



## AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : [ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr](mailto:ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr)

## LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

[http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg\\_droi.php](http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php)

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>

# THÈSE

Présentée le 11/12/2017 à Metz  
En vue de l'obtention du grade académique de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ D'AUGSBOURG EN GERMANISTIQUE et  
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE LORRAINE EN THÉOLOGIE CATHOLIQUE

par

Riwanon RIMLINGER (GÉLÉOC)

## La relecture de Marguerite Porete, de Mechthilde de Magdebourg et de Hadewijch d'Anvers par Maître Eckhart

### **Jury de thèse**

Marie-Anne VANNIER, directrice de thèse – Université de Lorraine  
Freimut LÖSER, directeur de thèse – Universität Augsburg  
Éric MANGIN, rapporteur – Université catholique de Lyon  
Dietmar MIETH, rapporteur – Universität Tübingen  
Martina WEHRLI-JOHNS, présidente

## *Remerciements*

Je tiens tout d'abord à remercier chaleureusement mes deux directeurs de thèse, Marie-Anne Vannier et Freimut Löser, pour leur accompagnement intellectuel au cours de ce travail de recherche, ainsi que pour leur disponibilité et leurs conseils. Leurs remarques justes et pertinentes ont fait mûrir mon travail qui, sans elles, en serait resté au stade de l'ébauche.

Je remercie également le centre Écritures de l'Université de Lorraine d'avoir mis à disposition une salle de travail qui m'a permis de « changer d'air » lorsque le travail à la maison ou en bibliothèque devenait trop pesant. Et même si cette salle était peu fréquentée par les autres doctorants ou plus généralement par les autres membres de notre laboratoire, elle a été tout de même l'un des seuls lieux de rencontre professionnelle que j'ai pu fréquenter lors de ces quatre années.

Un grand merci à l'Université de Lorraine d'avoir financé mon projet de thèse. Sans ce financement, je n'aurais sûrement pas eu l'esprit assez libre pour me concentrer exclusivement à mes recherches.

Je remercie également l'EEIGM, et en particulier Philippe Beyer, de m'avoir accueillie et de m'avoir accompagnée dans mes premiers pas d'enseignante d'allemand. Cette première expérience a été pour moi – et je l'espère également pour les étudiants ! – très positive, même si je les ai « gequält » un petit peu par moments...

Un grand merci à toutes les personnes qui m'ont soutenue durant ces quatre années, sans comprendre parfois l'objectif de cette thèse, mais qui ont tout de même respecté mon choix. Un merci particulier à Marie Velikanov qui, doctorante elle aussi (et maintenant jeune docteure !), a partagé en A41 mes longues heures de rédaction.

Je remercie également les membres du bureau d'ICI Doc' avec qui j'ai eu l'occasion d'organiser des journées d'études et des ateliers méthodologiques à destination des autres doctorants de notre École doctorale. J'espère sincèrement que notre association perdurera et qu'elle continuera d'aider les doctorants dans la « jungle » que peut être parfois le doctorat.

Un grand merci au personnel des crèches de Borny et des Buissonnets qui, lorsque je m'occupais des mystiques rhénans, ont pris soin de mon enfant. Cette thèse n'aurait pu voir le jour si, dans la journée, vous n'aviez pas pris le relais...

Je remercie finalement chaleureusement les membres de ma famille qui n'ont eu de cesse de me soutenir et qui, pour certains d'entre eux, ont relu avec acribie quelques parties de cette thèse. Ça y est, c'est terminé ! Vous pouvez maintenant me demander : et après ? Un immense MERCI à mon cher mari qui, par sa présence rassurante et aimante, m'a aidé à surmonter les difficultés d'un tel travail. Par sa patience et son écoute, il a su me donner assez de confiance pour continuer à avancer. Un dernier merci à mon fils qui, tous les jours, me rappelait qu'Eckhart et les Béguines avaient vécu il y a fort longtemps... et que lui vivait bel et bien aujourd'hui !

## Abréviations

- Sermons, 1-90b* MAÎTRE ECKHART, *Les sermons*, trad. et prés. G. JARCZYK et P.-J. LABARRIÈRE, Paris, Albin Michel, 2009.
- Sermons, 101-104* MAÎTRE ECKHART, *Sur la naissance de Dieu dans l'âme. Sermons 101-104*, trad. G. PFISTER, collab. M.-A. VANNIER, Orbey, Arfuyen, 2004.
- Sermons, 91-105* MAÎTRE ECKHART, *Le Silence et le Verbe. Sermons 87-105*, prés. et trad. E. MANGIN, Paris, Éd. du Seuil, 2012.
- DdD* MAÎTRE ECKHART, *Discours du discernement*, trad. et prés. A. J. FESTUGIÈRE, Orbey, Arfuyen, 2003.
- DC* MAÎTRE ECKHART, *La Divine Consolation suivi de L'Homme noble*, trad., prés. et notes W. WACKERNAGEL, Paris, Éd. Payot & Rivages, 2004.
- HN* MAÎTRE ECKHART, *La Divine Consolation suivi de L'Homme noble*, trad., prés. et notes W. WACKERNAGEL, Paris, Éd. Payot & Rivages, 2004.
- Les Dialogues* MAÎTRE ECKHART, *Les Dialogues de Maître Eckhart avec sœur Catherine de Strasbourg*, trad. G. PFISTER, préf. M.-A. VANNIER, Orbey, Arfuyen, 2004.
- DW* *Die deutschen und lateinischen Werke Meister Eckharts*, éd. G. STEER, collab. W. KLIMANEK et F. LÖSER, Stuttgart, Kohlhammer, 1936-2003.
- LFD* MECHTHILD DE MAGDEBOURG, *La lumière fluente de la divinité*, trad. W. VERLAGUET, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 2001.
- FLG* MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Das fließende Licht der Gottheit*, trad. et éd. G. VOLLMANN-PROFE, Berlin, Verlag der Weltreligionen, 2010.
- Le Miroir* MARGUERITE PORETE, *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, intro., trad. et notes M. HUOT DE LONGCHAMP, Paris, Albin Michel, 2011.
- Lettres* HADEWIJCH D'ANVERS, *Les lettres : la perle de l'école rhéno-flamande*, trad. et prés. P.-M. BERNARD, Paris, Sarmant, 2002.

- Visions* HADEWIJCH D'ANVERS, *Les visions*, trad. G. EPINEY-BURGARD, Genève, Ad Solem, 2000.
- Poèmes spirituels* HADEWIJCH D'ANVERS, *Écrits mystiques des béguines*, trad. J.-B. PORION, Paris, Éd. du Seuil, 1994.
- SG* HADEWIJCH, *Strofische Gedichten*, éd. J. VAN MIERLO, Anvers / Bruxelles / Gand / Louvain, Standaard-Boekhandel, 1942.
- Brieven* HADEWIJCH, *Brieven*, éd. J. VAN MIERLO, Anvers / Bruxelles / Gand / Louvain, Standaard-Boekhandel, 1947.
- Visionen* HADEWIJCH, *Visionen*, éd. J. VAN MIERLO, Anvers / Gand / Malines, De Vlaamsche Boekenhalle, 1924-25.
- Mengeldichten* HADEWIJCH, *Mengeldichten*, éd. J. VAN MIERLO, Anvers / Bruxelles / Gand / Louvain, Standaard-Boekhandel, 1952.
- The complete works* HADEWIJCH, *The complete works*, intro. et trad. C. HART, Mahwah, Paulist Press, 1980.



## Introduction

Depuis ses débuts, la recherche eckhartienne somme toute relativement récente s'est fréquemment et assidûment penchée sur les grandes inspirations philosophiques et théologiques de Maître Eckhart<sup>1</sup> ; on ne compte plus les travaux valorisant les influences néo-platoniciennes<sup>2</sup>, maïmonidiennes<sup>3</sup>, augustinienes<sup>4</sup>, cisterciennes<sup>5</sup> ou bien encore thomistes<sup>6</sup> de la production du maître thuringien. L'on a également étudié quelque peu la réception eckhartienne<sup>7</sup> – bien qu'il reste beaucoup à faire dans ce domaine –, qu'elle soit quasi contemporaine au maître dominicain – Ruusbroec<sup>8</sup> ou Tauler<sup>9</sup> ont notamment fait référence aux écrits d'Eckhart dans

---

<sup>1</sup> Cf. par exemple N. LARGIER, « Meister Eckhart und der Osten : Zur Forschungsgeschichte », dans : *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, n°34, 1987, p. 111-129.

<sup>2</sup> Cf. par exemple A. DE LIBERA, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris, Editions du Cerf, 1999.

<sup>3</sup> Cf. par exemple Y. SCHWARTZ, « Zwischen Einheitsmetaphysik und Einheitshermeneutik : Eckharts Maimonides-Lektüre und das Datierungsproblem des "Opus tripartitum" », dans : *Meister Eckhart in Erfurt*, éd. A. SPEER et L. WEGENER, *Miscellanea Mediaevalia* 32, Berlin, De Gruyter, 2005, p. 259-282.

<sup>4</sup> Cf. par exemple R. K. WEIGAND, « *Non enim fecit atque abiit, sed ex ille in illo sunt*. Schöpfung und Innerlichkeit bei Augustinus und Meister Eckhart », dans : *Meister-Eckhart-Jahrbuch*, n°3, Stuttgart, Kohlhammer, 2009, p. 73-86; F. LÖSER, « Augustinus spricht. Wann, wie oft und wie genau wird Augustinus im deutschen Werk Eckharts zitiert », dans : *Meister-Eckhart-Jahrbuch*, n°3, Stuttgart, Kohlhammer, 2009, p. 87-136.

<sup>5</sup> Cf. Par exemple A. NOBLESSE-ROCHER, « "La formation du Christ en nous" selon Gueric d'Igny », dans : *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, éd. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2006 p. 55-72 ; B. MCGINN, « St. Bernard und Meister Eckhart », dans : *Cîteaux. Commentarii Cistercienses*, n°31, 1980, p. 373-386 ; A. NOBLESSE-ROCHER, « Bernard de Clairvaux », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, éd. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 191-194.

<sup>6</sup> Cf. par exemple M. MATSUDA, « Eckharts Auseinandersetzung mit der thomasischen Kontritionslehre in den "Reden der Unterweisung" », dans : *Meister Eckhart in Erfurt*, éd. A. SPEER et L. WEGENER, *Miscellanea Mediaevalia* 32, Berlin, De Gruyter, 2005, p. 178-188.

<sup>7</sup> Niklaus Largier par exemple s'est intéressé à la réception eckhartienne au début du XX<sup>ème</sup> siècle, cf. N. LARGIER, « Mystik und Tat : Zur populär-publizistischen Eckhartrezeption in deutschen Schrifte, zwischen 1900 und 1940 », dans : *Mittelalter-Rezeption IV : Medien, Politik, Ideologie, Ökonomie. Gesammelte Vorträge des 4. Internationalen Symposions zur Mittelalter-Rezeption an der Universität Lausann 1989*, éd. I. VON BURG, J. KÜHNEL, U. MÜLLER et A. SCHWARZ, Göppingen, Kümmerle, 1991, p. 27-49. Plus largement, Largier a édité une bibliographie fort instructive sur Eckhart, même si elle date un peu : N. LARGIER, *Bibliographie zu Meister Eckhart*, Fribourg, Éd. universitaires, 1989. Sur la recherche eckhartienne à la fin du XX<sup>ème</sup> siècle, cf. également N. LARGIER, « Meister Eckhart. Perspektiven der Forschung, 1980-1993 », dans : *Zeitschrift für deutsche Philologie*, n°114, 1995, p. 29-98; « Recent work on Meister Eckhart. Positions, Problems, New Perspectives », dans : *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, n°65, 1998, p. 147-167.

<sup>8</sup> Cf. S. KIKUCHI, *From Eckhart to Ruusbroec : a critical inheritance of mystical themes in the fourteenth century*, Louvain, Leuven University Press, 2014.

<sup>9</sup> Dans son quizième sermon, Tauler parle d'Eckhart comme d'un « alter christus », cf. J. TAULER, *Sermons*, Paris, Éd. du Cerf, 1991, p. 112-113. Il ne peut directement l'évoquer dans ses écrits car Eckhart avait fait l'objet d'un procès quelques années auparavant.



leurs œuvres – ou bien largement postérieure (Heidegger<sup>10</sup> ou même John Cage<sup>11</sup>). Cependant, les études s'intéressant à l'influence de la spiritualité béguinale ou, plus largement, de la spiritualité féminine sur la pensée du maître dominicain ne sont, elles, pas légion, comme on le verra par la suite. Comment comprendre ce désintérêt manifeste ? Est-il suffisant de l'expliquer par le refus de rapprocher les œuvres béguinales, emprunts d'un prétendu « mysticisme » affectif, à l'œuvre eckhartienne, dont on ne saurait plus qualifier son auteur de « mystique » sans générer certaines réserves<sup>12</sup> et dont le ministère de prédication auprès des moniales et des Béguines, la *cura monialium*, a récemment été remise en question faute de preuves intangibles<sup>13</sup>? Aurait-on sciemment occulté les influences flamandes de l'œuvre eckhartienne par souci de préserver sa pleine et entière « germanité »<sup>14</sup> ? Que les raisons soient politiques<sup>15</sup>, historiques, théologiques ou bien strictement littéraires<sup>16</sup>, force est de constater que cette question a souffert, dans la recherche eckhartienne, d'un désintérêt manifeste. Elle mérite pourtant toute notre attention, non seulement parce que le maître a sans nul doute fréquenté assidûment des communautés béguinales au cours de son apostolat<sup>17</sup>, mais également parce que certaines membres de ces communautés vivaient semble-t-il des expériences spirituelles hors du commun, ce qui dut assurément éveiller la curiosité et l'intérêt du Dominicain. Émilie Zum Brunn dira même qu'il « leur a certainement emprunté une part importante de ces choses nouvelles, rares et étranges dont il aime à parler »<sup>18</sup>. Car ce qui se vivait dans les communautés béguinales était bel et bien « étrange » et hors de tout sentier – elles vivaient en effet « une

---

<sup>10</sup> Cf. P. CAPELLE, « Heidegger et maître Eckhart », dans : *Revue des Sciences Religieuses*, vol. 70, n°1, 1996, p. 113-124.

<sup>11</sup> Cf. D. CHARLES, « Glose sur Meister Duchamp », dans : *Voici Maître Eckhart*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 1998, p. 433-454.

<sup>12</sup> Selon Kurt Flasch, « c'est devenu aujourd'hui un lieu commun d'associer le substantif "mystique" au nom d'Eckhart. (...) A mon avis, elle a porté préjudice à l'étude d'Eckhart. Elle a transformé le Maître en une figure stylisée et sublimée (...) » K. FLASCH, *Introduction à la philosophie médiévale*, Fribourg, Éd. Universitaires de Fribourg Suisse, 1992, p.190. Il nous faut cependant noter que sa thèse est ancienne et qu'elle a été beaucoup discutée depuis lors.

<sup>13</sup> Loris Sturlese pointe, dans un article de 2008, le manque criant de preuves indiquant qu'Eckhart aurait été en charge de cette *cura monialium*, cf. L. STURLESE, « Meister Eckhart und die cura monialium », dans : *Meister Eckharts Straßburger Jahrzehnt*, éd. A. QUÉRO-SÁNCHEZ et G. STEER, Stuttgart, Éd. Kohlhammer, 2008 (*Meister-Eckhart-Jahrbuch 2*), p. 16.

<sup>14</sup> Cf. E. ZUM BRUNN, « Un homme qui pâtit Dieu », dans : *Voici Maître Eckhart*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. J. Millon, 1994, p. 278.

<sup>15</sup> Au début du XX<sup>e</sup> siècle, il était impensable pour des chercheurs de rapprocher l'œuvre de Hadewijch de celle d'Eckhart, ce dernier ayant été récupéré pour des raisons idéologiques par les nazis, cf. à ce propos S. MURK-JANSEN, « Hadewijch and Eckhart », dans : *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, New-York, Éd. The Continuum Publishing Company, 2001, p. 20-21

<sup>16</sup> Les œuvres béguinales que nous étudions ne font pas partie du même genre littéraire que l'œuvre eckhartienne. D'aucuns pourraient donc penser qu'une comparaison entre celles-ci n'aurait que peu de valeur scientifique.

<sup>17</sup> Cf. M.-A. VANNIER, « Maître Eckhart à Strasbourg », dans : *Voici Maître Eckhart*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 1998, p. 341-353.

<sup>18</sup> E. ZUM BRUNN, « Quelques parallèles avec les mystiques rhéno-flamandes », dans : *Voici Maître Eckhart*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 1998, p. 25.

nouvelle forme de vie religieuse en dehors du cloître »<sup>19</sup> -, étrangeté qui n'était sans doute pas étrangère, si l'on peut dire, au statut quelque peu hybride et « émergeant » de ces cercles de femmes pieuses. Et redisons-le, Eckhart n'a sans doute pas été insensible à cette forme naissante de spiritualité, d'autant plus que son Ordre développe, dès la fin du treizième siècle, des liens étroits avec ces « passionnées de Dieu »<sup>20</sup>.

## *État de la recherche*

La recherche ayant pour thème principal la pensée d'Eckhart est, depuis les années 1950, florissante. Bien que le Prêcheur « appelle une interprétation infinie »<sup>21</sup>, il semble que depuis quelques années, l'on parvienne petit à petit à saisir sa logique interne. Mais qu'en est-il des études portant sur Eckhart et les Béguines, notamment dans les pays germanophones, anglophones et francophones ? Force nous est d'admettre que depuis les années 1970, la recherche eckhartienne germanophone, peut-être la plus vive en la matière, ne cesse de se pencher sur les liens éventuels entre le maître dominicain et les Béguines. Alois Maria Haas, dans son article *Meister Eckhart im Spiegel der marxistischen Ideologie*, fut le premier à mettre en avant l'hypothèse que la mystique d'Eckhart ne serait qu'une réponse subtile et orthodoxe à l'hérésie semble-t-il grandissante à cette époque dans les régions rhénanes<sup>22</sup>. Reprenant la « thèse du Libre Esprit » développée par Romana Guarnieri dans les années 1965<sup>23</sup>, Haas associe Eckhart et cette « secte » médiévale en affirmant leur unité de pensée. Finalement, selon lui, seule la conformité doctrinale – l'orthodoxie – séparerait ce « mouvement sectaire » du

---

<sup>19</sup> M. WEHRLI-JOHNS, « Béguinages », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, éd. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 182.

<sup>20</sup> Émilie Zum Brunn explique que les Béguines sont « en rapport étroit avec les Cisterciens, et aussi, un peu plus tard, avec les Ordres mendiants, amis de la pauvreté, qui se créent et se développent au treizième siècle : Franciscains et Dominicains. Ces religieux assurent auprès d'elles des tâches pastorales, et en compensation elles leur rendent des services. » G. EPINEY-BURGARD et E. ZUM BRUNN, *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout/Paris, Éd. Brepols, 1988, p. 13.

<sup>21</sup> M.-A. VANNIER, « L'essor des études eckhartiennes en France », dans : *Meister Eckhart in Paris and Strasbourg*, éd. D. MIETH, M. VINZENT, M.-A. VANNIER et C. M. WOJTULEWICZ, Louvain/Paris, Peeters, 2017, p. 176.

<sup>22</sup> Cf. A.M. HAAS, « Meister Eckhart im Spiegel der marxistischen Ideologie », dans : *Wirkendes Wort*, vol. 22, n°2, Düsseldorf, Éd. Schwann, 1972, p. 128, note 28.

<sup>23</sup> Selon Guarnieri, le mouvement du Libre Esprit serait une fraternité à tendances hérétiques, cf. R. GUARNIERI, « Il movimento del Libero Spirito, testi e documenti », dans : *Archivio italiano per la storia della pietà*, 4, 1965. Sur Porete et le Libre Esprit, cf. J. ORCIBAL, « Le "Miroir des simples âmes" et la "secte" du Libre Esprit », dans : *Revue de l'histoire des religions*, vol. 176, n° 1, 1969, p. 35-60.

grand maître dominicain, bien que lui-même ait été à la fin de sa vie inquiété par l’Inquisition. Kurt Ruh a par la suite repris en partie cette thèse en mettant l’accent sur la systématisation des thèses béguinales par le maître dominicain<sup>24</sup>. Il est intéressant de noter que, selon ce spécialiste, cette systématisation passe pour Eckhart par une formulation en langue vernaculaire. Il démontre ainsi et de façon sous-jacente que les langues vernaculaires peuvent, elles aussi, retranscrire de nombreuses subtilités théologiques. Kurt Ruh s’attache dans cet article à prouver qu’Eckhart aurait assuré la conformité dogmatique des thèses béguinales traitant de la perfection et du caractère potentiellement divin de l’homme, mais également de celles développant l’anéantissement de l’âme. Les maîtrisant avec finesse, le maître thuringien se serait inspiré de ces thèses pour développer les siennes.

Le germaniste et comparatiste Niklaus Largier s’est lui aussi penché avec acribie sur notre objet d’étude. Dans son article *Von Hadewijch, Mechthild und Dietrich zu Eckhart und Seuse ?*, il intègre dans une remise en question générale des catégories utilisées fréquemment dans la recherche eckhartienne<sup>25</sup> une analyse des similitudes entre ce qu’il nomme la « théologie allégorique », que l’on retrouve typiquement dans l’œuvre de Hadewijch, et des éléments eckhartiens pouvant s’y rapporter<sup>26</sup>. Reprenant le concept de « théologie vernaculaire » développé par Bernard McGinn, Largier met en exergue l’existence dans la vie d’Eckhart d’un « tournant herméneutique » (*hermeneutische Wende*) dû en partie à sa fréquentation des milieux béguinaux et, surtout, des écrits émanant de ceux-ci. Le comparatiste s’est aperçu d’une évolution significative dans l’œuvre d’Eckhart qui correspondrait à la période de son ministère auprès des Béguines et des moniales, c’est-à-dire selon Largier sa période strasbourgeoise. A leur contact, le maître dominicain aurait davantage développé dans son œuvre la finitude de la raison naturelle (*die Endlichkeit der naturhaften Vernunft*), ainsi que les notions de négativité (*Negativität*) et de possibilité (*Möglichkeit*) qui seraient finalement les résultantes d’une lecture de l’Écriture telle qu’elle se serait développée dans la « théologie vernaculaire » et la « théologie allégorique »<sup>27</sup>. Largier met également en exergue le caractère performatif de certains sermons eckhartiens et de certaines œuvres béguinales car selon lui, dans chaque

---

<sup>24</sup> Cf. K. RUH, « Meister Eckhart und die Spiritualität der Beginen », dans : *Kleine Schriften*, vol. 2, éd. K. RUH et V. MERTENS, Berlin, Éd. W. de Gruyter, 1984, p. 327-336.

<sup>25</sup> Cf. N. LARGIER, « Von Hadewijch, Mechthild und Dietrich zu Eckhart und Seuse? Zur Historiographie der ‘deutschen Mystik’ und der ‘deutschen Dominikanerschule’. », dans : *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze*, éd. W. HAUG et W. SCHNEIDER-LASTIN, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2000, p. 96.

<sup>26</sup> Ibid. p. 104-105.

<sup>27</sup> Cf. Ibid. p. 108-109.

Béguine ou moniale qui constitue l'auditoire d'Eckhart se réalise effectivement l'union à Dieu<sup>28</sup>.

Dans son article *Mechthild von Magdeburg und der frühe Meister Eckhart*, le théologien Bardo Weiß met en évidence quelques parallèles entre l'œuvre de la Béguine de Magdebourg et les écrits qu'Eckhart aurait rédigés jusque dans les années 1300, alors qu'il était prieur du couvent d'Erfurt. Cet article est pour notre propos fort intéressant puisqu'il analyse la façon dont Eckhart retravaille certaines thèses mechthildiennes, bien qu'il ne la cite jamais nommément. Tirant ses exemples principalement des *Discours du discernement (Rede der unterscheidung)*, une œuvre de jeunesse d'Eckhart, Weiß attire notre attention sur certains emplois linguistiques assez rares à cette époque qu'Eckhart aurait pu rencontrer dans l'œuvre de Mechthild, comme c'est le cas pour l'expression « vriunde gotes »<sup>29</sup>, qu'il n'emploie que dans ces *Discours*<sup>30</sup>. Il en va de même pour l'expression « eigen wille » (la volonté propre)<sup>31</sup> qui, pour l'un comme pour l'autre, doit être dépassée afin de se conformer à la volonté de Dieu<sup>32</sup>.

Selon Weiß, bien que le maître dominicain et la Béguine de Magdebourg aient une approche différente du sentiment de proximité et d'éloignement de Dieu, ils se rejoignent pourtant sur l'idée que l'homme ne doit pas rendre sa relation à Dieu dépendante de sentiments momentanés et éphémères.<sup>33</sup> Selon eux, c'est en délaissant tout ce qui entrave l'union à Dieu,

---

<sup>28</sup> Cf. Ibid. p. 111.

<sup>29</sup> Bien que Josef Quint, l'un des éditeurs de l'œuvre eckhartienne, écrivît à propos de cette expression : « Das Kompositum habe ich bei Meister Eckhart (...) nirgends angetroffen. » DW V, p. 334, note 138.

<sup>30</sup> Eckhart emploie quelques fois cette expression dans les *Instructions spirituelles*, notamment au chapitre 10 : « Tu dois cependant savoir que les amis de Dieu (*vriunde gotes*) ne sont jamais sans consolation : car, ce que Dieu veut, c'est là leur consolation la plus haute, que ce soit consolation ou manque de consolation. » DdD, p. 69. Mechthilde, elle, l'emploie à de nombreuses reprises, notamment dans le livre VII : « Mais je sais en vérité que je vais encore réjouir de tout cœur les amis de Dieu (*gotz vrunden*). Je sais aussi en vérité que malgré tout ce que les amis de Dieu souffrent, Dieu ne les oublie jamais, puisqu'Il est leur sauveur et leur consolation en toute peine. » LFD, VII, 28.

<sup>31</sup> On retrouve cette expression dans de nombreux passages des *Instructions spirituelles*, par exemple au chapitre 3 : « Même si tu ne le sais pas, ou que tu n'en aies pas l'idée, jamais ne surgit en toi une insatisfaction qui ne vienne du vouloir propre (*von eigenem willen*), qu'on le remarque ou non. » DdD, p. 39. Mechthilde explique cette idée par un exemple : « Le cas d'une femme me l'a prouvé ; elle aimait notre Seigneur de tout cœur et elle servait cet amour avec tant d'efforts surhumains que sa nature se desséchait tellement qu'elle en mourut. (...) Elle était emprisonnée par de grandes ténèbres et désirait fortement aller vers la lumière éternelle. Lors de son ascension la nuit noire lui barrait toujours le chemin ; c'était sa propre volonté (*eigen wille*) sans conseil qui a tant porté tort à cet être parfait. » LFD, V, 5.

<sup>32</sup> B. WEISS, « Mechthild von Magdeburg und der frühe Meister Eckhart », dans : *Theologie und Philosophie*, vol. 70, Fribourg, Éd. Herder, 1995, p. 25.

<sup>33</sup> Dans le chapitre 21 des *Discours du discernement*, Eckhart insiste sur l'idée de désappropriation : « L'homme doit apprendre en tous les dons à se désapproprier de lui-même et à ne rien garder en propre, ni rien chercher, ni utilité, ni plaisir, ni intimité, ni douceur, ni récompense, ni royaume des cieux, ni volonté propre. » DdD, p. 120. Mechthilde fait dialoguer les créatures et la fiancée de Dieu : « " Est-ce que la beauté du monde et tout ce qu'il contient de bon ne saurait pas vous consoler ? " " Non, je vois comment les serpents de l'hypocrisie et de la

y compris la consolation qui ne vient pas de Dieu, que l'homme se mue véritablement en disciple du Seigneur et qu'il est prêt à aimer à la manière de Dieu. Finalement, Eckhart n'aurait pas seulement repris certaines thèses mechthildiennes mais les aurait approfondies, repenser et les aurait fait en quelque sorte mûrir<sup>34</sup>.

La théologienne autrichienne Theresia Heimerl, dans son ouvrage *Frauenmystik-Männermystik?: Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhart, Heinrich Seuse, Marguerite Porete und Mechthild von Magdeburg*<sup>35</sup>, cherche à savoir si les femmes au Moyen Age éprouvaient Dieu différemment des hommes et si cette altérité pouvait réellement s'expliquer par une différence de sexe<sup>36</sup>. Les femmes mystiques avaient-elles une écriture différente de leurs homologues masculins ? En comparant les énoncés mystiques de Maître Eckhart et de son disciple Henri Suso avec ceux de Marguerite Porete et de Mechthild de Magdebourg, la théologienne tente de démontrer qu'une approche « genrée » du phénomène mystique découlerait finalement d'une tradition théologique fortement masculinisée et que l'étude dudit phénomène perdrait par conséquent une partie de son objectivité scientifique. L'auteur propose donc dans cet ouvrage de réinterpréter les textes médiévaux des femmes mystiques à la lumière des théories développées dans la théologie féministe de la fin du XX<sup>e</sup> siècle<sup>37</sup>. Bien que cette étude possède un intérêt non négligeable, nous ne nous attacherons pas, dans notre réflexion, à analyser les écrits béguinaux comme émanant spécifiquement de femmes auteurs. Il semble évident que la littérature béguinale possède des caractéristiques « féminines » - même si cela doit être bien entendu discuté -, mais il nous apparaît plutôt que les Béguines utilisent leur langage propre pour parler de réalités universelles, réalités qui transcendent tout « genre ».

---

ruse perfide se glissent dans tous les plaisirs de ce monde. Je vois aussi l'hameçon de l'avidité qui attrape beaucoup de personnes avec l'appât de la vile douceur. » » LFD, IV, 12.

<sup>34</sup> Cf. B. WEISS, « Mechthild von Magdeburg und der frühe Meister Eckhart », dans : *Theologie und Philosophie*, vol. 70, Fribourg, Éd. Herder, 1995, p. 40.

<sup>35</sup> T. HEIMERL, *Frauenmystik - Männermystik?: Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhart, Heinrich Seuse, Marguerite Porete und Mechthild von Magdeburg*, Münster, Éd. Lit, 2002.

<sup>36</sup> Dans l'introduction de son ouvrage, Heimerl exprime bien l'enjeu de sa réflexion : « Sprachen Frauen vergangener Epochen anders über Gott, erlebten sie ihn und die Welt anders als Männer und worin lässt sich diese "Andersartigkeit" philologisch-historisch festmachen und wodurch lässt sie sich begründen? », T. HEIMERL, *Frauenmystik - Männermystik?: Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhart, Heinrich Seuse, Marguerite Porete und Mechthild von Magdeburg*, Münster, Éd. Lit, 2002.

<sup>37</sup> Cf. T. HEIMERL, *Frauenmystik - Männermystik?: Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhart, Heinrich Seuse, Marguerite Porete und Mechthild von Magdeburg*, Münster, Éd. Lit, 2002.

Depuis deux décennies, le nombre d'études ayant pour objet les liens potentiels entre les Béguines et Maître Eckhart s'est accru dans le milieu scientifique anglophone, notamment sous l'impulsion de Bernard McGinn (université de Chicago). L'une des dates marquantes de cet intérêt pour la question béguinale dans l'œuvre d'Eckhart est sans nul doute le mois de mai 1993 où le centre d'études médiévales de l'université du Michigan (*Center for Medieval Studies of Western Michigan University*), avec l'appui de la société eckhartienne anglophone (*The Eckhart Society*), organisa deux sessions de travail lors du congrès international d'études médiévales (*International Medieval Congress*), le plus grand congrès mondial dédié aux études médiévales, à Kalamazoo, dans l'état du Michigan. Les interventions de ces deux sessions furent publiées peu de temps après dans un ouvrage qui s'intitule *Meister Eckhart and the Beguine Mystics* et qui, à l'heure actuelle, est la référence en la matière. Écartant la question d'une influence directe ou indirecte des Béguines sur Eckhart, Bernard McGinn met en exergue dans l'introduction l'idée de familiarité thématique provenant d'un riche et fructueux échange entre Eckhart et les Béguines<sup>38</sup>. Dépassant la distinction traditionnelle d'une théologie médiévale qui serait soit monastique<sup>39</sup> soit scolastique, McGinn développe la thèse de l'existence d'un troisième type de théologie médiévale, à savoir la théologie vernaculaire, qui se distinguerait des deux autres types de théologie médiévale notamment dans son expression linguistique.<sup>40</sup> Eckhart et les Béguines écrivant tous quatre dans une langue vernaculaire et non pas systématiquement en latin, s'inscriraient donc naturellement dans cette troisième voie. Cette théologie vernaculaire aurait également la particularité d'adopter, pour son expression, une forme aussi bien homilétique que poétique<sup>41</sup>, mais également parfois visionnaire. Elle aurait également la caractéristique d'offrir aux femmes un rôle notable, celles-ci n'étant autorisées à avoir une activité littéraire que dans le cadre d'une retranscription de leurs visions, et ce sur injonction divine. Bien que dans notre étude, nous ne poursuivrons par directement la réflexion de McGinn au sujet de cette « troisième voie »<sup>42</sup>, son observation nous semble pertinente et

---

<sup>38</sup> Cf. B. MCGINN, « Introduction », dans : *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, éd. B. MCGINN, New-York, Éd. The Continuum Publishing Company, 2001, p. 3-4

<sup>39</sup> Cf. J. LECLERCQ, « Saint Bernard et la théologie monastique au XII<sup>e</sup> siècle », dans : *Saint Bernard théologien. Actes du Congrès de Dijon 15-19 septembre 1953. Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* 9, 1953, p. 7-23.

<sup>40</sup> Cf. B. MCGINN, « Introduction », dans : *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, éd. B. MCGINN, New-York, Éd. The Continuum Publishing Company, 2001, p. 6

<sup>41</sup> Même si, dans le cas d'Eckhart, il n'est pas tout à fait certain qu'il ait écrit le poème mystique *Granum Sinapis*. Walter Haug, par exemple, plaide pour son inauthenticité, cf. W. HAUG, *Positivierung von Negativität : Letzte kleine Schriften*, Tübingen, Éd. Max Niemeyer, 2008, p. 352.

<sup>42</sup> Nicholas Watson a lui aussi eu recours à l'expression « théologie vernaculaire » afin de décrire les formes d'écriture religieuse en langue vernaculaire présente dès le XIII<sup>e</sup> siècle, cf. N. WATSON, « Censorship and Cultural Change in Late-Medieval England : Vernacular Theology, the Oxford Translation Debate, and Arundel's Constitutions of 1409 », dans : *Speculum*, n°70, 1995, p. 823-824, note 4.

nous permet d'apporter des exemples précis de textes qui, ne faisant ni partie de la théologie scolastique ni de la théologie monastique, s'inscriraient tout naturellement dans cette théologie vernaculaire ou, pour être plus précise, dans ces « théologies vernaculaires »<sup>43</sup> tant les disparités sont grandes entre les différents textes en vernaculaire de cette époque.

Les similitudes entre l'œuvre eckhartienne et l'œuvre hadewigienne ont été l'objet, dans le milieu scientifique anglophone, de quelques articles. Celui de Paul A. Dietrich, *The Wilderness of God in Hadewijch II and Meister Eckhart and His Circle*, semble approuver la thèse d'un deuxième auteur (Hadewijch II ou pseudo-Hadewijch) pour ce qui est des *Mélanges poétiques (Mengeldichten)* 17-29, thèse développée au début du XX<sup>e</sup> siècle par des intellectuels néerlandophones, notamment par le jésuite Jozef Van Mierlo. Selon Paul A. Dietrich, la métaphore du désert constituerait l'une des similitudes les plus saillantes entre l'œuvre eckhartienne et l'œuvre hadewigienne<sup>44</sup>. Quant à l'article de Saskia Murk-Jansen, *Hadewijch and Eckhart : Amor intellegere est*, il met notamment en exergue l'approche similaire qu'ont ces deux auteurs spirituels de la pauvreté comme étant une absence radicale de volonté dans le processus d'union à Dieu<sup>45</sup>. Nous aurons l'occasion, au cours de notre étude, de nous référer à ces travaux d'un intérêt notable pour notre réflexion.

Les similitudes entre l'œuvre eckhartienne et l'œuvre porétenne quant à elles ont été étudiées par Maria Lichtmann dans son article *Marguerite Porete and Meister Eckhart : The Mirror for Simple Souls Mirrored*<sup>46</sup> dans lequel elle s'attache à montrer que la notion eckhartienne d'*abgeschiedenheit* ne serait qu'une variante de l'anéantissement poréten et que la pensée originale d'Eckhart, bien qu'elle soit à maints égards différente de celle de la Béguine, serait finalement le miroir du *Miroir* poréten<sup>47</sup>. D'autres similitudes ont été également étudiées par Amy Hollywood dans son article *Suffering Transformed : Marguerite Porete, Meister*

---

<sup>43</sup> S. PIRON, « Marguerite, entre les béguines et les maîtres », dans : *Marguerite Porete et le Miroir des âmes simples. Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, dir. L. FIELD, R. E. LERNER et S. PIRON, Paris, Vrin, 2013, p. 77-80.

<sup>44</sup> Cf. P. A. DIETRICH, « The Wilderness of God in Hadewijch II and Meister Eckhart », dans : *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, éd. B. MCGINN, New-York, Éd. The Continuum Publishing Company, 2001, p. 35.

<sup>45</sup> Cf. S. MURK-JANSEN, « Hadewijch and Eckhart : Amor intellegere est », dans : *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, éd. Bernard MCGINN, New-York, Éd. The Continuum Publishing Company, 2001, p. 26.

<sup>46</sup> Cf. M. LICHTMANN, « Marguerite Porete and Meister Eckhart : The Mirror for Simple Souls mirrored », dans : *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, éd. B. MCGINN, New-York, Éd. The Continuum Publishing Company, 2001, p. 65-86.

<sup>47</sup> Pour ce faire, l'auteur s'appuie sur des travaux de Caroline Walter Byum, cf. C. WALKER BYNUM, « Introduction : The complexity of Symbols », dans : *Gender and Religion : On the Complexity of Symbols*, éd. C. WALKER BYNUM, S. HARRELL et P. RICHMAN, Boston, Éd. Beacon Press, 1986.

*Eckhart, and the Problem of Women's Spirituality*<sup>48</sup>. Dans cet article, elle met l'accent sur le caractère « genré » de la souffrance et son rejet, voire son dépassement dans les œuvres eckhartiennes et porétennes<sup>49</sup> ; elle s'inscrit ainsi dans la lignée des travaux de Caroline Walker Bynum qui analyse le corps, et par là même ses souffrances, comme un élément qui distinguerait une spiritualité singulièrement féminine d'une spiritualité strictement masculine<sup>50</sup>. Amy Hollywood ne s'est pas contentée d'écrire seulement un article sur les similitudes entre le maître dominicain et les Béguines. En effet, dans son livre *The soul as virgin wife : Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete and Meister Eckhart*, elle s'attache notamment à mettre en exergue la même compréhension qu'ils ont de la nature de l'union entre Dieu et l'âme. Chez Porete comme chez Eckhart, l'âme doit renoncer de façon radicale à sa volonté pour rejoindre Dieu. Elle doit également se déposséder de toute image et de toute connaissance, là résiderait la vraie liberté de l'âme<sup>51</sup>. Finalement, ces trois auteurs se feraient quelque part les hérauts de Dieu en invitant leurs auditeurs ou lecteurs à spiritualiser, eux aussi, l'incarnation du Christ afin que cette incarnation permette à chacun d'atteindre de nouveau son propre fond de l'âme et par là même Dieu. Quant à Michael Sells, il s'est intéressé dans son article *The Pseudo-Woman and the Meister*<sup>52</sup> au langage apophatique qu'utilisent aussi bien Eckhart que Porete dans leurs écrits leur permettant d'« épuisier » le sens des mots pour mieux les dépasser et, ainsi, retranscrire le plus fidèlement possible la réalité de Dieu. Nous aurons nous aussi l'occasion de mettre en exergue le caractère apophatique de leur langage, même s'il n'est ni l'apanage d'Eckhart, ni celui de Marguerite Porete.

Frank Tobin quant à lui a analysé dans son article *Mechthild of Magdeburg and Meister Eckhart : point of comparison*<sup>53</sup> quelques éléments communs entre les deux auteurs, liés au

---

<sup>48</sup> Cf. A. HOLLYWOOD, « Marguerite Porete, Meister Eckhart, and the Problem of Women's Spirituality », dans : *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, éd. B. MCGINN, New-York, Éd. The Continuum Publishing Company, 2001, p. 87-113.

<sup>49</sup> Amy Hollywood est l'une des chercheuses actuelles qui tente dans ses travaux d'utiliser les outils théoriques des *Gender Studies* afin d'expliquer les expériences mystiques des femmes du Moyen Age, cf. A. HOLLYWOOD, *The soul as virgin wife : Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart*, Notre Dame (Indiana), Éd. Notre Dame Press, 1995.

<sup>50</sup> Cf. C. W. BYNUM, *Fragmentation and redemption: essays on gender and the human body in Medieval religion*, New York, Éd. Zone books, 1991.

<sup>51</sup> Cf. A. HOLLYWOOD, *The soul as virgin wife : Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart*, Notre Dame (Indiana), Éd. Notre Dame Press, 1995.

<sup>52</sup> Cf. M. SELLS, « The Pseudo-Woman and the Meister », dans : *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, éd. B. MCGINN, New-York, Éd. The Continuum Publishing Company, 2001, p. 114-146.

<sup>53</sup> Cf. F. TOBIN, « Mechthild of Magdeburg and Meister Eckhart : point of comparison », dans : *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, éd. B. MCGINN, New-York, Éd. The Continuum Publishing Company, 2001, p. 44-61.



langage, à la Trinité et à l'universalité, même s'il reconnaît qu'une influence directe de Mechthilde sur Maître Eckhart resterait difficile à prouver.

Outre ces articles recueillis et édités par Bernard McGinn, d'autres articles ont été rédigés entre les années 1980 et 2010, c'est le cas de l'article *The hungers of Hadewijch and Eckhart* de Donald F. Duclow dans lequel il démontre une forte analogie dans la compréhension et la conception qu'ont ces deux auteurs de l'eucharistie en tant que don du Christ et assimilation au mystère de sa Divino-humanité<sup>54</sup>. Mais c'est également le cas de l'article *Hildegard of Bingen, Mechthild of Magdeburg and the young Meister Eckhart* d'Oliver Davies dans lequel ce dernier souligne de fortes affinités dans leur manière d'appréhender la divinisation de l'âme<sup>55</sup>. Dans l'article intitulé « *Poverty of the Will* » : *Ruusbroec, Eckhart and The Mirror of Simple Souls*, Edmund Colledge et J. C. Marler quant à eux analysent le sermon 52 d'Eckhart à la lumière du *Miroir* et émettent l'hypothèse que le Dominicain se serait bel et bien inspiré de Porete, notamment dans sa compréhension et son analyse de la volonté humaine et divine, bien qu'ils réfutent l'idée d'une influence systématique<sup>56</sup>. Nous poursuivrons cette réflexion dans l'un des chapitres de notre étude.

A l'instar de leurs homologues germanophones et anglophones, de nombreux chercheurs francophones ont mis quelque peu en exergue l'influence probable des milieux béguinaux sur l'œuvre eckhartienne sans pour autant approfondir dans leurs écrits scientifiques la nature de cette inspiration<sup>57</sup>. C'est le cas par exemple de Louis Cognet qui, dans son ouvrage synthétique

---

<sup>54</sup> Cf. D. F. DUCLOW, « The hungers of Hadewijch and Eckhart », dans: *The Journal of religion*, n° 80, 2000, p. 421-441.

<sup>55</sup> Cf. O. DAVIES, « Hildegard of Bingen, Mechthild of Magdeburg and the young Meister Eckhart », dans: *Mediaevistik*, n°4, 1991, p. 37-51.

<sup>56</sup> Cf. E. COLLEDGE ; J. C. MARLER, « "Poverty of the Will": Ruusbroec, Eckhart and *The Mirror of Simple Souls* », dans : *Jan van Ruusbroec : The Sources, Content and Sequels of His Mysticism*, Louvain, University of Leuven Press, 1984, p. 14-47.

<sup>57</sup> Les auteurs de *La spiritualité au Moyen Age* sont de ceux qui ont reconnu cette influence : « Eckhart ne sera pas un initiateur au sens strict : il devra beaucoup à ces milieux dévots dont les deux Hadewijch sont les meilleurs témoins, avec les auteurs du *Miroir des simples âmes*, du *Discours des quinze degrés* et d'autres écrits similaires. » L. BOUYER, J. LECLERCQ, F. VANDENBROUCKE, *La spiritualité du Moyen âge*, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 437. Il en est de même pour Dominique Tronc dans son ouvrage *Expériences mystiques en Occident*, cf. D. TRONC *Expériences mystiques en Occident*, Paris, Éd. Les Deux océans, 2012, p. 109. Rémy Valléjo est également de ceux qui reconnaissent un potentiel lien entre les œuvres béguinales et l'œuvre d'Eckhart, mais il reste tout de même prudent dans son analyse : « Si Maître Eckhart a une quelconque connaissance du *Miroir des simples âmes* anéanties, il n'est pas certain qu'il ait fréquenté l'œuvre d'Hadewijch d'Anvers. Par ailleurs, conscient des soupçons d'hétérodoxie qui pèsent sur la mystique de la tradition béguinale, il préfère se référer aux *auctoritates* qui la nourrissent ; La chaîne que représente l'œuvre d'Origène, Ambroise, Augustin, Grégoire, Bernard de Clairvaux, et Guillaume de Saint-Thierry est en soi une autorité. » R. VALLÉJO, « Cité, désert et solitude. Strasbourg et la mystique rhénane au XIV<sup>e</sup> siècle. », dans : *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec: études sur la*

sur les mystiques rhéno-flamands, expose notre problématique sans pour autant l'approfondir<sup>58</sup> :

Dans quelle mesure Eckhart a-t-il pu être influencé par la *Nonnenmystik* ? Il n'est pas aisé de le dire. Sans doute, les œuvres des grandes moniales semblent n'avoir circulé qu'assez tardivement; mais, d'un autre côté, par son directeur Henri de Halle, Mechthilde de Magdebourg entretenait des relations très intimes avec l'ordre dominicain. De toute manière, il y a là des manifestations caractéristiques d'un milieu favorable à l'apparition d'une mystique s'exprimant en langue vulgaire. L'importance du phénomène fut renforcée en 1267 par un décret du pape Clément V, rappelé en 1286 et 1290 par le provincial Hermann de Minden, qui obligeait les dominicains à s'occuper de la direction spirituelle des religieuses. De ce chef, des religieux qui eussent été d'abord des théologiens et des prédicateurs se trouvaient contraints à s'occuper de problèmes pratiques de spiritualité et à s'y exprimer en allemand, quitte à se forger pour cela un vocabulaire qui n'existait pas encore. Un tel état de choses allait avoir des répercussions décisives sur l'histoire de la pensée religieuses et même de la langue.<sup>59</sup>

D'autre part, Cognet thématise furtivement les interrogations mechtildiennes quant à la nature de la divinité et de l'âme. Ces interrogations annonçant, selon lui, la pensée du maître dominicain, il tisse ainsi un lien ténu entre leurs compréhensions respectives de l'âme divinisante<sup>60</sup>. D'autres chercheurs en revanche se sont penchés plus assidûment sur la question. Le chartreux Jean-Baptiste Porion, procureur général de son ordre à Rome de 1946 à 1981, fut l'un des premiers à avoir rendu manifeste l'existence de parallèles frappants entre l'œuvre de Maître Eckhart et celle des mystiques rhéno-flamandes. Reprenant la distinction communément faite au cours du XX<sup>e</sup> siècle entre la mystique nuptiale (*Brautmystik*) et la mystique de l'Essence (*Wesensmystik*), Porion est d'avis que les écrits béguinaux auraient contribué de façon non négligeable à « l'approfondissement de la conscience religieuse dans le domaine si discuté, et souvent si mal compris, de la mystique de l'Essence »<sup>61</sup>. Pour lui, il paraît évident qu'Eckhart s'est laissé influencé par des textes mystiques de pieuses femmes écrits en langue vernaculaire<sup>62</sup>. L'auteur cartusien est l'un des premiers à mettre en exergue l'une des similitudes les plus saillantes entre nos auteurs, à savoir la recherche immédiate, « sans milieu » (*sonder*

---

*mystique « rhéno-flamande », XIII-XIV<sup>e</sup> siècle*, éd. A. DIERKENS, B. BEYER DE RYKE, Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles, 2004, p. 159.

<sup>58</sup> Notons tout de même que son étude date de la fin des années 1960.

<sup>59</sup> L. COGNET, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, Paris, Éd. Desclée, 1968, p. 18.

<sup>60</sup> Cf. Ibid. p. 17.

<sup>61</sup> Hadewijch d'ANVERS, *Ecrits mystiques des Béguines*, éd. et trad. par J.-B. PORION, Paris, Éd. du Seuil, 1954, p. 25.

<sup>62</sup> « Il semble [...] de plus en plus clair, notamment depuis les travaux de Grundmann, de Van Mierlo et de Mens, que la mystique allemande en général et celle de Maître Eckhart en particulier, n'ont pas l'originalité qu'on leur attribuait naguère ; elles doivent une bonne partie de leurs thèses et de leur vocabulaire, soit à la mystique pré-eckhartienne des Pays-Bas, dont Hadewijch est un précieux témoin, soit à d'autres courants spéculatifs en langue vulgaire, dont les traces ont été retrouvées. », Hadewijch d'ANVERS, *Ecrits mystiques des Béguines*, éd. et trad. par J.-B. PORION, Paris, Éd. du Seuil, 1954, p. 26.

*middel*), de Dieu dans un dépouillement intellectuel significatif, sans motif intéressé, le fameux « sans pourquoi » (*sonder waeromme*). Par la suite, Emilie Zum Brunn, qui fut dans les années 1980 l'un des fers de lance de la recherche eckhartienne en France, se pencha également quelque peu sur notre objet d'étude. Elle édita en 1994 un ouvrage consacré au maître thuringien dans l'optique de « [le] présenter d'une façon qu' [elle espérait] accessible et vivante pour le lecteur » et ce en synthétisant l'actualité scientifique de l'époque le concernant. Elle rédigea pour ce volume un article s'intitulant *Quelques parallèles avec les mystiques rhéno-flamandes* dans lequel elle fait état de façon non exhaustive de similitudes notables entre l'œuvre eckhartienne et les œuvres des mystiques rhéno-flamandes<sup>63</sup>. Notons également l'article de Marie-Anne Vannier *La thématization de la mystique rhéno-flamande par Eckhart*<sup>64</sup>, dans lequel la théologienne, loin de minimiser l'originalité d'Eckhart, met en exergue les parallèles entre cette mystique et la pensée du Prêcheur afin de mieux situer son œuvre, de préciser davantage son point d'ancrage.

Ces quelques études ont mis en relief l'existence de similitudes entre certains écrits béguinaux et eckhartiens, similitudes que l'on ne peut plus dès lors nier. Cependant, il reste encore quelques points qui n'ont pas été abordés par la critique ou, s'ils l'ont été, qui n'ont pas été pleinement développés. Dans cette étude, nous allons tenter de mettre en exergue des points saillants communs aux Béguines et à Eckhart qui n'ont jusqu'ici été abordés que partiellement et qui, selon nous, sont indispensables pour comprendre davantage encore la pensée eckhartienne.

## *Problématique et précisions terminologiques*

Au vu de ces quelques études, il nous a semblé pertinent de creuser davantage la question des parallèles entre Maître Eckhart et trois Béguines, à savoir Marguerite Porete,

---

<sup>63</sup> « "Quelques parallèles avec les mystiques rhéno-flamandes". Il s'agit de quelques textes d'Eckhart mis en regard de textes très voisins de Mechthilde de Magdebourg, Béatrice de Nazareth, Hadewijch d'Anvers, Hadewijch II et Marguerite Porete. C'est sans doute dans cette spiritualité inspirée des Pères grecs, comme chez ces dernier [sic], qu'Eckhart a puisé en bonne part ces thèmes qu'il transmettra à son tour : le retour à Dieu-Etre, à ce qui nous appartient en propre – la noblesse de notre nature, "parente de la Dêité" – l'union déifiante, sans intermédiaire – le détachement du rien vouloir, rien savoir, rien avoir – l'épéctase de l'être au néant – le "sans pourquoi" du pur Amour. » E. ZUM BRUNN, « Introduction », dans: *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, Éd. J. Millon, 1994, p. 8.

<sup>64</sup> M.-A. VANNIER, « La thématization de la mystique rhéno-flamande par Eckhart », dans : *Expérience et écriture mystiques dans les religions du Livre*, Leyde, Brill, 2000, p. 101-111.

Mechthilde de Magdebourg et Hadewijch d'Anvers. Ainsi avons-nous cherché à savoir dans quelle mesure la comparaison entre les œuvres de ces trois Béguines et l'œuvre allemande d'Eckhart nous permettait de repenser la place de la mystique béguinale<sup>65</sup>, et plus largement de la mystique féminine, au sein de la mystique rhénane<sup>66</sup>. Il nous a de plus semblé pertinent de mettre en exergue les points saillants communs entre ces Béguines et Eckhart dans le but de renouveler en quelque sorte notre lecture et notre compréhension de la pensée eckhartienne. En d'autres termes, si l'on sait qu'Eckhart a pu s'inspirer pour telle ou telle notion de la pensée béguinale, ces mêmes notions n'auront dès lors plus la même connotation. Et c'est ce changement de perspective, voire de lecture, que nous souhaitons initier par ce travail. Il nous a en outre paru judicieux de nous intéresser davantage à l'œuvre allemande d'Eckhart car celle-ci, écrite dans une langue que nombre de Béguines issues de régions germanophones entendaient, constitue pour ainsi dire le lien le plus naturel avec ces communautés : c'est grâce à ses sermons, ses discours ou ses traités allemands qu'Eckhart a pu leur diffuser sa pensée, et c'est également dans ces écrits qu'il aurait éventuellement pu reprendre certaines de leurs innovations, ces « choses nouvelles, rares et étranges »<sup>67</sup> pour reprendre la formule d'Émilie Zum Brunn, afin de coller au plus près de leur réalité et, le cas échéant, de clarifier quelque peu leur orthodoxie<sup>68</sup>. L'œuvre allemande d'Eckhart semble donc être sans conteste la clé de voûte dans les relations qu'il entretenait avec ces communautés de femmes. N'oublions pas non plus qu'ils partageaient la volonté de traduire les subtilités divines en un langage compréhensible par tous, dans ces langues vernaculaires dont la potentialité esthétique était indéniable, en

---

<sup>65</sup> La mystique béguinale est tout d'abord une mystique de langue vernaculaire présente essentiellement au XIII<sup>ème</sup> siècle, et dont Hadewijch d'Anvers, Mechthilde de Magdebourg et Marguerite Porete sont les représentantes. Outre le caractère visionnaire de cette mystique, plus ou moins présent d'ailleurs dans les œuvres des Béguines précitées, ce qui la caractérise avant tout est bel et bien cette *Gottesminne*, entraînant l'âme à s'unir à son Bien-Aimé : cette union à Dieu correspond au but ultime de l'âme. Cette mystique en outre a une compréhension aussi bien affective que spéculative de cette union à Dieu. Cf. K. RUH, « Beginenmystik. Hadewijch, Mechthild von Magdeburg, Marguerite Porete », dans : *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, vol. 106, n°3, 1977, p. 265-277.

<sup>66</sup> La mystique rhénane « se caractérise par une région, par une époque : le XIV<sup>ème</sup> siècle et par une langue, la langue populaire de la vallée du Rhin : le moyen-haut allemand. (...) Heinrich Ebeling la décrit comme l'expérience de l'unité de l'âme avec Dieu. Dans son livre *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Jeanne Ancelet-Hustache fait un pas de plus en montrant que l'originalité de la mystique d'Eckhart, à la suite de Maxime le confesseur, est d'inviter "à devenir par grâce ce que Dieu est pas nature". C'est une mystique de l'être, fondée sur l'évangile de Jean et articulée autour de la filiation divine. » M.-A. VANNIER, « Mystique rhénane », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, éd. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 827-828.

<sup>67</sup> E. ZUM BRUNN, « Quelques parallèles avec les mystiques rhéno-flamandes », dans : *Voici Maître Eckhart*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 1998, p. 25.

<sup>68</sup> Cf. à ce propos l'excellent article de Kurt Ruh qui a notamment servi de fondement à ce travail de recherche, K. RUH, « Meister Eckhart und die Spiritualität der Beginen », dans : *Kleine Schriften*, vol. 2, Berlin/New York, De Gruyter, 1984, p. 327-336.

« déprofessionnalisant » en quelque sorte le savoir<sup>69</sup>. Eckhart est même de nos jours considéré comme ayant créé un nombre important « de valeurs sémantiques nouvelles, de néologismes et de nouveaux syntagmes »<sup>70</sup> en allemand, nécessaires à sa prédication auprès d'un large public, certes relativement peu averti en matière de théologie mais qui n'attendait pas moins d'être initié à ces subtilités. Nous avons ensuite choisi de nous intéresser à ces trois Béguines car leurs œuvres respectives, proches temporellement de celle d'Eckhart, ont éventuellement pu croiser la route du Dominicain : *le Miroir des âmes simples* lors de ses séjours parisiens, *la Lumière fluente de la Divinité* alors qu'il était à Erfurt et enfin l'œuvre de Hadewijch alors qu'il était vicaire général en Teutonie. Il nous semble en outre que ces œuvres, écrites dans des aires géographiques différentes, reflètent bien les divers questionnements émergeant au sein des communautés béguinales du XIII<sup>ème</sup>. L'on y retrouve en effet des *topoi* propres à la pensée béguinale, et l'on pourrait penser que ces différentes œuvres sont en quelque sorte représentatives de cette pensée féminine. Nous avons finalement choisi de nous intéresser précisément aux Béguines – nous aurions en effet tout à fait pu élargir notre sujet aux Cisterciennes, voire aux Dominicaines<sup>71</sup> – car leur statut hybride, singulier et empreint d'une relative liberté, ainsi que leur relation unique avec Dieu, a fait jaillir chez elles une pensée plus radicale, peut-être plus audacieuse et plus hardie que celle des religieuses proprement conventuelles. Et c'est quelque part cette radicalité de pensée qui les rapproche indéniablement du maître dominicain et qui, le cas échéant, a pu également éveiller en lui une certaine curiosité. Nous sommes en outre bien consciente que la question de l'identité béguinale de Marguerite Porete, de Mechthilde de Magdebourg et de Hadewijch d'Anvers est régulièrement remise en question. Nous avons pour notre part choisi de les identifier comme étant des Béguines car, bien que nous ne possédions que peu d'informations à ce sujet, il nous a semblé déceler chez elles des traits spécifiquement béguinaux, traits que l'on ne retrouverait pas forcément dans les

---

<sup>69</sup> Cf. B. BEYER DE RYKE, « Maître Eckhart et la naissance d'une spiritualité laïque », dans : *Lumières médiévales*, dir. G. ROUX, Paris, Van Dieren éditeur, 2009, p. 147. Cf. également à ce propos A. DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Éd. du Seuil, 1991.

<sup>70</sup> D. BREMER BUONO, « Le langage de la mystiques dans l'œuvre allemande de Maître Eckhart », dans : *Voici Maître Eckhart*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Jérôme Millon, 1998, p. 244.

<sup>71</sup> Notamment les Dominicaines du couvent d'Unterlinden à Colmar, cf. J. ANCELET-HUSTACHE, « Les "Vitae sororum d'Unterlinden", édition critique du manuscrit 508 de la Bibliothèque de Colmar », dans : *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, t. 5, 1930, p. 317-513 ; J. F. HAMBURGER, « La bibliothèque d'Unterlinden et l'art de la formation spirituelle » et « Le *liber miraculorum* d'Unterlinden : une icône dans l'écrin de son couvent », dans : *Les Dominicaines d'Unterlinden*, t. 1, Catalogue de l'exposition « Les Dominicaines d'Unterlinden » au musée d'Unterlinden de Colmar, Paris, 2000.

écrits de religieuses à proprement parler : sentiment de marginalité<sup>72</sup>, sentiment d'instabilité<sup>73</sup>, vive critique des ordres religieux<sup>74</sup> ou bien encore sentiment d'incompréhension<sup>75</sup>, entre autres.

---

<sup>72</sup> Cf. Lettres, 26, p. 244.

<sup>73</sup> Cf. Lettres, 29, p. 272.

<sup>74</sup> Cf. Le Miroir, 69, p. 136.

<sup>75</sup> Cf. LFD, I, 5, p. 20.

## Première partie

### Eckhart et le Béguines

# Chapitre 1

## Les Béguines

Avant d'aborder plus précisément les liens qu'entretenaient les béguinages de Valenciennes, d'Anvers et de Magdebourg avec les ordres religieux masculins présents dans ces régions au XIII<sup>e</sup> siècle, il nous paraît essentiel de préciser l'objet de notre étude à l'aide de définitions. Afin de circonscrire quelque peu ce même objet d'étude, nous présenterons également le contexte historique dans lequel les auteurs que nous étudierons ont évolué. Ainsi, qu'entendons-nous par le terme « Béguine »<sup>76</sup> ? A la fin du XII<sup>e</sup> siècle et au début du XIII<sup>e</sup> siècle, nous voyons apparaître un nombre croissant de femmes pieuses vivant seules ou en petits groupes puis, à partir de la moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, s'organisant parfois en communautés, bien qu'elles ne prononçaient aucun vœu religieux au sens strict du terme. Ces Béguines, nombreuses dans le nord-ouest de l'Europe, vivaient hors des cloîtres mais pouvaient cultiver d'étroites relations avec eux. Fréquemment affectées de phénomènes extatiques, certaines édifièrent leurs « observateurs (...) [par] leur dévouement généreux et (...) leur dévotion ardente »<sup>77</sup>. Ce fut notamment le cas de Foulques de Toulouse, abbé de l'abbaye cistercienne

---

<sup>76</sup> Nous ne savons pas exactement d'où vient le substantif « Béguine ». D'aucuns pensent qu'il ferait référence au nom de Sainte Begge d'Andenne, la sœur de Sainte Gertrude de Nivelles. D'autres sont d'avis qu'il rappellerait le nom de Lambert le Bège, prêtre à l'initiative d'un béguinage à Liège ou bien qu'il ferait référence à la couleur beige de l'habit des béguines. Enfin, certains pensent qu'il s'agirait d'une déformation du nom commun « Albigeois ».

<sup>77</sup> J.-B. PORION, « Introduction », dans : *Écrits mystiques des béguines*, Paris, Éd. du Seuil, 1954, p. 10.



du Thoronet puis évêque de Toulouse, dont l'admiration pour les Béguines nous est narrée par Jacques de Vitry dans le récit hagiographique qu'il nous a légué sur Marie d'Oignies, l'une des premières représentantes de ce mouvement de dévotion spécifiquement féminin :

Lorsque le saint et vénérable évêque de Toulouse fut chassé de sa ville par les hérétiques, il gagna le royaume de France pour y demander de l'aide contre les ennemis de la foi, avant de se rendre dans le diocèse de Liège où l'avait attiré la réputation flatteuse de certains fidèles qui combattaient pour le Seigneur dans une véritable humilité. Là, il éprouva une admiration constante pour leur foi et leur dévotion ; celles en particulier de saintes femmes qui, tout en vénérant l'église du Christ et ses sacrements avec une piété profonde, encourageaient dans leur propre pays un rejet et un mépris presque unanime.<sup>78</sup>

Les Béguines étaient donc des femmes pieuses ne vivant ni dans un ordre ni vraiment dans le siècle - l'historien Jacques le Goff les définira comme étant des êtres "mi-chair, mi-poisson"<sup>79</sup> -, elles posèrent ainsi problème à tous ceux qui souhaitaient les affilier à une famille religieuse conventionnelle. Leur manière de vivre tenait-elle de l'état régulier ou de l'état séculier ? Étaient-elles des « semi-religieuses » ou des « laïques consacrées » ? Des laïques gardant la nostalgie du monastère ou des religieuses à part entière appelées à suivre l'idéal de pauvreté des ordres mendiants ? Il semblerait que le mouvement béguinal soit apparu dans un contexte de forte effervescence religieuse – d'après certains historiens, le XII<sup>ème</sup> siècle a vu émerger une « renaissance » aussi bien culturelle et économique que spirituelle<sup>80</sup> -, profondément liée au phénomène d'urbanisation qui s'intensifiera au XIII<sup>ème</sup> siècle. Cette effervescence se caractérisa notamment pour certaines femmes par la volonté de vivre leur foi en dehors de toute forme communautaire connue jusqu'alors (abbaye et monastère), et ce en conservant leur état laïc. Intimement liée au mouvement paupériste qui surgit à cette époque dans le monde ecclésial<sup>81</sup>,

---

<sup>78</sup> J. de VITRY, *Vie de Marie d'Oignies*, trad. et prés. J. MINAC, Arles, Éd. Actes Sud, 1997, p. 21. Cf. à ce propos M. LAUWERS, « Expérience béguinale et récit hagiographique. A propos de la « Vita Mariae Oigniacensis » de Jacques de Vitry (vers 1215) », dans : *Journal des savants*, vol. 1, n°1, 1989, p. 61-103.

<sup>79</sup> J. LE GOFF, Préface à J.-C. SCHMITT, *Mort d'une hérésie. L'Église et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, Paris/La Haye/New-York, Mouton, École des hautes études en sciences sociales, 1978.

<sup>80</sup> C'est au début du siècle dernier qu'apparut l'expression de « Renaissance du XII<sup>ème</sup> siècle » sous la plume de Charles H. Haskins. Elle fut par la suite critiquée, enrichie, développée et parfois même remise en question mais il semble qu'elle reçoive encore à l'heure actuelle un certain écho dans la communauté scientifique, cf. C. H. HASKINS, *The Renaissance of the twelfth century*, Cambridge, Harvard University Press, 1927 ; C. D. LANHAM, *Renaissance and renewal in the twelfth century : from a conference held under the auspices of UCLA Center for Medieval and Renaissance Studies, Harvard University Committee on Medieval Studies, 26-29 November 1977, Cambridge, Massachusetts, commemorating the contributions by Charles Homer Haskins*, éd. R. L. BENSON et G. CONSTABLE, Toronto, University of Toronto Press, 1991 ; J. VERGER, *La renaissance du XII<sup>ème</sup> siècle*, Paris, Éd. du Cerf, 1996.

<sup>81</sup> Les deux grands ordres fondés à cette époque, les Dominicains et les Franciscains, eurent sans nul doute d'étroits contacts avec les Béguines. Sur l'importance des ordres mendiants au XIII<sup>ème</sup> siècle, cf. A. VAUCHEZ, « Les Ordres mendiants et la reconquête religieuse de la société urbaine », dans : *Histoire du christianisme des origines*

les Béguines se consacraient notamment au soin des malades, à l'éducation, à la prière et à la contemplation. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, le canoniste belge Zegherth Bernhard Van Espen les décrivait dans son ouvrage *Jus ecclesiasticum Universum* comme « des femmes qui [vivaient] en communauté sans prononcer de vœux, mais seulement la promesse d'obéissance à la supérieure et celle de mener une vie chaste. Cet engagement [restait] temporaire et [prenait] fin au moment où la béguine [quittait] l'enclos, soit pour rentrer au couvent, soit pour se marier. Elles [n'étaient] pas cloîtrées, même si elles [étaient] tenues de résider au béguinage. »<sup>82</sup>. La particularité des Béguines se situait donc dans cet état intermédiaire – elles étaient en effet laïques mais aspiraient à une vie pleinement religieuse - et dans une volonté affirmée de concilier une vie active (*vita activa*) et une vie contemplative (*vita contemplativa*), c'est-à-dire d'associer une vie intense de prière, parfois communautaire, et une vie de travail propre à l'état laïc. Ce choix de vie intrigua nombre de leurs contemporains, dont certains – c'est le cas de Rutebeuf dans le *Dit des béguines* – ne se privèrent pas de le railler :

En riens que Béguine die  
 N'entendeiz tuit se bien non ;  
 Tot est de religion  
 Quanque hon trueve en sa vie :  
 Sa parole est prophécie ;  
 S'ele rit, c'est compaignie ;  
 S'el pleure, dévociion ;  
 S'ele dort, ele est ravie ;  
 S'el' songe, c'est vision ;  
 S'ele ment, non créeiz mie.  
 Se Béguine se marie,  
 S'est sa conversacions :  
 Ces veulz, sa prophécions  
 N'est pas à toute sa vie.  
 Cest an pleure et cest an prie,  
 Et cest an panra baron.  
 Or est Marthe, or est Marie ;  
 Or se garde, or se marie,  
 Mais n'en dites se bien non :  
 Li Rois no sofferroit mie.<sup>83</sup>

---

à nos jours, t. 5 : *Apogée de la Papauté et expansion de la chrétienté*, éd. J.-M. MAYEUR, Ch. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD, Paris, 1993.

<sup>82</sup> Z.B. van ESPEN, *Jus ecclesiasticum universum antiquae et recentiori disciplinae, praesertim Belgii, Galliae, Germaniae et vicinarum provinciarum accomodatum...*, Louvain, Éd. J. Neaulme, 1753.

<sup>83</sup> RUTEBEUF, « Li Diz des béguines », dans : *Œuvres complètes de Rutebeuf, trouvère du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Édouard Pannier, 1839, p. 186-187.

La conciliation de ces deux « formes » de vie, contemplative et active, - que l'on retrouve chez Rutebeuf dans le vers où il est question de Marthe et de Marie – était certes une chose singulière mais qui tendait au XIII<sup>ème</sup> siècle à se développer. D'aucuns affirment que cet idéal de *vita mixta* est une référence manifeste à la rencontre entre le Christ et les deux sœurs Marthe et Marie narrée dans l'évangile de Luc (Lc 10, 38-42)<sup>84</sup> puisque la Béguine qui vit cet idéal se fait elle-même hôtesse du Christ. En se mettant au service des plus pauvres, la Béguine, à l'instar de Marthe, se mettait également au service du Christ et en méditant la Parole, elle était nourrie, à l'instar de Marie, de cette Vérité et accueillait ce mystère<sup>85</sup>. Ceci pourrait en partie expliquer que de nombreux béguinages étaient en même temps des hôpitaux, comme c'était notamment le cas à Valenciennes. Il est par ailleurs fort probable que ces femmes se soient regroupées en communauté non seulement dans le but de s'épauler les unes les autres, mais également afin de se protéger mutuellement<sup>86</sup>.

Les Béguines n'étaient cependant pas les seules à aspirer à cet « état intermédiaire » ; de nombreux laïcs en effet revendiquaient de plus en plus la volonté d'accéder au salut en étant pleinement dans le « siècle », en ayant un travail et une vie familiale. L'accession au salut n'allait donc plus être réservée à la seule élite spirituelle reconnue par l'Église mais était en voie de se démocratiser. Il est intéressant de remarquer également que ces pieux laïcs travaillaient à leur salut et, surtout, à leur divinisation et à leur communion éternelle avec le Père en suivant le Christ dans leur vie quotidienne. L'inclination à la sainteté était susceptible de se réaliser pleinement dans une *vita activa* et ce en imitant le Christ journallement et concrètement. On perçoit donc à cette époque une double évolution : d'une part une prise de conscience de la part des laïcs qu'ils pouvaient, eux aussi, participer à leur propre salut et vivre ainsi une conversion au Christ, et d'autre part que cette participation salutaire pouvait se faire en vivant activement dans le monde. La condition laïque devenait donc subtilement une voie de sanctification possible pour tout baptisé. Dès lors, la sainteté n'était plus l'apanage des

---

<sup>84</sup> Il est fort probable que ces deux sœurs soient identiques à celles dont parle Jean en 11,1 ainsi qu'en 12,2-3.

<sup>85</sup> Césaire de Heisterbach, dans sa *Vita* consacrée à Elisabeth de Hongrie, montre avec pertinence le lien qui existe entre les œuvres de charité, le Christ ainsi que les deux sœurs, Marthe et Marie : « In hoc hospitali beata Elyzabeth secundum interpretationem sui nominis Christum in suis membris saturavit, ut Martha, et verbo divine predicationis saturata est, ut Maria. » A. HUYSKENS (éd.) : *Die Schriften des Cäsarius von Heisterbach über die heilige Elisabeth von Thüringen : Das Leben der heiligen Elisabeth. Die Predigt über ihre Translation*, Bonn, Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde, n°43, 1937, p. 367.

<sup>86</sup> Dietmar Mieth a émis l'hypothèse qu'Eckhart aurait pu s'inspirer des Béguines lorsqu'il prononça son sermon 86, cf. D. MIETH, « Predigt 86, Intravit Iesus in quoddam castellum », dans : *Lectura Eckhardi II*, éd. G. STEER, L. STURLESE, Stuttgart, 2003, p. 139-175.

moines ou autres clercs, comme cela avait pu être le cas entre le VI<sup>ème</sup> et XII<sup>ème</sup> siècle<sup>87</sup>, mais se généralisa allégrement. Remarquons qu'à la fin du XII<sup>ème</sup> siècle se développa en Italie une nouvelle catégorie de saints, les premiers saints laïcs – dont saint Homebon de Crémone est représentatif<sup>88</sup> –, qui avaient tous « en commun, en plus d'une grande dévotion au Christ manifestée par des pèlerinages ou la vénération du crucifix, le souci d'une action bienfaisante en faveur des déshérités qui s'exprime dans la pratique des "œuvres de miséricorde" : on les voit faire l'aumône, créer des hospices pour les pauvres pèlerins et les malades, combattre la prostitution et s'attacher au reclassement des femmes déchues »<sup>89</sup>. Il semblerait que les Béguines se soient inscrites dans cette nouvelle impulsion d'une possible sanctification laïque, prenant sa source dans une propension vers les déshérités. La perfection chrétienne était susceptible de prendre désormais la forme d'une articulation entre la charité et la vénération de Dieu fait homme, les Béguines n'hésitant pas à justifier leurs inclinations charitables par la nécessité de mener une vie vertueuse, à l'image de la vie que le Christ a menée lorsqu'il était sur terre.<sup>90</sup> Dans sa première vision, Hadewijch explique que pour suivre le Christ, il faudrait, comme lui, vivre pleinement notre condition d'« exilés » sur terre - condition foncièrement humaine -, ce qui explique sa volonté de mener une vie intègre jonchée de vertus, l'humanité du Christ étant marquée par cette même volonté<sup>91</sup>. Tout baptisé était donc appelé à accueillir la misère ainsi que les souffrances humaines dans la mesure où le Christ voulut, dans sa condition d'homme, vivre librement dans cette misère et ces souffrances humaines.

Somme toute, les Béguines souhaitaient « vivre les conseils évangéliques dans le monde, en dehors des couvents », tout en ayant le choix de vivre seule ou en communauté (béguinage), de travailler de leurs mains, de veiller les morts, de soigner les malades ou

---

<sup>87</sup> Ne perdons pas de vue que les laïcs ont eu des siècles durant une conscience aiguisée de leur infériorité supposée sur le plan du salut, c'est pourquoi se développèrent les offrandes aux gens d'Église afin de compenser quelque peu ce sentiment d'infériorité, cf. A. VAUCHEZ, *Les laïcs au Moyen Age*, Paris, Ed. du Cerf, 1987, p. 79-80.

<sup>88</sup> La vie de saint Homebon, premier laïc non noble à avoir été canonisé au Moyen Age, est à cet égard édifiante, cf. Ibid. p. 78.

<sup>89</sup> Ibid. p. 81.

<sup>90</sup> Dieudonné Dufrasne, dans son ouvrage consacré aux Béguines du Moyen Age, nous explique que Hadewijch entend ses expressions de charité et son amour du Christ comme un décentrement de sa personne, elle embrasse ce faisant la spiritualité cistercienne : « [Pour saint Bernard,] le maître-mot est bien évidemment l'amour, non seulement l'amour "effectif" qui se traduit dans les actes de charité, mais aussi et prioritairement l'amour "affectif" qui se propage dans toutes les virtualités de notre être et prend possession de notre cœur. Pour Guillaume de Saint-Thierry, cet amour affectif obéit à la recommandation de saint Paul de "sentir avec le Christ" (...), bien différemment de ce que nous appelons aujourd'hui le niveau subjectif du "ressenti", où le "moi" est au centre de la perception des personnes et des choses. Dans le "sentir avec le Christ", le "moi" se décentre vers la considération objective de l'humanité du Christ, à laquelle vient s'ajouter une affection d'amour, non produite par l'homme mais reçue de Dieu. » D. DUFRASNE, *Libres et folles d'amour. Les béguines du Moyen Age*, Bierges (Belgique), Éd. Thomas Mols, 2007, p. 109.

<sup>91</sup> Cf. Visions, 1, p. 27-28.

d'exercer toute autre activité qui les rapprochait de l'humanité du Christ. Elles adhèrent ainsi à une expérience spirituelle florissante qui consistait à servir parfaitement Dieu, donc à « vivre en religieuses tout en restant des laïques, hors de toute structure ecclésiastique »<sup>92</sup>.

## I. Les différents types de vies béguinales

Avant de nous attarder davantage sur la biographie des trois Béguines qui sont au cœur de notre recherche, il nous paraît essentiel de circonscrire quelque peu notre propos quant aux différents types de vies béguinales existant au XIII<sup>ème</sup> siècle et au début du XIV<sup>ème</sup> siècle. En effet, il n'existait pas un seul et unique modèle de vie béguinale, mais bien une multitude de réalités béguinales. On n'était pas Béguine à Anvers comme on l'était à Valenciennes ou à Magdebourg. Dans un excellent article de 1989, Walter Simons a effectué une première typologie du champ béguinal :

*A curtis* beguinage (Dutch : *begijnhof*) is an architectural complex, usually surrounded by walls, in which houses of beguines are grouped around a chapel ; it also contains a "hospital" for poor or elderly beguines, and service buildings for communal use. The whole community is governed by a single "Head mistress" (Dutch : *grootjuffrouw* or *grootmeesteres*), to whom all beguines pledge obedience for the duration of their stay, and by a single rule, transmitted orally perhaps in the beginning, but soon to be codified. Although such a beguinage is often endowed with an independent parochial status, this is not always the case. A beguine *convent* is a community of beguines, living together under the guidance of a Mistress. This convent can be situated inside a *curtis* beguinage, in which case it is incorporated in the larger complex, with the Mistress acting as a deputy to the Head Mistress ; it can also exist outside the *curtis* structure as a quasi-autonomous institute, supervised by the parish priest and other religious or secular persons appointed as trustees. Finally, beguines *houses* accommodate individual beguines, living alone or in the company of a relative and/or a servant ; in the Southern Low Countries such a house is rarely to be found outside the *curtis* structure.<sup>93</sup>

Ainsi chaque béguinage se référerait à un type de réalité béguinale bien particulier. Tantôt imposant et extrêmement peuplé, comme c'est le cas pour les nombreuses *curtis*, tantôt plus humble tant d'un point de vue architectural que d'un point de vue du nombre de résidentes, comme les *convents* quasiment autonomes, la réalité d'un béguinage pouvait également correspondre pour certaines Béguines à une vie d'isolement, lesquelles, bien que vivant seules, pouvaient le cas échéant rejoindre d'autres Béguines pour les offices. D'aucuns ont affirmé

---

<sup>92</sup> L. MOULINIER, « Quête de Dieu et recherche de modèles. Naissance d'une tradition féminine dans la mystique allemande (XIIe-XIVe s.) », dans : *Les femmes et l'écriture. L'amour profane et l'amour sacré*, dir. C. CAZALÉ BÉRARD, Nanterre, Presses Universitaires de Paris 10, 2005, p. 15.

<sup>93</sup> W. SIMONS, « The Beguine Movement in the Southern Low Countries : A Reassessment », dans : *Bulletin de l'institut historique belge de Rome*, LIX, Turnhout, Brepols Publishers, 1989, p. 67-68.

qu'il existait également des Béguines errantes, telle peut-être Marguerite Porete<sup>94</sup>, mais ce type de vie béguinale semblerait avoir été plutôt minoritaire. La vie béguinale ne pourrait donc se résumer à un seul et unique modèle ; elle prit en effet des aspects différents en fonction de sa localité (la vie béguinale était-elle déjà connue dans la région ?), des membres fondateurs et des curateurs (quelle personnalité ou congrégation a initié le béguinage ?), de l'existence ou non d'une règle de vie et bien entendu du milieu social des résidentes. Ainsi Maître Eckhart eut-il le loisir de découvrir nombre de ces types de vies béguinales alors qu'il résidait dans la région strasbourgeoise - cette dernière en concentrant un grand nombre – mais aussi vraisemblablement alors qu'il habitait à Erfurt et à Paris. Dayton Philips, qui a rédigé l'une des premières études sur les Béguines de Strasbourg, divise les « maisons » de Béguines en trois catégories : les béguinages « prébendés » (*Beguinehouses of « Prebendal » Type*), les béguinages administrés par les Dominicains (*Beguinehouses under the Dominicans*) et enfin les béguinages administrés par les Franciscains (*Beguinehouses under the Franciscans*)<sup>95</sup>. Les béguinages faisant partie de la première catégorie, dont certains furent fondés par des membres du clergé séculier strasbourgeois, ont la particularité d'être moins organisés et plus « affranchis » que les deux autres types de béguinages<sup>96</sup>. Ils ressembleraient donc davantage aux *convents* des Pays-Bas médiévaux, ces béguinages autonomes potentiellement dirigés par des prêtres diocésains. La plupart des béguinages strasbourgeois administrés par les Dominicains accueillait des femmes du patriciat ou de la bourgeoisie naissante<sup>97</sup>, bien qu'il y eût des exceptions. Force est de constater que les trois béguinages patriciens administrés par des Dominicains « Zum Turm », « Offenburg » et « Innenheim » s'apparenteraient, d'après les descriptions de Philips, aux *curtis* mises en exergue par Simons. Dans les deux cas en effet, ces communautés béguinales suivaient une règle de vie bien précise et avaient à leur tête une

---

<sup>94</sup> Cf. E.W. McDONNELL, *The Beguines and Beghards in medieval culture : with special emphasis on the Belgian scene*, New Brunswick, N.J, Rutgers University Press, 1954, p. 492.

<sup>95</sup> Cf. D. PHILLIPS, *Beguines in medieval Strasburg: A study of the social aspect of beguine life*, Californie, Stanford University, 1941, p. 160-180.

<sup>96</sup> « Some houses, without particular organization, were clearly « prebendal » in character. (...) A more permanent and significant distinction is the first, namely, between houses of « prebendal » character and those which were more strictly organized. For convenience, however, the beguinehouses at Strasbourg before 1318 can be divided into three categories : those of « prebendal » type, apparently independent of any connection with the friars ; those under the Dominicans ; and finally, those under the Franciscans. » Ibid. p. 161.

<sup>97</sup> « The social circumstances and religious influences involved in the foundation of houses under the Dominicans were different from those connected with houses under the Franciscans. This distinction, at Strasbourg, eventually became merely one of wealth and social prestige ; the more aristocratic institutions were always those associated with the Dominicans. » Ibid.

« maîtresse supérieure ». Quant aux béguinages administrés par les Franciscains, il semblerait qu'ils aient été à destination de femmes les plus pauvres de la société strasbourgeoise<sup>98</sup>.

## II. Indications générales sur les liens qu'entretenaient les Dominicains avec les Béguines au XIII<sup>ème</sup> siècle

Il n'est aujourd'hui plus à prouver que les Dominicains étaient en étroite relation avec de nombreux béguinages<sup>99</sup>. D'une part, le charisme évangéliste insufflé par leur fondateur saint Dominique les prédisposait à l'apostolat auprès des Béguines, dont l'orthodoxie restait en cette fin de XIII<sup>ème</sup> siècle encore à prouver, et d'autre part leur position intra-ecclésiale, et l'autorité caractéristique qui en découlait, leur permettait d'assurer un contrôle latent et protéiforme auprès de ces femmes, ces *mulieres religiosae*. Outre l'aspect apostolique de leur « mission béguinale », les Dominicains furent parfois à l'initiative de fondations de conventicules pour Béguines – c'est le cas du béguinage de Lille<sup>100</sup> -, ou bien assistèrent la construction de leurs églises<sup>101</sup>. Il y eut même parfois entre les églises des Prêcheurs et celles des Béguines des affinités architecturales indéniables – dans certains cas, les mêmes plans

---

<sup>98</sup> « Almost half of the surviving foundation deeds of Strasbourg beguinehouses come from those established under the general supervision of the Franciscans. In the district immediately bordering upon the Franciscan convent, four such beguinehouses were founded for poor beguines between 1286 and 1295 ; to the west, along the Almende, five other houses of the same sort were later established between 1323 and 1332; two other similar houses were founded on 1323 and 1324, one in the Slauchgasse, connecting the Franciscan with the Dominican convent, and the other in the lower city. » Ibid. p. 170.

<sup>99</sup> L'ouvrage de Paul Bertrand est à ce propos fort bien documenté, cf. P. BERTRAND, *Commerce avec Dame Pauvreté : Structures et fonctions des couvents mendiants de Liège (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.)*, Genève, Éd. Droz, 2004, p. 479-506. On pourra également se reporter à l'article de Gabriel Löhr, certes quelque peu suranné mais qui n'en garde pas moins son intérêt, cf. G. LÖHR, « Die Gewohnheiten eines mitteldeutschen Dominikanerklosters aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts », dans : *Archivum fratrum praedicatorum*, vol. 1, Rome, 1930, p. 87-105.

<sup>100</sup> Cf. G. MEERSSEMAN, « Les frères Prêcheurs et le mouvement dévot en Flandre au XIII<sup>e</sup> siècle », dans : *Archivum Fratrum Praedicatorum*, n°18, Rome, Istituto Storico Domenicano, 1948, p. 89.

<sup>101</sup> C'est le cas du béguinage de Liège : « [À Liège], une église spécialement construite pour les béguines fut édifée au cours du dernier quart du XIII<sup>e</sup> s. Son autel principal fut consacré par le dominicain François de Sélymbrie, suffragant de Liège, en 1294. Cette église ressemblait beaucoup, du point de vue architectural, à l'église du béguinage de Saint-Christophe, qui était elle-même construite sur un « plan mendiant », offrant de grandes similitudes avec la seule église de Mendiants encore conservée aujourd'hui à Liège, celle des frères mineurs. Faut-il en déduire que des Mendiants s'occupèrent de la construction de l'église des béguines de Saint-Christophe, comme de celle des béguines de Tongres ? » P. BERTRAND, *Commerce avec Dame Pauvreté : Structures et fonctions des couvents mendiants de Liège (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.)*, Genève, Éd. Droz, 2004, p. 490.

furent vraisemblablement utilisés -, preuve d'une même sensibilité esthétique<sup>102</sup>. Le cas du béguinage de Valenciennes, demeure probable de Marguerite Porete, est à ce propos fort représentatif<sup>103</sup>. Dans le diocèse de Liège, les Dominicains furent amenés à contrôler les fondations béguinales, ainsi que nombre d'opérations à caractère juridique au profit des Béguines du diocèse (dons divers, legs de maisons, contrôle du droit à l'usufruit, etc.). Par ailleurs, certains béguinages, dont celui de Paris, avaient une règle stricte et précise en matière de formation spirituelle et intellectuelle – les Béguines parisiennes étaient tenues de savoir lire et psalmodier - ainsi qu'en matière de culte puisqu'elles assistaient à la messe et disaient les offices quotidiennement<sup>104</sup>. Dans ce contexte-là, les Prêcheurs, qui étaient semble-t-il nettement mieux instruits que le clergé séculier de l'époque, avaient le profil idoine pour accompagner, instruire et éveiller ces nombreuses Béguines en quête de Dieu, entre autres. Ainsi s'est construite une relation mêlant intimement un sentiment de vigilance (les Dominicains ne furent-ils pas envoyés auprès des Béguines pour assurer la catholicité de leur mouvement ?), de confiance réciproque (certaines Béguines furent enterrées dans des couvents de Mendiants<sup>105</sup>) et d'estime mutuelle sur fond de questionnements théologiques et homilétiques profonds<sup>106</sup>. En définitive, les liens que nouèrent les Dominicains avec les Béguines les encouragèrent à adapter leurs sermons à ce public bien particulier dont la spiritualité, ancrée dans un amour profond du Christ pauvre qui s'est fait homme, n'était finalement pas si éloignée de leur propre charisme et de la spiritualité qui en découlait. Leurs sermons devaient pouvoir aiguillonner la vie spirituelle de ces femmes parfois excellentement formées qui, cherchant l'Amour dans leur quotidien, attendaient des Prêcheurs qu'ils les guident intelligemment, simplement et radicalement vers le Christ. Les Dominicains avaient donc en face d'eux un auditoire féminin exigeant spirituellement (n'oublions pas les expériences visionnaires et sensibles que vivaient certaines Béguines), certes quelque peu mouvant mais reflétant parfaitement bien les désirs

---

<sup>102</sup> Les similitudes architecturales pouvaient le cas échéant également provenir de corporations d'artisans qui passaient de lieu en lieu et qui adoptaient le même « style » artisanal dans toutes leurs constructions.

<sup>103</sup> Le béguinage valenciennois Sainte Élisabeth fut construit dans les années 1245 sur un terrain offert par Marie de Vicoignes à l'évêque Guy de Cambrai et au Dominicain Henry du Quesnoy, cf. P. VOLTI, *Les couvents des ordres mendiants et leur environnement à la fin du Moyen Âge*, Paris, CNRS Éditions, 2003, p. 238.

<sup>104</sup> Le béguinage de Paris, créé par saint Louis et inspiré par les grands béguinages flamands, fut à en croire les sources historiques une maison de prière et de formation d'une grande exigence, cf. T. STABLER MILLER, *The Beguines of Medieval Paris : Gender, Patronage, and Spiritual Authority*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2014, p. 105.

<sup>105</sup> Ce fut le cas de trois *magistrae* du béguinage de Paris, Agnès d'Orchies, Jeanne la Bricharde et Jeanne Roumaine, qui furent enterrées dans l'église des Jacobins.

<sup>106</sup> On sait que nombre d'érudits, à l'instar de Raoul de Châteauroux, tenaient les *magistrae* de certains béguinages en grande estime et qu'ils n'hésitaient pas à lire et à étudier les « leçons » qu'elles dispensaient à leurs pairs mais également à s'en inspirer généreusement, cf. T. STABLER MILLER, *The Beguines of Medieval Paris : Gender, Patronage, and Spiritual Authority*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2014, p. 96-97.



spirituels et la soif de Dieu de leurs contemporains. Pour les Dominicains, il ne s'agissait plus dès lors de s'élever contre des groupes hérétiques, ou tendant à le devenir, mais bel et bien d'accompagner, de guider, de conseiller et d'inspirer des groupes de femmes en quête de perfection spirituelle.

Mais qu'en était-il des liens qu'entretenaient les Dominicains avec les Béguines valenciennoises, anversoises et magdebourgeoises au cours du XIII<sup>ème</sup> siècle ? Avaient-ils des liens particulièrement étroits ou bien se fréquentaient-ils plutôt rarement ? Et quelle était la nature de ces liens ?

### III. Maître Eckhart : une vie, une œuvre

La vie d'Eckhart de Hochheim<sup>107</sup>, maître en théologie et Dominicain qui vécut à la charnière du XIII<sup>e</sup> et du XIV<sup>e</sup> siècle, fut progressivement redécouverte à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, notamment grâce aux travaux du dominicain Heinrich Seuse Denifle qui publia entre autres des actes originaux inédits du procès de Maître Eckhart<sup>108</sup>, ce qui permit de « dissiper l'obscurité qui régnait sur la dernière période de sa vie »<sup>109</sup>. Denifle ne fut cependant pas le seul à s'attacher à cette période de la vie d'Eckhart. Wilhelm Preger, éminent théologien protestant du XIX<sup>e</sup> siècle, s'y intéressa également et écrivit dès 1869 un article concernant les liens qu'entretenait l'Inquisition avec Maître Eckhart<sup>110</sup>. L'une des questions qu'il souleva alors devint le fer de lance de la recherche eckhartienne du siècle suivant :

Die Untersuchung, welche am 4. Mai 1327 zu Avignon hatte beginnen sollen, muss auf mancherlei Hindernisse und Schwierigkeiten gestossen sein, denn erst nach fast zwei Jahren, am 27. März 1329

---

<sup>107</sup> Le colophon du sermon latin qu'Eckhart prononça pour la Saint-Augustin fait apparaître la mention de « Hochheim » : « Iste sermo sic est reportatus ab ore magistri Echardi de hochheim, die beati Augustini, Parisius. » Sermo die beati Augustini Parisius habitus, dans LW5, p.99. Il serait pourtant peu vraisemblable, selon Loris Sturlese, que cette mention indique le lieu de provenance d'Eckhart, cf. LW5, p. 155.

<sup>108</sup> H. D. DENIFLE, « Actenstücke zu Meister Eckeharts Process », dans : *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t.29, 1885, p. 259-266.  
-, « Beilage I : Acten zum Prozesse Meister Eckeharts », dans : *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. 2, 1886, p. 616-640.

<sup>109</sup> O. SPIESS, Art. « Denifle », D.S., t.3, col. 240.

<sup>110</sup> Cf. W. PREGER, « Meister Eckhart und die Inquisition », dans : *Abhandlungen der historischen Classe der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften*, t. 11(2<sup>e</sup> partie), Éd. de l'académie de Munich, 1939, p. 1-47.

wurde die päpstliche Entscheidung publicirt, in welcher 17 Lehrsätze Eckharts als häretisch, 11 als der Häresie verdächtig verurtheilt waren. Ob diese Sätze nun wirklich den pantheistischen Sinn hatten, den man darinnen fand, ob diese Ansicht von dem, was das Heil des Menschen wirke, wirklich so verkehrt war, dass sie als Häresie gebrandmarkt zu werden verdiente, und ob nicht vielmehr Eckharts Schüler Suso und Tauler den Meister richtiger verstanden haben als das Gericht zu Avignon, das ist eine Frage, die hier unerörtert bleiben kann ; nur soviel sei bemerkt, dass sie die Gegenwart immer entschiedener zu Gunsten Eckharts und seiner Schüler beantwortet.<sup>111</sup>

Eckhart était-il réellement hérétique ? Aurait-il sciemment exposé une pensée dont l'orthodoxie était plus que douteuse ? Telles étaient les questions que pouvaient se poser à cette époque les chercheurs s'intéressant à Eckhart. Outre que Preger apporta des éléments substantiels à la compréhension du procès d'Eckhart, il eut le mérite de classer les écrits eckhartiens connus à cette époque selon leur ordre chronologique, ce qui lui permit de distinguer trois périodes dans la vie d'Eckhart : une première période erfurtoise, une seconde période strasbourgeoise et une troisième période colonaise<sup>112</sup>.

Maître Eckhart serait donc né vers 1260 en Thuringe, probablement à Tambach<sup>113</sup>, un village non loin de Gotha. Il aurait intégré le couvent dominicain le plus proche, c'est-à-dire celui d'Erfurt<sup>114</sup> dans la province dominicaine de Teutonie, et y aurait acquis vers l'âge de quinze ans, âge minimal requis pour pouvoir entrer dans un petit *studium*, les fondements de sa formation spirituelle et intellectuelle. Il rejoignit vers 1277 le *studium generale* de Cologne pour y poursuivre sa formation<sup>115</sup>, *studium* qui fut créé en 1248 par Albert le Grand et qui fut

---

<sup>111</sup> Ibid., p. 24-25.

<sup>112</sup> W. PREGER, *Geschichte der Mystik im Mittelalter. Nach den Quellen untersucht und dargestellt*, t. I, Munich, 1874, p. 309-317.

<sup>113</sup> Contrairement à Josef Koch, Winfried Trusen, en se fondant sur les travaux de Erika Albrecht, est d'avis qu'Eckhart proviendrait d'une famille noble de la région de Tambach : « Wir dürfen (...) heute mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit sagen, daß Meister Eckhart aus dem Ritterstande, dem sich herausgebildeten niederen Adel, stammte. Die Bezeichnung „von Hochheim“ läßt aber nicht auf seine Geburt in diesem Orte schließen. Wir müssen annehmen, daß er in Tambach südlich von Gotha oder in der dortigen Umgebung auf dem Sitz seiner Familie geboren wurde. Damit dürfte das Herkunftsproblem Meister Eckharts gelöst sein. » W. TRUSEN, *Der Prozeß gegen Meister Eckhart*, Paderborn/Munich/Vienne/Zurich, Éd. Ferdinand Schöningh, 1988, p. 14-15 ; cf. E. ALBRECHT, « Zur Herkunft Meister Eckharts », dans : *Amtsblatt der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen*, année 31, n°3, 1978, p. 28-34.

La question de la provenance de Maître Eckhart n'a pas été totalement élucidée à l'heure actuelle. Si certains chercheurs sont d'avis que « Hochheim » indiquerait son lieu de naissance – c'est le cas de Burkhard Mojsisch dans son article « Notiz, Eckhart von Hochheim », dans : *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 6, 2001–, d'autres en revanche se déclarent plus que sceptiques quant à cette conclusion – c'est le cas notamment de Erika Albrecht qui met en doute cette observation dans son article « Zur Herkunft Meister Eckharts », *Amtsblatt der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen* 31, 1978, p. 28-34.

<sup>114</sup> Le couvent dominicain de Erfurt a été fondé en 1229. Seule l'église, la « Predigerkirche » (l'« église des prêcheurs », qui est devenue une église protestante au cours de l'année 1525), et l'aile orientale des bâtiments conventuels subsistent encore aujourd'hui. Cf. G. STEER, « Meister Eckharts deutsche *reden* und *predigten* in seiner Erfurter Zeit », dans : *Meister Eckhart in Erfurt*, éd. A. SPEER et L. WEGENER, Berlin/New-York, Éd. W. de Gruyter, 2005 (*Miscellanea mediaevalia* 32), p. 34-55.

<sup>115</sup> Josef Koch avait un temps émis l'hypothèse que le jeune Eckhart aurait pu être envoyé dès 1277 à Paris pour y acquérir une initiation aux arts libéraux et suivre les cours de Siger de Brabant, l'un des tenants de l'averroïsme à l'université de Paris. Si certains chercheurs ont repris cette thèse – c'est le cas de Gerhard Wehr –, la majorité

un siècle durant un haut lieu de formation du Saint-Empire romain germanique, à l'époque où les universités n'existaient pas encore sur ce territoire<sup>116</sup>. On le retrouve dans les années 1293/1294 à Paris où il est bachelier sententiaire à la Faculté de théologie de l'Université de Paris, que l'on nommera par la suite usuellement « la Sorbonne » ; il lut et commenta les sentences de Pierre Lombard<sup>117</sup>. De 1294 à 1298, Eckhart fut nommé prieur du couvent d'Erfurt et vicaire général de Thuringe par Thierry de Freiberg, alors provincial de Teutonie. À ce titre, « il [lui] incombait (...), en tant que mandataire du prieur provincial, de visiter les couvents et d'y contrôler la bonne observance de la règle et des Constitutions »<sup>118</sup>. C'est à cette époque qu'il rédigea certainement les *rede der underscheidung*<sup>119</sup>, ces réflexions sur la nature d'une vie spirituelle riche qu'il développait à destination des novices et, plus largement, de ses jeunes confrères du couvent d'Erfurt. En 1302, le Thuringien fut une nouvelle fois envoyé à la prestigieuse université de Paris où il obtint le titre de maître en sacrée théologie (*sacrae theologiae magister*), la plus haute distinction intellectuelle de son temps. Eckhart entra donc à ce moment-là dans la cour des grands<sup>120</sup>. Désormais, on ne le désignera plus du nom de « fratres Eckhardus » mais bien de « magister Eckhardus », maître Eckhart, désignation qui est passée à la postérité<sup>121</sup>. Il est à l'époque le troisième dominicain d'origine germanique à avoir obtenu cet égard, ses deux illustres prédécesseurs étant Albert le Grand et Thierry de Freiberg. Cependant,

---

d'entre eux ne l'ont pas jugé assez pertinente et ne l'ont donc pas retenue. Cf. J. KOCH, « Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts », dans : *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 29, 1959.

<sup>116</sup> La première université d'Europe centrale fut créée à Prague en 1348 par Charles IV, celle-ci est considérée comme étant la première université germanophone.

<sup>117</sup> Cet élément biographique est attesté à la fin d'un sermon pascal qui se trouve dans un recueil de sermons et de *collationes* rédigé avant 1298 et conservé aujourd'hui à la bibliothèque de l'abbaye bénédictine de Kremsmünster en Haute-Autriche. Ce sermon pascal a été publié par Loris Sturlese, cf. LW5, p.133, on y mentionne Maître Eckhart sous le titre de « fr. Ekhardus lector sententiarum in die resurrectionis ».

<sup>118</sup> B. BEYER DE RYKE, *Maître Eckhart. Figure centrale de la mystique médiévale*, Paris, Éd. Entrelacs, 2004, p. 33.

<sup>119</sup> DW5, p.137-376. Les traducteurs français se sont heurtés à la difficulté de traduire le titre de ce traité, chose tout à fait courante lorsqu'il s'agit de textes eckhartiens. Quatre traductions ont donc été proposées : *Instructions spirituelles* (Petit), *Entretiens spirituels* (Aubier/Molitor, Libera), *Discours du discernement* (Festugière, Jarczyk/Labarrière) et enfin *Conseils spirituels* (Wackernagel).

<sup>120</sup> « [Le titre de Maître] n'était point un titre vain, facile à obtenir avec l'appui efficace d'un protecteur influent. Le Maître en théologie demeurait un personnage rare, qui devait gagner son grade par un mérite réel, public, laborieux. Il fallait, pour cette conquête difficile, du talent, des études longues et sérieuses, un an au moins d'enseignement comme Bachelier dans l'Université de Paris. C'était d'abord une fonction, non un titre ; mais la fonction terminée, lorsque les Maîtres de Paris quittaient la régence, ils gardaient le titre et formaient l'élite intellectuelle du monde catholique. » R.P. MORTIER, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. 2 (1263-1323), Paris, Éd. Alphonse Picard et fils, 1905, p. 186.

<sup>121</sup> Ce titre cependant pouvait paraître aux yeux de certains Dominicains – c'était le cas de Humbert de Romans - comme une manque d'humilité : « Item nomine Magistri, vel lectoris, vel doctoris, quantum in eo est, non debet permittere se vocari, sed solum nomine fratris. » H. de ROMANS, *Opp., II, De officio Lectoris*, éd. Berthier, p. 255. Les chapitres durent eux aussi rappeler certains Maîtres à l'humilité propre du Dominicain : « Nous ordonnons strictement que les Maîtres en théologie et les Lecteurs soient appelés du nom de Frères, ou de leurs propres noms, et ne soient jamais inscrits ou dans les scrutins, ou dans les listes des officiers du chœur, sous le titre de Maître ou de Lecteur. » *Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum*. Vol 1, Ab anno 1220 usque ad annum 1303, éd. A. FRÜHWIRTH et B.M. REICHERT, Rome, In Domo Generalitia, 1898, p. 234.

fort peu de choses nous ont été rapportées de ce premier magistère parisien d'Eckhart. Trois questions parisiennes datant de cette époque nous sont actuellement connues, les *Quaestiones Parisienses* I, II et III<sup>122</sup> (cette troisième « question parisienne » est en fait une question établie par Gonzalve d'Espagne, titulaire à cette même époque de la chaire de théologie des Franciscains à l'université de Paris, dans laquelle sont insérés onze arguments d'Eckhart, les *Rationes Equardi*). À la Pentecôte 1304, sa nomination en tant que prieur de la jeune province de Saxe<sup>123</sup> est entérinée lors du chapitre général de Toulouse et l'incite à « abandonner ses études et ses charges d'enseignement pour se consacrer pleinement à de lourdes tâches institutionnelles et administratives »<sup>124</sup>. Par la suite, le chapitre général réuni à Strasbourg en 1307 le nomma vicaire général de la province de Bohême, en plus de sa fonction de prieur provincial de Saxe. Il fonda à cette période de nombreux couvents – nous possédons la trace de trois fondations, la première à Braunschweig<sup>125</sup>, la seconde à Groningue<sup>126</sup> et la troisième à Dortmund<sup>127</sup> – et se dédia vraisemblablement à la prédication en langue vernaculaire<sup>128</sup>. Le 30 mai 1311, le chapitre général réuni à Naples l'envoya de nouveau à Paris afin d'y enseigner la théologie, bien que le chapitre provincial de Teutonie, réuni quelques mois avant (en septembre 1310) à Spire, l'eût voulu à sa tête. Cette élection ne fut pas confirmée par le maître général de l'ordre, Aymericus Giliani, et le chapitre général réuni à Naples le 30 mai 1311 préféra l'envoyer à Paris où il y demeura jusqu'en 1313. Il semblerait qu'il ait esquissé à ce moment-là les premiers traits de sa grande œuvre latine, son *Opus tripartitum*<sup>129</sup>, qu'il ne parvint à achever. C'est possiblement à cette période également que furent rédigées les *Quaestiones Parisienses* IV et V, ainsi que les quatre questions relatives aux attributs de Dieu<sup>130</sup>. Selon Kurt Ruh, « ces années 1311-1313 (...) vont constituer le tournant décisif de la vie et de la carrière

---

<sup>122</sup> LW5, p.37-71.

<sup>123</sup> En 1303, le chapitre général réuni à Besançon a pris la décision de scinder la grande province de Teutonie en deux, ainsi sont créées la province de Saxe, dont le siège administratif est Erfurt, et la « nouvelle » province de Teutonie, dont le siège administratif est Strasbourg.

<sup>124</sup> B. BEYER DE RYKE, *Maître Eckhart. Figure centrale de la mystique médiévale*, Paris, Éd. Entrelacs, 2004, p. 39.

<sup>125</sup> LW5, p. 170.

<sup>126</sup> Ibid., p. 172.

<sup>127</sup> Ibid., p.174.

<sup>128</sup> Cf. K. RUH, *Initiation à Maître Eckhart*, Fribourg (Suisse), Éd. Universitaires, 1997, p. 29.

<sup>129</sup> Selon Loris Sturlese, les premières esquisses de cet *Opus* remonteraient déjà au premier magistère parisien d'Eckhart. Cf. L. STURLESE, « Meister Eckhart in der Bibliotheca Amploniana. Neues zur Datierung des Opus tripartitum », dans: *Die Bibliotheca Amploniana : ihre Bedeutung im Spannungsfeld von Aristotelismus, Nominalismus und Humanismus*, éd. A. SPEER, Berlin-New York, De Gruyter, 1995, p. 434-446.

<sup>130</sup> Ces quatre dernières questions parisiennes furent récemment identifiées par Markus Vinzent et Loris Sturlese qui se fondèrent sur les travaux de Martin Grabmann lequel, lors de leur première publication en 1927, avait refusé de reconnaître leur paternité eckhartienne, cf. M. VINZENT, « Questions on the attributes (of God) : four rediscovered parisian questions of Meister Eckhart », dans : *The Journal of Theological Studies*, vol. 63, Oxford, Oxford University Press, avril 2012, p. 156-186.

d'Eckhart »<sup>131</sup>, le chapitre général lui confiant, une fois de plus, la chaire de théologie à l'Université de Paris. Après ce dernier séjour parisien, Eckhart, ayant été nommé vicaire général du maître de l'Ordre en Teutonie, rejoignit Strasbourg, siège administratif de cette province. Quelles sont les raisons qui ont incité le chapitre général à le nommer à un tel poste? Était-ce une réponse pour lutter contre diverses tendances hérésiarques sévissant dans cette région ?<sup>132</sup> La région de Strasbourg était-elle particulièrement nantie de femmes souhaitant vivre en adéquation avec la foi chrétienne mais qu'il fallait cadrer et encadrer ?<sup>133</sup> Toujours est-il qu'il dut y rester une dizaine d'années<sup>134</sup> et qu'il y « déploya une intense activité de prédicateur populaire auprès d'un auditoire féminin nombreux »<sup>135</sup>. La majorité des *predigten*, ses sermons allemands, ont dû être en toute logique prononcés et rédigés durant ces années strasbourgeoises. Bien que certains chercheurs ont émis l'hypothèse qu'Eckhart aurait été prier du couvent dominicain de Strasbourg<sup>136</sup>, celle-ci a été par la suite rapidement abandonnée car le nom du maître n'est pas mentionné dans les sources dominicaines, en tout cas pas dans cette fonction. Il semblerait qu'il ait exercé à ce moment-là la fonction de vicaire du maître général de l'ordre et qu'il ait eu un contact particulier avec les couvents féminins<sup>137</sup>. Il se rendit dans les années

<sup>131</sup> K. RUH, *Initiation à Maître Eckhart*, Fribourg (Suisse), Éd. Universitaires, 1997, p. 33.

<sup>132</sup> Les avis divergent nettement quant à cette question. Alors que Marie-Anne Vannier émet l'hypothèse que Maître Eckhart a été envoyé à Strasbourg pour y être directeur spirituel et lutter contre l'hérésie du Libre-Esprit, Loris Sturlese met fortement en doute le fait qu'Eckhart a été en charge de la pastorale des religieuses. Cf. M-A VANNIER, « Maître Eckhart à Strasbourg (1313-1323/1324) », dans : *Voici Maître Eckhart. Textes et études*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. Jérôme Million, 1995, p.341-353 et L. STURLESE, « Meister Eckhart und die *cura monialium*. Kritische Anmerkungen zu einem forschungsgeschichtlichen Mythos », dans : *Meister Eckhart Jahrbuch 2*, Stuttgart, Kohlhammer, 2008, p. 1-16.

<sup>133</sup> Winfried Trusen soutient la thèse que l'on aurait envoyé Eckhart, l'une des fines fleurs de l'ordre, à Strasbourg afin de prendre la direction d'une région en pleine effervescence et efflorescence spirituelle : « Obwohl die Beschlüsse des Konzils [von Vienne] noch nicht rechtlich promulgiert waren, entschloß sich das Generalkapitel des Predigerordens zu Carcassonne 1312 zur Anweisung, sie schon jetzt zu respektieren. Dennoch war man bei der Ordensleitung nicht gewillt, die bisherigen Bindungen und Rechte in der Frauenseelsorge ohne weiteres preiszugeben. Das zeigt sich ausdrücklich in einem Beschluß des Generalkapitels von Bologna 1315, wo aber auch zum Ausdruck kam, daß in manchen Gebieten die Frauenseelsorge des Ordens im argen lag. (...) Es folgten diesbezügliche Anweisungen an die Provinzen und ihre Oberen zur sorgfältigen Beachtung der Seelsorgepflicht. Die nicht näher gekennzeichneten Ausuferungen bezogen sich ganz sicher auch auf die auf dem Konzil von Vienne deutlich gewordenen gefährliche Spiritualität, die selbst in den vom Dominikanerorden betreuten Frauenkonventen spürbar war. Das gab wohl kurze Zeit vorher schon den Anlaß, aus seiner besonderen Situation heraus Eckhart mit einer Sonderaufgabe zu entsenden. » W. TRUSEN, *Der Prozeß gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen*, Paderborn/Munich/Vienne/Zurich, Éd. Ferdinand Schöningh, 1988, p. 23-24.

<sup>134</sup> Nous possédons trois preuves de sa présence à Strasbourg à cette époque, la première le mentionnant comme témoin d'une donation à l'ordre dominicain (le 14 avril 1314), la seconde indiquant qu'il a donné son assentiment à la donation d'une maison aux Dominicaines du couvent strasbourgeois de Saint-Marc (le 13 novembre 1316) et la troisième mentionnant qu'il visita, après la Pentecôte de l'année 1322, le couvent des Dominicaines d'Unterlinden avec Matthieu de Finstingen, un autre confrère vicaire général, cf. LW5, p. 182-187.

<sup>135</sup> B. BEYER DE RYKE, *Maître Eckhart. Figure centrale de la mystique médiévale*, Paris, Éd. Entrelacs, 2004, p. 46.

<sup>136</sup> Cette thèse a ressurgi récemment, cf. A. SAUERBREY, *Die Straßburger Klöster im 16. Jahrhundert*, Tübingen, Éd. Mohr Siebeck, 2012, p. 277.

<sup>137</sup> Cf. W. TRUSEN, *Der Prozeß gegen Meister Eckhart*, Paderborn/Munich/Vienne/Zurich, Éd. Ferdinand Schöningh, 1988, p. 19.

1322/1324<sup>138</sup> à Cologne et fut chargé vraisemblablement d'enseignement au *Studium generale*. Nous savons qu'il prêcha à l'abbaye cistercienne de *Mariengarten*<sup>139</sup> ainsi qu'à l'abbaye bénédictine des *Saints-Macchabées*<sup>140</sup>, toutes deux se situant à Cologne.

Mais on vit poindre, dès les années 1325/1326, les premiers doutes quant à son orthodoxie. On assista alors à une mise en cause de ses sermons allemands et Nicolas de Strasbourg, fraîchement nommé vicaire général de l'ordre ainsi que visiteur de la Teutonie en même temps que Benoît de Côme, ouvrit alors une enquête disciplinaire contre Eckhart et, plus généralement, contre sa prédication en langue vernaculaire. Une première offensive fut menée contre certaines assertions du *Liber benedictus* (le *Livre de la consolation divine*) auquel Eckhart répondra par une apologie qui prit la forme d'un traité, le fameux « Requisitus »<sup>141</sup>, dont on a aujourd'hui perdu la trace. Entre le 1er août 1325 et le 26 septembre 1326, deux Dominicains, Hermann de Summo et Guillaume de Nidecke, présentèrent à l'archevêque de Cologne Henri II de Virnebourg une première liste d'assertions issues de l'œuvre eckhartienne censées prouver le caractère hérétique de celle-ci ; une seconde liste suivra. Une enquête inquisitoriale fut donc ouverte. Le 24 janvier 1327, le Maître thuringien en appela au pape dans la cathédrale de Cologne et quelques semaines plus tard, il clama publiquement son innocence dans l'église des Dominicains de Cologne. Son appel au pape fut rejeté par le tribunal de Cologne et Maître Eckhart dut se rendre en personne en Avignon pour protester de son innocence devant le successeur de saint Pierre. Une commission pontificale fut chargée d'examiner le dossier d'inquisition colonais et le réduisit à vingt-huit propositions, le célèbre *Votum Avenionense*<sup>142</sup> dont on a retrouvé la trace en 1935 dans les archives du Vatican. Eckhart mourut dans les années 1327/1328, certainement en Avignon, alors que quelques une de ses propositions se verront condamnées par Jean XXII en 1329 dans la bulle *In agro dominico*.

---

<sup>138</sup> Walter Senner est d'avis qu'Eckhart serait arrivé à Cologne dès 1322 alors que Kurt Ruh pencherait plutôt pour l'année 1324, cf. W. SENNER, « Meister Eckhart in Köln », dans : *Meister Eckhart : Lebenstationen-Redesituationen*, éd. K. JACOBI, Berlin, Akademie Verlag, 1997 et K. RUH, *Initiation à Maître Eckhart : théologien, prédicateur, mystique*, Fribourg, Éd. Universitaires Fribourg Suisse, 1997, p. 259.

<sup>139</sup> Cf. DW1, 214, 11-13 ; 217, 1-5 ; 233, 1-5 ; 239, 2-6.

<sup>140</sup> Cf. DW1 235, 7-9 ; 380,5 – 381, 2. Pour comprendre l'identification de « sent merueren » à « Saints-Macchabées », Karl-Heinz Witte nous renvoie à une série de dénominations du XV<sup>e</sup> siècle utilisées pour désigner ce monastère : « Tatsächlich ist für das seit 1178 bestehende Kloster St. Machbaeorum der deutsche Name in den Formen *mavijren, mavieren, marvieren, meviren* erstmals 1383 und durchwegs im 15. Jahrhundert bezeugt. Es war also zur Entstehungszeit der Handschrift gebräuchlich. » K.-H. WITTE, « Die Entwicklung der Gottesgeburtslehre Eckharts in den Kölner Predigten », dans : *Meister Eckhart-Jahrbuch*, 2, Stuttgart, Kohlhammer, 2008, p.86.

<sup>141</sup> On le nomme « Requisitus » car le traité commence comme tel. Cf. LW5, p.192.

<sup>142</sup> Cf. F. PELSTER, « Ein Gutachten aus dem Eckehart-Prozeß in Avignon », dans : *Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Studien und Texte, M. Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Supplementband 3), Aschendorff Münster i. W., 1935, p. 1099-1124.

## *L'œuvre de Maître Eckhart*

L'on distingue communément deux ensembles différents dans l'œuvre d'Eckhart : l'œuvre latine d'une part, celle du maître de l'université de Paris, et l'œuvre allemande d'autre part, celle du prédicateur en langue vernaculaire. Ces deux pans de son œuvre, l'un latinisant et destiné à un public instruit de clercs, l'autre germanisant et s'adressant à un auditoire pas ou peu averti<sup>143</sup>, ne sont finalement que le reflet de ce qu'était l'homme, une personnalité cultivée prêchant inlassablement « sur des matières philosophico-théologiques »<sup>144</sup>, quelle que soit l'érudition de son auditoire. Bien qu'il soit tentant d'opposer les deux facettes du maître, l'une reflétant le spirituel, le « maître de vie » (*Lebemeister*), l'autre reflétant le théologien scolastique, le « maître de lecture » (*Lesemeister*)<sup>145</sup>, cette démarche paraît peu judicieuse dans notre cas dans la mesure où Maître Eckhart « [appartenait] à un monde où la dichotomie entre science et sagesse, savoir et foi, n'[existait] pas encore réellement »<sup>146</sup>. Cependant, une autre distinction a été mise en exergue qui différencierait « l'écrit de circonstance [de] la rédaction d'un travail personnel, d'un *Opus Magnum* »<sup>147</sup>. La première partie contient les écrits allemands et les écrits en latin que le maître thuringien n'aurait pas souhaité intégrer dans son œuvre finale, son *Opus Magnum*. **La recherche actuelle est d'avis qu'il s'agirait pour la plus grande part d'écrits qui auraient reçu l'aval de Maître Eckhart, donc d'écrits authentiques**<sup>148</sup>. La seconde

---

<sup>143</sup> Il fut vivement reproché à Maître Eckhart de prêcher des subtilités théologiques à des *simplices* et d'embrumer ainsi leur cœur et leurs sens, cf. W. TRUSEN, *Der Prozess gegen Meister Eckhart : Vorgeschichte, Verlauf und Folgen*, Paderborn, Éd. F. Schöningh, 1988.

<sup>144</sup> A. de LIBERA, *La philosophie médiévale*, Paris, Éd. des Presses Universitaires de France, 1993, p. 427.

<sup>145</sup> La distinction qu'a peut-être fait Eckhart entre *Lebemeister* et *Lesemeister* nous a été rapportée par un dit, répertorié par Franz Pfeiffer sous le huitième dit : « Ez sprichet meister Ekehart : wêger wêre ein lebemeister denne tûsent lesemeister ; aber lesen unde leben ê got, dem mac nieman zuo komen. » F. PFEIFFER, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, t. 2 (Meister Eckhart), Göttingen, 1924, p. 19-20.

<sup>146</sup> B. BEYER DE RYKE, *Maître Eckhart*, Paris, Éd. Entrelacs, 2004, p. 213.

<sup>147</sup> J. DEVRIENDT, « Quel est cet ouvrage ? », dans : *Maître Eckhart. L'œuvre des Sermons*, Paris, Éd. du Cerf, 2010, p. 15.

<sup>148</sup> La recherche eckhartienne a un temps soutenu la thèse des *reportationes* en partant du principe que certains écrits d'Eckhart, n'auraient pas clairement reçu l'aval d'Eckhart, c'est le cas notamment de sermons « eckhartiens » rédigés à partir de notes d'auditeurs. Cette thèse est depuis quelques années remise en question : « Die Forschungen der letzten Jahrzehnten haben das Verständnis der deutschen Predigten Eckharts gefördert. Sie haben die frühere Ansicht abgelegt, diese Texte seien nur durch Mitschriften unzuverlässig überliefert ; es gilt heute als sicher, daß Eckhart sie in der Mehrheit selbst geschrieben hat, auch wenn keine seiner eigenen Niederschriften erhalten ist. Das war bei der Schwierigkeit der Themen und der Subtilität der Argumentation

partie contient l'ensemble des éléments constituant la grande œuvre latine d'Eckhart, l'*Œuvre tripartite* (*Opus tripartitum*), ou bien des éléments susceptibles d'y être insérés (comme par exemple le *Commentaire du Cantique des Cantiques*). Cette Œuvre tripartite, « sans laquelle son complément, l'ensemble des pièces allemandes et des autres écrits latins risque de verser dans le contresens ou la caricature »<sup>149</sup>, trop longtemps négligée par la recherche<sup>150</sup>, tend depuis quelques années à être redécouverte.

Les deux œuvres eckhartiennes, allemande et latine, furent redécouvertes au cours du dix-neuvième siècle et publiées en 1886 pour l'œuvre latine par le Dominicain Henri Suso Denifle et en 1857 pour l'œuvre allemande par le germaniste Franz Pfeiffer. Leur réception respective fut cependant fort différente – le nombre de manuscrits de l'œuvre allemande est considérablement plus élevé que celui des manuscrits de l'œuvre latine<sup>151</sup> - et comme nous l'avons indiqué antérieurement, les scientifiques se sont dans un premier temps quasi exclusivement intéressés à l'œuvre allemande, bien que le caractère authentique de l'œuvre latine fût rapidement attesté et que l'authentification des écrits contenus dans l'œuvre allemande s'étendît sur quelques décennies<sup>152</sup>. A titre d'exemple, les *Sermons latins* (*Sermones*) ont été une première fois traduits en français en 1971 par Alain Gouhier, dans sa thèse annexe<sup>153</sup>, et une deuxième fois seulement en 2010 par Jean Devriendt<sup>154</sup>, alors que la première traduction française des *Sermons allemands* (*Predigten*), réalisée par Paul Petit, date de 1942<sup>155</sup>. De

---

immer schon wahrscheinlich ; heute ist es Konsens der Forscher. », K. FLASCH, *Meister Eckhart : Philosoph des Christentums*, Munich, Éd. C.H. Beck, 2010, p. 229.

<sup>149</sup> J. DEVRIENDT, « Quel est cet ouvrage ? », dans : *Maître Eckhart. L'œuvre des Sermons*, Paris, Éd. du Cerf, 2010, p. 17.

<sup>150</sup> Cette négligence était déjà pointée du doigt par Gabriel Théry dans un article de 1928 : « Avant de reconstituer la doctrine d'Eckhart [...], il fallait au moins lire ses ouvrages principaux. Cela peut faire sourire d'avancer pareille affirmation. Et cependant, il semble que la grande majorité des historiens qui ont écrit sur Eckhart n'ont pas lu ses œuvres principales. On s'est contenté des *Sermons allemands*, dont on a négligé d'établir auparavant l'authenticité comme si ces sermons constituaient l'œuvre principale d'Eckhart ! C'est comme si nous voulions reconstituer la physionomie intellectuelle de saint Thomas, à partir de ses sermons, en faisant abstraction de sa *Somme théologique* ! », G. THÉRY, « Le Commentaire de Maître Eckhart sur le livre de la Sagesse », dans : *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1928, p. 321.

<sup>151</sup> Kurt Ruh indique que de nombreuses imprécisions existent quant au nombre précis des manuscrits de l'œuvre allemande : « Über die Breite der Überlieferung der deutschen Werke Eckharts herrschen bis in die Spezialliteratur hinein völlig irrige Vorstellungen. Sie rühren daher, daß schlichtweg von 200, nach dem jüngsten Verzeichnis sogar 302 Eckhart-Handschriften gesprochen wird, ohne zu bedenken, daß 90 und mehr Prozent dieser Handschriften nur Splitter und Splitterchen (wenige Zeilen !) von Eckhart-Texte enthalten. » K. RUH, art. « Meister Eckhart », dans : *Die deutsche Literatur des Mittelalters : Verfasserlexikon*, éd. K. RUH, t. 2, Berlin/New-York, Éd. Walter de Gruyter, 1980, p. 332f.

<sup>152</sup> Certains sermons allemands sont d'ailleurs toujours en cours d'authentification.

<sup>153</sup> MAÎTRE ECKHART, *Sermons latins : Maître Eckhart*, trad. A. GOUHIER, thèse complémentaire (Université Paris IV), s.l., 1971.

<sup>154</sup> MAÎTRE ECKHART, *L'œuvre des sermons : Erfurt, Paris, Strasbourg, Cologne*, trad. J. DEVRIENDT, Paris, Éd. du Cerf, 2010.

<sup>155</sup> MAÎTRE ECKHART, *Œuvres de Maître Eckhart : Sermons-traités*, trad. P. PETIT, Paris, Éd. Gallimard, 1942.



nombreuses autres traductions de ces sermons suivront, on retiendra notamment celle de Jeanne Ancelet-Hustache de 1974 à 1979<sup>156</sup>, celle d'Alain de Libera en 1993<sup>157</sup>, celle de Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière de 1998 à 2000<sup>158</sup> et enfin la traduction partielle (les sermons 87 à 105) de Eric Mangin en 2012<sup>159</sup>. Quelques autres traducteurs se sont également prêtés au jeu de cette traduction mais leurs travaux sont bien souvent fragmentaires, c'est le cas notamment de Reiner Schürmann qui n'a traduit en français que six sermons allemands<sup>160</sup> ou bien encore Gérard Pfister qui n'a traduit que le cycle de la naissance de Dieu dans l'âme (les sermons 101 à 104)<sup>161</sup>. Cet écart montre bien que la recherche eckhartienne s'est longtemps penchée quasi exclusivement sur l'œuvre allemande d'Eckhart en délaissant quelque peu l'œuvre latine.

L'œuvre latine se compose de la *Collatio in libros Sententiarum* d'une part ainsi que des écrits inclus dans l'œuvre tripartite, l'*Opus tripartitum*, d'autre part. La *Collatio in libros Sententiarum*, dont le manuscrit se trouve à Erfurt<sup>162</sup>, est probablement le « principium » d'Eckhart prononcé en 1293 alors qu'il était bachelier sententiaire et ce vraisemblablement entre un 14 septembre et un 9 octobre, comme c'était alors l'usage à l'université de Paris<sup>163</sup>. Ce discours, tenu au début de son cycle de conférences portant sur les sentences de Pierre Lombard<sup>164</sup>, est l'écrit eckhartien le plus ancien que nous connaissions en latin. Ces conférences somme toute assez personnelles consistaient à exposer et à commenter méthodiquement les Sentences lombardiennes, chapitre par chapitre, à des auditeurs débutants.

<sup>156</sup> MAÎTRE ECKHART, *Sermons*, t.1 à 3, trad. J. ANCELET-HUSTACHE, Paris, Éd. du Seuil, 1974-1979.

<sup>157</sup> MAÎTRE ECKHART, *Traité et sermons*, trad. A. de LIBERA, Éd. Flammarion, 1993.

<sup>158</sup> MAÎTRE ECKHART, *L'étincelle de l'âme : sermons I à XXX ; Dieu au-delà de Dieu : sermons XXXI à LX ; Et ce néant était Dieu... : sermons de LXI à XC*, trad. G. JARCZYK et P.-J. LABARRIERE, Paris, Éd. Albin Michel, 1998-2000.

<sup>159</sup> MAÎTRE ECKHART, *Le silence et le Verbe : sermons 87-105*, trad. E. MANGIN, Paris, Éd. du Seuil, 2012.

<sup>160</sup> MAÎTRE ECKHART, *Maître Eckhart ou la joie errante : sermons allemands*, trad. R. SCHÜRMAN, Paris, Éd. Planète, 1972.

<sup>161</sup> MAÎTRE ECKHART, *Sur la naissance de Dieu dans l'âme : sermons 101-104*, trad. G. PFISTER, Orbey, Éd. Arfuyen, 2004.

<sup>162</sup> Bibliothèque municipale/Erfurt, Cod. Amplon. Fol. 32.

<sup>163</sup> Les statuts de l'université de Paris nous indiquent que les bacheliers sententiaires tout comme les bacheliers bibliques devaient prononcer leurs « principia » entre la fête de l'Exaltation de la sainte Croix, c'est-à-dire le 14 septembre, et la saint Denis, qui correspond au 9 octobre. LW5, p.7-8.

<sup>164</sup> Les jeunes étudiants en théologie devaient lire et commenter les Sentences de Pierre Lombard, ouvrage ambitieux et ardu faisant office à cette époque de référence en matière de théologie. Frank Tobin nous explique cet ouvrage: « Lombard's sentences was a collection of four "books" of the topics of theology: God, creatures, the incarnation and redemption, the virtues, the sacraments, and the last things. Consisting mainly of quotations taken from Augustine and, to a lesser extent, from other primarily Latin theologians, it was for centuries the principal nonbiblical text which theology professors used at the point of departure in their lectures. » F. TOBIN, *Meister Eckhart: Thought and Language*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1986, p. 5.

L'Œuvre tripartite (*Opus tripartitum*) d'Eckhart, sans nul doute inachevée, devait comporter comme son nom l'indique trois parties, à savoir l'Œuvre des propositions (*Opus propositionum*), l'Œuvre des questions (*Opus quaestionum*) et enfin l'Œuvre des expositions (*Opus expositionum*). Cependant, il nous reste de cet *opus* seulement l'introduction générale - le Prologue à l'Œuvre tripartite (*Prologus in opus tripartitum*)<sup>165</sup> -, les introductions particulières de deux des trois parties - le Prologue à l'Œuvre des propositions (*Prologus in opus propositionum*)<sup>166</sup> et le Prologue à l'Œuvre des expositions (*Prologus in opus expositionum*)<sup>167</sup> - ainsi que cinquante-six *Sermons latins* (*Sermones*), que l'on appelle également l'Œuvre des Sermons (*Opus sermonum*)<sup>168</sup>, et sept traités d'exégèse faisant partie de l'Œuvre des Expositions, à savoir le Commentaire de la Genèse (*Expositio libri Genesis*)<sup>169</sup>, les Paraboles de la Genèse (*Liber parabolarum Genesis*)<sup>170</sup>, le Commentaire de l'Exode (*Expositio libri Exodi*)<sup>171</sup>, le Commentaire de la Sagesse (*Expositio libri Sapientiae*)<sup>172</sup>, le Commentaire de l'Ecclésiastique (*Sermones et lectiones super Ecclesiasticus c. 24,23-31*)<sup>173</sup>, le Commentaire du Cantique des Cantiques (*Expositio Cant. 1,6*)<sup>174</sup> et enfin le Commentaire de l'Évangile selon

<sup>165</sup> Ce prologue a été retrouvé entièrement dans quatre manuscrits, dont le manuscrit E (Bibliothèque universitaire (Bibliotheca Amploniana)/Erfurt, CA 2° 181), le manuscrit L (Bibliothèque bodléienne/Oxford, Cod. Laud. misc. 222), le manuscrit T (Bibliothèque municipale/Trèves, Cod. 72/1056) ainsi que le manuscrit C (Bibliothèque de l'hôpital Saint-Nicolas/Bernkastel-Kues, Cod. 21). Le manuscrit K (Bibliothèque universitaire/Bâle, Cod. B VI 16) ne contient quant à lui qu'un seul fragment de ce prologue.

<sup>166</sup> Quatre manuscrits contiennent ce prologue : le manuscrit E, le manuscrit L, le manuscrit T et le manuscrit C.

<sup>167</sup> Nous possédons actuellement deux versions de ce prologue, la première version nous a été transmise par deux manuscrits, le manuscrit E et le manuscrit L. La deuxième version se trouve dans le manuscrit C.

<sup>168</sup> Ces cinquante-six sermons se divisent en cinquante-deux sermons du temps ordinaire et quatre sermons du sanctoral. Cependant, cette partie de l'œuvre latine d'Eckhart ne contient pas uniquement des sermons en tant que tels mais correspond à tout écrit voué à la prédication, comme c'est le cas pour la *collatio*, souvent plus brève qu'un sermon et prêchée en-dehors de la liturgie, dans un cadre moins formel. Selon Jean Devriendt, « le terme latin *Sermones* ne doit pas, au regard du contenu de l'ouvrage, être compris comme une prédication prononcée durant un office, mais une parole publique soit à l'église, soit au chapitre, soit au *Studium*, autre lieu d'enseignement. » J. DEVRIENDT, art. « Sermons latins », *Encyclopédie des mystiques rhénans*, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 1056.

<sup>169</sup> Comme le Prologue à l'Œuvre tripartite, le Commentaire de la Genèse nous a été transmis entièrement par quatre manuscrits, à savoir le manuscrit E, le manuscrit C, le manuscrit T et le manuscrit L. Le manuscrit K étant un florilège de citations philosophico-théologiques, il nous a rapporté 74 extraits de ce commentaire.

<sup>170</sup> Nous retrouvons ce commentaire allégorique de la Genèse dans les manuscrits C, T et L. On retrouve également 46 extraits de ce commentaire dans le manuscrit d'analectes K ; la bulle papale *In agro Dominico* reprend des passages de ce commentaire dans son premier et son troisième article.

<sup>171</sup> Ce commentaire de l'Exode nous est parvenu grâce aux manuscrits E, C et T. Quant au manuscrit K, il contient 69 extraits de ce commentaire ; l'article 23 de la bulle de condamnation d'Eckhart *In agro Dominico* y fait explicitement référence.

<sup>172</sup> Ce sont les manuscrits C, E et K (avec 97 extraits) qui nous ont transmis ce commentaire. La bulle papale *In agro Dominico* y fait référence dans son dix-neuvième article.

<sup>173</sup> Il s'agit en fait de deux sermons et deux leçons prononcés par Maître Eckhart sur le Siracide (ou l'Ecclésiastique) qui ont été retrouvés dans les manuscrits E, C et K (avec 21 extraits).

<sup>174</sup> Il s'agit d'un court fragment que l'on a retrouvé dans le manuscrit C. Il semble qu'il s'agirait plus de l'ébauche d'un sermon que de celui d'un commentaire, cf. J. KOCH, LW 4, p.16.

*Jean (Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem)*<sup>175</sup>. Les *Questions parisiennes (Quaestiones parisienses)*<sup>176</sup> quant à elles, disputées lors des deux magistères parisiens d'Eckhart, devaient probablement être intégrées à l'*Œuvre des questions*. Nous connaissons enfin deux autres sermons latins d'Eckhart qui ne font pas partie des *Sermons latins (l'Œuvre des sermons)*, à savoir le *Sermon pour la fête de Pâques (Sermo paschalis)*<sup>177</sup>, prononcé le 18 avril 1294 à Paris, et le *Sermon pour la fête de saint Augustin (Sermo die beati Augustini Parisius habitus)*<sup>178</sup>, prononcé en la fête de Saint Augustin soit le 28 août 1302, soit le 28 février 1303.

Nous appuyant sur l'état actuel de la recherche, nous savons que l'œuvre allemande se compose au minimum de quatre traités, de 128 sermons, de poèmes<sup>179</sup> et éventuellement de quelques *Dits* (Sprüche) supposément apocryphes. Le premier traité, à savoir les *Instructions spirituelles (rede der unterscheidung)*, est un recueil de leçons sur des questions spirituelles (*collationes*) datant du prieurat d'Erfurt (entre 1294 et 1298). Ces *Instructions spirituelles* nous ont été transmises par 27 manuscrits, parfois fragmentairement, dont 11 possèdent la totalité du texte ou du moins une très grande partie<sup>180</sup>. Le second des traités de Maître Eckhart s'intitule *Le livre de la consolation divine (daz buoch der gætlîchen træstunge)*<sup>181</sup> et appartiendrait

<sup>175</sup> Ce commentaire a été retrouvé entièrement dans les manuscrits B (Bibliothèque municipale/Berlin, Ms. Lat. qu. 724) et C ainsi que dans le manuscrit K qui en dénombre 270 extraits.

<sup>176</sup> Nous connaissons à ce jour neuf questions parisiennes qui nous ont été transmises par deux manuscrits. Le manuscrit A (Bibliothèque municipale Livrée Ceccano/Avignon, Ms. 1071) contient les questions *Utrum in deo sit idem esse et intelligere* et *Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse* ainsi qu'une question établie par Gonzalve d'Espagne dans laquelle sont insérés onze arguments d'Eckhart, *Utrum laus dei in patria sit nobilior eius dilectione in via*. Quant au deuxième manuscrit connu, le manuscrit V (Bibliothèque apostolique vaticane/État de la Cité du Vatican, Cod. Vat. Lat. 1086), il contient six autres questions, à savoir *Utrum aliquem motum esse sine termino implicet contradictionem*, *Utrum in corpore Christi morientis in cruce remanserint formae elementorum*, *Utrum omnipotentia quae est in Deo debeat attendi secundum potentiam absolutam vel secundum potentiam ordinatam ?*, *Utrum essentia Dei est actualior quam proprietates ?*, *Utrum diversitas esset relatio realis vel rationis ?*, et enfin *Utrum differentia secundum rationem sit prior quam differentia secundum rem ?*.

<sup>177</sup> Ce sermon se trouve dans le manuscrit P (Bibliothèque de l'abbaye bénédictine/Kremsmünster, Cod. 83), découvert en 1955 par le père Thomas Kaeppli.

<sup>178</sup> Ce sermon se trouve dans le manuscrit R (Bibliothèque universitaire (Bibliotheca Amploniana)/Erfurt, CA 2° 36), l'un des trois manuscrits eckhartiens issus de la bibliotheca Amploniana, cette immense collection de manuscrits rassemblée par le médecin Amplonius Rating de Berka à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle.

<sup>179</sup> Cf. à ce propos F. LÖSER, « Anselm, Eckhart, Lienhart Preuger. Zu einer Übersetzung der "Orationes et Meditationes" Anselms von Canterbury in Handschriften der Melker Laienbrüder », dans : N. F. PALMER et N. HENKEL (éd.), *Latein und Volkssprache im deutschen Mittelalter 1100-1500*, Tübingen, 1992, p. 232-255; W. WACKERNAGEL, *Poésies mystiques et prière de Maître Eckhart*, Genève, Ad Solem, 1998.

<sup>180</sup> Ces 11 manuscrits sont répartis dans cinq bibliothèques différentes, à savoir la Bibliothèque municipale de Berlin (mgq 1130 et mgo 697), la Bibliothèque universitaire de Francfort-sur-le-Main (Ms. Praed. 159), la Bibliothèque régionale du Land de Bade à Karlsruhe (Cod. St. Georgen 79 et Cod. St. 90), la Bibliothèque universitaire de Marbourg (Mscr. 54), la Bibliothèque municipale de Munich (Cgm 218 et Cgm. 4482) et enfin la Bibliothèque nationale à Prague (Cheb Ms. 45/330 (9), Cod. XVI.F.1 et Cod. XVI.G.25).

<sup>181</sup> Ce traité nous est parvenu dans sa totalité grâce à deux manuscrits, les manuscrits Ba2 (Bibliothèque publique et universitaire/Bâle, Cod. B IX 15) et M (Bibliothèque de l'abbaye Saint-Boniface/Munich, Cod. Cg 1) et fragmentairement grâce à deux autres manuscrits, les manuscrits G6 (Bibliothèque de l'abbaye bénédictine/Saint-Gall, Cod. Sang. 1067) et Tr2 (Bibliothèque municipale/Trèves, Hs. 627/1525 8°).

semble-t-il à la tradition des ouvrages dit de *consolatio*, dont l'œuvre de Boèce *La Consolation philosophique (De consolacione philosophiae)* datant du VI<sup>e</sup> siècle fait figure de référence incontestable. On a longtemps cru que Maître Eckhart l'avait rédigé à l'attention de la reine de Hongrie, Agnès, qui, après diverses infortunes, connut l'exil et l'indigence. Cependant, la recherche actuelle tendrait à revenir sur les circonstances de la composition de ce traité.<sup>182</sup> En lui associant le *Sermon de l'homme noble*, ce traité est également connu sous le titre de *Liber benedictus*<sup>183</sup>, désignation présente dans les actes du procès de Cologne. Le troisième traité eckhartien en allemand est en fait un sermon, *le Sermon de l'homme noble*, dans lequel Eckhart développe le don de la noblesse de l'âme, cette humilité divinisante, que Dieu a déposée en chaque âme. Le maître thuringien aurait probablement prononcé ce sermon pour la fête du saint patron de la Hongrie, saint Etienne de Hongrie, qui avait lieu un 2 septembre car le thème de la noblesse, qu'Eckhart traite dans ce sermon, correspond à l'incipit de l'évangile de ce même jour<sup>184</sup>. Ce sermon nous a été transmis par trois manuscrits<sup>185</sup>. Le quatrième traité quant à lui s'intitule le *Traité du détachement (Von abegescheidenheit)* et fut longtemps considéré par certains chercheurs comme inauthentique<sup>186</sup>, même si la tendance actuelle tendrait à supposer son authenticité. Dans ce traité, Maître Eckhart propose à l'âme un chemin de réalisation de

---

<sup>182</sup> Dans un article de 1995, Kurt Ruh a mis en doute la destinataire réelle de ce traité ainsi que son appartenance au genre littéraire de la *consolatio*: « Meine These ist : Eckhart hat den "Liber Benedictus" nicht als Auftragswerk für die Königin Agnes von Ungarn verfaßt, vielmehr für den Menschen schlechthin, im besonderen für trostbedürftige Menschen seiner Lebenswelt, die Schwestern und Brüder, denen auch seine Predigt galt. [...] Ich rede schlicht von "Trostbuch" und erlaube mir dabei in Erinnerung zu rufen, daß "Buoch der göttlichen troestunge " zwar ein sehr schöner und passender Titel ist, indes ein nicht authentischer. Das "Trostbuch » kennt weder den Begriff troestunge, noch wird der Trost als "göttlich" bezeichnet. Der Titel stammt aus dem Vorsatzblatt der Basler Handschrift, das nach den Handschriftenbeschreibungen von einem späteren Schreiber stammt. Wir sind diesem für den wunderbaren Titel dankbar, sollten ihn aber nicht, wie geschehen, so verwenden, als handle es sich um eine originale, das heißt dem Basler Text eigene Bezeichnung. » K. RUH, « Kritisches zu Meister Eckharts "Liber Benedictus". Ist die Trostschrift der Königin Agnes von Ungarn gewidmet ? », dans : *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, n°124, 1995, p. 272.

<sup>183</sup> Ce titre est une référence à la deuxième lettre de Saint Paul aux Corinthiens (2 Co 1,3).

<sup>184</sup> Cf. DW5, p. 107.

<sup>185</sup> Les manuscrits Ba2 (Bibliothèque publique et universitaire/Bâle, Cod. B IX 15) et M (Bibliothèque de l'abbaye bénédictine Saint-Boniface/Munich, Cod. Cg 1) contiennent le *Liber benedictus (Le livre de la consolation divine et le Sermon de l'homme noble)* et le manuscrit St4 (Bibliothèque régionale du Land de Wurtemberg/Stuttgart, Cod. theol. et philos. 8° 13) contient seulement le *Sermon de l'homme noble*, celui-ci étant séparé du *Livre de la consolation divine* dans ce seul manuscrit.

<sup>186</sup> Kurt Ruh par exemple reste prudent quant à l'authenticité de cet écrit : « En lieu et place d'un sermon nous trouvons un traité sur le "détachement". Malgré une large diffusion (...) du petit ouvrage (...) il n'est nulle part attribué à son auteur. L'authenticité de l'attribution à Eckhart a été mise en doute jusqu'à l'insertion du texte par Quint dans l'édition complète. C'était en quelque sorte une adoption, car une authenticité hors de tout doute restait toujours à prouver ; le scepticisme antérieur, dont nous eûmes également à souffrir, n'a jamais été entièrement levé. (...) Les expressions utilisées et leur terminologie ont quelque chose d'insolite ; entrecoupée de passages de moindre importance, la structure du traité manque notablement de rigueur. Un exemple de cette terminologie : "Là où est présent le libre esprit dans un véritable détachement, il force Dieu à son être". Comment Eckhart, conscient d'avoir été soupçonné de collusion avec les frères et sœurs du libre esprit, utiliserait-il le terme incriminé "libre esprit" ? Il ne figure nulle part ailleurs dans son œuvre.» K. RUH, *Initiation à Maître Eckhart. Théologien, prédicateur, mystique*, Fribourg, Éd. Universitaires Fribourg Suisse, 1997, p. 254-255.

l'*Unio Dei* et met en exergue, pour y parvenir, la notion de détachement. Nous connaissons actuellement 45 manuscrits contenant ce traité sinon complètement, du moins partiellement. Cet écrit dut jouir d'un grand succès car il nous a été transmis intégralement par 17 manuscrits<sup>187</sup>.

Grâce à un âpre travail d'authentification débuté en 1936 par le germaniste Josef Quint, nous connaissons à l'heure actuelle 128 sermons d'Eckhart (sans les doublons). Dans son édition critique, Quint a d'abord publié les écrits les plus résolument eckhartiens en s'appuyant pour commencer sur le *Requisitus*, l'apologie du maître, ainsi que sur la bulle condamnant certaines assertions eckhartiennes *In agro dominico*. Il les a ensuite classé par ordre d'authenticité : un sermon dont le numéro est peu élevé serait donc plus authentique qu'un sermon dont le numéro est plus élevé. Il semblerait que la plupart des sermons ont été prononcés alors qu'Eckhart était à Strasbourg<sup>188</sup>, Cologne<sup>189</sup> ou Erfurt<sup>190</sup>. Dans ces sermons, il est essentiellement question de l'humilité ainsi que de la béatitude qui, chose inattendue, est rendue

---

<sup>187</sup> On retrouve ces 17 manuscrits dans le sud de l'Allemagne, à la Bibliothèque universitaire d'Augsbourg (Cod. III.1.4° 32), à la Bibliothèque régionale du Land de Saxe-Anhalt à Dessau (Hs. Georg. 44.8°), à la Bibliothèque scientifique de Gotha (Cod. Chart. A13), à la Bibliothèque régionale du Land de Bade à Karlsruhe (Cod. Donaueschingen 106 et Cod. St. Peter pap. 44), à la Bibliothèque municipale de Mayence (Hs. I 23), à la Bibliothèque municipale de Munich (Cgm 292, Cgm 627 et Cgm 839), à la Bibliothèque municipale de Nuremberg (Cod. Cent. VI, 55 et Cod. Cent VI, 57) et enfin à la Bibliothèque régionale du Land de Wurtemberg à Stuttgart (Cod. HB I 203, Cod. theol. et phil. 2° 283 et Cod. theol. et phil. 8° 13). Nous connaissons également trois manuscrits en-dehors de l'Allemagne, à savoir en Suisse à la Bibliothèque universitaire de Bâle (Cod. B IX 15), en Autriche à la Bibliothèque de l'abbaye bénédictine de Melk (Cod. 235 (639 ; L 67)) et en Hongrie à la Bibliothèque nationale qui se trouve à Prague (Cheb. MS. 45/330 (9)).

<sup>188</sup> Selon Marie-Anne Vannier, Eckhart aurait été envoyé à Strasbourg pour prêcher contre les idées et l'influence grandissante de la « secte » du Libre-Esprit, cf. M.-A. VANNIER, *Eckhart à Strasbourg*, Strasbourg, Éd. de la ville de Strasbourg, 2006.

<sup>189</sup> On sait finalement fort peu de choses sur la période colonaise d'Eckhart et sur son éventuel ministère pastoral à cette époque. Les seules indications que nous ayons proviennent de trois sermons allemands (sermons 13, 14 et 22) dans lesquels le maître donne deux indications de lieu où il aurait prêché, à savoir l'abbaye cistercienne de *Mariengarten* et l'abbaye bénédictine des Saints-Macchabées, toutes deux à Cologne. Cependant, Kurt Ruh remet cette thèse en question et reformula la question de l'authenticité de ces sermons colonais. Dans un article de 1999, il se posa la question de savoir pourquoi aucun sermon prétendument colonais ne mentionnait le nom d'un couvent de Dominicaines, pourtant très nombreux à Cologne à cette époque. De plus, il est d'avis que ces trois sermons ne sont pas de la plume d'Eckhart, les indications géographiques ayant été d'après lui adjointes ultérieurement : « Verständlicher werden [die Orte] in der Verschriftlichung der Predigten als Hinweise für die Leser. Denn was uns überliefert ist, sind ja Lesepredigten, seien sie von Eckhart diktiert oder von einem Redaktor überarbeitet. Wenn letzteres zutrifft, (...) so nähern wir uns dem Sinn dieser Ortsangaben. Es handelt sich um Leserinformationen, und der Redaktor selbst mochte ein Interesse daran haben. Jedenfalls (...) stammen sie nicht von Meister Eckhart. Das heißt aber auch, daß die Ortsangaben in den genannten Predigten an argumentativem Wert verlieren. » K. RUH, « Zu Meister Eckharts Kölner Predigten », dans : *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, éd. J. WOLF, n°128, Stuttgart, Éd. Hirzel, 1999, p. 44-45.

<sup>190</sup> On sait depuis quelques années que le cycle de prédication sur la naissance de Dieu dans l'âme (sermons de 101 à 104) et les sermons du *Paradisus anime intelligentis* remontent à l'époque d'Erfurt, cf. G. STEER, « Meister Eckhart Predigtzyklus von der ewigen geburt. Mutmaßungen über die Zeit seiner Entstehung », dans : *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998*, éd. W. HAUG et W. SCHNEIDER-LASTIN, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2000, p. 253-281 et N. LARGIER, « Kontextualisierung als Interpretation. Gottesgeburt und

possible dès ici-bas. La véritable question que pose Maître Eckhart est finalement celle de l'union divinisante de l'âme, rendue possible grâce au détachement et au délaissement.

En l'état actuel des choses, nous ne savons pas encore exactement si Eckhart est l'auteur du poème le *Grain de Sénevé* (*Granum sinapis*). Alors que certains chercheurs défendent la thèse de son authenticité en y reconnaissant des traits eckhartiens indéniables – c'est le cas de Kurt Ruh<sup>191</sup> – d'autres sont d'un avis plus réservé, comme Walter Haug par exemple, qui met en avant dans son argumentation l'absence notable, dans ce poème, des thèmes eckhartiens fondamentaux<sup>192</sup>. Nous possédons actuellement 10 manuscrits contenant ce poème, dont l'un d'entre eux, qui n'est qu'un fragment, fut retrouvé collé à un couvercle en bois<sup>193</sup>. Traitant là encore du détachement, Eckhart décrit dans ce poème trois mouvements distincts et pourtant liés en commençant par une description de la Trinité qui, même si elle reste indicible, est l'unique source de vie puisqu'elle concentre en un point le temps, les formes et l'espace. Ce point forme dans un deuxième mouvement une montagne devenant un désert sans limite où convergent tous les paradoxes. Puis se dessine dans un troisième mouvement un chemin de détachement, d'anéantissement et de désimagination qui nous invite à sombrer en Dieu.

Quant aux *Dits* (*Sprüche*), on ne saurait tous les attribuer aveuglément au maître thuringien. Certains font en effet partie de ces écrits visiblement apocryphes mais qui nous apprennent quels sont les thèmes spirituels de Maître Eckhart ayant marqué les esprits de son temps mais également ceux des générations postérieures. Quelle image le maître renvoyait-il à son auditoire ? Quels étaient, dans ses sermons, ses thèmes de prédilection ? Il est intéressant de remarquer de nombreux parallèles étroits entre ces *Dits* et d'autres écrits attestés comme

---

*speculatio* im "Paradisus anime intelligentis" », dans : *Meister Eckhart in Erfurt*, éd. A. SPEER et L. WEGENER, Berlin/New-York, Éd. W. de Gruyter, 2005 (Miscellanea mediaevalia 32) , p. 298-313.

<sup>191</sup> K. RUH, « Granum Sinapis », dans : *Altdeutsche Übungstexte*, éd. Die akademischen schweizerischen Germanisten, vol. 11, Berne, Éd. Francke, 1950, p. 45-46.

<sup>192</sup> « Daß dieses Gedicht nicht Eckhart selbst zugemutet werden kann, müßte im Laufe meiner Darstellung und Interpretation deutlich geworden sein. Was das Konzept anbelangt, so wiegt am schwersten, daß der für Eckharts Mystik sowohl fundamentale wie theologisch problematische Gedanke der Berührung des Seelengrundes mit dem Grund Gottes fehlt und folglich auch die Vorstellung von der Gottesgeburt in der Seele. Anders gesagt : Der auch das Subjekt einbeziehend ontologische Aspekt der Eckhartschen Mystik ist im ›Granum sinapis‹ wohl bewußt ausgespart ; stattdessen ist die erkenntnistheoretische Seite, letztlich nach dionysischen Vorgaben, pointiert herausgearbeitet : da ist die Unbegreiflichkeit Gottes oder der Trinität und ihr gegenüber der Mensch, der das, was nur in ausgestrichener Metaphorik und in paradoxen Formulierungen anzuzeigen ist, mit seiner Vorstellungskraft und seiner Vernunft nicht zu fassen vermag. » W. HAUG, *Positivierung von Negativität : Letzte kleine Schriften*, Tübingen, Éd. Max Niemeyer, 2008, p. 352.

<sup>193</sup> Ces 10 manuscrits se trouvent à la Bibliothèque universitaire de Bâle (Cod. B IX 24), à la Bibliothèque municipale de Berlin (mgq 192), à la Bibliothèque universitaire de Wrocław (Cod. IV F 88° (5)) – c'est le fragment -, à la Bibliothèque régionale du Land de Bade à Karlsruhe (Cod. K 1222 et Cod. St. Peter pap. 9), à la Bibliothèque municipale de Nuremberg (Cod. Cent. VI, 54 et Cod. Cent. VI, 56), à la Bibliothèque universitaire de Toruń (Rps 75/III), à la Bibliothèque nationale d'Autriche à Vienne (Cod. 4868) et enfin à la Bibliothèque du chapitre de Zeitz (Nr. 347).

étant de la plume du maître, notamment les *Sermons allemands*. Peut-être a-t-on souhaité résumer les grands thèmes spirituels du maître dans ces divers aphorismes dans l'optique d'en « conserver la substance, mais aussi de [les] faire connaître après que l'interdit pontifical fut définitivement tombé sur son œuvre »<sup>194</sup>. Ces *Dits* ont été publiés une première fois par Franz Pfeiffer<sup>195</sup>. Ces derniers, **qui connaissent depuis quelques années un regain d'intérêt**<sup>196</sup>, sont répartis dans de nombreuses bibliothèques, de La Haye à Klosterneuburg et de Strasbourg à Vyšší Brod, preuve de leur large réception<sup>197</sup>.

---

<sup>194</sup> MAÎTRE ECKHART, *Les Dits de Maître Eckhart*, trad. G. PFISTER et préf. M.-A. VANNIER, Orbey, Éd. Arfuyen, 2003, p. 8-9.

<sup>195</sup> MEISTER ECKHART, « Sprüche », dans : *Deutsche Mystiker der vierzehnten Jahrhunderts*, t.2, Leipzig, Éd. G.J. Göschen, 1857.

<sup>196</sup> Cf. notamment le travail de Dagmar GOTTSCHALL, « Eckhart's German Work », dans : *A companion to Meister Eckhart*, éd. J. H. HACKETT, Leyde/Boston, Brill, 2013, p. 137-183.

<sup>197</sup> On retrouve ces *Dits* dans des manuscrits de la Bibliothèque universitaire de Bâle (Cod. A VIII 51), de la Bibliothèque municipale de Berlin (mgf 986, mgo 328 et mgo 329), de la Bibliothèque royale de La Haye (Cod. 73 G 29 et Cod. 133 F 22), de la Bibliothèque de la fondation Wartbourg à Eisenach (Ms. 1361-50), de la Bibliothèque municipale et universitaire de Hambourg (Cod. theol. 2194), de la Bibliothèque de l'abbaye cistercienne de Vyšší Brod (Ms. 15), de la Bibliothèque régionale du Land de Bade à Karlsruhe (Cod. Donaueschingen 365 et Cod. Lichtenthal 87), de la Bibliothèque épiscopale de Klagenfurt (Cod. XXXe 7), de la Bibliothèque de l'abbaye de chanoines augustins à Klosterneuburg (Cod. 251), des archives municipales de Cologne (Best. 7004 (GB 4°) 32), de la Bibliothèque royale de Copenhague (Cod. Fabricius 96), de la Bibliothèque universitaire de Louvain (Cod. G 71), de la Bibliothèque de l'abbaye bénédictine de Melk (Cod. 235 (639 ; L 67)) et enfin de la Bibliothèque municipale de Strasbourg (Ms. 559 et Ms. 563).

# Chapitre 2

## Eckhart et Marguerite Porete

### I. Marguerite Porete et le béguinage de Valenciennes

#### 1. Les Dominicains et le béguinage valenciennois

Ce ne sera pas trahir la pensée de Marguerite Porete que d'affirmer qu'elle ne prête que peu d'importance aux Dominicains, du moins dans son œuvre<sup>198</sup> ; ils n'apparaissent en effet qu'une seule et unique fois dans son livre<sup>199</sup>. Ils ne semblent donc pas avoir joué un rôle primordial dans son cheminement spirituel, du moins rien dans son ouvrage ne le laisse penser. Marguerite Porete semble faire sciemment abstraction des différents ordres religieux dans la mesure où elle s'attache notamment à mettre en exergue une dichotomie dépassant toute catégorie ecclésiale : l'on trouve d'un côté les âmes esclaves gouvernées par Raison et

---

<sup>198</sup> On sait en effet que c'est un Dominicain qui initia son procès, cf. S. L. FIELD, « William of Paris's Inquisitions against Marguerite Porete and her Book », dans : *Marguerite Porete et le Miroir des âmes simples. Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, dir. L. FIELD, R. E. LERNER et S. PIRON, Paris, Vrin, 2013, p. 233-248.

<sup>199</sup> Cf. *Le Miroir*, 122, p. 208.



appartenant à Sainte-Eglise-la-Petite et d'un autre les âmes affranchies gouvernées par Amour et appartenant à Saint-Eglise-la-Grande<sup>200</sup>. Ainsi, les âmes esclaves sont traitées d' « ânes » par Amour car elles « cherchent Dieu dans les créatures, dans les monastères par des prières (*es monstiers par aourer*), dans les paradis créés, les paroles humaines et les Ecritures »<sup>201</sup>, alors que les âmes affranchies trouvent Dieu partout, « et c'est là qu'il est. Il est une seule divinité (*une Déité*), un seul Dieu en trois personnes, et ce Dieu est tout entier partout : c'est là [qu'elles le trouvent] »<sup>202</sup>. Porete reproche même aux « maîtres » en théologie de ne pouvoir réellement expliquer l' « affranchissement » des âmes<sup>203</sup> dans la mesure où ils ne comprennent pas que pour ce faire, il faut que l'âme abandonne sa volonté propre<sup>204</sup>. De plus, la prédication n'est évoquée dans *le Miroir* que pour être dépassée et relativisée<sup>205</sup> ; ainsi faut-il pour une âme cheminant sur la voie de l'affranchissement qu'elle se libère de toute chose, y compris de la prédication. L'âme souhaitant atteindre le « pays de franchise »<sup>206</sup> doit apprendre à ne rien vouloir : « Car pour autant que je ne veux rien, je suis seule en lui, sans moi, et toute libérée ; alors qu'en voulant quelque chose, je suis avec moi, et je perds ma liberté. »<sup>207</sup>. Bien que Porete n'évoque que peu les Prêcheurs, elle eut sans nul doute l'occasion d'en côtoyer quelques-uns à Valenciennes. Arrivés dans cette ville en 1233, année précédant la canonisation de leur fondateur, ces frères dominicains, probablement au nombre de douze<sup>208</sup>, s'installèrent les premiers temps dans un « couvent provisoire » construit sur les propriétés de Jacques et Agnès de Campaigne, hôtes fortunés dont on sait aujourd'hui fort peu de choses. D'aucuns affirment que Jacques de Campaigne aurait été proche du quarante-neuvième évêque de Cambrai Godefroid de Fontaines<sup>209</sup>, lequel sollicita Jourdain de Saxe et les membres du Chapitre Général

---

<sup>200</sup> Cf. Ibid. 43, p. 107.

<sup>201</sup> Ibid. 69, p. 136.

<sup>202</sup> Ibid. p. 137. La description de ces « âmes affranchies » ressemble étrangement à la description eckhartienne des « âmes qui s'abandonnent » et renoncent à leur volonté propre, cf. DdD, 3, p. 39-42.

<sup>203</sup> Cf. *Le Miroir*, 5, p. 55.

<sup>204</sup> Au sujet du renoncement de sa volonté propre, Amour explique qu' « aucun maître dont la sagesse vient de Nature, ni aucun maître en Ecriture, ni aucun de ceux qui en restent à l'amour de l'obéissance aux Vertus, ne le comprennent ni ne le comprendront là où il y a quelque chose à comprendre ; soyez-en certaine, Raison, car personne ne le comprend, sinon seulement celui qui poursuite Fin Amour et Charité. » Ibid. 9, p. 61.

<sup>205</sup> Cf. Ibid.

<sup>206</sup> Ibid. 123, p. 209.

<sup>207</sup> Ibid. 51, p. 116.

<sup>208</sup> Il était alors d'usage d'envoyer douze frères, nombre symbolique correspondant à celui des apôtres, pour composer le premier couvent. En ce qui concerne celui de Valenciennes, nous connaissons les noms de quatre d'entre eux : Hellin de Templemart, Nicolas Anglois, Pierre du Quesnoy et Jacques de Halle, cf. V. MALIET, *Histoire et archéologie du couvent des Dominicains de Valenciennes*, Valenciennes, Éd. du Musée de Valenciennes, 1995, p. 39.

<sup>209</sup> On l'appelle aussi Godefroid de Condé. Il ne doit pas être confondu avec le théologien Godefroid de Fontaines qui donna son consentement au *Miroir*.

afin qu'ils dépêchassent dans son diocèse des membres de leur ordre<sup>210</sup>. Soutenu par Jeanne de Constantinople puis à sa mort par sa sœur Marguerite, le couvent dominicain Saint-Martin, qui se placera par la suite sous le patronage de saint Paul<sup>211</sup>, crût rapidement et exerça une influence de plus en plus grande dans la cité hennuyère. Il accueillit même le Chapitre Général de l'Ordre de 1259, preuve manifeste de son rayonnement spirituel. L'on sait par ailleurs grâce au poème d'un auteur anonyme intitulé *Combats des moines de St. Pol contre les Carmois hors la porte Cardon pour le corps d'ung seigneur de Berlaymont*<sup>212</sup> relatant la querelle de l'année 1311 opposant les Carmes et les Prêcheurs de Valenciennes au sujet du lieu de sépulture d'un seigneur, que les Dominicains étaient amenés à confesser des Béguines. On y apprend en effet que le prieur du couvent Saint-Paul fut informé de cette querelle alors qu'il « confessoit une béguine »<sup>213</sup>. L'on sait également grâce à un parchemin conservé aux Archives Départementales du Nord que Nicolas de Gerpennes, prieur en 1280 du couvent Saint-Paul, était également à cette époque chapelain des Béguines<sup>214</sup>. Il semble que cette charge restât par la suite entre des mains dominicaines car un testament de Jeanne la Richarde, rédigé le 30 juin 1303, mentionne le nom de Jean de Mons comme chapelain actuel du béguinage Sainte-Elisabeth<sup>215</sup>. Vincent Maillet émet l'hypothèse que ce dernier pourrait correspondre au personnage portant le même nom et que l'on désigne en 1257 comme étant le prieur de la communauté dominicaine de Valenciennes<sup>216</sup>. Un autre parchemin issu de ces mêmes archives nous apprend par ailleurs qu'une Béguine portant le nom de Marie Deth fit une donation aux Prêcheurs de Valenciennes, marquant sa reconnaissance à leur égard<sup>217</sup>. Il nous faut donc

<sup>210</sup> Cf. S. LE BOUCQ, *Histoire ecclésiastique de la ville et comté de Valenciennes. Ouvrage manuscrit de 1650*, Valenciennes, Éd. A. Prignet, 1844. Réimpression Laffitte Reprints, Marseille, 1978.

<sup>211</sup> « Le patronage de Saint-Martin, progressivement, tombe au plan secondaire. Beaucoup trop de paroissiales rurales évoquent son nom. Celui de Paul, « l'Apôtre des gentils », prend donc le dessus, jusqu'à devenir l'unique terme consacré pour désigner l'église et le couvent. L'immense activité missionnaire de ce converti s'articula, au cours du Ier siècle, sur de grands voyages. Il fonda de nombreuses communautés chrétiennes, essentiellement implantées en milieu urbain. Confronté à son succès, le pouvoir impérial le conserva sous sa coupe, à Rome, en résidence surveillée. Ces trois points expliquent la prise de relais : ils coïncident avec les desseins formulés par le père fondateur, comme la politique d'implantation prioritairement citadine de l'Ordre. » V. MALIET, *Histoire et archéologie du couvent des Dominicains de Valenciennes*, Valenciennes, Éd. du Musée de Valenciennes, 1995, p. 52.

<sup>212</sup> On a longtemps cru que cet auteur était le chroniqueur célèbre Jean Froissart mais cette hypothèse est maintenant largement réfutée, cf. Ibid. p. 87. Ce poème a été édité au XIX<sup>e</sup> siècle, cf. *Le triumphe des Carmes, 1311 : poème du XIV<sup>e</sup> siècle*, publié avec des notes et des éclaircissements par A. LEROY et A. DINAUX, Valenciennes, Imprimerie de A. Peignet, 1834.

<sup>213</sup> « (...) Le prieur trouva orendroit / Qui confessoit une béguine, / L'ung vers l'aulture la teste encline, / En ung anlet de leur parloir / Ung bien pety povoit paroir / Quelles ne fussent accouvertes / De leurs capprons tous les deux testes. », Ibid.

<sup>214</sup> Archives Départementales du Nord, 40 H 630/1843.

<sup>215</sup> Archives Départementales du Nord, 40 H 630/1844, 1844 bis.

<sup>216</sup> Cf. V. MALIET, *Histoire et archéologie du couvent des Dominicains de Valenciennes*, Valenciennes, Éd. du Musée de Valenciennes, 1995, p. 92, note 25.

<sup>217</sup> Archives Départementales du Nord, 40 H 562/1454.

nuancer les propos de Bernadette Carpentier qui assurent que les Dominicains ne jouèrent plus aucun rôle dans l'évolution du béguinage après sa fondation<sup>218</sup>. Il semblerait que les « proviseurs » (ou à partir du XIV<sup>e</sup> siècle les « gouverneurs ») du béguinage Sainte Elisabeth aient été principalement des chanoines, mais qu'il y ait eu quelques Dominicains parmi les « chapelains ». Les Prêcheurs n'auraient donc pas eu la même fonction au sein de l'établissement que leurs homologues canoniaux, puisqu'ils auraient été directement en charge du « soin spirituel » des Béguines et, plus largement, des nombreux malades qui se faisaient soigner dans cet hôpital. Il est à noter que le curé et les chapelains étaient élus par le proviseur et par les Béguines elles-mêmes. Les Dominicains, en partant du principe que certains d'entre eux furent élus en tant que chapelains, devaient ainsi jouir dans le milieu béguinal d'une bonne réputation. Par ailleurs, le curé et ses chapelains auraient été notamment chargés de faire venir d'autres prédicateurs au béguinage afin de parfaire et d'enrichir l'enseignement préalablement donné aux Béguines<sup>219</sup>. Les chapelains dominicains n'auraient-ils pas fait venir des confrères dans ce cadre-là ? Cette piste serait intéressante à creuser car peut-être y eut-il entre les Béguines et les Prêcheurs des liens intellectuels en sus des liens spirituels. L'on s'aperçoit ainsi de l'étroitesse de la relation qu'entretenaient les Dominicains avec les Béguines valenciennes, même s'il est actuellement difficile de préciser davantage la teneur de ces liens.

## 2. Le béguinage de Valenciennes

Il apparaît que le béguinage Sainte Élisabeth de Valenciennes, fondé en 1239, fut « [conçu] dès le début sur un programme complet comprenant hôpital, chapelle, cimetière, infirmerie, logements des béguines et des prêtres, « cense », brasserie et participation à un moulin (...). »<sup>220</sup>. Bien que légèrement exagéré – cette description serait plutôt celle du

---

<sup>218</sup> Cf. B. CARPENTIER, « Le béguinage Sainte Elisabeth de sa fondation au XVI<sup>e</sup> siècle », dans : *Mémoires du Cercle archéologique et historique de Valenciennes*, t. IV, 1959, p. 121.

<sup>219</sup> Ibid. p. 122.

<sup>220</sup> J. MEREAU, « Vestiges d'un Béguinage oublié : l'Hôpital Sainte-Élisabeth de Valenciennes », dans : *Mulieres religiosae et leur univers. Aspects des établissements béguinaux au Moyen Âge tardif. Actes de la journée d'études du 27 octobre 2001 à l'Université Paris X-Nanterre*, éd. P. VOLTI, Histoire médiévale et archéologie, vol. 15, Amiens, Éd. Centre d'Archéologie et d'Histoire Médiévales des Établissements Religieux, 2003, p. 120.

béguinage valenciennois au XVI<sup>ème</sup> siècle<sup>221</sup> –, le tableau décrit par l'historien Jean Orcibal a tout de même le mérite de mettre en exergue l'ambition de ce béguinage, qui fit partie des premiers béguinages fondés notamment par Jeanne de Constantinople, comtesse de Flandre et de Hainaut, comme les béguinages de Gand, de Louvain ou encore de Cambrai. De type curial, ce béguinage eut dès l'origine une fonction hospitalière très marquée, on l'appelait d'ailleurs également « l'hôpital Sainte Elisabeth », et reçut rapidement l'accord papal<sup>222</sup>. Il se dota dès 1245 de sa propre chapelle et devint entre 1254 et 1266 une paroisse indépendante<sup>223</sup>. Cet hôpital se trouvait dans un quartier quelque peu éloigné « du centre actif de la ville et proche des portes : les malades [pouvaient] y trouver le calme ainsi qu'un air purifié par la proximité de la campagne et les étrangers [pouvaient] y être accueillis dès leur arrivée à Valenciennes. »<sup>224</sup>. A noter également que cet emplacement permettait aux Béguines d'avoir un accès privilégié à l'eau car la Rhonelle, un affluent de l'Escaut, coulait à cet endroit et traversait leur enclos. Toutes les Béguines ne vivaient pas dans cet enclos, il semble en effet que certaines d'entre elles vivaient seules dans des habitations alentours, comme ce devait être déjà le cas avant la fondation de l'hôpital. Sans doute devaient-elles se rendre au béguinage pour les offices et pour certaines festivités, même si des informations plus précises à ce propos font défaut<sup>225</sup>. D'après Bernadette Carpentier, les Dominicains jouèrent un rôle mineur dans le fonctionnement du béguinage qui fut semble-t-il globalement plutôt suivi et conseillé par des curés et des chapelains, dont nombre de chanoines<sup>226</sup>, à la seule exception peut-être du frère prêcheur Henry du Quesnoy qui reçut avec l'abbé de Saint Jean de Valenciennes la donation qui fut à l'initiative de la fondation de l'hôpital. Peut-être ce premier contact entre les

---

<sup>221</sup> C'est en tous les cas ainsi qu'un texte du XVI<sup>e</sup>, le bail de location de la ferme de la Bassecour, le décrit : « la maison, cense, granges, greniers, estables, jardin, portes que le devant dit hospital a en l'enclôture d'icelui béguinaige appelé le Bassecourt », Archives Départementales du Nord, 40 H 621.

<sup>222</sup> « (...) Avec cette autorisation reçue de l'Evêché, l'hôpital des béguines s'installe assez rapidement. Plusieurs textes de 1240 le désignent déjà sous le nom d'Hôpital Sainte Elisabeth. Six ans plus tard il reçoit un bulle de protection du Pape Innocent IV : sans doute avant de faire une démarche pour obtenir cette bulle, a-t-on attendu la complète organisation de l'établissement nouvellement construit. » B. CARPENTIER, « Le béguinage Sainte Elisabeth de sa fondation au XVI<sup>e</sup> siècle », dans : *Mémoires du Cercle archéologique et historique de Valenciennes*, t. IV, 1959, p. 107.

<sup>223</sup> Cf. W. SIMONS, *Cities of Ladies : Beguines Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2001, p. 299.

<sup>224</sup> B. CARPENTIER, « Le béguinage Sainte Elisabeth de sa fondation au XVI<sup>e</sup> siècle », dans : *Mémoires du Cercle archéologique et historique de Valenciennes*, t. IV, 1959, p. 111.

<sup>225</sup> Ibid. p. 106.

<sup>226</sup> « Parmi les Gouverneurs qui ont dirigé le béguinage, j'ai noté la présence de nombreux chanoines : bien qu'il n'existe aucune obligation qu'il en soit ainsi, peut-être est-il d'usage de choisir, le plus souvent possible, un chanoine comme le fut le premier Proviseur qui était l'abbé de Saint Jean. Il est à remarquer que si les dominicains ont joué un rôle lors de la fondation du béguinage, par la suite, ils n'interviennent plus jamais dans la vie de cet établissement : l'évolution du béguinage est en cela différente de ce qui est constaté à Paris par L. Legrand et à Gand par R.F. Olivier ; car les Gouverneurs des béguinages gantoises et parisiennes sont toujours des frères prêcheurs. » Ibid. p. 121.

Dominicains et les Béguines perdura-t-il, notamment sous la forme de directions spirituelles, et que la spiritualité dominicaine insufflée au Béguinage alors qu'il venait à peine d'être fondé marqua ses résidentes. Dans les premiers temps du béguinage, Henry du Quesnoy et Gautier, l'abbé de Saint Jean de Valenciennes, accompagnèrent possiblement les Béguines. Bienfaitrices de ce béguinage, Jeanne et Marguerite de Constantinople furent conseillées financièrement par deux frères prêcheurs, Henry du Quesnoy et un certain frère « Michel »<sup>227</sup> qui, indirectement, exercèrent un droit de regard sur l'évolution financière de l'établissement, du moins dans les premiers temps. Il semble cependant que cette immixtion financière prit fin relativement rapidement car plus aucune mention de Dominicains n'apparaît dans les actes de donation qui, en tout état de cause, s'amenuisèrent au fil du temps. Mais peut-être les Dominicains jouèrent-ils auprès des Béguines un rôle différent après la fondation du béguinage ? En tout état de cause, cet établissement hospitalier et la communauté religieuse qui y demeura acquirent dès 1262 des caractéristiques particulières, à savoir « une personnalité juridique dont un sceau est le témoin ; une indépendance marquée par une organisation en paroisse et par une règle particulière à l'établissement. »<sup>228</sup>. Il est somme toute intéressant de remarquer qu'en autorisant ce béguinage à s'organiser en paroisse, donc à s'affranchir de la paroisse Saint Nicolas à laquelle il était affilié à ses débuts, les autorités ecclésiastiques locales reconnurent par là même la spécificité de ce mouvement béguinal et, surtout, son orthodoxie et son ecclésiasticalité. Les Béguines valenciennoises étaient donc parfaitement intégrées dans la vie de l'église locale. Il semble en outre que la population béguinale de Valenciennes ait été pour le moins bigarrée, hétérogénéité reflétant finalement celle de la ville<sup>229</sup> ; l'on retrouvait à Sainte Elisabeth de jeunes Béguines, des veuves ou des femmes en fin de vie, des pauvres Béguines ainsi que des femmes plus aisées. Au XIV<sup>ème</sup> siècle, le béguinage valenciennois comptait au moins trente Béguines<sup>230</sup> qui étaient tenues de travailler à l'hôpital, à l'école (le béguinage possédait en effet une école qui enseignait à quelques élèves les rudiments de l'instruction, c'est-à-dire la lecture, l'écriture et le calcul), à la ferme dite « de la Basse-cour » ou alors chez elle pour qu'elles s'adonnent vraisemblablement au tissage ou au filage<sup>231</sup>.

---

<sup>227</sup> Ibid. p. 113.

<sup>228</sup> Ibid. p. 115.

<sup>229</sup> Cf. J. VAN ENGEN, « Marguerite of Hainaut and the Low Countries », dans : *Marguerite Porete et le Miroir des âmes simples. Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, éd. S. L. FIELD, R. E. LERNER et S. PIRON, Paris, Vrin, 2013, p. 32.

<sup>230</sup> B. CARPENTIER, « Le béguinage Sainte Elisabeth de sa fondation au XVI<sup>e</sup> siècle », dans : *Mémoires du Cercle archéologique et historique de Valenciennes*, t. IV, 1959, p. 128.

<sup>231</sup> Voici ce que stipule le règlement de 1262 : « Kelles se warissent de leur labeur de leur mains denens maison et de miessonner ki povra. »

Si l'on ne considère pas la fondation du béguinage<sup>232</sup>, les Béguines valenciennes n'avaient semble-t-il avec les Dominicains que des liens limités à la sphère spirituelle. Mais quelle était leur relation avec les Sachets<sup>233</sup> ? Peut-être y eut-il une communauté de frères du Sac à Valenciennes, l'une de ces communautés médiévales appartenant aux ordres mendiants ? C'est en tous les cas ce qu'affirma l'historien Henri d'Outreman qui, outre le fait de confirmer la présence des Sachets à Valenciennes bien avant 1251, prétendit que ces derniers avaient la direction des Béguines<sup>234</sup>. Les Béguines valenciennes, que l'on nommait semble-t-il également les sœurs du Sac, auraient donc eu un lien étroit avec les Sachets. D'après Simon Leboucq, on les « appelloit lors des frères et sœurs aux Sacqz, à cause qu'allant les rues, ils portoient tousjours ung sacq sur leurs espaulles et estoient iceulx frères et sœurs subjects de songner et alimenter les malades et passagers qui venoient ou estoient amener en ces hospitaux. »<sup>235</sup>. Cependant, Leboucq affirme également qu'il y aurait eu deux hôpitaux, l'un tenu par les Béguines, et l'autre tenu par des « Béguins », ces fameux frères du Sac, sans pour autant donner de preuves à ce qu'il avance. D'après Carpentier, « [l'Historien] valenciennois semble avoir tenu pour vraie une légende sur l'origine du béguinage. (...) Ici se trouve une affirmation nette : il n'y a pas eu un seul frère à l'hôpital Sainte Elisabeth. (...) Toutes les archives du béguinage nous montrent l'existence d'un seul hôpital Sainte Elisabeth tenu par des femmes appelées Béguines. »<sup>236</sup>. La présence des frères du Sac dans l'hôpital de Valenciennes serait donc partiellement remise en cause, bien que leur existence dans la ville soit avérée<sup>237</sup>. Mais peut-être appela-t-on les Béguines « les sœurs de Sac » en raison de leurs affinités avec les ordres mendiants<sup>238</sup> ? D'autre part, il ne serait pas impossible que les Sachets dirigeassent

---

<sup>232</sup> L'on sait en effet que le prieur des Dominicains était présent lors de la rédaction du règlement de 1262, preuve d'un lien juridique.

<sup>233</sup> Cf. K. ELM, « Ausbreitung, Wirksamkeit und Ende der provençalischen Sackbrüder (Fratres de poenitentia Jesu Christi) in Deutschland und den Niederlanden. Ein Beitrag zur kurialen und konziliaren Ordenspolitik des 13. Jahrhunderts », dans : *FRANCIA. Forschungen zur Westeuropäischen Geschichte*, t. 1, Munich, Éd. Wilhelm Fink, 1973, p. 257-324.

<sup>234</sup> Cf. H. d'OUTREMAN, *Histoire de la ville et comté de Valenciennes. Divisée en IV parties. Par feu Henri d'Outreman esquier, seigneur de Rombies, prevost de Valenciennes. Illustrée et augmentée par le R.P. Pierre d'Outreman de la Compagnie de Jésus*, Douay, Imprimerie de la veuve Marc Wyon, 1639.

<sup>235</sup> S. LÉBOUCQ, *Histoire Ecclésiastique de la ville et comté de Valenciennes*, Valenciennes, Imprimerie typographique et lithographique de A. Prignet, 1650, p. 72.

<sup>236</sup> B. CARPENTIER, « Le béguinage Sainte Elisabeth de sa fondation au XVI<sup>e</sup> siècle », dans : *Mémoires du Cercle archéologique et historique de Valenciennes*, t. IV, 1959, p. 108.

<sup>237</sup> Cf. I. RAVA-CORDIER, « L'expansion d'un ordre mendiant originaire de Provence : les frères sachets », dans : *Provence Historique*, vol. 55, n° 219, 2005, p. 3-26.

<sup>238</sup> « Le sac est le vêtement grossier que revêtent les béguines. Cet uniforme est porté à la même époque par des femmes appelées « sœurs pénitentes du sac ». Comme ces dernières se situent dans le courant de spiritualité des ordres mendiants, peut-être est-il possible de placer aussi les béguines de Valenciennes sous une influence spirituelle identique. » B. CARPENTIER, « Le béguinage Sainte Elisabeth de sa fondation au XVI<sup>e</sup> siècle », dans : *Mémoires du Cercle archéologique et historique de Valenciennes*, t. IV, 1959, p. 118.

les Béguines spirituellement et que par la suite, les Dominicains les suppléassent à cette tâche<sup>239</sup>.

### 3. Marguerite Porete

Nous ne possédons que peu d'informations sur la vie de Marguerite Porete. Les seules indications biographiques irréfragables que nous ayons proviennent des différents comptes-rendus et chroniques relatant le déroulement de son procès<sup>240</sup>. Elle naquit vraisemblablement dans les années 1250 dans le comté de Hainaut et vécut de nombreuses années en tant que Béguine probablement à Valenciennes. Le béguinage de Valenciennes, fondé en 1239, fut l'un des premiers du diocèse de Cambrai. Ce qu'on peut affirmer avec certitude, c'est qu'elle était issue d'une famille aisée<sup>241</sup> - même si, lors de son procès, elle ne put pas « compter sur l'appui d'un réseau puissant, constitué par des liens de famille ou de patronage », ce qui tend à relativiser le haut rang de sa famille<sup>242</sup> - grâce à laquelle elle aurait eu accès à un enseignement de qualité<sup>243</sup>. Elle vécut dans une région à la croisée du monde germanique et du monde latin et appartient au diocèse de Cambrai qui « [couvrait] (...) sur une profondeur de vingt lieues toute la rive droite de l'Escaut, depuis sa source jusqu'à Anvers »<sup>244</sup>. Dans le chapitre 96 du *Miroir*,

---

<sup>239</sup> L'on sait que les Sachets furent supprimés dès 1274 et qu'ils laissèrent une pastorale vacante qui aurait pu, à Valenciennes et ailleurs, intéresser les Dominicains.

<sup>240</sup> Cf. R. GUARNIERI, « Il movimento del Libero Spirito, testi e documenti », dans : *Archivio italiano per la storia della pietà*, 4, 1965, p. 353-708.

<sup>241</sup> Il est indubitable que *le Miroir* contient des traits patriciens et élitistes non négligeables, cf. I. LEICHT, *Marguerite Porete - eine fromme Intellektuelle und die Inquisition*, Fribourg/Bâle/Vienne, Éd. Herder, 1999, p.77 ; cf. également J. VAN ENGEN, « Marguerite of Hainaut and the Low Countries », dans : *Marguerite Porete et le Miroir des âmes simples. Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, éd. S. L. FIELD, R. E. LERNER et S. PIRON, Paris, Vrin, 2013, p. 28-29.

<sup>242</sup> S. PIRON, « Marguerite, entre les Béguines et les maîtres », dans : *Marguerite Porete et le Miroir des âmes simples. Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, éd. S. L. FIELD, R. E. LERNER et S. PIRON, Paris, Vrin, 2013, p. 70.

<sup>243</sup> La ville de Valenciennes possédait à cette époque de nombreuses écoles dont l'une d'elles était tenue par des Béguines. Marguerite Porete avait-elle fréquenté cette école? Selon Gwendolyn Bryant, « (...) the author of the *Mirror* must have been highly educated, especially in theological matters, and entirely conversant with contemporary court literature and minnemystik. » G. BRYANT, « The French Heretic Beguine: Marguerite Porete », dans : *Medieval Women Writers*, éd. K. M. WILSON, Manchester, Manchester University Press, 1984, p. 207.

<sup>244</sup> M. H. de LONGCHAMP, « Introduction », dans : *Le miroir des âmes simples*, Paris, Éd. Albin Michel, 2011, p. 22.

c'est de façon à peine voilée qu'elle narre sa recherche instante de Dieu et les prémisses de son écriture :

Il y eut une fois une créature qui mendiait, et longtemps elle chercha Dieu dans sa créature pour voir si elle l'y trouverait comme elle le voulait, et comme il y serait lui-même si la créature le laissait opérer ses œuvres divines en elle sans qu'elle l'en empêche ; mais elle n'en trouva rien et demeura au contraire affamée de ce qu'elle poursuivait. Et lorsqu'elle vit qu'elle n'avait rien trouvé, elle se mit à penser ; et en pensant, elle se dit à elle-même qu'il fallait le chercher – et c'est ainsi qu'elle le poursuivait – au fond du cœur de son entendement, par la pureté de sa haute pensée. Et c'est là que cette mendiante créature alla le chercher, et elle pensa qu'elle écrirait sur Dieu de la façon dont elle voulait le trouver en ses créatures. Et c'est ainsi qu'elle écrivit ce que vous entendez, et qu'elle voulut que son prochain trouve Dieu en elle, par ses écrits et ses paroles ; autrement dit, comprenez qu'elle voulait que son prochain soit parfaitement comme elle en aurait discoursu (...) ! Mais en faisant, disant et voulant cela, elle demeurait, sachez-le, mendiante et encombrée d'elle-même ; et c'est parce qu'elle voulait faire ainsi, qu'elle mendiait.<sup>245</sup>

Sans doute débuta-t-elle la rédaction de son ouvrage dans les années 1290 et tenta par tous les moyens d'obtenir une approbation officieuse de son ouvrage. Elle en reçut exactement trois, l'une du franciscain Jean de Querayn<sup>246</sup>, l'autre du cistercien Frank Chauntour de l'abbaye de Villers en Brabant, et enfin la troisième de Godefroid de Fontaines, docteur renommé en théologie à l'Université de Paris<sup>247</sup>. Cependant, ces approbations ne suffirent pas car l'ouvrage fut dans un premier temps interdit et dans un deuxième temps brûlé en 1305 à Valenciennes par l'évêque de Cambrai, Guy de Colmieu, qui l'accusa d'hérésie et d'impiété. Marguerite répliqua et adressa des exemplaires du *Miroir* à différentes personnalités ecclésiastiques, dont l'évêque de Châlons-en-Champagne Jean de Châteauvillain. Ce faisant, elle agit contre l'autorité de son évêque qui lui avait fermement défendu de posséder encore un exemplaire de son ouvrage et qui l'avait sommée de revenir sur les thèses potentiellement hérétiques qu'il était susceptible de contenir. Il semble cependant que la riposte de Marguerite n'ait eu que peu d'effet car de nouvelles dénonciations surgirent et peu de temps après, un nouveau procès diocésain lui fut

---

<sup>245</sup> Le Miroir, 96, p. 170.

<sup>246</sup> Suzanne Kocher est d'avis qu'il s'agirait de la ville de Quérénaing, au sud de Valenciennes, plutôt que Quaregnon (Belgique), comme le pense notamment Sean L. Field. Une autre possibilité serait la ville de Quiévrain en Belgique. Cf. S. KOCHER, *Allegories of Love in Marguerite Porete's 'Mirror of Simple Souls'*. *Medieval Women: Texts and Contexts*, Turnhout, Éd. Brepols, 2008.

<sup>247</sup> Ces indications se trouvent dans l'introduction de la version en moyen anglais du *Miroir*, *þe Myrour of Symple Soules*, dont le manuscrit se trouve actuellement à Cambridge, dans les archives du St. John's College : « Three men read the book, viz., frere ion of querayn a friar minor, a monk of Cisetyns {th}at hi {y}te dann Frank Chauntour of {th}e abbey of viliers, and a maister of diuinite {th}at hi {y}te maister godfrey of fountaynes », M. PORETE, *þe Myrour of Symple Soules*, bibliothèque du St. John's College/Cambridge, ms. 71.

Nous retrouvons également les noms de ces trois clercs dans quatre manuscrits contenant la version latine, p.ex dans le ms. Vat. Latin 4355 : « (...) Quorum primus fuit unus frater minor magni nominis, vitae et sanstitatis, qui frater Johannes vocabatur. (...) Postea vidit eum et legit unus monachus cisterciensis, qui vocatur Domnus Franco, de Villariis abbatia. (...) Postea legit eum quidam magister in theologia, qui vocatur magister Godofredus de Fontanis. », M. PORETE, *Speculum simplicium animarum*, bibliothèque apostolique vaticane/État de la Cité du Vatican, ms. Vat. Latin 4355.



intenté. Cependant, l'évêque de Cambrai n'était plus Guy de Colmieu mais Philippe de Marigny, « âme damnée de Philippe le Bel »<sup>248</sup>, qui persécuta les templiers avec grande diligence. Dès lors, Marguerite fut conduite au début de l'année 1308 devant le tribunal d'inquisition de Lorraine, dont dépendait le diocèse de Cambrai, et fut possiblement interrogée par le Dominicain Raoul de Ligny<sup>249</sup>, personnalité fort peu connue de nos jours. Celui-ci l'envoya par la suite devant l'inquisiteur général du royaume de France, le Dominicain Guillaume de Paris<sup>250</sup>. Le 11 avril 1309, celui-ci convoqua à l'église des Mathurins vingt et un maîtres en théologie de l'Université de Paris afin de juger du caractère hérétique du *Miroir*, dont on avait tiré pour l'occasion quinze articles suspects. L'un des vingt et un maîtres convoqués était Bérenger de Landorre, futur maître général de l'ordre des Prêcheurs, qui venait tout juste de « recevoir la barrette de Maître en théologie »<sup>251</sup> et qui avait un sens de la doctrine fort développé. Finalement, le *Miroir* fut jugé par ces théologiens de renom comme étant un ouvrage hérétique<sup>252</sup>. Il fallut cependant attendre une année avant que l'inquisiteur Guillaume de Paris ne reprît l'affaire en main et qu'il ne convoquât onze des vingt et un théologiens précédemment convoqués, ainsi que cinq canonistes. Ce délai était prévu dans la procédure inquisitoriale car il permettait aux condamnés, qui avaient été entre temps excommuniés et emprisonnés, de revenir sur leurs assertions et de se repentir. Marguerite fut pendant des mois « sollicitée plusieurs fois de jurer et de répondre, l'inquisiteur lui offrant le bénéfice de l'absolution, mais elle [refusa] obstinément de demander ou d'accepter cette absolution, c'est-à-dire son salut »<sup>253</sup>. L'inquisiteur ne pouvant amener Marguerite à résipiscence, il reprit réglementairement le procès. Dans un document daté du 9 mai 1310, les maîtres canonistes firent savoir que Marguerite, l'ayant condamnée comme relapse, devait être instamment livrée au bras séculier et ceci essentiellement pour deux raisons : son refus de répondre aux injonctions

---

<sup>248</sup> M. H. de LONGCHAMP, « Introduction », dans : *Le miroir des âmes simples*, Paris, Éd. Albin Michel, 2011, p. 25.

<sup>249</sup> Cf. S. L. FIELD, « The Inquisitor Ralph of Ligny, Two German Templars, and Marguerite Porete », dans : *The Journal of Medieval Religious Cultures*, vol. 39, n°1, 2013, p. 1-22.

<sup>250</sup> Sean L. Field a émis l'hypothèse que Marguerite fut d'abord convoquée devant l'inquisiteur de Lorraine, puis se fit dans un second temps interrogée par le nouvel évêque de Cambrai, Philippe de Marigny, cf. S.L. FIELD, *The Beguine, the Angel, and the Inquisitor : the trials of Marguertie Porete and Guiard of Cressonessart*, Notre-Dame (USA), University of Notre-Dame Press, 2012.

<sup>251</sup> R.P. MORTIER, *Histoire des Maîtres généraux de l'ordre des frères Prêcheurs*, t. 2, Paris, Alphonse Picard et fils éditeurs, 1905, p. 479.

<sup>252</sup> « Habita autem prius deliberatione inter ipsos magistrorum supradictos, Symon decanus, de voluntate et concordii assensu et ipsorum omnium magistrorum nomine, dixit respondendo consultationi ab eisdem petite, quod consilium omnium erat et est, quod talis liber, in quo continentur dicti articuli, tamquam hereticus et erroneus et heresum et errorum contentivus exterminetur. » Archives Nationales/Paris, Layette J 428, n°15a, cf. P. VERDEYEN, « Le procès d'inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309-1310) », dans : *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 81, n°1-2, 1986.

<sup>253</sup>Ibid. p. 60.

et aux questions de son évêque ainsi que son refus de taire à autrui le contenu de son ouvrage<sup>254</sup>. Les dés étaient donc jetés. Elle fut par la suite consignée au bras séculier et brûlée publiquement le 1<sup>er</sup> juin 1310 sur la Place de Grève<sup>255</sup> à Paris. Le continuateur de la chronique de Guillaume de Nangis nous rapporta le fort émoi que provoqua cette mise à mort par le feu parmi les hommes et les femmes venus assister à ce pénible spectacle :

Quam Parisiensis praepositus in sua potestate statim accipiens ibidem in crastino incendio fecit extingui. Multa tamen in suo exitu poenitentiae signa ostendit nobilia pariter et devota, per quae multorum viscera ad compatiendum ei pie ac etiam lacrymabiliter fuisse commota testati sunt oculi qui viderunt.<sup>256</sup>

Ainsi, Marguerite Porete fut la première condamnée à avoir péri sur la Place de Grève, place qui deviendra fameuse pour ces exécutions sensationnelles. Bien d'autres condamnés y perdront la vie, que ce soit sur un bûcher ou sur l'échafaud, et ce jusqu'en 1822, date où les derniers condamnés furent décapités sur cette place.

#### 4. L'œuvre de Marguerite Porete

Comme nous l'avons déjà indiqué précédemment, le *Miroir* a sans nul doute été rédigé à la fin du treizième siècle, la datation exacte nous étant cependant inconnue. Pour ce qui est de la version française du *Miroir*, nous ne possédons actuellement qu'un manuscrit quasiment complet en moyen-français datant de la fin du XV<sup>ème</sup> siècle ou du début du XVI<sup>ème</sup> siècle<sup>257</sup>, qui se trouve au musée Condé<sup>258</sup>, et sur lequel se fondent en grande partie<sup>259</sup> les traductions en

---

<sup>254</sup> Cf. Ibid., p. 79.

<sup>255</sup> Aujourd'hui place de l'Hôtel-de-Ville.

<sup>256</sup> L. d'ACHERY, *Spicilegium sive collectio veterum aliquot scriptorum qui in galliae bibliothecis delituerant*, éd. E. BALUZE, L.-F.-J. de la BARRE, E. MARTÈNE, t.3, Paris, Apud Montalant, 1723, p. 63.

<sup>257</sup> Un autre manuscrit complet plus tardif (XVII<sup>e</sup> siècle) existait également mais il a été perdu en 1961 suite à un envoi de la Bibliothèque nationale de Bourges au Service central des prêts de la Bibliothèque nationale de France, cf. G. HASENHOHR, *La tradition du Miroir des simples âmes au XV<sup>e</sup> siècle : de Marguerite Porète (†1310) à Marguerite de Navarre*, Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 4, 1999, p. 1349.

<sup>258</sup> M. PORETE, *Le Mirouer des simples âmes*, musée de Condé/Chantilly, ms. F XIV 26.

<sup>259</sup> Certains passages de ce manuscrit sont difficilement compréhensibles ou lisibles, c'est pourquoi certains traducteurs – c'est le cas de Max Huot de Longchamp - ont eu recours en cas de lacunes aux autres manuscrits

français moderne. Nous connaissons aujourd’hui seize manuscrits ou fragments de manuscrits du *Miroir* : sept en langue latine<sup>260</sup>, quatre en langue italienne<sup>261</sup>, trois en langue anglaise<sup>262</sup> et deux en langue française<sup>263</sup>. Ces nombreux manuscrits datant de différentes époques nous prouvent ainsi la transmission étonnante que connut cet ouvrage qui, rappelons-le, fut très tôt frappé d’interdit épiscopal. Il semble qu’au-delà de ces nombreuses traductions, le débat quant au caractère hétérodoxe du *Miroir* persista durant les XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles – dans les années 1430, Gregorio Correr, secrétaire du pape Eugène IV et Bernardin de Sienne, prédicateur renommé, rejetèrent fermement la doctrine du *Miroir*<sup>264</sup> – et qu’il continua inlassablement à se répandre. Nous savons qu’en 1470, un moine célestin du couvent de Notre-Dame d’Ambert, dans la forêt d’Orléans, rédigea un enseignement de vie spirituelle en deux parties à destination d’une moniale (*La discipline d’amour divine* et *La leçon de la disciple d’amour*). Pour ce faire, il s’inspira généreusement du *Miroir* et en « [conserva] (...) la terminologie (...) et le cadre, qu’il [systématisa], [divisa] et [subdivisa]. »<sup>265</sup>. Nous perdîmes pourtant la trace du *Miroir* après la Renaissance et ce n’est qu’en 1867 que Francesco Toldi dénicha un premier manuscrit à Vienne<sup>266</sup>, qu’il attribua d’ailleurs à Marguerite de Hongrie, mais il fallut attendre la (re)découverte de l’historienne italienne Romana Guarnieri en 1946 pour que la communauté scientifique reconnaisse ce joyau de la spiritualité béguinale et qu’elle s’y penche avec intérêt.

---

existants, notamment les manuscrits latins, cf. M. H. de LONGCHAMP, « Introduction », dans : *Le miroir des âmes simples*, Paris, Éd. Albin Michel, 2011, p. 31-32.

<sup>260</sup> 1. *Speculum simplicium animarum*, bibliothèque apostolique vaticane/État de la Cité du Vatican, ms. Chigiano B IV 41, folios 49-114 ; 2. *Speculum simplicium animarum*, bibliothèque apostolique vaticane/État de la Cité du Vatican, ms. Vat. Latin 4355 ; 3. *Speculum simplicium animarum in voluntate et desiderio morantium*, bibliothèque apostolique vaticane/État de la Cité du Vatican, ms. Rossiano 4, folios 1-158r ; 4. *Liste contenant trente courts extraits du Speculum*, bibliothèque apostolique vaticane/État de la Cité du Vatican, ms. Latin 4953, folios 29-33 ; 5. *Premier folio du Speculum animarum simplicium ou Alias vocatur Margarita*, bibliothèque bodléienne/Oxford, ms. Laud Latin 46 ; 6. *Speculum animarum simplicium in voluntate et desiderio morantium ou Anima adnichilata*, bibliothèque apostolique vaticane/État de la Cité du Vatican, ms. Chigiano C IV 85, folios 93r-140v ; 7. *Speculum animarum simplicium*, Pembroke College/Cambridge, ms. 221, folios 49-107.

<sup>261</sup> 1. *Specchio delle anime semplici / Liber* ou *Speculum simplicium animarum*, bibliothèque Riccardiana/Florence, ms. 1468, folios 3-88 ; 2. *Specchio dell anime semplici*, bibliothèque nationale/Naples, ms. XII F 5, folios 1-132 ; 3. *Specchio dell’ anime semplice*, bibliothèque nationale d’Autriche/Vienne, ms. Palatino 15093, folios 1r-127r ; 4. *Specchio delle anime pure ovvero humile*, bibliothèque nationale Széchényi/Budapest, ms. Oct. Ital. 15.

<sup>262</sup> 1. *De Myrroure of Simple Soules*, St. John’s College/Cambridge, ms. 71 ; 2. *The Myrroure of Simple Soules*, bibliothèque bodléienne/Oxford, ms. Bodley 505, folios 93r-219v ; 3. *De Myrroure of Symple Saules*, bibliothèque nationale du Royaume-Uni/ Londres, ms. Additional 37790, folios 137r-225r.

<sup>263</sup> 1. *Le Mirouer des simples ames*, musée de Condé/Chantilly, ms. F XIV 26 ; 2. Fragments du *Mirouer*, bibliothèque municipale, Valenciennes, ms. 239, folios 68 et 69 principalement.

<sup>264</sup> Cf. L. GNÄDINGER, « Marguerite Porete », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D’Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, éd. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 775.

<sup>265</sup> G. HASENHÖHR, *La tradition du Miroir des simples âmes au XV<sup>e</sup> siècle : de Marguerite Porète (†1310) à Marguerite de Navarre*, Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 4, 1999, p. 1350.

<sup>266</sup> Cf. M. de CORBERON, « Le Miroir des Simples Âmes », dans : *Études traditionnelles*, n°322, Paris, Éd. Traditionnelles, 1955.

Dans ses travaux, l'historienne italienne rapproche Marguerite Porete du mouvement des « frères et sœurs du Libre Esprit », cette « coterie spirituelle » qui apparut semble-t-il dans le sillage d'Amaury le Bène († 1207) et qui aurait refusé l'autorité de l'Église tout en soutenant une doctrine aux tendances panthéistes marquées<sup>267</sup>. D'après ce que nous pouvons lire dans un article de Benoît Beyer de Ryke, il existerait au sein de cette « fraternité » des degrés spirituels:

Dans les communautés ou fraternités du Libre Esprit, la distinction était nette entre les différents degrés d'avancement spirituel : *incipientes*, *proficientes* et *perfecti*. Ceux qui avaient atteint cet état de perfection – les *perfecti* ou parfaits déifiés – étaient objets d'adoration. Ils se disaient rois et reines et s'habillaient luxueusement. La médiation du clergé, les sacrements et le culte des saints leur apparaissaient superflus ; les œuvres et les vertus, inutiles.<sup>268</sup>

Bien que la tentation soit grande de rapprocher ces « degrés d'avancement spirituel » aux *estaz* développés dans le *Miroir*<sup>269</sup>, ils n'ont en vérité que peu de choses en commun. Quand les « degrés d'avancement spirituel » se présentent comme des échelons hiérarchiques que les différents adeptes sont invités à gravir, les *estaz* du *Miroir* au contraire sont des états de grâce qui ouvre l'horizon d'un abandon à Dieu dans un dépouillement radical. La question de l'existence du « mouvement du Libre Esprit » a été maintes fois posée et continue, comme nous l'avons vu précédemment, de soulever un certain scepticisme chez nombre de chercheurs. Uwe Brunn, dans son ouvrage sur les « cathares », n'hésite pas à associer les groupes dissidents du XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècle, dont font partie les Béguines et le « Libre Esprit », au mouvement cathare antérieur :

A la fin du Moyen Âge, la production de nouveaux textes à propos des cathares des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles se tarit définitivement. Nous ne devons cependant pas en conclure que l'idée d'hérésie « cathare » disparaît ou qu'elle n'avait plus d'utilité à cette époque. Ce serait oublier les nombreuses copies de textes anticathares des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, faites à ce moment-là. L'intensité avec laquelle ces écrits sont reproduits à cette époque tardive s'explique sans doute par un besoin nouveau de faire revivre les « cathares », afin qu'ils puissent être enrôlés dans de nouveaux combats de l'Église. Dans ces luttes, en effet, les idées et motifs qui leur furent anciennement attachés, persistent. Ils sont désormais réutilisés dans les accusations contre les Templiers et dans différentes descriptions de

---

<sup>267</sup> L'existence avérée ou imaginée du Libre Esprit fut à l'origine d'un vif débat au sein de la communauté scientifique. Alors que certains historiens doutaient de l'existence objective de ce « groupe » - c'était le cas notamment de Robert E. Lerner et d'André Vauchez -, d'autres, comme Herbert Grundmann et Raoul Vaneigem, estimaient que nous possédions assez de preuves pour croire en son existence. André Vauchez ira même jusqu'à dire que le Libre Esprit « n'a jamais existé que dans l'imagination des inquisiteurs (...), [il s'agit d'une] étiquette commode qui permettait de se débarrasser de ceux qui s'opposaient au « processus de normalisation » du bégardisme », A. VAUCHEZ, *La spiritualité au Moyen Âge occidental : VIIIe-XIIIe siècles*, Paris, Presses universitaires de France, 1975, p. 168.

<sup>268</sup> B. BEYER DE RYKE, « Maître Eckhart et la naissance d'une spiritualité laïque », dans : *Lumières médiévales*, éd. G. ROUX, Paris, Éd. Van Dieren, 2009, p. 138.

<sup>269</sup> Marguerite Porete développe dans le chapitre 118 de son œuvre l'idée de l'existence de sept « états » de l'âme, voici ce qu'elle écrit en guise d'introduction: « *L'âme*: J'ai promis, dès qu'Amour eut lancé son emprise, de dire quelque chose des sept états que nous appelons "êtres", car ils sont sept. Ce sont les degrés par où l'on monte de la vallée au sommet de la montagne si isolée que l'on n'y voit que Dieu, et chaque degré est établi en un état particulier. », *Le Miroir*, 118, p. 195.

« vaudois », de « béguines » et de « bégards » avant d'être récupérés dans des accusations pour sorcellerie aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles. Les idées que les auteurs rhénans du XII<sup>e</sup> siècle avaient associées à l'hérésie « cathare » semblent donc avoir été transférés à d'autres formes de dissidences ou, tout simplement, rattachées à d'autres noms.<sup>270</sup>

Le « mouvement du Libre Esprit » ne serait-il finalement qu'une résurgence de l'hérésie cathare en pays rhénan ? Il est en tout état de cause étonnant de remarquer que les détracteurs de ces deux mouvements prétendument hérétiques insistent sur les mêmes points afin de prouver l'hétérodoxie de leur spiritualité. Par ailleurs, Romana Guarnieri n'hésite pas, pour expliquer ce phénomène, à parler de « grande explosion du Libre Esprit » tout en fondant son argumentation sur la présence répétée du vocable « libre » et de l'expression « libre esprit », notamment dans les œuvres de Béguines. Il s'agirait selon elle d'une « secte secrète » qui aurait existé trois siècles durant et dont *le Miroir* serait le manifeste. Il est cependant assez étonnant de remarquer l'hétérogénéité des thèses soutenues par les différents « membres » de ce mouvement. « Ne serait-il pas plus simple de soutenir (...) que le mot de Libre Esprit recouvre de nombreux phénomènes indépendants ? »<sup>271</sup>. De plus, il ne serait pas impossible que la dénonciation de certaines Béguines comme faisant partie du groupe hérétique dit du « Libre Esprit » ait servi à certains prélats, évêques et autres inquisiteurs de subterfuge qui aurait facilité et simplifié leur réquisitoire contre ces femmes par trop d'aspects dérangeantes<sup>272</sup>. Ainsi, « [la] réaction des autorités ecclésiastiques n'est souvent due qu'à la vulgarisation d'idées jusqu'alors acceptées dans les œuvres latines des théologiens : elle est donc plus pastorale que dogmatique. »<sup>273</sup>. Le Miroir aurait-il été désigné comme étant le « manifeste du Libre Esprit » s'il avait été écrit en latin ? Comme le dit si bien Jean Orcibal, « [combien] « d'hérésies » ne doivent-elles leur origine qu'à un passage d'une formule ou d'une théorie d'un milieu théologique dans un milieu populaire ! »<sup>274</sup>.

---

<sup>270</sup> U. BRUNN, *De contestataires aux « cathares »*. *Discours de réforme et propagande antihérétiques dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*, Paris, Éd. de l'Institut d'Études Augustiniennes, 2006, p. 547-548.

<sup>271</sup> J. ORCIBAL, « Le « Miroir des âmes simples » et la « secte » du Libre Esprit », dans : *Revue de l'histoire des religions*, vol. 176, n°1, 1969, p. 37.

<sup>272</sup> Uwe Brunn réfute l'idée de l'existence d'une stratégie ecclésiale cohérente face aux diverses hérésies, cf. U. BRUNN, *De contestataires aux "cathares"*. *Discours de réforme et propagande antihérétiques dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*, Paris, Éd. de l'Institut d'Études Augustiniennes, 2006, p. 543-544.

<sup>273</sup> J. ORCIBAL, « Le « Miroir des âmes simples » et la « secte » du Libre Esprit », dans : *Revue de l'histoire des religions*, vol. 176, n°1, 1969, p. 59-60.

<sup>274</sup> Ibid., p. 60, note 1.

## II. « Non vouloir, non savoir, non avoir »

En fondant notre réflexion sur l'un des sermons les plus fameux et les plus commentés d'Eckhart, le *Sermon 52*, nous allons à présent analyser la triade poretenne du « rien-savoir », « rien-vouloir » et « rien-avoir ». Comment et à quel dessein Eckhart emploie-t-il cette triade ? Quelle en est sa compréhension ? Dans son exposé du *Sermon 52*, reprend-il tout ou partie du développement de Marguerite Porete ? Nous allons tenter de mettre en exergue leurs points de convergence, qui nous intéressent particulièrement dans ce travail de thèse, mais également leurs points de divergence qui sont autant d'indications nous aidant à saisir davantage l'unicité de leur pensée respective<sup>275</sup>.

### 1. Le sermon 52

D'après ce que peut en dire la recherche actuelle, il semblerait que ce sermon sur la pauvreté, que les germanophones nomment usuellement « die Armutspredigt », aurait été rédigé à la toute fin de la vie du maître dominicain, soit dans les dernières années de sa période

---

<sup>275</sup> De nombreux chercheurs ont mis en exergue ces points de convergence, cf. notamment H. GRUNDMANN, « Ketzerverhöre des Spätmittelalters als quellenkritisches Problem », dans : *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, vol. 21, 1965, p. 529 ; B. MCGINN, *The mystical Thought of Meister Eckhart : The Man from whom God hid nothing*, New York, Éd. Crossroad, 2001 ; A. HOLLYWOOD, *The Soul as a Virgin Wife : Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete and Meister Eckhart*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1995 ; E. COLLEDGE et J.C. MARLER, « "Poverty of the Will" : Ruusbroec, Eckhart and The Mirror of Simple Souls », dans : *Jan van Ruusbroec : The Sources, Content, and Sequels of his Mysticism*, éd. P. MOMMAERS et N. DE PAEPE, Louvain, Leuven University Press, 1984 ; M. LICHTMANN, « Marguerite Porete and Meister Eckhart : The Mirror of Simple Souls Mirrored », dans : *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, éd. B. MCGINN, New York, Continuum Publishing Company, 1994, p. 65-86 ; M.-A. VANNIER, « La thématique de la mystique rhéno-flamande par Eckhart », dans : *Meister Eckhart : Lebensstationen – Redesituationen*, éd. K. JACOBI, Berlin, Akademie Verlag, 1997, p. 193-206 ; J.L. TROMBLEY, « The Master and the Mirror : The influence of Marguerite Porete on Meister Eckhart », dans : *Magistra : A Journal of Women's Spirituality in History*, n°16, 2010.

colonaise<sup>276</sup>. Il eut semble-t-il un grand retentissement dans les décennies et les siècles suivant sa rédaction puisque Ruusbroec<sup>277</sup>, Jan van Leeuwen<sup>278</sup>, Pelgrim Pullen<sup>279</sup> ou bien encore Valentin Weigel<sup>280</sup> s'en inspirèrent généreusement. Outre sa large réception – on dénombre en effet 12 manuscrits dont une version en latin –, ce sermon a la particularité de nous présenter un Maître Eckhart en réel dialogue avec ses auditeurs et ses potentiels lecteurs. Il ne s'agit pas d'un exposé décontextualisé et qui serait déconnecté de l'expérience spirituelle de son auditoire, mais bien au contraire, Eckhart nous livre ici un véritable témoignage de son apostolat de « pasteur d'âmes »<sup>281</sup> et de prédicateur passionné<sup>282</sup>. Il est en outre intéressant de noter que son développement part d'une réalité commune et somme toute *a priori* quelque peu élémentaire qui se résume dans une question : comment accède-t-on à la véritable pauvreté ? Ainsi, c'est en débutant sa réflexion par un questionnement que l'on pourrait qualifier « d'universel » et de particulièrement actuel - n'oublions pas que nous nous situons dans une période où la question de la pauvreté au sens large est omniprésente, que ce soit à l'université ou plus globalement dans les villes naissantes<sup>283</sup> – qu'Eckhart introduit son auditoire dans une réflexion théologique par de nombreux aspects subtile. En somme, ce sermon tend à nous prouver que le Dominicain, dans le cadre de sa prédication, utilisait des sujets marqués par une actualité très forte afin de les réinterpréter et de les enrichir de sa propre compréhension. De plus, l'auditoire était appréhendé dans sa réalité la plus simple afin d'être amené à une réflexion théologico-spirituelle sur ses propres pratiques et croyances. Ce « compagnonnage » élargi était de la part d'Eckhart la marque d'une volonté de rendre accessible au plus grand nombre les finesses et les subtilités de la réalité de Dieu, sans distinction d'âge, de « classe sociale », de statut ecclésial ou bien encore de degré spirituel. Tout un chacun était donc appelé à se mettre en chemin afin

<sup>276</sup> Cf. K. RUH, *Meister Eckhart. Theologe, Mystiker, Prediger*, Munich, Éd. Beck, 1985, p. 158. Pour Georg Steer, il n'est pas évident que ce sermon date de la période colonaise d'Eckhart. Il pencherait en effet plutôt pour la période erfurtoise, cf G. STEER, « Meister Eckharts deutsche reden und predigten », dans: *Meister Eckhart in Erfurt*, éd. A. SPEER et L. WEGENER, Berlin/New-York, Éd. Walter de Gruyter, 2005, p. 34-55.

<sup>277</sup> Cf. W. DOLCH, *Die Verbreitung oberländischer Mystikerwerke im Niederländischen*, Weida (Thuringe), Éd. Thomas & Hubert, 1909.

<sup>278</sup> Cf. R.A. UBBINK, *De receptie van Meister Eckhart in de Nederlanden gedurende de middeleeuwen. Een studie op basis van middel nederlandse handschriften*, Amsterdam, Éd. Rodopi, 1978, p. 225-240.

<sup>279</sup> Cf. K. RUH, *Initiation à Maître Eckhart. Théologien, prédicateur, mystique*, Fribourg (Suisse), Éd. universitaires Fribourg Suisse, 1997, p. 253.

<sup>280</sup> Cf. W. ZELLER, « Meister Eckhart bei Valentin Weigel. Eine Untersuchung zur Frage der Bedeutung Meister Eckharts für die mystische Renaissance des sechzehnten Jahrhunderts (Eckhartiana V) », dans: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. 57, 1938, p. 305-355.

<sup>281</sup> Cf. M.-A. VANNIER, « Maître Eckhart à Strasbourg », dans : *Voici Maître Eckhart*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 1998, p. 347.

<sup>282</sup> Cf. Sermons, 52, p. 425-426. Emilie Zum Brunn dira même de Maître Eckhart que « c'est la force de [son] expérience et l'incoercible nécessité de communiquer l'incommunicable qui firent et font toujours venir à lui tant de gens. » E. ZUM BRUNN, « Un homme qui pâtit Dieu », dans : *Voici Maître Eckhart*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 1998, p. 270.

<sup>283</sup> Cf. M. MOLLAT DU JOURDIN, *Les pauvres au Moyen Âge. Étude sociale*, Paris, Éd. Hachette, 1978.

se convertir à l'amour de Dieu, et ce en partant de sa réalité la plus ordinaire, la plus « prosaïque » même. Commentant la Béatitude « Bienheureux les pauvres en esprit »<sup>284</sup>, Eckhart actualise dans ce sermon ces paroles du Christ afin d'acculer son auditoire dans ses extrémités spirituelles et de le mener vers sa propre *terra incognita*, là même où il trouvera Dieu et sera lui-même trouvé, où il saisira Dieu et sera lui-même saisi.

Dans ce sermon, le maître thuringien distingue deux types de pauvreté, la première est « extérieure et (...) est très bonne et très louable chez l'homme qui pratique cela volontairement par amour de Notre Seigneur, car lui-même l'a eue en partage sur terre »<sup>285</sup> et la seconde est « intérieure » ; c'est de cette seconde pauvreté, la « pauvreté en esprit » des Béatitudes telle qu'elle est comprise par Eckhart, dont il va être question dans le reste du sermon.

## 2. « Ne rien vouloir »

L'érudit dominicain débute par un premier sens de cette pauvreté spécifique, à savoir qu'un homme pauvre est un homme qui ne veut rien. Mais qu'entend-t-il exactement par ce « non vouloir » ? Ainsi répond-t-il :

(...) aussi longtemps l'homme a-t-il ceci que c'est sa volonté (*sîn wille*) de vouloir accomplir la très chère volonté de Dieu, cet homme n'a pas la pauvreté dont nous voulons parler ; car cet homme a une volonté, avec laquelle il veut satisfaire à la volonté de Dieu, et cela n'est pas la droite pauvreté (*rehtiu armuot*).<sup>286</sup>

Ainsi, ce qui empêcherait l'homme d'être réellement pauvre serait la possession même d'une volonté. Et que celle-ci soit directement liée à Dieu – il est en effet précédemment question de saints hommes faisant la volonté de Dieu – n'y change absolument rien : afin d'être réellement pauvre, l'homme doit se déprendre de l'acte même de volition car s'il est capable de vouloir et de désirer, il ne peut avoir atteint l'union divine qui, par essence, constitue un « ailleurs », cette *terra incognita* dont il a été question précédemment, dans lequel ni la volonté ni le désir ne sont

---

<sup>284</sup> Mt 5,3.

<sup>285</sup> Sermons, 52, p. 425.

<sup>286</sup> Ibid. p. 427.



en quelque sorte « répertoriés ». Cette déprise, ce dépouillement de la volonté est en effet l'une des clés de compréhension de ce passage :

Car, l'homme doit-il avoir la véritable pauvreté, il doit se tenir aussi dépris (*lêdic stân*) de sa volonté créée qu'il le faisait quand il n'était pas. Car je vous le dis de par la vérité éternelle : aussi longtemps que vous avez volonté d'accomplir la volonté de Dieu et avez le désir de l'éternité et de Dieu, aussi longtemps vous n'êtes pas pauvres ; car celui-là est un homme pauvre qui ne veut rien et ne désire rien (*niht enbegert*).<sup>287</sup>

À travers cela, Maître Eckhart nous invite à dépasser les conceptions personnelles que nous avons de notre rapport à Dieu. La pauvreté ne réside pas tant dans les actes, qu'ils soient pénitentiels ou non, ni dans les divers questionnements liés à ces mêmes actes (Mes actes plaisent-ils à Dieu ? En fais-je suffisamment ? Quels sont les actes les plus appréciés par Dieu ?), que dans la façon dont nous sommes appelés à être ce que nous sommes *en vérité*, chose qui ne réside pas dans le « faire ». Le véritable chemin se situe dans cette déprise, ce « désentravement »<sup>288</sup> notamment du « faire », qui nous permet de retrouver notre véritable *incrée*<sup>289</sup>, cet état qui était le nôtre lorsque nous n'étions pas. Eckhart décrit cet état comme étant la situation de déprise par excellence, celle qui ne connaît ni volonté, ni désir, ni même « Dieu » tel que nous pouvons le concevoir depuis que nous avons été « créés », à savoir un « Dieu » qui n'est pas Dieu en lui-même, absolu, mais que l'on a en quelque sorte relativisé. Il n'existait donc dans cet état plus aucune distinction entre la volonté et l'être puisque nous étions simplement ce que nous étions, ni plus, ni moins. Ce serait donc en imitant l'existence que nous menions dans cette « cause première » alors que nous n'étions qu'une « idée » à l'intérieur de Dieu<sup>290</sup>, que nous retrouverions le véritable goût de Dieu, cette saveur commune à tous les hommes mais qui est en même temps si personnelle car profondément unique. Le maître dominicain nous invite donc à nous mouvoir vers notre intériorité<sup>291</sup>, et ce afin de retrouver ce

---

<sup>287</sup> Ibid. L'expression eckhartienne « aussi dépris qu'il le faisait lorsqu'il n'était pas » se rencontre quasi littéralement dans le Miroir : « *Volonté désobéissante* : Aussi ne puis-je plus être ce que je dois, jusqu'à ce que je sois de nouveau là où je fus, et comme j'y fus avant de sortir de Dieu aussi nue que lui est, lui qui est ; oui, aussi nue que j'étais lorsque j'étais celui qui n'était pas. », Le Miroir, 111, p. 188.

<sup>288</sup> Il est intéressant de noter que le terme moyen haut-allemand « lêdic » est fortement lié à l'acte même de délivrance, de dénouement, de « désentravement ». En employant ce terme-là, Eckhart inviterait ainsi l'homme à dénouer ses liens de servitude avec la « fausse sainteté » afin de s'engager sur un chemin loyal et juste avec Dieu.

<sup>289</sup> Cf. à ce propos l'excellente étude d'Isabelle RAVIOLO, *L'incrée. La générosité du Père chez Maître Eckhart*, Paris, Éd. du Cerf, 2011.

<sup>290</sup> Cf. T. KOBUSCH, « Bedingte Selbstverursachung. Zu einem Grundmotiv der neuplatonischen Tradition. », dans: *Selbst – Singularität – Subjektivität. Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus*, éd. T. KOBUSCH, B. MOJSISCH, O.F. SUMMERELL, Amsterdam/Philadelphie, Éd. B.R. Grüner, 2002, p. 167. Cf. également V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1998, p. 127.

<sup>291</sup> Gwendolyn Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière reviennent sur cette propension à l'intériorité que l'on retrouve dans de nombreux textes eckhartiens, cf. MAÎTRE ECKHART, *Les traités et le poème*, trad. G. JARCZYK et P.-J. LABARRIÈRE, Paris, Éd. Albin Michel, 1996. Cette intériorité est également présente dans le Miroir au chapitre 25.

*locus* que nous habitons alors que « [nous] étions cause de [nous]-mêmes »<sup>292</sup>. Paradoxalement cependant, cette déprise, que l'on pourrait interpréter comme étant de la passivité, serait en fait plutôt un « non-acte » dans la mesure où l'on nous inviterait à ne plus agir comme nous le faisons auparavant : cette déprise serait ainsi un acte de « non-acte ». Ce serait donc dans ce paradoxe, cet acte même de « non-acte », que nous nous rapprocherions le plus de notre état pré-crée et de toute éternité. De plus, il me semble que cette déprise pourrait être comprise comme une conversion profonde de l'homme, une conversion non pas de façade mais « intérieure ». Dans ce processus de conversion, il ne s'agit pas tant de se convertir que de se laisser convertir par Dieu, afin qu'Il puisse vivre en nous. C'est donc bien dans cette déprise, cette totale perte de repères, que l'homme laisse une place « vacante » à Dieu dans son âme et qu'il Le laisse le convertir. Mais comment est-ce que Marguerite Porete entend-t-elle ce « non-vouloir » ? Est-il, comme dans l'œuvre d'Eckhart, fortement lié à la notion de déprise ? Marguerite Porete expose-t-elle ce « non-vouloir » comme étant une condition permettant à l'âme de retrouver son « lieu propre » ? Il n'est plus à démontrer que la Béguine valencienne utilise cette expression à de nombreuses reprises dans son œuvre, que l'on retrouve d'ailleurs également dans l'œuvre de Ruusbroec<sup>293</sup>. Dans le chapitre 47 du *Miroir*, il est notamment question de la manière dont l'âme en est venue à connaître son néant<sup>294</sup> :

Cette âme n'a retenu aucun vouloir, mais elle en est plutôt venue et arrivée à ne rien vouloir, et en un certain savoir de ne rien savoir ; et ce rien-savoir et ce rien-vouloir l'ont excusée et libérée. Cette âme se tient au conseil de l'Évangile disant : « Que ton œil soit simple, et ainsi tu ne pécheras pas. ». Aussi cette âme est-elle paisible en tout ce que Dieu supporte de sa part, car elle comprend toute chose selon la vérité et reste en un repos paisible quoi que fasse son prochain.<sup>295</sup>

Dans cet extrait, Porete met l'accent sur le sentiment de libération que procure ce « rien vouloir » que l'on pourrait rapprocher de la notion de déprise eckhartienne. Dans un cas comme dans l'autre, l'idée de délivrance est particulièrement présente, bien qu'accentuée différemment chez le maître thuringien. Le fait de ne plus rien vouloir implique ainsi un « désentravement » de l'âme qui, chez Porete, la rend « paisible » et détachée. Chez Eckhart comme chez Porete,

<sup>292</sup> Sermons, 52, p. 427.

<sup>293</sup> Cf. E. COLLEDGE ; J.C. MARLER, « "Poverty of the Will": Ruusbroec, Eckhart and The Mirror of Simple Souls », dans : *Jan van Ruusbroec : The Sources, Contents and Sequels of His Mysticism*, éd. P. MOMMAERS, N. DE PAEPE, Louvain, Leuven University Press, 1984, p. 14-47.

<sup>294</sup> Cette réflexion poretienne fait écho à une réflexion plus large sur l'intellect et la volonté que mènent à cette époque ses contemporains à l'université : la puissance de l'âme qu'est l'intellect prime-t-elle sur la puissance qu'est la volonté ou bien est-ce l'inverse ? Maître Eckhart prône sans conteste le primat de l'intellect sur la volonté et ce faisant, il s'oppose au Franciscain Gonzalve d'Espagne, cf. Sermons, 26, p. 260-265 ; LW5, p.37-71. Sur la compréhension de l'intellect chez Eckhart, cf. W. WACKERNAGEL, « *Ymagine denudari* » : *éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Paris, Éd. Vrin, 1991, p. 134-139. En vantant par ailleurs le « non-vouloir », Marguerite Porete prendrait-elle position contre les Franciscains ?

<sup>295</sup> Le Miroir, 47, p. 112.

le « non-vouloir » permet de se déprendre de son être même afin d'adopter progressivement le regard de Dieu, ce regard bienveillant mais profondément détaché. Dans le chapitre 79, la Béguine réitère le lien entre le « rien-vouloir » et la liberté, l'affranchissement de l'âme : « [Cette vie-ci] prépare l'hôtel pour héberger à sa venue un état aussi grand que la liberté du rien-vouloir, état dont l'âme sera en tout point satisfaite, je veux dire : satisfaite de ce rien qui donne tout. »<sup>296</sup>. Ainsi, en cheminant sur la voie du « non-vouloir » et de la néantisation, l'âme s'aperçoit qu'elle acquiert peu à peu une richesse que seuls ceux qui ne sont pas « égarés »<sup>297</sup>, pour reprendre sa terminologie, perçoivent et peuvent appréhender. Par ailleurs, Porete n'hésite pas non plus à rapprocher cet état de déprise au « trésor trinitaire » dissimulé dans l'âme de chacun :

*Le Saint-Esprit* : (...) cette âme ne sait qu'une chose, c'est qu'elle ne sait rien ; aussi ne veut-elle qu'une chose, et c'est qu'elle ne veut rien. Ce rien-savoir et ce rien-vouloir lui donnent tout, et lui donnent de trouver le trésor enfoui et caché, contenu en la Trinité éternellement. Et cela, non pas par nature divine, car cela ne peut pas être, mais par la force de l'amour, car il convient que cela soit. (...) Et puisqu'elle a tout ce que j'ai, et que le Père et le Fils n'ont rien que je n'aie en moi, selon ce que dit Amour, cette âme a donc, enfoui et contenu en elle, le trésor de la Trinité. (...) puisqu'elle est morte au monde et que le monde est mort en elle, la Trinité demeurera toujours.<sup>298</sup>

Bien qu'Eckhart n'évoque pas explicitement dans le *Sermon* 52 la réalité trinitaire de l'âme, il précise tout de même que, depuis que l'homme est créature, « Dieu » est devenu « Dieu » en lui<sup>299</sup>. Ainsi, pour Eckhart comme pour Porete, ce « non-vouloir » permet à l'homme d'accéder soit au « trésor de la Trinité », soit à ce « Dieu en nous », en tous les cas à cette « éternité » à l'intérieur de nous et qui demeurera. Il me semble par ailleurs que nous pourrions également rapprocher cet état de « mort mondaine » évoqué par la Béguine à l'état de « cause première » (*erste sache*) décrit par le Dominicain. Dans un cas dans l'autre, il s'agit d'une forme de déprise la plus radicale qui soit car ni dans la « mort mondaine » ni dans la « cause première » l'âme n'a conscience du concept de « Dieu » tel qu'il a pu être développé dans le monde ou lorsque les créatures devinrent créatures. Dans ces deux états, l'âme ne se soucie guère de Dieu et c'est peut-être parce qu'Eckhart et Porete insiste vivement sur cette insouciance de Dieu<sup>300</sup> qu'ils sont si proches, du moins dans leur approche réflexive. Il existe en effet chez l'un comme chez l'autre la mise en exergue d'une certaine *indifférence* de Dieu. Chez Porete, elle s'exprime

---

<sup>296</sup> Le Miroir, 79, p. 149.

<sup>297</sup> Nous pourrions d'ailleurs rapprocher ces « égarés » à ces « gens qui sont attachés au moi propre dans les pénitences et exercices extérieurs que ces gens ont en grande estime », tel qu'Eckhart décrit les personnes qui « n'entendent pas ce qui spécifie la vérité divine », *Sermons*, 52, p. 426.

<sup>298</sup> Le Miroir, 42, p. 106.

<sup>299</sup> Cf. *Sermons*, 52, p. 428.

<sup>300</sup> Cf. *Ibid.* p. 427-428.

surtout par la confiance que fait naître Dieu dans l'âme, Lui qu'on ne peut réellement connaître ni saisir :

Les gens qui n'ont point de volonté vivent en la liberté de la charité, et à qui leur demanderait ce qu'ils veulent, ils diraient en vérité qu'ils ne veulent rien. Ces gens en sont venus à la connaissance de leur néant, car leur connaissance a été trop petite pour connaître cette perte ; ils en sont venus à faire confiance à ce qui les dépasse, et la connaissance qui naît de cette confiance est en ce que l'on ne peut rien en connaître.<sup>301</sup>

Selon Porete, l'âme n'aurait pas de volonté car elle ne serait pas capable de s'emparer parfaitement de Dieu ; cette incapacité l'inciterait donc à faire confiance, laquelle engagerait l'âme à ne rien vouloir. Cette confiance, conciliée à sa propre néantisation, transformerait l'âme « égarée » en une âme « libérée » :

(...) la connaissance de son néant et la confiance en moi l'ont tellement réduite à rien, qu'elle ne peut rien faire ; si bien que la connaissance de ce néant, envers la grandeur de ce tout, l'a tout entière excusée et libérée, car il ne lui manque rien, puisqu'elle ne veut rien.<sup>302</sup>

Cet état d'absence de manque décrit ci-dessus par la Béguine se rapprocherait de l'état dépeint par Eckhart dans cette « cause première », alors que l'âme ne se voulait qu'elle-même et qu'elle était totalement déprise de toutes choses, y compris de Dieu. L'âme jouissait d'une évidente liberté puisqu'il nous rapporte que l'âme, « de par [sa] libre volonté, [sortit] et [reçut] son être créé, alors [elle eut] un Dieu (...) »<sup>303</sup>. Il paraît de surcroît évident que dans cet état, il ne manquait rien à l'âme dans la mesure où elle ne voulait ni ne désirait rien. En somme, nos deux auteurs décriraient dans leurs écrits sensiblement le même état de déprise, d'absence de manque et de volonté. Pour Eckhart cependant, cette déprise serait fortement liée à une réminiscence de cette « cause première », alors que pour Porete, ce « rien vouloir » serait le moyen de rencontrer Dieu, d'être en lui, totalement libérée et désentravée<sup>304</sup>. Dans cet état, l'âme ne trouve certes « ni péché ni vice [et est] enfouie et enfoncée en Dieu »<sup>305</sup>, mais dans la description de Porete, cette âme reste pleinement « âme » ; la Béguine ne fait en effet aucunement mention, dans les extraits précités du moins<sup>306</sup>, d'un quelconque état de pré-création où l'âme ne pourrait se considérer comme étant « âme », celle-ci étant tout simplement ce qu'elle est de toute éternité. Chez Eckhart cependant, l'âme doit retrouver un état où la « qualité d'âme » n'a aucune

---

<sup>301</sup> Le Miroir, 45, p. 110.

<sup>302</sup> Ibid. p. 111.

<sup>303</sup> Sermons, 52, p. 428.

<sup>304</sup> Cf Le Miroir, 51, p. 116.

<sup>305</sup> Ibid. 44, p. 109.

<sup>306</sup> Dans le chapitre 52 du Miroir, Porete évoque l'idée d'un possible état de pré-création mais qui n'est pas explicitement relié au « non-vouloir » : « (...) l'amour de cette âme est si uni aux richesses de l'excellence de cet excès d'amour divin (...), qu'elle se trouve ornée des ornements de cet excès de paix en lequel elle vit, elle dure, elle est, elle fut et sera sans son être propre. », Ibid. 52, p. 117.

importance ; cette qualité n'est d'ailleurs pas relevée car si elle l'était, cela signifierait que l'âme a quitté cet état d'éternité. Par ailleurs, bien que Porete ne relie pas explicitement la pauvreté spirituelle au « rien-vouloir », il semble cependant que l'âme anéantie telle que la Béguine la conçoit ouvre un espace intérieur à Dieu lorsqu'elle pratique la non-volonté :

[L'âme] ne peut le vouloir par elle-même, mais c'est le vouloir de Dieu qui le veut en elle ; d'où il ressort que cette âme n'a point de volonté sans la volonté de Dieu qui lui fait vouloir tout ce qu'elle doit vouloir.<sup>307</sup>

Il paraît possible d'analyser ce « vouloir de Dieu voulant dans l'âme » comme étant l'indice d'une pauvreté telle qu'Eckhart l'entend. Selon lui en effet, est un homme pauvre celui qui se détache de son « moi propre » ; or une âme laissant Dieu « vouloir » (ou bien « opérer »<sup>308</sup>) en elle n'est-elle pas foncièrement détachée de son « moi propre » ? Plus largement, n'y aurait-il pas une possible convergence entre la néantisation de l'âme telle que Porete la conçoit et la paupérisation de l'homme, conceptualisé par le maître thuringien ?<sup>309</sup> En résumé, nous pouvons affirmer que pour Eckhart comme pour Porete, le concept de « non-vouloir » est intimement lié à la notion de déprise. Dans l'exposition de ce concept, ils usent d'une certaine radicalité linguistique puisque tous deux insistent sur le fait qu'il vaut mieux ne rien vouloir que de vouloir faire la volonté de Dieu<sup>310</sup>. Bien que dans le Miroir, la pauvreté spirituelle ne soit pas explicitement liée à ce « non-vouloir », il apparaît tout de même que l'âme anéantie se rapporte par de nombreux aspects à l'homme pauvre d'Eckhart.

### 3. « Ne rien savoir »

Le maître dominicain poursuit son sermon sur la pauvreté intérieure en mettant en exergue le « non-savoir ». Pour qu'un homme devienne pauvre de la droite pauvreté, il doit donc se déprendre de tout savoir, de toute connaissance :

(...) l'homme qui doit avoir cette pauvreté doit vivre de telle sorte qu'il ne sache pas que d'aucune manière il ne vit ni pour soi-même ni pour la vérité ni pour Dieu ; plus : il doit être si bien dépris de

---

<sup>307</sup> Ibid. 11, p. 68.

<sup>308</sup> Dans un autre chapitre du Miroir, il est bien question d'opération lorsqu'il s'agit de ce « vouloir de Dieu voulant dans l'âme », cf. Ibid. 7, p. 58.

<sup>309</sup> Cf. à ce propos M.-A. VANNIER, « La thématization de la mystique rhéno-flamande par Eckhart », dans : *Meister Eckhart : Lebensstationen – Redesituationen*, éd. K. JACOBI, Berlin, Akademie Verlag, 1997, p. 193-206.

<sup>310</sup> Cf. Sermons, 52, p. 427 ; cf. Le Miroir, 49, p. 114.

tout savoir (*ledic sîn alles wizzennes*) qu'il ne sache ni ne connaisse ni n'éprouve que Dieu vit en lui ; plus : il doit être dépris de toute connaissance (*ledic sîn alles des bekennennes*) qui vit en lui.<sup>311</sup>

Maître Eckhart n'hésite pas à radicaliser sa définition de la pauvreté spirituelle en introduisant en quelque sorte un échelon supérieur, celui de la « non-connaissance ». A l'instar du « non-vouloir », cet état spécifique du « non-savoir » est hautement lié à la déprise, ce « désentravement » évoqué précédemment, puisque l'homme doit effectivement « se tenir aussi dépris de son savoir propre qu'il le faisait lorsqu'il n'était pas »<sup>312</sup>. Eckhart va cependant plus loin dans la compréhension de cette notion puisqu'il intègre l'idée d'opération et plus particulièrement l'idée de « laisser Dieu opérer » en l'homme. Ainsi ce « non-savoir » permet-il à Dieu de naître et de renaître en l'âme éternellement, perpétuellement<sup>313</sup>. C'est en se dépouillant de tout savoir propre que l'on rencontre alors « l'éternité » dans notre âme, ce quelque chose qui « n'a ni avant ni après, et [qui] n'est pas en attente de quoi que ce soit qui s'ajouterait »<sup>314</sup> ; ce « quelque chose d'éternité » est de plus « dépouillé au point de ne pas savoir que Dieu opère en lui ; plus : cela même est le même qui jouit de soi-même à la manière de Dieu. »<sup>315</sup>. La « non-connaissance » telle qu'Eckhart l'entend devrait donc mener l'homme à ne pas (re)connaître que Dieu opère en lui mais à être si dépris de la connaissance même qu'à l'instar de Dieu, il soit dépouillé de toutes choses, « de tout son savoir propre, de sorte qu'il ne sache aucune chose, ni Dieu ni la créature ni soi-même. »<sup>316</sup>. Dans son explication, le maître insiste particulièrement sur la « non-connaissance » de soi-même<sup>317</sup> – ou, pour utiliser une autre métaphore, sur la néantisation du « je » égotiste – et, en la matière, il n'y a qu'un seul modèle : Dieu lui-même. Afin de devenir pauvre, il nous faut donc en quelque sorte imiter Dieu dans son « existant », son « demeurant », dans son aspiration à être ce qu'il est, profondément. En renonçant foncièrement au savoir, en particulier au savoir des maîtres<sup>318</sup>, il s'agit pour l'homme de se conformer de l'intérieur à la réalité de Dieu. Quant à Marguerite Porete, relie-t-elle comme Eckhart ce « non-savoir » à la notion de déprise ? En décrivant cet état de « non-connaissance », insiste-t-elle autant que le Dominicain sur l'opération de Dieu dans l'âme ? Ce « non-savoir »

---

<sup>311</sup> Sermons, 52, p. 429.

<sup>312</sup> Ibid.

<sup>313</sup> Cf. à ce propos R. GUERIZOLI, « Le cycle de sermons sur la « naissance de Dieu dans l'âme » », dans : *Maître Eckhart* (Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie), éd. J. CASTEIGT, Paris, Éd. du Cerf, 2012, p. 114-115. Ainsi, cette naissance perpétuelle n'a lieu que si Dieu agit « sans pourquoi » et si l'âme le reçoit « sans pourquoi » également.

<sup>314</sup> Sermons, 52, p. 429.

<sup>315</sup> Ibid.

<sup>316</sup> Ibid.

<sup>317</sup> Le lien avec l'apophasisme est ici tenu : c'est en sachant qu'on ne peut nommer Dieu qu'on saura ne pas se nommer soi-même.

<sup>318</sup> Cf. E. MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 204-208.

est-il pour la Béguine une conformation intérieure à la réalité de Dieu ? C'est dans le chapitre 7 du *Miroir* que le lien entre déprise et « non-savoir » est peut-être le plus évident. Dans ce dialogue qui met en scène les personnifications de l'amour et de la raison, Porete met en exergue de manière pénétrante l'anéantissement de l'âme :

*Amour* : Cette âme ne tient compte ni de honte ni d'honneur, ni de pauvreté ni de richesse, ni d'aise ni de mésaise, ni d'amour ni de haine, ni d'enfer ni de paradis. (...) ce don vient plutôt du Très-Haut en qui cette créature est ravie par plénitude de connaissance, et rien ne demeure en son entendement. Alors cette âme, devenue rien, possède tout et pourtant ne possède rien, elle veut tout et ne veut rien, elle sait tout et ne sait rien. (...) cette âme ne peut plus parler de Dieu, car elle est anéantie en tous ses désirs extérieurs, en sa façon intérieure de sentir et en toute affection d'esprit (...).<sup>319</sup>

Porete nous décrit dans ce passage un anéantissement de l'âme qui se manifesterait entre autres sous les traits de la non-connaissance. Elle insiste également sur la « qualité » de ces âmes qui ont reçu « l'entendement », exposé comme étant un don de Dieu. Cet entendement est tellement singulier que « ni l'Écriture ne le contient, ni la sagesse humaine ne le comprend, ni le travail d'une créature ne permet de l'entendre ou de le comprendre »<sup>320</sup>. Ainsi Porete tend à relativiser le « savoir des maîtres » - tout comme Eckhart, d'ailleurs - en soulignant la nécessité de « devenir rien », d'atteindre donc cet état de « non-connaissance » extrême. Le lien entre la nécessité de s'anéantir et la déprise, qui passe notamment par le refus de « savoir », est manifeste, tout comme il l'est dans le *Sermon 52* d'Eckhart. Par ailleurs, nous avons noté précédemment qu'Eckhart souligne une certaine correspondance entre l'état de dépouillement et l'opération de Dieu dans ces âmes déprises. Peut-on en dire autant de Marguerite Porete ? Le lien entre le « non-savoir » et l'opération divine dans l'âme est-il si évident ? Nous retrouvons dans le chapitre 81 du *Miroir* l'une des expressions peut-être les plus saillantes de la radicalité de pensée de Porete, mais également la mise en exergue de la néantisation de l'âme comme condition à l'opération divine :

Ainsi, cette âme tient son juste nom du néant où elle demeure. Et puisqu'elle n'est rien, elle ne se soucie de rien, ni d'elle-même, ni de son prochain, ni de Dieu même. En effet, elle est si petite qu'elle ne peut être trouvée ; et toute chose créée est si éloignée d'elle, qu'elle ne peut la sentir ; et Dieu est si grand qu'elle n'en peut rien saisir ; et pour ce rien, elle en est venue à la sûreté de ne rien savoir et de ne rien vouloir. (...) l'âme est en l'état de souveraineté (...), [si] elle fait quelque chose au-dehors, c'est toujours sans elle-même ; si Dieu fait son œuvre en elle, c'est de lui-même en elle, sans elle et pour elle. (...) En effet, cette âme n'est pas plus encombrée de ce qu'elle fait sans elle-même, que si elle ne le faisait pas, car d'elle-même, elle n'a rien : elle a tout donné librement, sans aucun « pourquoi », car elle est dame de l'époux de jeunesse, lequel est le soleil resplendissant qui échauffe et nourrit la vie de ce qui est et provient de son être à lui.<sup>321</sup>

---

<sup>319</sup> Le Miroir, 7, p. 58.

<sup>320</sup> Ibid.

<sup>321</sup> Ibid. 81, p. 152-153.

Ce désencombrement radical de l'âme elle-même, que la Béguine perçoit comme étant un état souverain, a pour finalité le « laisser opérer » de Dieu en elle, bien que cette dernière, arrivée à ce stade de néantisation, ne perçoive aucunement cette opération divine. Celle-ci, loin d'être un agissement stérile, se révèle être porteur de chaleur et de nourriture. L'on pourrait comprendre cette « chaleur » et cette « nourriture » comme étant des éléments essentiels à une certaine fructification de la vie dans l'âme détachée qui, par conséquent, devient ce qu'elle « est ». Ne pourrait-on pas rapprocher cette forme d'opération fructueuse dans l'âme à l'opération divine telle que l'entend Eckhart, à savoir la naissance et renaissance de Dieu dans l'âme ? Bien que dans le sermon 52, le maître dominicain ne détaille réellement ni la substance ni les conséquences d'une telle opération, il le fait ailleurs dans son œuvre allemande, notamment dans le cycle sur la naissance de Dieu dans l'âme (sermons 101 à 104)<sup>322</sup>. Grâce à cette naissance, l'âme est introduite à la vie trinitaire car elle est *capax dei* et qu'elle est apte à la déprise, à ce détachement de toute image<sup>323</sup>. L'on pourrait en somme entendre cette opération trinitaire comme étant en même temps une paupérisation spirituelle de l'homme. Afin de devenir Fils en lui et qu'à notre tour nous puissions enfanter le Fils en nous, il nous faut donc nous « paupériser » en renonçant totalement à nous-mêmes<sup>324</sup>. En d'autres termes, ce lien d'amour filial qu'est cette naissance réciproque n'est dès lors possible que si nous nous déprenons de nous-mêmes et si nous acceptons de renoncer à tout ce qui asservit Dieu. La Béguine valenciennoise relie également l'opération de Dieu dans l'âme à la Trinité, mais n'évoque à ce propos aucun enfantement en tant que tel :

*L'Epoux de cette âme* : (...) Mais certains me demandent qui est ce Loin-Près, et quelles sont ses œuvres et ses opérations lorsqu'il montre sa gloire à l'âme ; c'est qu'en effet, on n'en peut rien dire, sinon que le Loin-Près est la Trinité même, et cette manifestation qu'elle opère pour l'âme, nous la nommons « mouvement », non pas que l'âme ou la Trinité se meuvent, mais parce que la Trinité opère pour cette âme la manifestation de sa gloire. (...) [L]'âme à qui ce Loin-Près se donne a si grande connaissance de Dieu, de soi et de toutes choses, qu'elle voit en Dieu même, par connaissance

<sup>322</sup> Dans ce cycle de sermons, Eckhart présente trois questions liées à cette naissance particulière : Où cette naissance a-t-elle lieu, où l'âme est-elle réceptive à cette opération ? Quelle attitude l'homme doit-il adopter vis-à-vis de cette opération ? Quels sont les fruits d'une telle naissance dans l'âme ? Cf. M.-A. VANNIER, « Naissance de Dieu dans l'âme », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 839-844. Selon Eckhart et aussi étonnant que cela puisse paraître, cette naissance de Dieu dans l'âme de l'homme nous fait participer à la Trinité. Ainsi écrit-il dans le Sermon 59 : « Dieu a tout son plaisir dans la naissance, et c'est pourquoi il enfante son Fils en nous, en sorte que nous ayons là tout notre plaisir et que nous enfantions avec lui ce même Fils selon la nature. », cf. M.-A. VANNIER, « Épilogue. Le cœur de l'œuvre d'Eckhart : la naissance de Dieu dans l'âme », dans : *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, éd. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2006, p. 183-185.

<sup>323</sup> Il s'agit là de la fameuse « Entbildung », cf. M.-A. VANNIER, « L'apport des sermons 101 à 104 aux études eckhartiennes », dans : *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, éd. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2006, p. 37-38.

<sup>324</sup> Cf. Sermon 59, p. 476.



divine, que la lumière de cette connaissance-là lui ôte la connaissance d'elle-même, de Dieu et de toutes choses.<sup>325</sup>

L'opération de Dieu *pour* l'âme telle que Porete la conçoit est tout d'abord une manifestation de la gloire divine, d'où découle d'ailleurs cet état de « non-connaissance ». Cette opération, qui illustre le passage du cinquième au sixième état de l'itinéraire spirituel proposé à l'âme<sup>326</sup>, n'est en soi aucunement une naissance réciproque telle qu'on peut la trouver chez Eckhart. Cependant, l'idée de réciprocité est tout de même bien présente puisque cette opération n'est pas seulement la manifestation de la gloire divine, elle est également la manifestation de la gloire de l'âme, c'est-à-dire la manifestation de l'expérience de la « vie divine », de la « vie glorieuse » ou bien encore de la « vie clarifiée », pour reprendre une terminologie typiquement poretenne, que l'âme vit sur cet itinéraire spirituel<sup>327</sup>. Cette réciprocité se manifeste également dans une vision et une connaissance commune entre Dieu et l'âme : « [Au sixième état] Dieu se voit (...) en elle, par sa majesté divine qui illumine cette âme de lui-même, si bien qu'elle ne voit rien qui puisse être hors de Dieu même, lui qui est et dont toute chose tient son être. »<sup>328</sup>. A ce stade, l'âme n'est pas encore glorifiée (elle le sera au septième état) mais a déjà acquis le regard de Dieu, si cher à Eckhart. L'âme pure et illuminée du sixième état « ne voit ni Dieu ni elle-même, mais Dieu se voit par lui-même en elle, pour elle, sans elle »<sup>329</sup> et est en quelque sorte complètement « absorbée » par le regard de Dieu. La distinction entre Dieu et l'âme n'est plus si évidente à ce stade, même si Porete insiste bien sur l'idée que l'âme, qui reste tout de même pleinement âme<sup>330</sup>, est « illuminée » dans une transformation d'amour, laquelle la fait demeurer en Dieu sans la faire pour autant devenir Dieu. Dans un autre passage du Miroir, l'auteur évoque à nouveau ce lien entre néantisation de l'âme et Trinité :

*Raison* : Eh bien, Amour, je vous prierais de me dire encore quelque chose du pays où cette âme demeure.

*Amour* : Je vous dis que celui qui est là où se trouve cette âme, est de lui-même, en lui-même et par lui-même, sans rien recevoir de personne, sinon de lui-même seulement. Or cette âme est en lui, de lui, et pour lui, sans rien recevoir de personne, si ce n'est de lui seulement.

*Vérité* : Elle est donc en Dieu le Père, car nous croyons qu'il n'y a aucune personne en la Trinité qui n'ait rien reçu d'une autre que la sienne, sinon celle du Père seulement.<sup>331</sup>

---

<sup>325</sup> Le Miroir, 61, p. 128-129.

<sup>326</sup> Dans son ouvrage et plus précisément au chapitre 118, Porete expose un itinéraire spirituel en sept « estaz » grâce auquel l'âme sera susceptible de rejoindre Dieu dans sa gloire.

<sup>327</sup> Cf. Le Miroir, 58, p. 124-125.

<sup>328</sup> Ibid. p. 200.

<sup>329</sup> Ibid. 118, p. 201.

<sup>330</sup> Dans ce passage, l'auteur n'évoque nulle part la possibilité que l'âme devienne Dieu.

<sup>331</sup> Ibid. 67, p. 133-134.

De nouveau, Porete insiste sur l'idée que l'âme « illuminée » demeure dans le Père sans pour autant devenir une quatrième personne de la Trinité<sup>332</sup>. La nuance est de taille car, dans le chapitre suivant, la Béguine n'hésite pas à radicaliser son propos en évoquant une « liquéfaction » et une « absorption » de l'âme en Dieu lorsqu'elle étaye cette « demeure »<sup>333</sup>. Il me semble cependant que cette « absorption » doive être comprise comme une divinisation de l'âme – dans cette optique, l'âme serait donc toujours en chemin vers le septième état -, non comme une transformation ontologique de l'âme. Grâce à la clarté de la Trinité qui, rappelons-le, est un don, l'âme se rend de plus en plus présente à Dieu. En évoquant l'idée de « liquéfaction », il semble que Porete ait voulu exprimer cette présence grandissante de Dieu dans l'âme, présence qui « demeure » de plus en plus en elle jusqu'à ne plus pouvoir se faire oublier, jusqu'à envelopper l'âme dans son entièreté. Bien que la Béguine valenciennoise n'évoque pas directement un engendrement divin dans l'âme, elle indique tout de même la possibilité de recevoir la « semence divine », sans pour autant expliciter davantage sa pensée :

*Amour Divin, qui se repose de lui-même en l'âme anéantie : Mon Dieu ! Que le chemin est long, que la distance est grande de cette vie égarée à la vie libérée dont Rien-vouloir est seigneur ! Et ce Rien-vouloir sème la semence divine prise dans le vouloir divin. Cette semence ne peut jamais manquer, mais peu de gens se disposent à la recevoir.*<sup>334</sup>

Quels sont pour l'âme les fruits d'une telle semence et quel est le lien entre cette semence et l'« illumination » de l'âme ? Cette semence permet-elle à Dieu de (re)naître dans l'âme qui l'a reçue ? Porete n'en dit rien. De plus, bien que cette référence nous fasse penser à un engendrement divin, il paraît peu probable qu'Eckhart s'en soit directement inspiré pour développer sa pensée « générative » concernant Dieu et l'âme.

---

<sup>332</sup> Le chapitre 67 complète en quelque sorte le chapitre 14 dans lequel l'auteur expose sa profession de foi en développant une réflexion trinitaire des plus classiques.

<sup>333</sup> Cf. Ibid.68, p. 134.

<sup>334</sup> Ibid. 133, p. 228.

## 4. « Ne rien avoir »

Maître Eckhart achève son sermon en analysant le troisième type de pauvreté intérieure, à savoir la pauvreté liée au « non-avoir »<sup>335</sup>. Qu'entend-t-il précisément par cette idée et quels sont les enjeux d'une telle dépossession ?

En troisième lieu, c'est là un homme pauvre celui qui n'a rien. (...) Car Dieu ne vise pas dans ses œuvres (*in sînen werken*) que l'homme ait en lui un lieu (*ein stat*) où Dieu puisse opérer (*gewürken*) ; car c'est là la pauvreté en esprit qu'il se tienne si dépris de Dieu et de toutes ses œuvres que, dans la mesure où Dieu veut opérer dans l'âme, il soit lui-même le lieu dans lequel il veut opérer – et cela il le fait volontiers.<sup>336</sup>

Le « non-avoir » comprendrait ainsi non seulement une déprise de Dieu lui-même, telle qu'on la trouve dans la définition du « non-savoir », mais également un détachement vis-à-vis du lieu même où Dieu souhaite opérer dans l'âme, après que celle-ci lui a assuré de sa réceptivité. La définition du « non-avoir » est donc légèrement plus creusée et la déprise telle qu'Eckhart la comprend semble de plus en plus radicale. De quoi pourrait-on en effet encore se déprendre ? Dans le « non-avoir », n'avons-nous pas atteint le paroxysme de la déprise ? Le maître dominicain poursuit son explication en introduisant le concept du « pâtre Dieu » :

Car, si Dieu trouve l'homme pauvre de la sorte, alors Dieu opère (*würkende*) son œuvre propre, et l'homme est ainsi celui qui Dieu pâtre en lui (*in im liden*), et Dieu est un lieu propre (*ein eigen stat*) de son œuvre du fait que Dieu est celui qui œuvre (*ein würker*) en lui-même. Ici, dans cette pauvreté, l'homme retrouve l'être éternel (*daz ewic wesen*) qu'il a toujours été et qu'il est maintenant et qu'il doit demeurer toujours.<sup>337</sup>

Ainsi retrouvons-nous l'expression spécifiquement eckhartienne du « (in) got liden », du « pâtre (en) Dieu », comme nous le traduisons généralement en français<sup>338</sup>. Cette expérience du « pâtre

---

<sup>335</sup> Il est ici intéressant de noter qu'Eckhart termine son sermon par la non-possession alors que cette notion, qui est la plus logique lorsqu'il est question de pauvreté, aurait dû « naturellement » être traitée en premier. Eckhart l'aurait-il fait sciemment ? En renversant la tendance, Eckhart aurait peut-être voulu signifier que cette troisième pauvreté, qui est somme toute la plus logique et connue, serait la plus difficile à atteindre : il ne s'agit pas seulement ici de se déposséder de tout ce que l'on a matériellement, mais bien de se déprendre de l'idée même de possession, ce qui implique une compréhension et une application spirituelles autres. Sur la pauvreté au Moyen Âge, cf. M. MOLLAT DU JOURDIN, *Études sur l'histoire de la pauvreté*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1974.

<sup>336</sup> Sermons, 52, p. 431.

<sup>337</sup> Ibid. Il est intéressant de noter que les formes verbales « würkende » et « liden » induisent l'idée d'une simultanéité dans l'action et celle d'une actualisation de l'action. Ainsi, lorsque Dieu œuvre ou qu'il est « opérant », l'âme souffre de façon simultanée. De même à partir du moment où Dieu opère, l'opération et la souffrance sont directement actualisées.

<sup>338</sup> D'aucuns traduisent « liden » par « souffrir » mais ce terme est, à mon avis, trop connoté et ne restitue qu'imparfaitement la définition du terme moyen haut-allemand. Cf. par exemple J.-F. MALHERBE, « *Souffrir Dieu* ». *La prédication de Maître Eckhart*, Paris, Éd. du Cerf, 1992. Sur l'emploi et la compréhension de « liden »

Dieu », qui est traditionnellement et intimement liée à la déification<sup>339</sup>, n'est autre qu'un accueil désintéressé de Dieu, une *Entbildung* (un dépouillement de la forme de l'âme)<sup>340</sup>, un abandon de toute activité propre, un renoncement à toute aspiration égotiste ainsi qu'une épreuve possiblement pénible mais remise totalement à Dieu<sup>341</sup>. L'âme ainsi déprise est alors invitée à recevoir son être de Dieu lui-même, à devenir pleinement fils et à vivre l'accomplissement, l'éclosion de son « étant », ce qu'elle a toujours été de toute éternité. Cette expérience d'éclosion est en même temps une expérience « augmentée » de l'intime car « l'âme (...) éprouve au plus profond d'elle-même la vie divine et consent à laisser Dieu agir en elle. »<sup>342</sup> ; là se trouve en effet les prémisses d'une existence renouvelée et d'une découverte de son être vrai et authentique. Selon Eckhart, si « l'homme garde un lieu, là il garde une différence »<sup>343</sup> ; or le dessein de Dieu pour l'homme réside effectivement dans le dépassement de cette différence car « dans le même être de Dieu où Dieu est au-dessus de l'être et de la différence, là j'étais moi-même, là je me voulais moi-même et me connaissais moi-même »<sup>344</sup> et c'est bien cet état que l'on est appelé à rejoindre par ce dépassement suprême. En définitive, il faut à l'homme adopter l'attitude de l'éternel, afin qu'il devienne ce qu'il est dans l'éternité et non dans la temporalité<sup>345</sup>, qu'il devienne ce qu'il est selon son « mode non-né » (*ungeborne wise*), position impliquant un rapport étroit à l'immutabilité de l'être même, celui que « j'ai été éternellement et suis maintenant et dois demeurer éternellement. »<sup>346</sup>. Loin d'être inopérante, cette immutabilité de l'être est source de (re)création pour l'âme qui, grâce à elle, se renouvelle dans son immortalité ; en effet, cette âme est appelée dans ce processus de dépouillement à se

---

dans l'œuvre eckhartienne, cf. M. ALLMEYER, *Der Begriff von « leit » und « liden » bei Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, thèse de l'université de Fribourg en Brisgau, 1951; A.M. HAAS, « "Trage Leiden geduldiglich ". Die Einstellung der deutschen Mystik zum Leiden », dans : *Lerne leiden. Leidensbewältigung in der Mystik*, éd. W. BÖHME, Karlsruhe, 1985, p. 35-55, 80-89.

<sup>339</sup> « Ce thème du pâtre Dieu est inspiré des Pères grecs et de saint Bernard. Selon eux, l'âme, dans sa réceptivité, est égale à Dieu : de même que Dieu et son don sont sans mesure et sans mode, la capacité réceptive de l'âme à l'égard de ce don est elle aussi sans mesure et sans mode. L'abandon de toute activité propre à l'âme, en laquelle elle se complairait, lui permet de recevoir une formation supérieure et nouvelle qui est, à proprement parler, déification. », E. ZUM BRUNN, « Un homme qui pâtre Dieu », dans : *Voici Maître Eckhart*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 1998, p. 275. Cf. à ce propos également R. OTTO, *Mystique d'Orient et Mystique d'Occident : distinction et unité*, trad. J. GOUILLARD, Paris, Éd. Payot, 1951, p. 178-179.

<sup>340</sup> Cf. W. WACKERNAGEL, « *Ymagine denudari* » : *éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Paris, Éd. Vrin, 1991.

<sup>341</sup> Le « pâtre Dieu » tel que le comprend Eckhart consiste également à laisser Dieu porter notre propre souffrance, cf. Sermons, 2, p. 71.

<sup>342</sup> E. MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 163.

<sup>343</sup> Sermons, 52, p. 432.

<sup>344</sup> Ibid.

<sup>345</sup> « C'est pourquoi je suis cause de moi-même selon mon être qui est éternel (*nâch minem wesene, daz êwic ist*), et non selon mon devenir qui est temporel (*nâch minem gewerdene, daz zîtlich ist*). », Ibid.

<sup>346</sup> Ibid.

déprendre de toute « mortalité ». Cet état bien spécifique, Eckhart le nomme également « percée » :

(...) dans la percée (*durchbrechen*) où je me tiens dépris de ma volonté propre et de la volonté de Dieu et de toutes ses œuvres et de Dieu même, je suis par-dessus toutes les créatures et ne suis ni Dieu ni créature, plus : je suis ce que j'étais et ce que je dois demeurer maintenant et pour toujours. Là je reçois une impulsion (*indruk*) qui doit me porter par-delà tous les anges.<sup>347</sup>

Il est intéressant de noter qu'Eckhart envisage globalement cette « percée », ce mouvement transitif, dans une dialectique pleinement atemporelle. Il s'agit pour l'âme de se « parfaire » en dépassant tout ce qui est créé, et ce afin de rejoindre son abîme le plus intime<sup>348</sup> et de recevoir « que moi et Dieu nous sommes Un »<sup>349</sup>, tel un don<sup>350</sup>. C'est dans cet « Un »<sup>351</sup> que se complaisent tous les paradoxes, que l'âme achève finalement son « auto-paupérisation » et qu'elle se fait « demeurante » dans cette nouvelle demeure unitive.

Nous avons donc vu qu'Eckhart appréhendait semble-t-il le « non-avoir » comme la déprise la plus « achevée » et qu'il la reliait spécifiquement à l'expérience du « pâtir Dieu », cette épreuve de renoncement ultime permettant à l'âme de recevoir pleinement Dieu dans une « percée » transcendant toute temporalité. Marguerite Porete a-t-elle une approche similaire du « non-avoir » ? Thématise-t-elle également les notions de « pâtir Dieu » et de « percée » et, le cas échéant, les relie-t-elle au « non-avoir » ?

---

<sup>347</sup> Ibid.. 433. Le traducteur français a traduit « indruk » par « impulsion », sûrement afin d'être en accord avec le traducteur allemand qui l'a traduit par « Aufschwung » (poussée, essor, impulsion). Seulement « indruk » pourrait également se traduire par « empreinte », « sceau » ou encore « impression ». Cette traduction ferait référence à la problématique autour de l'image (*Bild* ou *imago*) que développe Eckhart dans son œuvre, par exemple dans ses sermons 16b et 40. Ainsi la percée – donc la déprise de toute image – permettrait-elle à l'âme de recevoir en elle l'Image authentique rendant possible la filiation divine. Cf. M.-A. VANNIER, « Image (Bild) », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 599-602 ; M.-A. VANNIER, « Sujet, intellect, image chez Eckhart », dans : *Intellect, sujet, image chez Eckhart et Nicolas de Cues*, dir. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2014, p. 17-39 ; J. DEVRIENDT, « Les questions posées par le lexique latin utilisé par Eckhart dans les thématiques du sujet, de l'intellect et de l'image », dans : *Intellect, sujet, image chez Eckhart et Nicolas de Cues*, dir. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2014, p. 41-88.

<sup>348</sup> Voici comment Eckhart décrit cette « percée » dans un autre sermon peut-être plus explicite : « Or sachez : toute notre perfection de toute notre béatitude tient en ce que l'homme traverse et surpasse (*durchgange und übergange*) tout être créé et toute temporalité et tout être, et gagne le fond qui est sans fond. », Sermons, 42, p. 364.

<sup>349</sup> Ibid. 52, p. 433.

<sup>350</sup> Cf. Y. MEESSEN, « Eckhart et Kierkegaard : la Percée et l'Instant », dans : *Kierkegaard et la philosophie française. Figures et réceptions*, Actes du colloque de Louvain-La-Neuve, 24-26 avril 2013, dir. J. HERNANDEZ-DISPAUX, G. JEAN et J. LECLERCQ, Louvain-La-Neuve, UCL Presses universitaires de Louvain, 2014, p. 18.

<sup>351</sup> C'est dans les *Ennéades* que Plotin expose un système métaphysique grâce auquel il tente de faire dialoguer multiplicité et principe premier qu'il appelle « l'Un ». Comment multiplicité et unité peuvent-elles coexister ? Comment l'Un reste-t-il pleinement « un » si le multiple procède de lui ? Eckhart aurait connu cette théorie grâce à l'œuvre d'Augustin. Cf. PLOTIN, *Ennéades*, V, II, 1, trad. É. BRÉHIER, Paris, Éd. Les Belles Lettres, 1931 ; E. MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 89-91.

Le « rien avoir » se rencontre nettement moins fréquemment dans le *Miroir* que le « rien vouloir ». Il semble que Porete ait donc accordé une importance moindre à cette notion que ne le fait notamment Eckhart. En tout état de cause, elle thématise tout de même cette expérience singulière :

*Amour* : C'est la vérité, car cette âme possède Dieu par grâce divine, et qui possède Dieu possède tout ; et pourtant, il dit qu'elle ne possède rien, parce que tout ce que cette âme possède en elle de Dieu par le don de la grâce divine ne lui semble rien : cela vaut comparé à ce qu'elle aime et qui est en Lui et cela, il ne le donnera à personne d'autre qu'à Lui-même. Et selon cette façon de comprendre, cette âme possède tout et ne possède pourtant rien, elle sait tout et ne sait pourtant rien.<sup>352</sup>

Bien que dans cet extrait, Porete n'exprime qu'à demi-mot l'expérience de « déprise » en tant que telle<sup>353</sup> – elle s'attarde en effet davantage sur la portée même de cette déprise -, force est de constater tout de même que le « rien posséder » tel qu'il est décrit ci-dessus ressemble fortement à une expérience de délaissement radical. Dans cette épreuve, l'âme n'est plus tout à fait la même puisqu'elle participe de la régénérescence de Dieu lui-même, Lui qui se fait en elle subtilement totalité. C'est en s'oubliant elle-même, en s'anéantissant et en ne « devenant rien » que l'âme peut, à son tour, être sans elle-même, devenir pleinement « autre » et être profondément, par grâce divine, renouvelée en Dieu. Cependant, il ne semble pas que la Béguine relie ce « renouvellement » de l'âme en Dieu à un quelconque recouvrement de son « être éternel »<sup>354</sup>, fortement accentué par ailleurs chez Eckhart. Dans *le Miroir*, il s'agit plutôt pour l'âme d'atteindre par étape un *estaz* bien particulier, le septième état, qui pour le moment nous reste inconnu et qu'on ne peut par conséquent avoir déjà connu<sup>355</sup>. Dans la dépossession, l'âme se rapproche peu à peu de cet ultime état où elle jouira pleinement de l'Amour. Alors que chez Eckhart, les fruits de cette déprise pourraient tout à fait être « goûtés » ici et maintenant, pour Porete au contraire, ces fruits ne seront « savourables » que dans l'au-delà, une fois le septième état atteint<sup>356</sup>.

Quant au « pâtre Dieu », Marguerite Porete l'évoque à sa manière dans ce passage :

---

<sup>352</sup> Le Miroir, 13, p. 72-73.

<sup>353</sup> Dans d'autres chapitres du Miroir, le « non-avoir » est par ailleurs clairement relié à la déprise, cf. par exemple chapitre 7.

<sup>354</sup> Sermons, 52, p. 431.

<sup>355</sup> Cf. Le Miroir, 118, p. 201.

<sup>356</sup> Il existe cependant chez Porete l'idée d'un retour de l'âme à son premier état mais qui n'est pas directement lié à la déprise, cf. Ibid. 138, p. 233.

*Amour* : Par une lumière divine, cette âme a aperçu l'état du pays où elle doit être, et elle a passé la mer pour sucer la moelle du haut cèdre. En effet, nul ne prend ni n'atteint cette moelle, s'il ne passe la plus haute mer et s'il ne noie sa volonté en ses ondes.<sup>357</sup>

Dans cet extrait, la Béguine évoque avec des métaphores bibliques le délaissement de l'âme qui, volontairement, se met en péril pour atteindre le pays où Dieu réside, sa propre terre jusqu'ici inconnue. Cette mise en péril volontaire pourrait être rapprochée du « pâtre Dieu » dans la mesure où dans un cas comme dans l'autre, l'âme doit heurter puis dépasser ses propres limites afin de laisser Dieu opérer en elle. Elle doit accepter, parfois dans l'angoisse, de se laisser « envahir » par Dieu. Selon Jean-François Malherbe, cette épreuve du « pâtre Dieu » consiste à « consentir à être travaillé par la souffrance d'une naissance en moi ; qui me détache des adhérences inessentiels de mon existence. « Souffrir Dieu », c'est vivre le moment cathartique, c'est subir la « percée » de l'intérieur dans l'extérieur, de l'essence dans l'existence, c'est devenir fils de Dieu. »<sup>358</sup>. Or, quoi de plus cathartique qu'une traversée en haute mer ? Ce passage décrit par Porete ne symboliserait-il pas le consentement de l'âme à se laisser travailler par Dieu à des fins de déification ? Ne serait-il pas la promesse d'une naissance nouvelle en Dieu ? Dans un autre extrait, Porete fait référence à ces âmes travaillées durablement par Dieu, malgré les souffrances :

*L'âme* : (...) Mais ceux qui sont toujours loyaux envers [l'Humilité], ils sont toujours envahis par Amour, anéantis par Amour et tout dérobés par Amour ; aussi n'ont-ils soin que d'Amour, même s'ils souffrent et endurent pour toujours des tourments aussi grands que Dieu est grand dans sa bonté.<sup>359</sup>

Si elles sont dépassées, ces souffrances, loin d'être immobilisantes, forment au contraire l'ultime délaissement dont l'âme est effectivement capable. En d'autres termes, si l'âme peut se déprendre de ses propres souffrances et les faire porter par Dieu, elle est prête à laisser Dieu naître en elle. Bien que Porete évoque dans son ouvrage une idée similaire au « pâtre Dieu » eckhartien, il paraît peu probable qu'Eckhart s'en soit directement inspiré tant les images utilisées par ces deux auteurs paraissent éloignées. Par ailleurs, la Béguine valencienne, contrairement à Eckhart, ne relie aucunement la « non-possession » à la mise en péril volontaire de l'âme, que l'on pourrait par certains aspects rapprocher du « pâtre Dieu ». Mais qu'en est-il de la « percée » telle qu'Eckhart la développe dans ses sermons allemands, en particulier dans son sermon 52 ? Marguerite Porete thématise-t-elle une idée similaire et si oui, celle-ci est-elle en lien avec le « non-avoir » ? Si l'on considère la « percée » eckhartienne comme étant une

---

<sup>357</sup> Le Miroir, 80, p. 150.

<sup>358</sup> J.-F. MALHERBE, « Souffrir Dieu ». *La prédication de Maître Eckhart*, Paris, Éd. du Cerf, 1992, p. 37.

<sup>359</sup> Le Miroir, 88, p. 162.

« irruption de l'éternité au cœur du présent »<sup>360</sup>, alors nous pouvons trouver différents exemples tirés du *Miroir* illustrant cette pensée. Analysons tout d'abord l'irruption divine peut-être la plus évidente du *Miroir*, celle qui est symbolisée par l'éclair :

*Amour* : (...) L'âme [anéantie] (...) est (...) dans les transports du cinquième état avec son amant. Là, elle ne fait point défaut, si bien qu'elle est souvent ravie au sixième état ; mais cela lui dure peu, car c'est une ouverture qui arrive comme un éclair : elle se referme tout de suite et l'on ne peut y demeurer longtemps (...). Ce Loin-Près, que nous appelons un éclair semblable à une ouverture tout de suite refermée, prend l'âme au cinquième état et la porte au sixième tant que son opération s'exerce, si bien qu'il y a là un nouvel état ; mais ce sixième état lui dure peu, car elle est reportée au cinquième. Et ce n'est pas merveille, car l'opération de cet éclair, autant qu'elle dure, n'est pas autre chose que l'apparition de la gloire de l'âme. Cela ne reste pas longtemps en une créature, mais seulement le temps de se faire. Et ce don est noble en ce qu'il produit son œuvre en l'âme avant qu'elle ne lui apparaisse et qu'elle s'en aperçoive.<sup>361</sup>

Cet éclair décrit par Porete constitue en quelque sorte une incursion de courte durée dans l'âme qui se trouve ainsi « opérée », transformée par ce don noble alors qu'elle est sur le chemin la menant au sommet où elle ne verra que Dieu<sup>362</sup>. L'âme doit ainsi avoir franchi les différents « estaz » qui lui ont permis de devenir absolument « rien » et de trouver « un abîme abyssal et sans fond »<sup>363</sup> dans lequel elle demeure mais qui ne « se trouve pas ». Il est ainsi possible à l'éclair de faire irruption dans cette âme abaissée car elle est justement « établie au bas-fond, là où il n'y a pas de fond »<sup>364</sup> et qu'il lui est dès lors possible de « voir très clairement le vrai soleil de la bonté très haute »<sup>365</sup>, preuve de sa remarquable et profonde réceptivité. C'est bien parce que l'âme s'est parfaitement dénudée et qu'elle a rencontré son tréfonds sans fond qu'elle peut à présent accueillir cet Amant qu'on ne peut ni s'approprier ni catégoriser. Cet éclair furtif lui permet ainsi d'opérer dans l'âme en lui accordant une paix intense<sup>366</sup>, signe de sa présence et de son opération effective. Tout comme la « percée » eckhartienne, l'éclair constitue pour l'âme le signe d'un accomplissement de son être véritable, la réalisation de son être authentique : Dieu fait subtilement, progressivement et durablement sa demeure en elle. L'éclair comme la

---

<sup>360</sup> E. MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 88.

<sup>361</sup> Le *Miroir*, 58, p. 124-125.

<sup>362</sup> Cf. Ibid. 118, p. 195.

<sup>363</sup> Cf. Ibid. p. 199. Eckhart utilise sensiblement la même expression dans un de ses sermons allemands, cf. Sermons, 42, p. 364.

<sup>364</sup> Cf. Le *Miroir*, 118, p. 199.

<sup>365</sup> Cf. Ibid.

<sup>366</sup> « Par la paix de son opération, le ravissement qui déborde de cette ouverture après qu'elle se soit refermée, rend l'âme si libre, si noble et si désencombrée de toute chose – aussi longtemps que dure la paix donnée en cette ouverture –, que celui qui se maintiendrait en liberté après cette aventure se trouverait au cinquième état sans retomber dans le quatrième. » Le *Miroir*, 58, p. 124. Cette paix intense prodiguée par Dieu à l'âme se rencontre également chez Eckhart, notamment dans les *Entretiens Spirituels* : « C'est une équitable compensation et un juste échange: autant tu renonces à toute chose, autant, ni moins ni plus, Dieu entre en toi avec tout son être, dans la mesure où toi, tu te dépouilles de toi-même en toutes choses. (...) c'est là que tu trouveras la vraie paix et nulle part ailleurs. », DdD, 4, p. 43.



« percée » pénètre donc dans l'âme lorsque celle-ci s'est anéantie, s'est appauvrie, et ce afin de la « parfaire » dans son propre abîme le plus insondable. Marguerite Porete développe également une autre image que l'on pourrait rapprocher de la « percée » et qui est fortement liée à l'éclair, à savoir celle de l'ouverture :

*L'âme* : Je ne ferai rien, Raison (...). Moi, j'ai fini de faire quoi que ce soit !

*Raison* : Mais depuis quand ? Et à quel moment ?

*L'âme* : Depuis le moment où Amour m'ouvrit son livre. En effet, ce livre est ainsi fait, qu'aussitôt qu'Amour l'ouvre, l'âme sait tout ; et ainsi a-t-elle tout, et ainsi est accomplie en elle toute œuvre de perfection par l'ouverture de ce livre. Cette ouverture m'a fait voir si clair, qu'elle m'a fait rendre ce qui est sien et reprendre ce qui est mien ; c'est-à-dire que lui est, et c'est pourquoi il se possède toujours lui-même, alors que moi je ne suis pas, et c'est pourquoi il est bien juste que je ne me possède pas. Et la lumière de l'ouverture de ce livre m'a fait trouver ce qui est mien et y demeurer (...).<sup>367</sup>

A bien lire cet extrait, il paraît évident que Dieu est à l'initiative de cette ouverture bien particulière. Dans la mesure où Dieu vient à la rencontre de l'âme et lui ouvre son intimité, celle-ci devient pleinement elle-même et demeure en son être véritable. N'est-ce pas là également une conséquence de la « percée » eckhartienne ? Ne retrouve-t-on pas non plus dans l'expérience de la « percée » l'idée que Dieu reconnaît qu'il est ce qu'il a toujours été ? Or dans cet extrait, Porete insiste bien sur cette reconnaissance essentielle (« c'est-à-dire que lui est ») et que l'âme est en chemin vers cette essentialité. Par ailleurs, il est intéressant de noter qu'elle relie cette ouverture, telle une apparition de Dieu, au fait de ne pas se posséder elle-même, faisant par là-même référence au « non-avoir », cette expérience de déprise totale qu'elle évoque pour le reste ailleurs dans son ouvrage. Ainsi l'ouverture du « Livre de la Vie »<sup>368</sup>, telle qu'elle est décrite par Porete, pourrait nous faire penser à l'épreuve de la « percée » eckhartienne dans la mesure où dans un cas comme dans l'autre, il y a un « accomplissement de la réalité »<sup>369</sup>, elle qui a toujours été, est et sera éternellement<sup>370</sup>.

---

<sup>367</sup> Le Miroir, 101, p. 175-176.

<sup>368</sup> Ibid. p. 176.

<sup>369</sup> E. MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 82.

<sup>370</sup> Porete paraît ici conjuguer la « Minnemystik » - la mystique de l'Amour - avec la « Wesenmystik » - la mystique de l'Être - dans la mesure où elle utilise (parfois) un langage d'amour afin d'exprimer une réalité ontologique. Voici ce qu'écrit Emilie Zum Brunn à ce propos : « (...) chez les grandes béguines qui appartiennent à la spiritualité rhéno-flamande (...), l'abandon à Dieu est exprimé certes dans le langage de l'Amour, mais n'en est pas moins l'aboutissement d'un dilemme ontologique : nous devons dépouiller ce qui en nous est purement créé, et en tant que tel séparé de Lui, pour pouvoir recouvrer en Dieu notre être véritable, « créé », non séparé. Alors nous deviendrons ce qu'est Dieu ou même, en des expressions plus hardies, Dieu avec Dieu, Dieu en Dieu ou simplement, Dieu. Cela, elles le spécifieront toujours (...) par grâce, et non par nature. » E. ZUM BRUNN, « Introduction », dans : *Le Miroir des âmes simples*, trad. C. LOUIS-COMBET, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 2001, p. 12. Sur le discours mystique et amoureux chez Porete, cf. J.-R. VALETTE, « Marguerite Porete et la confrontation

### *Observations conclusives*

Pour conclure, nous pourrions affirmer qu'Eckhart, par certains aspects, a vraisemblablement été inspiré par Marguerite Porete. Parmi ses possibles inspirations, relevons notamment l'emprunt des trois formes de pauvreté – le « rien vouloir », le « rien savoir » et le « rien avoir » – qu'Eckhart reprend pour étayer sa compréhension de la pauvreté intérieure devant amener l'âme à « devenir ce qu'elle a toujours été ». Bien que Marguerite Porete ne mentionne pas la « pauvreté spirituelle » telle qu'Eckhart l'entend, force est tout de même de constater qu'elle relie ces trois formes de « rien » à l'anéantissement de l'âme. En d'autres termes, pour devenir rien, l'âme doit (surtout) ne rien vouloir, ne rien savoir et ne rien avoir. Or l'anéantissement de l'âme et la paupérisation de l'âme ne seraient-ils pas deux phénomènes identiques ? Dans les deux cas en effet, l'âme est invitée à se déprendre de toutes ses « scories » afin de recevoir Dieu en elle. Pour Eckhart, cette réception rend possible la (re)naissance de Dieu dans l'âme alors que pour Porete, elle lui permet de franchir un « estaz » sur le chemin de sa « glorification » en Dieu. Dans l'œuvre de la Béguine, le phénomène de la « naissance du Verbe dans l'âme » n'est pas évoqué en tant que tel, même si elle admet une certaine de « fructification » dans le processus d'anéantissement de l'âme. D'autre part, Eckhart relie explicitement la paupérisation de l'âme et la nécessité de retrouver notre état alors que nous n'étions qu'une idée de Dieu, alors que dans l'œuvre de Porete, cette relation est bien moins évidente, bien qu'elle soit parfois amenée à évoquer l'état pré-crétionnel de l'âme.

---

des discours. *Le prologue du Mirouer des Simples Ames* », dans : *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes*, n°23, 2012, p. 273-289.

# Chapitre 3

## Eckhart et Hadewijch d'Anvers

Intéressons-nous à présent au cas de Hadewijch d'Anvers et, plus largement, à celui du (ou des) béguinage(s) d'Anvers. A bien lire son œuvre, nous est-il possible de repérer un quelconque lien particulier avec les frères dominicains ou la spiritualité dominicaine ? Maître Eckhart aurait-il pu entrer en contact avec les écrits de la Béguine anversoise ? Aurait-il pu le cas échéant reprendre quelques-unes de ses idées et les intégrer dans sa propre réflexion ?

### I. Hadewijch d'Anvers et le(s) béguinage(s) d'Anvers

#### 1. Les Dominicains et les Béguines anversoises

A bien lire les divers écrits de Hadewijch d'Anvers, rien ne nous indique qu'elle avait une relation privilégiée avec l'ordre dominicain. Il semblerait qu'elle fût plus proche des Cisterciens que des Dominicains car afin d'illustrer son propos, elle cite volontiers saint Bernard<sup>371</sup>, Guillaume de Saint-Thierry<sup>372</sup> et Gueric d'Igny<sup>373</sup>, alors qu'aucune mention n'est

---

<sup>371</sup> Cf. Lettres, 15, p. 155.

<sup>372</sup> Il arrive que Hadewijch recopie, cite, adapte ou paraphrase sans vergogne des écrits de Guillaume de Saint-Thierry, preuve de son fort attachement à cet auteur, cf. Lettres, 18, p. 173-184 ; Visions, 2, p. 31-32.

<sup>373</sup> Str. Ged. 13, The complete works, p. 159-162.

faite d'écrits dominicains<sup>374</sup>. Elle aurait également lu Alain de Lille<sup>375</sup> et aurait donc reçu une influence de type plutôt monastique qui pourrait s'expliquer par la proximité d'abbayes cisterciennes, comme celle de Notre-Dame de Nazareth à Lierre, celle de La Ramée à Jodoigne ou encore celle de Saint-Bernard-sur-l'Escaut à Hemiksem. Elle n'hésite pas non plus à citer les Victorins, particulièrement les figures de proue de cette congrégation que sont Richard de Saint-Victor et Hugues de Saint-Victor<sup>376</sup>. Rappelons que cette congrégation de chanoines, en étant intellectuelle et urbaine, se rapprochait par ces deux aspects en tous les cas des aspirations dominicaines. C'est à travers eux qu'elle a sans nul doute été familiarisée avec l'œuvre de saint Augustin<sup>377</sup>, qu'elle affectionnait tout particulièrement<sup>378</sup>. L'on a parfois interprété l'intérêt que Hadewijch portait pour Marie-Madeleine comme le signe probant d'un attachement à l'ordre de saint Dominique, Marie-Madeleine étant proclamée en 1297 patronne de l'ordre des Prêcheurs. Ce serait sa nature intrinsèquement humble et sa propension à servir l'Amour en toute occasion qui aurait interpellé aussi bien Hadewijch<sup>379</sup> que les Prêcheurs, et c'est cette même interpellation qui les rapprocherait<sup>380</sup>. Bien que cette hypothèse soit tout à fait recevable, il semble néanmoins que la dévotion à Marie-Madeleine n'ait été l'apanage ni des Béguines, ni des Dominicains, mais que cette dernière ait été vénérée au-delà des cercles strictement religieux<sup>381</sup>. Les Béguines et les Dominicains auraient vénéré cette sainte comme de nombreux autres chrétiens du XIII<sup>e</sup> siècle, qu'ils soient laïcs ou religieux d'ailleurs. Cette preuve nous paraît donc difficilement soutenir l'hypothèse d'un lien entre la Béguine anversoise et les Dominicains. Pour revenir à notre propos premier, c'est dans sa *Liste des Parfaits* que Hadewijch mentionne deux Dominicains, à savoir le fameux inquisiteur Robert le Bougre<sup>382</sup> et un frère vivant au Danemark<sup>383</sup>. L'on peut donc en déduire qu'elle connaissait l'ordre des Prêcheurs, même si ce n'était que lointainement, mais qu'il ne marqua vraisemblablement pas

---

<sup>374</sup> Peut-être cela s'explique-t-il par la faible diffusion des écrits de Dominicains dans la région anversoise. Peut-être Hadewijch est-elle née trop tôt pour avoir pu lire ce type d'écrits, la naissance de l'ordre dominicain et la naissance d'Hadewijch étant concomitantes. Comme l'écrit Columba Hart, « [with] regard to Thomas Aquinas, we must bear in mind that Hadewijch wrote too early to undergo any influence from him. » C. HART, « Introduction », dans : *Hadewijch : The complete works*, Mahwah (USA), Paulist Press, 1980, p. 6.

<sup>375</sup> Mengeldicht XIII, *The complete works*, p. 344-345.

<sup>376</sup> Cf. Lettres, 10, p. 117-122.

<sup>377</sup> Cf. J.-B. PORION, Art. « Hadewijch », D.S., t. VII, col. 20.

<sup>378</sup> Cf. Visions, 11, p. 72.

<sup>379</sup> Cf. Liste des Parfaits, Visions, p. 104. Cf. également le Mengeldicht III, *The complete works*, p. 321-325.

<sup>380</sup> Cf. M.L. SHEA, *Medieval women on sin and salvation : Hadewijch of Antwerp, Beatrice of Nazareth, Margaret Ebner, and Julian of Norwich*, Berne, Éd. Peter Lang, 2010, p. 76, note 122.

<sup>381</sup> Pour plus de précisions sur la vénération de Marie-Madeleine au Moyen Âge, cf. V. SAXER, *Le culte de Marie-Madeleine en Occident : des origines à la fin du Moyen Âge*, Auxerre, Publications de la Société des Fouilles Archéologiques et des Monuments Historiques de l'Yonne, 1959.

<sup>382</sup> « Une béguine que Maître Robert fit exécuter à cause de son juste amour » Visions, Liste des Parfaits, p. 112.

<sup>383</sup> « Un prêcheur de Zélande qui vit au Danemark » Ibid.

sa vie ni son œuvre. Peut-être les Dominicains arrivèrent-ils dans la région anversoise alors que Hadewijch était déjà vieillissante (ils posèrent la première pierre de leur église à Anvers en 1262), peut-être même était-elle déjà décédée à cette époque. Elle n'aurait donc pas eu l'occasion d'en côtoyer, ni d'ailleurs de côtoyer leurs écrits qui durent davantage commencer à circuler dans la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle. Peut-être entendit-elle parler de ce nouvel ordre par d'autres Béguines – Robert le Bougre était particulièrement connu dans le milieu béguinal – et qu'elle eut quelque contact de façon isolée avec l'un ou l'autre membre de cet ordre ; il est en revanche certain que ces derniers influèrent peu sa spiritualité.

D'après Simons, le béguinage de Sion se trouvait dans les premiers temps non loin du premier couvent dominicain<sup>384</sup> ce qui dut faciliter les échanges entre ces deux communautés religieuses. Pourrait-on affirmer qu'à l'instar des béguinages patriciens de Strasbourg, le béguinage de Sion fut soutenu assidument par les Prêcheurs ?

## 2. Le(s) béguinage(s) d'Anvers

D'après ce que nous pouvons lire dans l'ouvrage de Walter Simons *Cities of Ladies*, il y aurait eu au cours du XIII<sup>e</sup> siècle la fondation de cinq à sept béguinages dans la ville d'Anvers. Le premier, le béguinage de Sion ou Mont de Sion, aurait été fondé avant 1246<sup>385</sup> et aurait été de type curial. Créé vraisemblablement par un prêtre du nom de Gerungus de Brecht, dont nous savons en vérité peu de choses si ce n'est qu'il mourut en 1281 et qu'il assista les Béguines de Sion trente-cinq ans durant<sup>386</sup>, ce béguinage aurait été dirigé à ses débuts par lui-même ainsi que par des membres de sa famille :

Priests were instrumental in the foundation of at least three courts : Gerungus of Brecht in Antwerp (Sion), master Reinerus of Breeteyck in Brussels (Wijngaard), and a certain Arnold in Herentals. Yet it is difficult to pinpoint their exact role, and there are strong indications that they worked in concert with family members, not in the least with women who joined the community and became prominent leaders. At least two (and possibly many more) female relatives of Gerungus's were

---

<sup>384</sup> Cf. W. SIMONS, *Stad en apostolaat. De vestiging van de bedelorden in het graafschap Vlaanderen (ca. 1225-ca. 1350)*, Bruxelles, Éd. Koninklijke academie voor wetenschappen, letteren en schone kunsten van België, 1987, p. 100.

<sup>385</sup> Cf. W. SIMONS, *Cities of Ladies : Beguines Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2001, p. 261.

<sup>386</sup> Cf. E. GEUDENS, « L'ancien béguinage d'Anvers : Essai de topographie », dans : *Bulletin de l'académie royale d'archéologie de Belgique*, n°1, Anvers, Imprimerie J. van Hille-De Backer, 1906, p. 237.

beguines at Sion; his mother was the first grand mistress, and by the late sixteenth century beguines commemorated her as Sion's (spiritual?) "founder".<sup>387</sup>

Si l'hypothèse d'une fondation de ce béguinage par Gerungus de Brecht paraît envisageable, Edmond Geudens rapporte cependant que l' « on a découvert qu'en 1215, le Béguinage avait un curé du nom de Joannes... Celui-ci mourut en 1230 »<sup>388</sup>. Le béguinage de Sion aurait donc possiblement été fondé à l'aube du XIII<sup>e</sup> siècle, bien avant l'arrivée de Gerungus, qui n'aurait fait finalement que poursuivre le ministère d'un certain Jean<sup>389</sup>. Nous manquons cependant d'informations quant à ce prêtre assistant les premières Béguines anversoises et ne pouvons en dire davantage sur la fondation de ce béguinage. S'il s'avérait que Hadewijch d'Anvers était bel et bien Béguine, elle aurait sûrement fait partie de ce béguinage car il devait correspondre à son milieu social.

Le deuxième béguinage d'Anvers, le béguinage du Klapdorp, plus tardif, aurait été fondé avant 1274. Tel un hospice, il aurait eu la particularité d'accueillir des Béguines souffrantes et indigentes :

Convents were also founded for the explicit purpose of caring for elderly, sick, or needy women. Those of Antwerp (Klapdorp), Arras (St. Anne), Bruges (St. Aubert), Brussels (TerArken), Douai (Wetz), Ghent (Poortakker), Louvain (Wierinck), Mons (*de le Teye*), and Ypres (Baerdonc) were created as beguine hospitals, while many small convents were specifically intended as shelter for poor women. In the thirteenth and fourteenth centuries, the charitable function of certain convents was so obvious that some sources used the terms "beguine hospital" and "beguine convent" interchangeably.<sup>390</sup>

Il semblerait ainsi qu'au cours de la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, l'on chercha à créer à Anvers une alternative au béguinage de Sion qui, par essence, n'accueillait que des femmes issues de la noblesse. Le béguinage du Klapdorp offrait donc une possibilité aux femmes les plus fragiles économiquement et physiologiquement de vivre leur véritable vocation béguinale. Même si un certain doute subsiste quant à la population effectivement béguinale du Klapdorp<sup>391</sup>, il paraîtrait assez raisonnable de penser qu'Anvers, comme de nombreuses autres

---

<sup>387</sup> W. SIMONS, *Cities of Ladies : Beguines Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2001, p. 105.

<sup>388</sup> E. GEUDENS, « L'ancien béguinage d'Anvers : Essai de topographie », dans : *Bulletin de l'académie royale d'archéologie de Belgique*, n°1, Anvers, Imprimerie J. van Hille-De Backer, 1906, p. 236.

<sup>389</sup> Il à noter que Hadewijch mentionne dans sa Liste des Parfaits sept Jean : « Parmi ces cinquante –six noms, il y a sept Jean (*iohanne*) (...) » Visions, Liste des Parfaits, p. 113.

<sup>390</sup> W. SIMONS, *Cities of Ladies : Beguines Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2001, p. 77.

<sup>391</sup> Edmond Geudens est d'avis que le Klapdorp n'aurait été composé que de pauvres femmes pieuses, mais qui n'étaient pas Béguines, cf. E. GEUDENS, « L'ancien béguinage d'Anvers : Essai de topographie », dans : *Bulletin de l'académie royale d'archéologie de Belgique*, n°1, Anvers, Imprimerie J. van Hille-De Backer, 1906, p. 248.

villes accueillant une dense population béguinale (Louvain, Gand, Strasbourg, etc.), possédait plusieurs béguinages de différents types, dont l'un voué particulièrement aux Béguines les plus modestes.

Les autres béguinages anversoïis, fondés avant 1274, étaient à l'instar du Klapdorp des résidences à destination de femmes pauvres, comme nous le prouve les quelques donations recensées à cette époque<sup>392</sup>. L'un d'entre eux était situé près du cimetière de Notre-Dame, le cimetière qui accueillait les dépouilles des Anversoïis les plus démunis, alors qu'un autre se trouvait dans l'ancienne résidence d'une certaine Scientia de Nortbevelant, dans la *Vlamingstraat*. Il apparaît également qu'à la toute fin du XIII<sup>e</sup> siècle, un autre béguinage fut créé non loin du couvent des Dominicains, dans l'ancienne propriété d'une certaine Elizabeth. D'autres béguinages furent sans nul doute créés, notamment par Henry Sunderman, bien qu'il soit difficile de les chiffrer précisément.

### 3. Hadewijch d'Anvers

Hadewijch dite d'Anvers<sup>393</sup>, Béguine brabançonne, vécut probablement au XIII<sup>e</sup> siècle, c'est du moins ce que l'on croit reconnaître d'après les manuscrits que nous possédons aujourd'hui. D'aucuns sont d'avis qu'elle était issue d'un milieu aristocratique car elle donne dans son œuvre de nombreuses références à la chevalerie<sup>394</sup> ; ce milieu devait donc lui être familier<sup>395</sup>. Outre le fait qu'elle maîtrisait sa langue maternelle avec perfection et finesse, elle possédait des connaissances en latin, qui était à son époque la langue savante par excellence,

---

<sup>392</sup> W. SIMONS, *Cities of Ladies : Beguines Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2001, p. 262-263.

<sup>393</sup> Nous retrouvons cette unique mention sur la page de garde du manuscrit C datant du XV<sup>e</sup> siècle (« De B. Hadewige de Antverpia »).

<sup>394</sup> Cf. J. van MIERLO, « Hadewijch, une mystique flamande au treizième siècle », dans : *Revue d'Ascétique et de Mystique*, éd. F. CAVALLERA, vol. 5, 1924.

<sup>395</sup> Certains chercheurs restent cependant prudents et mettent en exergue le fait qu'il n'est pas nécessaire d'avoir des origines aristocratiques pour composer de la poésie courtoise, cf. J. REYNAERT, « Hadewijch hoghe geslachte », dans : *Hoofsheid en devotie in de middeleeuwse maatschappij. De Nederlanden van 12a tot de 15a eeuw. Handelingen van het wetenschappelijk colloquium te Brussel, 21-24 oktober 1981*, éd. H. van NUFFEL, J.D. JANSSENS et R.C. van CAENEGEM, Bruxelles, 1982, p. 168-170. Le chartreux Jean-Baptiste Porion quant à lui fait montre d'une certaine acrimonie à l'égard de cette thèse, cf. J.-B. PORION, « Introduction », dans : *Écrits mystiques des béguines*, Paris, Éd. du Seuil, 1954, p. 38.

ainsi qu'en français<sup>396</sup>. Peut-être lui transmit-on, à l'instar d'une Béatrice de Nazareth, des rudiments de latin au foyer familial ou dans un couvent de Cisterciennes. Peut-être fréquentait-elle également une école où elle reçut les linéaments primordiaux des arts libéraux (le premier cycle – le *trivium* – comprenait la grammaire, la dialectique et la rhétorique, et le deuxième cycle – le *quadrivium* – comprenait l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique), comme le prouve son œuvre à maintes reprises<sup>397</sup>. Ses écrits regorgent de citations et d'allusions bibliques – c'est notamment le cas dans la douzième lettre où elle cite le Cantique des Cantiques, les visions du prophète Abdias ainsi que le livre du Deutéronome – et fut inspirée par de nombreux penseurs, tels que Saint Augustin, Hilaire de Poitiers, Richard de Saint-Victor, Bernard de Clairvaux ou encore Gueric d'Igny, entre autres<sup>398</sup>. Une étude récente de Daniel Devreese affirme que Hadewijch d'Anvers serait peut-être Hadewid Greca, cette recluse née en 1187 dans la ville de Léau, à l'endroit même où quelques *mulieres religiosae*, dont la jeune Béatrice de Nazareth, avaient élu résidence. D'après diverses sources, elle aurait vécu dans les années 1212 sur les terres de Godefoid II de Breda<sup>399</sup>. Par ailleurs, d'autres études seraient tentées de remettre en question le postulat de Jozef van Mierlo affirmant que Hadewijch était une Béguine<sup>400</sup>. Fondant son argumentation sur les nombreuses références à la spiritualité cistercienne que l'on retrouve dans l'œuvre hadewigien, Faesen émet l'hypothèse que Hadewijch aurait certainement pu être une religieuse cistercienne.

Fière<sup>401</sup> et courageuse<sup>402</sup>, il est tout à fait possible que Hadewijch se retrouva à la tête d'un béguinage<sup>403</sup>, du moins d'une communauté, et qu'elle dut avoir de nombreuses jeunes Béguines ou novices sous son autorité, ce qui engendra certaines jalousies<sup>404</sup> et certainement quelques oppositions<sup>405</sup>. On l'a parfois confondue avec la mystique bruxelloise Bloemardinne,

<sup>396</sup> Selon Paul Mommaers, « le français a dû (...) lui être familier, car elle était parfaitement au courant de tous les aspects thématiques, topiques et formels de la *canço* provençale ou de « chanson » des trouvères. », P. MOMMAERS, *Hadewijch d'Anvers*, trad. C. JORDENS, Paris, Éd. du Cerf, 1994, p. 18.

<sup>397</sup> Hadewijch mentionne l'école à de nombreuses reprises dans son œuvre, p.ex dans le poème strophique 14 où il est question d'une « école de l'amour », cf. H. d'ANVERS, *Hadewijch, the complete works*, Mahwah (USA), Éd. Paulist Press, 1980, p. 164.

<sup>398</sup> Voir à ce propos la « Liste des Parfaits » dans le recueil des *Visions*, cf. *Visions, Liste des Parfaits*, p. 103-113.

<sup>399</sup> Cf. D. DEVREESE, « 'Hadewid Greca' te Merksem in 1212 : Een historische reconstructie van de biografie van Hadewijch », dans : *Ons Geestelijk Erf*, vol. 81, 2010, p. 151-193.

<sup>400</sup> C'est le cas de l'article très remarqué de Rob FAESEN, « Was Hadewijch a Beguine or a Cistercian ? An annotated hypothesis », dans : *Cîteaux commentarii cistercienses*, vol. 55, n°1-2, Abbaye de Cîteaux, 2004, p. 47-64.

<sup>401</sup> Cf. *Visions*, 1, p. 25.

<sup>402</sup> Cf. *Ibid.* 2, p. 101.

<sup>403</sup> C'est en tout cas ce que laisse penser la lettre 15 dans laquelle Hadewijch prodigue de nombreux conseils sur la vie spirituelle qui pourrait être destinés à une communauté religieuse, cf. *Lettres*, 15, p.149.

<sup>404</sup> Dans la huitième lettre apparaissent quelques allusions à des offenses qu'Hadewijch aurait subies, cf. *Lettres*, 8, p. 112-113.

<sup>405</sup> Cf. *Visions*, 4, p. 37.



thèse que réfuta vivement van Mierlo<sup>406</sup>, ou bien encore avec Hawidis, l'abbesse du couvent de Cisterciennes d'Aywières. A en croire la *Liste des Parfaits*, Hadewijch aurait été en contact spirituel avec de nombreux « quêtes de Dieu », s'inscrivant ainsi dans un vaste réseau universel d'« amis de Dieu ». Selon Georgette Epiney-Burgard, « on connaît [grâce à cette liste] mieux Hadewijch, (...) ; son univers ne reste plus confiné à son propre groupe mais s'élargit aux dimensions de l'Eglise universelle dans l'espace et le temps. »<sup>407</sup>. Hadewijch devait donc soutenir le désir de *perfection* de nombre d'« amis de Dieu », soutien qui dépassait le cadre stricte du mouvement béguinal.

Actuellement, nombre de chercheurs sont d'avis que Hadewijch aurait vécu un temps d'exil physique, sans que nous sachions exactement les raisons<sup>408</sup>. Sa doctrine par d'aspects bien radicale en serait-elle la raison ? Albert Brounts, qui fut l'un des premiers à s'intéresser à la doctrine de Hadewijch, conclut que celle-ci dut être soupçonnée d'hérésie, notamment à cause de sa cinquième vision dans laquelle elle explique avoir voulu arracher à l'enfer et au purgatoire plusieurs autres âmes<sup>409</sup>. Selon lui, cette vision dut même rapprocher Hadewijch des membres hérétiques du Libre-Esprit<sup>410</sup>. L'interprétation de Brounts fut cependant remise en question – notamment par le jésuite Bernard Spaapen<sup>411</sup> – et l'on reconnaît maintenant sans conteste le caractère orthodoxe de l'œuvre hadewigien, par ailleurs très proche théologiquement de celui de Ruusbroec, qu'on ne saurait accuser d'hérésie. Isolée de ses pairs et exilée, il ne serait pas étonnant qu'à la fin de sa vie, Hadewijch ait proposé ses services à une léproserie ou à un hôtel-Dieu<sup>412</sup>, comme le pense notamment Paul Mommaers<sup>413</sup>. Peut-être faudrait-il retenir de Hadewijch son tempérament fougueux et sa recherche inlassable de l'Amour, nullement égocentrique. Avec elle en effet, « nous sommes (...) en présence d'une personnalité à la fois commune et hors du commun. Douée d'une âme fougueuse et subtilement délicate, Hadewijch est mieux placée que quiconque pour sentir les pressions et les attirances de l'amour dont

---

<sup>406</sup> Cf. J. van MIERLO, « Hadewijchiana », dans : *Verslagen en mededeelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Taal- en Letterkunde*, Gand, 1927.

<sup>407</sup> H. d'ANVERS, *Les Visions*, trad., prés. et notes de G. EPINEY-BURGARD, Genève, Ad Solem Édition, 2000, p. 104, note 1.

<sup>408</sup> Cf. R. WAKEFIELD, « Homeless Mystics : Exiled from God », dans : *Amsterdamer Beiträge zur Neueren Germanistik*, vol. 76, 2010. La Lettre 25 est un exemple fort parlant de cet exil physique que Hadewijch dut sans nul doute vivre, cf. Lettres, 25, p. 149-155.

<sup>409</sup> Cf. *Visions*, 5, p. 43.

<sup>410</sup> A. BROUNTS, « Hadewijch en de Ketterij naar het vijfde Visioen », dans : *Handelingen van de Koninklijke Zuidnederlandse Maatschappij voor Taal- en Letterkunde en Geschiedenis*, année 22, 1968, p. 15-78.

<sup>411</sup> Cf. B. SPAAPEN, « Hadewijch en het vijfde Visioen », dans : *Ons Geestelijk Erf*, n°44 à 46, 1970-1972.

<sup>412</sup> Hadewijch en effet montre dans quelques une de ses lettres une grande sensibilité curative, cf. Lettres, 2, p. 58.

<sup>413</sup> P. MOMMAERS, « introduction », dans : *Hadewijch, the complete works*, Mahwah (USA), Éd. Paulist Press, 1980, p. 5.

chacun est l'enjeu, ainsi que pour les interpréter. »<sup>414</sup>. Amener chacun à s'engager dans une vie spirituelle exigeante pour découvrir qu'« Amour est tout », telle était la vocation de Hadewijch. L'on a prouvé par ailleurs que certains écrits contenus dans les *Mengeldichten* étaient d'une autre plume<sup>415</sup> ; il n'y aurait donc pas qu'une seule Hadewijch, mais bien deux. Il semblerait que la seconde Hadewijch – que l'on nomme Pseudo-Hadewijch ou Hadewijch II – écrivit après 1250 ; peut-être était-elle une disciple de Hadewijch<sup>416</sup>.

#### 4. L'œuvre de Hadewijch d'Anvers

L'œuvre de Hadewijch d'Anvers, pour le moins bigarré, se compose de lettres (*Brieven*), de visions (*Visioenen*), de poèmes strophiques (*Strophische Gedichten*) et de poèmes à rimes plates regroupés sous le nom de *Mélanges poétiques* (*Mengeldichten*) écrits en moyen-néerlandais (*het Diets*). Cette langue, qui se développa dans la Belgique actuelle, avait acquis à cette époque le statut de « langue littéraire reconnue »<sup>417</sup>. Hadewijch n'était pas la seule à préférer le *Diets* au latin lorsqu'il s'agissait de création littéraire car Hendrik van Veldeke ou Jacob van Maerlant firent de même. Hadewijch fut avec ces derniers l'une des premières à composer dans cette langue vernaculaire dont elle maîtrisait excellemment les subtilités<sup>418</sup> et participa ainsi activement au développement linguistique et littéraire de celle-ci. Les lettres, dont certaines sont plutôt de courts traités<sup>419</sup>, sont au nombre de trente et une et furent rédigées probablement en grande partie à l'attention d'une seule et même jeune Béguine – peut-être était-

---

<sup>414</sup> Y. MEESSEN, « Hadewijch d'Anvers », dans : *Les femmes mystiques : histoire et dictionnaire*, éd. A. FELLA, Paris, Éd. Robert Laffont, 2013, p. 426.

<sup>415</sup> Cf. J.-B. PORION, « Introduction », dans : *Écrits mystiques des béguines*, Paris, Éd. du Seuil, 1954, p. 61-76.

<sup>416</sup> Il est à noter qu'à partir de maintenant, nous entendrons Hadewijch l'authentique lorsque nous parlerons de « Hadewijch ». Lorsque nous parlerons de la seconde Hadewijch, nous préciserons qu'il s'agit de Pseudo-Hadewijch ou de Hadewijch II. A propos de la distinction entre Hadewijch et Pseudo-Hadewijch, cf. P.A. DIETRICH, « The Wilderness of God in Hadewijch II and Meister Eckhart and His Circle », dans : *Meister Eckhart and the Beguine mystics*, éd. B. MCGINN, New-York, Éd. Continuum, 1994, p. 32-36 ; HADEWIJCH, *Mengeldichten*, opnieuw uitgegeven door J. van Mierlo, Anvers, Éd. Standaard, 1952. La distinction qui est communément faite entre les deux Hadewijch réside dans le fait que l'œuvre de la première a des traits affectifs et augustiniens importants, alors que l'œuvre de la deuxième serait plus explicitement apophasique, se rapprochant davantage d'Eckhart et de Marguerite Porete. Saskia Murk-Jansen a même proposé l'existence d'une Hadewijch III, cf. S. MURK-JANSEN, *The Measure of Mystic Thought : A Study of Hadewijch's Mengeldichten*, Göppingen, Kümmerle Verlag, 1991.

<sup>417</sup> P. MOMMAERS, *Hadewijch d'Anvers*, trad. C. JORDENS, Paris, Éd. du Cerf, 1994, p. 11.

<sup>418</sup> Cf. Lettres, 17, p. 171-172.

<sup>419</sup> La dixième lettre, qui reprend plusieurs thèmes développés dans un fragment de traité de Richard de Saint-Victor, ressemblerait en effet plus à une conférence spirituelle qu'à une lettre proprement dite, cf. Ibid. 10, p. 117.

ce la dirigée de Hadewijch -, et ce à des fins d'édification<sup>420</sup>. Hadewijch n'était cependant pas à la source de cet enseignement car, à l'instar de Mechtilde de Magdebourg, elle nous rapporte que Dieu lui-même le prodiguait et en était le fondement. Dans la dix-septième lettre, Hadewijch écrit elle-même qu'elle fait office d'intermédiaire: « Les prohibitions qu'enferment ces vers sont celles-là mêmes qui m'ont été enjointes par Dieu, et c'est la raison pour laquelle à mon tour je te les impose »<sup>421</sup>. Comme le note Van Mierlo, Hadewijch avait donc « une tâche apostolique auprès de ses compagnes »<sup>422</sup> et les appelait à vivre concrètement la vie du Christ tout en étant plongées dans le mystère de l'Incarnation. Dans le cas de nombreuses visionnaires médiévales (Hildegarde de Bingen ou Gertrude d' Helfta entre autres), il semblerait que cette injonction divine soit la raison expliquant le passage à la rédaction ou, plus communément, à la diction à un tiers.

Les visions (*Visioenen*) sont au nombre de quatorze<sup>423</sup> et s'accompagnent d'une *Liste des Parfaits* dans laquelle la Béguine énumère cent sept personnages, connus et inconnus, qu'elle vit « vêtus comme l'amour (...) chacun avec son séraphin »<sup>424</sup>. Nous ne connaissons pas les destinataires de ces visions, peut-être s'agissait-il de son directeur<sup>425</sup>, de jeunes Béguines<sup>426</sup> ou bien d'amies soucieuses d'emprunter le même chemin d'union à Dieu. Les images perçues par la Béguine sont somme toute assez traditionnelles puisqu'elles sont tirées pour la plupart du livre de l'Apocalypse<sup>427</sup> et s'inspirent parfois des visions du livre d'Ézéchiel<sup>428</sup>. Ainsi Hadewijch s'inscrit-elle, grâce à ses visions, dans une tradition littéraire ancienne qui débuta, pour ce qui est du nord-ouest de l'Europe, par les treize visions narrées

<sup>420</sup> La quatorzième lettre invite cette jeune béguine à réfléchir sur les moyens qu'elle se donne pour progresser spirituellement et ce afin d'atteindre l'unité de l'amour, cf. *Ibid.* 14, p. 147-148.

<sup>421</sup> *Ibid.* 17, p. 164.

<sup>422</sup> J. van MIERLO, « introduction », dans : *Hadewijch. Visioenen*, éd. J. van Mierlo, *Leuvense studiën en tekstuigaven*, t. I, Louvain, Vlaamsche Boekanhalle, 1924, p.33.

<sup>423</sup> Selon Paul Mommaers, Hadewijch aurait choisi ce chiffre en référence à l'évangile de Matthieu dans lequel il présente la généalogie du Christ constituée de trois divisions comprenant chacune quatorze générations (Mt 1,17), cf. P. MOMMAERS, « introduction », dans : *Hadewijch, the complete works*, Mahwah (USA), Éd. Paulist Press, 1980, p. 23.

<sup>424</sup> Visions, Liste des Parfaits, p. 103.

<sup>425</sup> Cette thèse, soutenue par le P. Van Mierlo dans la première moitié du vingtième siècle, incita le lecteur moderne à penser que Hadewijch décrivait fidèlement ses visions à son confesseur. Mais en 1967, N. De Paepe avança une autre hypothèse et démontra que « Hadewijch notait ses visions au bénéfice des mêmes personnes qu'elle touchait au travers du *lieve kint* [chère enfant] inscrit en tête de ses lettres », à savoir d'autres Béguines, cf. H. van ANTWERPEN, *Hadewijch. Strophische Gedichten : een keuze*, éd. N. de PAEPE, Gand/Louvain, Wetenschappelijke Uitgeverij en Boekhandel 1972, p. 150.

<sup>426</sup> Cette thèse paraît sensée dans la mesure où le Christ, dans la sixième vision, fait référence aux proches (*ten dinen*) de Hadewijch, cf. Visions, 6, p. 57.

<sup>427</sup> Dans la dixième vision par exemple, Hadewijch emploie l'image d'une « ville nouvelle » que l'on retrouve dans Ap 21,2, cf. *Ibid.* 10, p. 65.

<sup>428</sup> Dans la treizième vision, Hadewijch décrit une vision de la Face de Dieu, l'influence de Ez 1,23 étant assez claire, cf. *Ibid.* 13, p. 87.

dans la *vita* de sainte Aldegonde, fondatrice au VII<sup>e</sup> siècle d'un ermitage puis d'un chapitre de chanoinesses dans le Hainaut<sup>429</sup>. Puis le Moyen Age engendra de nombreuses autres visionnaires, issues essentiellement du milieu béguinal et de la vie conventuelle, dont Hildegarde de Bingen, Béatrice de Nazareth et Catherine de Sienne sont peut-être les plus connues de nos jours. Mais qu'entend-t-on par « vision » ? Pierre Adnès distingue quatre types de visions que l'on retrouve dans le « mysticisme visionnaire » du Moyen Age<sup>430</sup> : on distingue premièrement les nombreuses visions des plaies du Christ crucifié, inspirées par la dévotion à la passion du Christ. Deuxièmement, il existe des visions dites « eucharistiques » où les visionnaires voient le Christ dans l'hostie<sup>431</sup> et jouissent de l'eucharistie sans communier. L'on trouve troisièmement des visions où la visionnaire et le Christ échangent leurs cœurs ou bien simplement où le Christ change le « vieux cœur » de la visionnaire pour lui en offrir un nouveau. Le quatrième type concerne des visions de voyages vers l'au-delà où la visionnaire se voit conduite au purgatoire ou en enfer, c'est notamment le cas de Mechtilde de Magdebourg.

Dans le recueil de poèmes strophiques (*Strophische Gedichten*), qui compte quarante-cinq poèmes, Hadewijch prouve qu'elle était rompue aux techniques de l'amour courtois, la *fin'amor*, et qu'elle « [empruntait] au lyrisme courtois ses formes poétiques, ses images et ses allégories – du printemps à l'aventure chevaleresque, du secret à l' "ire d'amour" »<sup>432</sup>. Elle fut l'une des premières à « transférer », à « déplacer » le vocabulaire et les grandes thématiques de la littérature courtoise au plan spirituel, mystique<sup>433</sup>. Il est possible qu'elle ait emprunté à Guillaume de Poitiers, comte de Poitiers et troubadour (†1127), la propension à débiter ses poèmes en décrivant la saison nouvelle, comme c'est le cas dans le sixième poème strophique<sup>434</sup>. A la lecture ce recueil de poèmes, l'on remarque également que Hadewijch s'abreuvait spirituellement du Cantiques des Cantiques, dont elle n'hésite pas à emprunter la

<sup>429</sup> Cf. A.M. HELVÉTIUS, « Le culte de Sainte Aldegonde », dans : *De sainte Aldegonde à sainte Marie. 550 ans de service au jour d'Huy*, Huy, Éd. Christian Dury, 1995, p. 21-39.

<sup>430</sup> P. ADÈS, Art. « Vision », D.S., t. 16, col. 972-974.

<sup>431</sup> En ce qui concerne cette vision, le cas le plus édifiant est peut-être celui de Julienne du Mont-Cornillon qui se vit demander par le Christ lui-même l'établissement d'une fête en l'honneur du Saint-Sacrement. Cette volonté se réalisa puisque cette fête fut célébrée pour la première fois en 1264 dans le diocèse de Liège.

<sup>432</sup> D. DUFRASNE, *Libres et folles d'amour. Les béguines du Moyen Age*, Bierges (Belgique), Éd. Thomas Mols, 2007, p. 77.

<sup>433</sup> « Chez Hadewijch, la quête de Dieu apparaît comme une aventure amoureuse, à la fois épique et courtoise (images de vie chevaleresque, de chasse, de joute), où l'âme traversant une série d'épreuves (souffrances, manques – *ghebreken* -, révoltes qui aboutissent souvent à la « fureur d'amour » - *orowet*-), est tendue en avant par l'espérance d'une « fruition » - *ghebruken* – qui la porte et la conduit au-delà de sa nature. » I. RAVIOLLO, « Hadewijch », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 548. Hadewijch est en cela fortement marquée par son époque, cf. P. MOMMAERS, *Hadewijch d'Anvers*, trad. C. JORDENS, Paris, Éd. du Cerf, 1994.

<sup>434</sup> Cf. Poèmes spirituels, IV, p. 90 (Str. Ged. 6).

sensualité, voire l'érotisme<sup>435</sup>. Elle aurait vraisemblablement lu l'exposé sur le Cantique des Cantiques de Guillaume de Saint-Thierry, dont de nombreuses copies circulaient à son époque<sup>436</sup>. Quant au potentiel destinataire de ces poèmes, Norbert de Paepe avait émis en 1967 l'hypothèse qu'il s'agissait de Hadewijch elle-même ; elle aurait employé cette forme littéraire uniquement pour exprimer son expérience de l'amour de Dieu, et ce dans le cadre d'une auto-réflexion<sup>437</sup>. Cette hypothèse n'est finalement pas si éloignée de celle émise quelques années auparavant par Jozef Van Mierlo qui voyait dans ces poèmes strophiques une fresque personnelle de l'état d'âme et des combats spirituels de la Béguine. Elle fut cependant remise en question en 1973 par Hans Schottmann qui défendit l'idée d'un destinataire bien précis, à savoir une communauté d'« amies » de Hadewijch :

In den Briefen beschwört Hadewijch die Freundinnen bei ihrer ehemaligen Gemeinschaft. Die Gedichte fügen sich dem Gattungsgesetz des mittelalterlichen Lieds. Das persönliche Schicksal Hadewijchs spiegelt sich in ihnen darum nicht so direkt und in Einzelheiten konkret wie in den Briefen, abstrakte theologische Gedankengänge werden stärker ins Persönlich-Affektive umgesetzt, ihr Grundcharakter ist monologisch. Aber man versteht sie nur dann richtig, wenn man berücksichtigt, daß sie in eine Gemeinschaft hineingesprochen sind, um (...) das rechte credo, das die Freundinnen bindet, am Leben zu erhalten (...).<sup>438</sup>

Quant au recueil que l'on nomme « Mélanges poétiques » (*Mengeldichten*), il contient vingt-neuf poèmes dont seize seulement proviendraient de la plume de Hadewijch. Les treize autres poèmes ont des affinités plus ou moins marquées avec les poèmes authentiques mais de nombreux médiévistes se sont accordés à y reconnaître une plume différente, celle de Hadewijch II, qu'on appelle encore Pseudo-Hadewijch. On croit reconnaître dans ces treize poèmes des influences scolastiques prononcées – notamment dans le deuxième poème où Hadewijch II met en scène ce qui ressemble fort à une *disputatio* telle qu'on la pratiquait à l'université – et certains critiques sont d'avis que ces poèmes porteraient une marque spéculative non négligeable<sup>439</sup>, même si la distinction entre une « mystique spéculative » et une « mystique nuptiale » n'est pas forcément très heureuse dans ce cas bien précis.

<sup>435</sup> Cf. par exemple Ibid. IX, p. 110-113 (Str. Ged. 15).

<sup>436</sup> Cf. P. VERDEYEN, « De invloed van Willem van Saint-Thierry op Hadewijch en Ruusbroec », dans: *Ons Geesterlijk Erf*, n° 51, 1977, p. 3-19.

<sup>437</sup> N. de PAEPE, *Hadewijch, Strophische Gedichten. Een studie van de minne in het kader der 12<sup>e</sup> en 13<sup>e</sup> eeuwse mystiek en profane minnelyriek*, Gent, 1967.

<sup>438</sup> H. SCHOTTMANN, « Autor und Hörer in den 'Strophischen Gedichten' Hadewijchs », dans : *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, n° 102, 1973, p. 37.

<sup>439</sup> C'est le cas de Jean-Baptiste Porion qui affirme que l'« on (...) trouve [dans ces poèmes] un bon nombre de mots et d'expressions caractéristiques de la tendance spéculative allemande et néerlandaise du XIV<sup>e</sup> siècle. Leur doctrine se rattache à la mystique de l'Essence : on peut considérer ce mince recueil (...) comme une de expressions les plus pures du courant spirituel dont Maître Eckhart est avec Ruusbroec le représentant le plus

L'œuvre de Hadewijch, dont on avait perdu la trace des siècles durant, fut en partie redécouverte à Bruxelles en 1838 par trois érudits, respectivement Jan Frans Willems, connu pour ses poèmes célébrant la Belgique néerlandophone et pour son engagement dans le « mouvement flamand » du dix-neuvième siècle<sup>440</sup>, Franz Josef Mone, historien et archiviste de renom<sup>441</sup>, et enfin Ferdinand Augustijn Snellaert, médecin militant en faveur d'une large reconnaissance du néerlandais dans les provinces flamandes de la Belgique<sup>442</sup>. Il est fort intéressant de remarquer que les premiers manuscrits hadewigiens furent découverts dans un milieu fortement marqué par la préservation de l'héritage culturel flamand, dont la langue ne jouait pas un rôle moindre<sup>443</sup>. Ces trois lettrés découvrirent deux manuscrits de la Bibliothèque royale de Bruxelles, les manuscrits A et B, datant tous deux du quatorzième siècle et qui contenaient dans une marge le nom de l'auteur, confirmé explicitement par le manuscrit C<sup>444</sup>, à savoir *De B. Hadewige de Antverpia*. Le manuscrit A<sup>445</sup> contenait les visions, les lettres, les poèmes strophiques et les poèmes à rimes plates et appartenait au monastère des chanoines réguliers de la congrégation de Windesheim, le couvent dit de *Rouge-Cloître (Rooklooster)*, qui se situait non loin de Bruxelles. Le manuscrit B<sup>446</sup> a le même contenu que le manuscrit A mais possède en plus d'autres poèmes vraisemblablement d'une autre plume et un traité sur le baiser

---

connu, mais non pas l'initiateur. » J.-B. PORION, « Introduction », dans : *Écrits mystiques des béguines*, Paris, Éd. du Seuil, 1954, p. 61.

<sup>440</sup> Cf. A. DEPREZ, *Jan Frans Willems, 1796-1846*, Anvers, Éd. Helios, 1964.

<sup>441</sup> Cf. F. MONE, *Franz Josef Mone : sein Leben, Wirken und seine Schriften*, Fribourg-en-Brisgau, Éd. Dilger, 1871.

<sup>442</sup> Cf. A. DEPREZ, « Kroniek van Dr. F.A. Snellaert : 1809-1872 », dans : *opdracht van het Snellaert-comité / samengesteld door Ada Deprez*, Bruges, Éd. Orion, 1972.

<sup>443</sup> La découverte de manuscrits hadewigiens dans la première moitié du dix-neuvième siècle s'inscrit parfaitement dans le processus de reconnaissance linguistique du néerlandais en Belgique, démarche initiée par le « mouvement flamand » : « Pendant la première décennie après l'indépendance, [le mouvement flamand] eut surtout un caractère culturel. Sous l'impulsion d'érudits et de philologues, la littérature flamande connut un grand essor, notamment avec la publication, en 1838, du *Lion de Flandre* de Henri Conscience, et avec la publication de poèmes, études philologiques et pièces de théâtre, la naissance de compagnies théâtrales, d'associations littéraires et estudiantines, et l'édition de périodiques et journaux en néerlandais. Il s'agissait d'initiatives prises, pour l'essentiel, dans quelques centres urbains de Flandre – surtout Gand et Anvers, et ce n'était l'œuvre que d'une poignée de militants. » L. VOS, « Nation belge et mouvement flamand », trad. N. RYELANDT, dans : *Belgitude et crise de l'Etat belge*, dir. H. DUMONT, Ch. FRANCK, F. OST, J.L. De BROUWER, Bruxelles, Éd. des Facultés universitaires Saint-Louis, 1989, p. 210.

<sup>444</sup> La mention « De B. Hadewige de Antverpia » du manuscrit C est un ajout tardif puisque selon Karel Ruelens, il proviendrait de la plume du jésuite Héribert Rosweyde († 1629) : « De annotatie : *sic cognominatur*, enz. is zeer waarschijnlijk opgesteld door den geleerden *Heribertus Rosweyde*. » K. RUELENS, « Jan van Ruysbroeck en Blommardinne », dans : *Werken van zuster Hadewijch*, éd. J.F. VERCOUILLIE, vol. 3, Gand, Éd. Annot-Braeckman, 1905, p. 53. Cependant, il semblerait que cette hypothèse ne fasse pas l'unanimité et certains philologues, comme c'était le cas de Willem Lodewijk de Vreese, firent part de leur scepticisme, cf. W. L. de VREESE, « Een catalogus der handschriften in Nederlansche kloosters uit het jaar 1487 », dans : *Over handschriften en handschriftenkunde. Tien codicologische studien*, éd. P.J.H. VERMEEREN, Zwolle, Éd. W.E.J Tjeenk Willink, 1962, p.78-79.

<sup>445</sup> Bibliothèque royale de Belgique, Bruxelles, Ms. 2879-80

<sup>446</sup> Bibliothèque royale de Belgique, Bruxelles, Ms. 2877-78

divin, d'un autre auteur encore. Quant au manuscrit C<sup>447</sup>, qui est de peu antérieur au manuscrit B tout en ayant rigoureusement le même contenu, appartenait aux chanoines réguliers de Bethléem, un monastère non loin de Louvain. Il existe également un quatrième manuscrit, le manuscrit D<sup>448</sup>, qui est vraisemblablement de la main de Pseudo-Hadewijch et qui ne contient que les poèmes qui manquent dans le manuscrit A. Quant au dernier manuscrit, le manuscrit E<sup>449</sup>, il daterait de la fin du quinzième siècle et contient l'intégralité des poèmes strophiques, dix-neuf poèmes qui font partie des « Mélanges poétiques » ainsi que la *Liste des Parfaits*.

## II. La « présence absente » de Dieu et la métaphore du désert<sup>450</sup>

Force est de reconnaître que les thèmes du désert et de la « présence absente » de Dieu auprès de l'âme sont fortement présents dans l'œuvre hadewigien, notamment dans ses lettres et ses poèmes. L'on pourrait même affirmer que ces derniers constituent de manière générale une constante dans la littérature béguinale. Il apparaît en outre qu'Eckhart les emploie également à diverses reprises dans son œuvre. Existerait-il des parallèles dans l'utilisation que ces deux auteurs spirituels font de ces deux thèmes ? Maître Eckhart aurait-il pu éventuellement à cet égard s'inspirer de Hadewijch ? Dans cette partie de notre travail, nous nous pencherons prioritairement sur les similarités quant aux thèmes susmentionnés qui se font jour dans les œuvres d'Eckhart et de Hadewijch, tout en n'omettant pas d'en relever les divergences.

---

<sup>447</sup> Bibliothèque universitaire de Gand, Ms. 941

<sup>448</sup> Bibliothèque royale de Belgique, Bruxelles, Ms. 3093-95

<sup>449</sup> Ruusbroecgenootschap (institut Ruusbroec), Anvers, Ms. 385

<sup>450</sup> Sur la métaphore chez les mystiques et plus précisément chez Eckhart, cf. S. KÖBELE, *Bilder der unbegriffenen Wahrheit : zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache*, Tübingen/Bâle, Francke, 1993.

## 1. Le thème de la « présence absente » de Dieu

Comme il a été mentionné précédemment dans la courte introduction, le motif de la présence-absence de Dieu, de la Présence dans l'absence, de l'Absent présent est fortement thématiqué dans la littérature béguinale. Que ce soit dans *Le Miroir*<sup>451</sup>, dans *La Lumière*<sup>452</sup> ou bien dans les *Lettres* et les *Poèmes* de Hadewijch, cette réflexion est bien souvent liée à la nécessité de s'unir à Dieu en recevant sa grâce, l'âme éprouvant ce tiraillement douloureux n'ayant de fait pas encore atteint le « septième état »<sup>453</sup>, l'union en Dieu<sup>454</sup>. Pouvant être perçu comme étant le signe d'une prochaine « libération » ou d'un « désentravement » imminent de l'âme<sup>455</sup>, ce gouffre séparant les amants ne serait finalement qu'une des étapes dans l'anéantissement radical de l'âme, étape nécessaire de reconnaissance, de la part de l'âme, de sa « non-divinité » persistante. Par ailleurs, il semblerait que ce paradoxe du Dieu absent-présent fasse écho à un autre paradoxe, celui de l'altérité. Si en effet l'âme éprouve avec une telle sagacité la « présence absente » de Dieu, c'est bien parce qu'elle est foncièrement *autre* et qu'elle se perçoit comme telle. Présent dans l'œuvre du Thuringien<sup>456</sup>, le paradoxe de l'altérité permet à Eckhart d'explicitier l'engendrement du Fils dans l'âme, lequel « n'introduit qu'un

---

<sup>451</sup> Chez Porete, cette « présence absente » se caractérise par une profonde méconnaissance de Dieu, cf. *Le Miroir*, 18, p. 79. Par ailleurs, elle exprime vers la fin de son ouvrage avec force ce thème en nommant Dieu « Loin-Près », cf. par exemple *Le Miroir*, 58, p. 124-125. Ce « Loin-Près » prend forme dès le Prologue, dans lequel la Béguine valencienne met en scène une demoiselle aimant puissamment le roi Alexandre sans pour autant le connaître et sans qu'il se fasse réellement présent, cf. à ce propos J.-R. VALETTE, « Marguerite Porete et la confrontation des discours. Le prologue du *Mirouer des Simples Ames* », dans : *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes*, n° 23, 2012, p. 273-289.

<sup>452</sup> Cf. LFG, II, 7, p. 48.

<sup>453</sup> Cf. *Le Miroir*, 118, p. 201.

<sup>454</sup> Pour Hadewijch, cette union n'est autre qu'une ascension glorieuse : « (...) quand Dieu ne fait qu'un avec l'âme bienheureuse, c'est alors que lui et l'âme connaissent la vraie et glorieuse élévation de sur la terre. » *Lettres*, 19, p. 189.

<sup>455</sup> Cf. B. HAMM, « „Gott berühren“: Mystische Erfahrung im ausgehenden Mittelalter. Zugleich ein Beitrag zur Klärung des Mystikbegriffs. », dans: *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*, éd. B. HAMM, V. LEPPIN et H. MUNZERT, Tübingen, Éd. Mohr Siebeck, 2007, p. 137. Il est intéressant ici de noter que Dieu se doit d'apparaître proche et lointain en même temps afin d'accomplir son œuvre de salut qui, logiquement, passe par l'acceptation que l'âme est d'une nature autre, d'où sa sensation d'éloignement.

<sup>456</sup> *Sermons*, 10, p. 144. Pour Eckhart, l'Unité ne peut s'opposer frontalement à la diversité, tout comme l'absence de Dieu ne saurait être une opposition à sa présence.



minimum d'altérité essentielle en Dieu »<sup>457</sup>. En d'autres termes, cet engendrement ne peut avoir lieu que dans la mesure où Dieu est à même d'opérer dans un autre que Lui-même, car Il ne peut s'auto-engendrer Lui-même<sup>458</sup>. Ainsi s'instaure dans ce minimum d'altérité une dépendance entre la créature et son créateur puisque grâce à elle, le Père pourra s'engendrer dans l'âme tandis que l'âme sera renouvelée en Dieu ; et ces deux actions formeront finalement ce que l'on peut entendre comme étant une certaine unité entre l'âme et Dieu, cette fameuse « unité de la diversité ». Mais irait-on jusqu'à affirmer que le paradoxe de la présence-absence de Dieu serait lui aussi source d'engendrement ? En tout état de cause, force est de constater que lorsque l'âme ressent Dieu comme une « présence absente », l'altérité devient réalité. L'on pourrait même prétendre que l'âme désire rejoindre Dieu – et ne faire qu'un avec Lui – dans la mesure où elle se rend compte que Dieu lui échappe partiellement et qu'elle prend en même temps conscience de son altérité. Finalement, cette prise de conscience forme pour l'âme le terreau d'une future vie *en* Dieu.

## 2. Le Sermon 56

Le sermon allemand 56, « Maria stuont ze dem grabe und weinete »<sup>459</sup>, nous a été transmis entièrement grâce à deux manuscrits et partiellement grâce à une troisième copie<sup>460</sup> ; il fait partie du sermonnaire que l'on nomme usuellement le *Paradisus anime intelligentis*<sup>461</sup>. Comme c'est le cas pour de nombreux sermons eckhartiens, la question de l'authenticité de ce texte ne fait pas encore consensus parmi les universitaires consacrant leurs recherches au maître dominicain. Ce sermon provient-il réellement de la plume d'Eckhart ? Pour répondre à cette épineuse question, Josef Quint a fondé son argumentation sur l'observation d'une certaine

---

<sup>457</sup> Y. MEESSEN, « Altérité », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 72.

<sup>458</sup> Cf. MAÎTRE ECKHART, *L'œuvre latine de Maître Eckhart. Commentaire sur le Prologue de Jean*, t. 6, Paris, Éd. du Cerf, 1989, p. 288-289.

<sup>459</sup> Jn 20,11

<sup>460</sup> Cf. DW II, p. 586.

<sup>461</sup> Ce recueil de sermons allemands, dont tous ne sont pas d'Eckhart, fut vraisemblablement compilé et rédigé au couvent dominicain d'Erfurt, cf. K. RUH, *Initiation à Maître Eckhart. Théologien, prédicateur, mystique*, Fribourg (Suisse), Éd. Universitaires, 1997, p. 83-102.

tangence entre ce sermon et le *Sermon 55*, ainsi que sur une concordance explicite entre ledit sermon et une homélie pseudo-origénienne qu'Eckhart aurait également utilisée pour le *Sermon 55* et son commentaire de l'évangile de Jean<sup>462</sup>. Dans ce court écrit qu'est le *Sermon 56*, Eckhart analyse un passage fort connu de l'évangile de Jean, à savoir celui où Marie Madeleine, voyant que le tombeau n'était plus obstrué par une pierre, demande à Jésus-jardinier où est passé le corps de son Seigneur. Dans ce sermon, le maître dominicain réalise un glissement remarquable puisqu'il n'en reste pas aux seuls ressentis, superficiels, de Marie Madeleine mais en vient à scruter les réactions de son âme. Ainsi l'âme de Marie Madeleine et le personnage de Marie Madeleine s'entrecroisent et se confondent, exactement comme dans la littérature béguinale. Il est assez étonnant de se rendre compte en effet que Marie Madeleine, telle qu'elle est décrite par le Thuringien, ressemble étroitement aux Béguines, du moins dans son rapport incoercible et excessif à Dieu. L'on pourrait même aller jusqu'à affirmer que le *Sermon 56* fait partie des sermons les plus « mystiques » et « béguinaux » d'Eckhart, tant « l'expérience existentielle de Dieu » paraît ici évidente<sup>463</sup>.

### 3. Un Dieu présent-absent

Comme il a été indiqué précédemment, Maître Eckhart exprime clairement dans son *Sermon 56* le paradoxe d'un Dieu présent-absent :

Après quoi [Jésus] se manifesta (*offenbârte*) à [Marie Madeleine] peu à peu. Se serait-il révélé à elle d'un coup, alors que tel était son désir, elle serait morte de joie. L'âme saurait-elle quand Dieu entre

<sup>462</sup> Dans un excellent article, Freimut Löser analyse avec perspicacité cette concordance manifeste, cf. F. LÖSER, « Wege des Textes. Sieben Fragen zur Edition der *Deutschen Predigten* Meister Eckharts », dans : *Internationalität und Interdisziplinarität der Editionswissenschaft*, éd. M. STOLZ et Y.-C. CHEN, Berlin/Boston, Éd. De Gruyter, 2014, p. 241-262.

<sup>463</sup><sup>463</sup> Nous savons fort bien que le concept de « mystique » paraît de nos jours galvaudé, voire déprécié, particulièrement lorsqu'il s'agit d'Eckhart. Nous nous référons ici à la définition qu'en donne Bonaventure, s'inspirant de Pseudo-Denys, et reprise par Hans Urs von Balthasar, cf. BONAVENTURE, *In III Sent.*, dist. XXXV, art. 1, qu. 1 ; H. U. VON BALTHASAR, « Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik », dans : *Skizzen zur Theologie IV: Pneuma und Institution*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1974, p. 302. Kurt Ruh complète cette définition en ajoutant ceci : « Cette "expérience" a lieu dans "l'extase" (*raptus*), la sortie de soi, l'arrachement de son propre soi ; dans la "contemplation" (*theoria* en grec), la vision de Dieu dans "l'immersion" et "l'élévation" ; dans "l'illumination", la participation à la lumière divine : ce sont là plusieurs façons de vivre une expérience mystique, manière forcément non point très différentes les unes des autres. » K. RUH, *Initiation à Maître Eckhart. Théologien, prédicateur, mystique*, Fribourg (Suisse), Éd. Universitaires, 1997, p. 292.

en elle (*in sie traete*), elle mourrait de joie ; saurait-elle aussi quand il la quitte, elle mourrait de souffrance. Elle ne sait pas quand il vient et quand il va. Elle pressent certes quand il est près d'elle (*bî ir*).<sup>464</sup>

A bien lire cet extrait, Dieu se manifesterait à l'âme à mesure de la capacité de cette dernière à accueillir l'amour qu'Il lui révèle, sans la contraindre ni lui imposer sa présence ; ainsi fait-Il preuve d'une grande pédagogie à l'endroit de l'âme. Tel un jardinier prenant soin de ses plantes, Dieu paraît ici veiller avec bienfaisance à la croissance spirituelle de l'âme. Il n'est d'ailleurs pas rare de retrouver cette bienveillance divine dans les *Lettres* hadewigiennes – Dieu assure l'âme de sa complaisance -<sup>465</sup>, même si le plus souvent Hadewijch a comme point de départ l'âme elle-même et non pas directement Dieu. Ce qui est intéressant ici, c'est qu'Eckhart adopte le point de vue de l'âme quand bien même est-il (re)connu pour adopter bien souvent le regard de Dieu. Il met en effet en exergue les sensations de l'âme qui paraît éprouver avec acuité et simultanément la présence et l'absence de Dieu et ce afin de rendre compte du mystère divin. Il est à rappeler qu'Eckhart, en utilisant un paradoxe afin de décrire le plus finement la nature de Dieu qui elle-même repose sur un paradoxe, s'inscrit pleinement dans une tradition issue de la théologie négative, ce qui fera écrire à Donatella Bremer-Buono qu'il inscrit son œuvre dans une « théologie de la contradiction, du paradoxe, de l'absurde »<sup>466</sup>. A l'instar de la Béguine, le maître dominicain ferait ainsi ressortir l'un des paradoxes les plus saillants qu'il soit – un Dieu simultanément présent et absent – afin d'introduire son auditoire aux profondeurs de l'abîme de Dieu, là même où l'âme devient ce qu'elle a toujours été de toute éternité<sup>467</sup>. Voici comment Hadewijch expose cette même idée :

(...) laisse à Dieu de reconnaître la reconnaissance et l'ingratitude. Car il est lui-même la justice : il donne et il enlève selon ce qu'il faut. Il est dans les hauteurs de sa jouissance et nous, dans l'abîme de notre manque. Je parle de toi et de moi qui ne sommes pas encore devenues ce que nous sommes et n'avons pas obtenu ce que nous possédons et sommes encore si loin de ce qui est nôtre. Et pour avoir tout, il nous faut perdre tout, sans aucune exception, pour apprendre ainsi de façon exclusive et hardie la vie parfaite de l'amour, lequel nous a appelées toutes deux pour son œuvre.<sup>468</sup>

Selon la Béguine anversoise, la « présence absente » de Dieu – ainsi que les effets qui en découlent, à savoir le don et le « recouvrement » des marques d'affection divines - pourraient

---

<sup>464</sup> Sermons, 56, p. 459-460.

<sup>465</sup> Cf. *Lettres*, 28, p. 250.

<sup>466</sup> D. BREMER-BUONO, « Le langage mystique dans l'œuvre allemande de Maître Eckhart », dans : *Voici Maître Eckhart. Textes et études*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. Jérôme Million, 1995, p. 247. Par ailleurs, cette « théologie de la contradiction » est intimement liée à l'impossibilité de nommer Dieu, à l'insuffisance des mots pour décrire sa nature ; le paradoxe peut être en effet employé lorsque les mots achoppent, cf. E. MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 199-208.

<sup>467</sup> Cf. Sermons, 52

<sup>468</sup> *Lettres*, 6, p. 84-85.

être les signes de la grande justice du Père qui, dans la relation à ses créatures, a son propre entendement. Force est de noter que Hadewijch incite ses lecteurs à une prise de distance vis-à-vis de cette « présence absente » de Dieu et à une déprise vis-à-vis des sentiments négatifs qu'elle peut engendrer chez eux. Cela n'est pas sans rappeler la définition eckhartienne de l'homme juste qui ne se soucie ni des allées et venues de Dieu ni de Dieu même, puisqu'il a Dieu<sup>469</sup>. Ainsi selon le Dominicain, l'homme juste « est une seule chose avec la Justice ; et c'est pourquoi il lui suffit de vivre »<sup>470</sup> ; cet homme est donc droit puisqu'il ne serait pas « hors » de Dieu lui-même. Or les âmes souffrant de l'absence de Dieu, qu'Hadewijch et Eckhart évoquent fréquemment<sup>471</sup>, ne se sentiraient-elles pas en quelque sorte exclues de Dieu ? Il semblerait qu'Eckhart et Hadewijch se rejoignent sur ce point : afin que l'homme ne fasse qu'*un* avec la Justice – ce qui impliquerait qu'il « renonce à Dieu pour Dieu » et qu'il vive « sans pourquoi »<sup>472</sup> -, il doit se détacher de cette Justice car ce n'est qu'en se détachant d'Elle qu'il vivra à *la manière de Dieu*<sup>473</sup>. En outre selon la Béguine, la « présence absente » de Dieu ne serait que le signe tangible d'une vie perfectible puisqu'elle ne serait pas encore *en* Dieu ; elle revient à diverses reprises sur la nécessité de se déprendre de toute chose – cette fameuse déprise radicale dont il a été question dans les chapitres précédant – afin d'être *en* Dieu et la relie à ce sentiment de « présence absente » de Dieu. En effet, si l'âme ressent de manière patente que Dieu « manque », ne serait-ce pas une preuve de son « non anéantissement » ? Maître Eckhart poursuit son sermon en évoquant lui aussi la nécessité de s'anéantir lorsque l'âme est en quête du Père :

Marie cherchait Dieu seul ; c'est pourquoi elle le trouva, et elle ne désirait rien que Dieu. L'âme qui doit chercher Dieu, toutes les créatures doivent lui être une souffrance. Ce lui fut une peine de voir les anges. C'est ainsi qu'à l'âme qui doit chercher Dieu toutes choses doivent être comme un néant (*ein niht*).<sup>474</sup>

Le maître dominicain établit lui aussi clairement le lien entre la « présence absente » de Dieu et l'anéantissement de l'âme qui, finalement, découlerait d'un désir ardent de Dieu. En aimant ce

---

<sup>469</sup> Cf. Sermons, 62, p. 497.

<sup>470</sup> G. JARCZYK, P.-J. LABARRIÈRE, *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Paris, Éd. Albin Michel, 1995, p. 208.

<sup>471</sup> Cf. par exemple Lettres, 6, p. 91 ; Sermons, 41, p. 356.

<sup>472</sup> Cf. Sermons, 41, p. 354. C'est bien dans ce « laisser être », ce « laisser devenir » que l'âme et Dieu se rejoignent inexorablement, cf. B. MCGINN, *The mystical Thought of Meister Eckhart : The Man from whom God hid nothing*, New York, Éd. Crossroad, 2001, p. 153-155.

<sup>473</sup> Vivre à la manière de Dieu (*nâch der wise gotes*) – cf. notamment DW II, p. 496-497 –, c'est vivre un tel dépouillement de soi qu'on rende l'opération de Dieu possible en nous sans l'avoir cherchée mais tout en étant disposée à la recevoir. C'est donc bien sur un fil tendu – entre disponibilité et non-recherche active – que se trouve tout l'enjeu de ce comportement, de cette *wise*.

<sup>474</sup> Sermons, 56, p. 460.

Dieu qui à la fois se révèle et se dérobe à elle, l'âme fait l'étrange expérience de la non possession de cet autre qui se fait fondamentalement inaccessible ; dans l'acceptation de cette inappropriation élémentaire de son Amant, l'âme s'anéantit peu à peu puisqu'elle se détache de la plus grande appropriation qu'il soit, celle de l'être qu'elle aime. Dans cet extrait, Marie-Madeleine est présentée comme étant une grande « figure de l'intime »<sup>475</sup>, elle qui est si proche du Christ et dont le cœur, la partie la plus secrète de son être, est avec lui<sup>476</sup>. Cependant, c'est peut-être parce que son cœur est si proche du cœur du Christ qu'elle ne peut jouir absolument de son amour : c'est en effet lorsqu'on se rapproche le plus du Mystère que ce dernier se dérobe peut-être le plus. Elle vit alors une tension que seuls les amants éprouvent, fondée sur une double crainte : celle de n'être pas digne d'un tel amour et celle de n'être pas assez aimée par l'autre<sup>477</sup> ; cette dernière crainte revient d'ailleurs comme un leitmotiv dans la littérature béguinale. Cette double crainte se révèle être finalement une « étape » de l'anéantissement de l'âme qui, dès lors, se rend compte de la vulnérabilité de cette relation. Afin d'appréhender plus « justement » son Amant, l'âme doit donc se déprendre d'elle-même et accepter de « renoncer à la douce tranquillité pour la totalité suprême de l'amour »<sup>478</sup>. Ainsi Marie-Madeleine, parce qu'elle désire tant le Christ, sentiment qui la pousse à ne « devenir rien », nous rappelle singulièrement les Béguines ; comme pour ces dernières, le Christ « se manifeste à [elle] en l'appelant tendrement par son prénom, et pourtant il refuse qu'elle s'approche trop de lui : *Ne me touche pas* (Jn 20,17) »<sup>479</sup>. Ainsi dans cet extrait du *Sermon 56*, Maître Eckhart met en exergue le lien essentiel entre le désir entraînant une certaine souffrance et l'anéantissement de l'âme, lien que l'on retrouve également chez Hadewijch :

Malgré tout, tu sens parfois en ton cœur un certain vide, comme si tu étais abandonnée de Dieu. Ne te désespère pas pour autant. Je vais te dire la vérité : toute misère ou exil (*ellende*) que nous supportons pour Dieu avec une volonté bien disposée nous conforme à la totalité qu'il est lui, dans sa nature (*in die ghehele nature gods*). (...) tu dois (...) servir [Dieu] comme quelqu'un qui aspire à être pour toujours à son noble service ; donne-toi du courage désormais pour faire face à l'honneur comme à la honte, aux supplices de ce monde et à ceux de l'enfer, même au cas où toutes ces épreuves qui te permettent de le servir dignement devaient tomber ensemble sur toi. (...) je vais te dire comment tu t'affermiras : suis les exigences de ton cœur qui ne veut vivre qu'en Dieu seul. Là, aucun étranger (*vreemder*) ne se loge. Là tu le rencontres, ou tu l'attends, ou tu le sens vivre de façon merveilleuse. Il s'introduit au plus profond de toi ; là il se promène comme souverain, et sa présence ne connaît pas de déclin car il demeure au-dessus de toi. (...) Si tu veux recevoir tout ce qui est tien,

<sup>475</sup> E. MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 191.

<sup>476</sup> Cf. *Sermons*, 55, p. 455.

<sup>477</sup> Dans sa huitième lettre, Hadewijch exprime avec force cette double crainte, cf. *Lettres*, 8, p. 109-113.

<sup>478</sup> *Ibid.* 1, p. 54.

<sup>479</sup> E. MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 192.

il te faut t'abandonner (*toeuerlate*) totalement à Dieu : et tu deviendras ainsi ce qu'il est. Pour le noble vouloir de l'Amour tu dois renoncer (*vertien*) à toi-même autant que tu peux (...).<sup>480</sup>

Le discours que tient la Béguine anversoise pourrait paraître âpre aux yeux de certains lecteurs – il faudrait devoir supporter l'exil, donc le « manque » de Dieu, afin de se conformer à sa totalité (ou à son intégrité) -, mais cette souffrance nécessaire est bien vite oubliée lorsque l'âme rencontre la totalité de Dieu qui la mène finalement à sa propre intégrité. C'est en effet en côtoyant la perfection originelle de Dieu, donc en aimant et en étant « enflammée de charité »<sup>481</sup>, que l'âme se rend intègre et qu'elle se rapproche le plus intimement de son Amant. Il est à noter que chez la Béguine, c'est bien l'amour/la charité qui permet à l'âme de donner du sens à son exil et qui rend possible sa « conformité » à Dieu<sup>482</sup>. L'exil, qui est un thème récurrent pour ne pas dire obsédant dans l'œuvre de Hadewijch, est ici perçu comme étant une condition précédant et annonçant l'union à Dieu, concrétisation de cette « conformité » de l'âme à Dieu<sup>483</sup>. Ce processus de « conformisation » ne serait donc qu'un retour de l'âme à son état pré-crétionnel en Dieu. Selon la Béguine en effet, il existerait deux types de « moi » : le « moi » idéal, qui renverrait à notre existence en Dieu avant que nous ne soyons créés, et le « moi » créé, qui se serait désolidarisé du « moi » idéal et qui, dès lors, serait exilé de Dieu<sup>484</sup>. Si l'âme est capable de rejoindre ce « Dieu toujours hors d'atteinte »<sup>485</sup>, c'est bien parce que ce « moi » idéal fait encore l'objet d'une certaine réalité<sup>486</sup>. Mais elle ne pourra le rejoindre qu'à condition de se dépouiller radicalement<sup>487</sup>, ce qui ne va pas sans une certaine souffrance : « Je

---

<sup>480</sup> Lettres, 2, p. 60-66.

<sup>481</sup> Ibid. 13, p. 143.

<sup>482</sup> Cf. Ibid. p. 143. Nous percevons bien dans cet extrait l'influence cistercienne des *Lettres*, cf. à ce propos P. MOMMAERS ; E. DUTTON, *Hadewijch : writer, beguine, love mystic*, Louvain, Éd. Peeters, 2004, p. 58-73.

<sup>483</sup> Selon Ray Wakefield, l'exil métaphysique tel qu'il est compris par Hadewijch prendrait tout son sens dans l'idée de préexistence de l'âme en Dieu, cf. R. WAKEFIELD, « Homeless Mystics : Exiled from God », dans : *Amsterdamer Beiträge zur Neueren Germanistik*, vol. 76, 2010, p. 37. A propos de l'idée de précréation de l'âme en Dieu dans la littérature béguinale, cf. B. MCGINN, *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the new mysticism 1200-1350*, New York, Crossroad Publishing, 1998, p. 214-215.

<sup>484</sup> Hadewijch relie ces deux « moi » à l'existence même du Christ : comme ces deux « moi », le Christ est divin et humain, cf. Lettres, 3, p. 67-70.

<sup>485</sup> Ibid. p. 68.

<sup>486</sup> Nous retrouvons dans la première vision l'idée que l'origine de l'être est en Dieu de toute éternité, cf. Visions, 1, p. 16. Cette idée, que l'on appelle exemplarisme, est bien souvent associée à une spiritualité contemplative : « [La] mystique contemplative [de Hadewijch] a pour point de départ l'exemplarisme : elle conçoit le développement spirituel comme un retour à ce qui *est*, à ce que nous fûmes de toute éternité et n'avons pas cessé d'être dans le Verbe. Par un nouveau dépassement d'ailleurs, après avoir "repris ce qui est à nous" et rejoint dans la pensée divine notre vérité idéale, elle veut qu'au-delà des idées même, l'esprit se perde dans la simplicité de l'Essence. » J.-B. PORION, « Introduction », dans : *Écrits mystiques des béguines*, Paris, Éd. du Seuil, 1954, p. 27-28.

<sup>487</sup> Voici ce qu'écrit Jean-Baptiste Porion à ce propos : « [Selon les Béguines], nous ne sommes pas (ici-bas), en nous-mêmes, ce que nous étions, ce que nous sommes (éternellement, en Dieu) : Dieu n'a point ce qui est à Lui, et nous n'avons pas ce qui est à nous. Nous l'aurons dès que dépouillées de la volonté propre, nous retrouverons notre nudité, notre vérité essentielle. » J.-B. PORION, Poèmes spirituels XVIII, dans : *Écrits mystiques des béguines*, Paris, Éd. du Seuil, 1954, p. 144-145, note 1.

souffre, je m'efforce, je tends au-dessus de moi-même / j'allaite avec mon sang (ce Dieu qui naît en moi) ; / je salue la douceur divine / qui récompense l'ire d'amour. Je tremble, j'adhère et me donne (à Lui) ; / je vis dans la haute foi / que ma peine, ma noble peine / recevra tout dans Sa peine divine.<sup>488</sup> L'objectif du « moi » créé serait ainsi de regagner un état de l'âme préexistant, là même où l'Amour réside et où « l'amour [connaît] pleinement l'amour »<sup>489</sup> ; l'exil, ce temps sur terre, est donc perçu par la Béguine comme un temps d'attente où l'on doit s'efforcer de « prendre la forme » de Dieu en le « courtisant » de la façon la plus noble qu'il soit<sup>490</sup>. Bien que l'idée d'exil soit moins présente dans l'œuvre de Maître Eckhart, force est tout de même de constater qu'il y fait allusion dans la dernière partie de son *Sermon 56* :

L'âme doit-elle trouver Dieu, elle doit avoir six choses en elle. La première : que ce qui auparavant lui était doux, cela lui devienne amer. La seconde : que l'âme lui devienne si étroite qu'elle ne puisse demeurer en elle-même. La troisième : qu'elle ne désire rien que Dieu. La quatrième : que personne ne puisse la consoler que Dieu. La cinquième : qu'elle n'ait pas de retour aux choses éphémères. La sixième : qu'elle n'ait aucun repos intérieur avant qu'il ne lui revienne.<sup>491</sup>

Bien que l'exil ne soit pas directement évoqué (à part peut-être dans la description de la sixième chose), l'on s'aperçoit tout de même que le Thuringien décrit les conséquences de cet éloignement. En mettant en exergue un changement fondamental d'attitude de l'âme (ce qui lui était auparavant évident lui devient profondément étranger), Eckhart insiste ce faisant sur sa nécessaire conversion à Dieu : l'âme souhaite-t-elle connaître Dieu, elle doit se tourner infailliblement vers lui ; dans la mesure où elle acquiert petit à petit le « regard de Dieu », tout lui devient étranger, comme si elle devenait soudainement « exilée ». Dans cette conversion à Dieu – qui, on l'a vu, passe par un anéantissement –, l'âme doit non seulement s'exiler de tout ce qui n'est pas Dieu, mais elle doit également s'exiler d'elle-même, ce qui est peut-être la tâche la plus ardue qu'il soit<sup>492</sup>. Se rendre étranger à toute image (*entvremden*)<sup>493</sup> (donc s'exiler de soi-même) afin de se convertir à et en Dieu, tel est peut-être l'un des messages eckhartiens les plus radicaux. Chez le Dominicain comme chez la Béguine, force est de constater que cette période (ou ce sentiment) d'exil correspond à une évolution intérieure propice à une « conformation » à Dieu. Si cette « conformation » prend chez Hadewijch des accents de liberté

<sup>488</sup> Poèmes spirituels, XVIII, p. 143 (Mengeldicht 15).

<sup>489</sup> Ibid. Cf à ce propos J. REYNAERT, « Hadewijch : mystic poetry and courtly love », dans : *Medieval Dutch Literature in its European Context*, éd. E. KOOPER, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 208-225.

<sup>490</sup> Cf. Lettres, 21, p. 202.

<sup>491</sup> Sermons, 56, p. 460.

<sup>492</sup> L'âme doit devenir étrangère à son « moi haïssable » tel que l'a compris Wolfgang Wackernagel : « Le "moi haïssable", c'est l'âme prise dans son appartenance à elle-même, c'est l'âme qui est prisonnière de sa "propriété", l'âme qui est en ce monde. » W. WACKERNAGEL, *Ymagine denudari. Ethique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1991, p. 168.

<sup>493</sup> Cf. Sermons, 23, p. 246 ; Sermons, 42, p. 361.

(Dieu est comparé à une « liberté que donne l'amour »<sup>494</sup>) et de jouissance (*ghebruken*, qui peut également vouloir dire « fruition »<sup>495</sup>), celle-ci est chez Eckhart instamment liée à la naissance du Verbe en l'âme. En tout état de cause, ce sentiment d'étrangeté et d'exil est chez l'un comme chez l'autre auteur essentiel dans le cheminement de l'âme en quête de Dieu, cheminement amenant l'âme à se conformer à Dieu, à se rapprocher le plus possible de ce qu'il « est », fondamentalement.

#### 4. Le Sermon 48

Nous allons à présent nous intéresser à la métaphore du désert dans l'un des sermons de Maître Eckhart, le *Sermon 48*, et l'analyser à la lumière de l'œuvre (pseudo-)hadewigien. Ce sermon est remarquable dans la mesure où, contrairement à la plupart des autres sermons eckhartiens, il n'est pas précédé d'un verset de la Bible<sup>496</sup> – il n'aurait donc aucune visée exégétique à proprement parler – mais a pour fondement la citation d'un « maître » (Thomas d'Aquin ? Albert le Grand ?), suivie d'une deuxième citation d'un autre « maître » (Maïmonide). Ces deux citations permettent au Thuringien d'introduire l'idée que le ciel se répand sur la terre, laquelle est remplie d'humilité, afin de la féconder. Il poursuit sa réflexion en comparant cette terre humble à l'homme qui, à sa suite, se doit d'accueillir Dieu en lui afin d'être à son tour fécondé. Pour rendre cette réflexion intelligible, le maître dominicain n'hésite pas à développer de nombreuses métaphores, dont celles de l'étincelle de l'âme et du désert, cette dernière nous intéressant particulièrement dans cette partie de notre travail. Par ailleurs, ce sermon nous a été transmis par l'intermédiaire de trois manuscrits<sup>497</sup> et ferait sans nul doute partie des sermons rédigés par le maître à Cologne, au vu de sa proximité thématique avec les

---

<sup>494</sup> Lettres, 19, p. 186.

<sup>495</sup> Cf. Lettres, 1, p. 54-55. Il est à noter que Hadewijch met bien souvent en résonance les termes *ghebruken* et *ghebreken* (manquer), preuve que l'un et l'autre terme sont, dans la quête de Dieu, bien souvent conciliables, cf. Lettres, 21, p. 271 ; P. MOMMAERS ; E. DUTTON, *Hadewijch : writer, beguine, love mystic*, Louvain, Éd. Peeters, 2004, p. 110-144.

<sup>496</sup> Cf. DW II, p. 411.

<sup>497</sup> Cf. Ibid. p. 410.



sermons 13, 14, 15 et 22<sup>498</sup>. Proposant une « connaissance mystique de Dieu »<sup>499</sup>, ce sermon a la particularité d'introduire l'auditeur ou le lecteur simplement mais efficacement dans la pensée la plus absconse du maître dominicain, notamment, on l'a dit, par le truchement de multiples métaphores. Il est également important de noter que dans ce sermon, Eckhart souligne que dans le fond simple de l'âme, les Personnes de la Trinité sont elles-mêmes dépassées<sup>500</sup>. Loin d'être anodine, cette remarque confirme l'ancrage trinitaire de la naissance de Dieu dans l'âme telle qu'Eckhart la développe tout au long de son œuvre<sup>501</sup>.

## 5. Le désert, lieu de détachement

À la fin de ce sermon remarquable, le Thuringien évoque avec clairvoyance le lien entre le détachement nécessaire de toutes choses créées et la pénétration dans le désert simple :

(...) lorsque l'homme se détourne (*bekêret*) de lui-même et de toutes choses créées – autant tu le fais, autant tu te trouves uni et bienheureux dans l'étincelle de l'âme, laquelle jamais ne toucha temps ni lieu. Cette étincelle répudie toutes les créatures et ne veut rien que Dieu nu (*got blôz*) tel qu'il est en lui-même. Elle ne se contente ni du Père ni du Fils ni du Saint Esprit ni des trois Personnes, pour autant que chacune subsiste dans sa propriété. Je dis vraiment que cette lumière ne se contente pas de l'unicité du mode d'être fécond de la nature divine (*einbaerkeit der vruchtbaerlichen art götlicher natûre*). (...) elle veut savoir d'où provient cet être [divin] ; elle veut [parvenir] dans le fond simple (*einvaltiger grunt*), dans le désert silencieux (*stille wüeste*), là où jamais différence ne pénétra, ni Père ni Fils ni Saint Esprit (...).<sup>502</sup>

Bien qu'au regard de cet extrait, il ne soit pas évident de saisir la fonction même de l'étincelle de l'âme selon Eckhart (dans ce sermon, l'étincelle apparaît comme étant le moyen d'accéder au fond simple alors qu'ailleurs dans son œuvre, l'étincelle se révèle être le fond de l'âme lui-

---

<sup>498</sup> Cf. MEISTER ECKHART, *Meister Eckhart Werke I, Bibliothek des Mittelalters. Texte und Übersetzungen*, éd. N. LARGIER, vol. 20, Francfort-sur-le Main, Éd. Deutsche Klassiker, 1993, p. 1038.

<sup>499</sup> C'est du moins l'avis de Karl Albert, cf. K. ALBERT, « Eckharts intellektuelle Mystik », dans : *Meister Eckhart in Erfurt*, éd. A. SPEER et L. WEGENER, Berlin/New-York, Éd. W. de Gruyter, 2005 (Miscellanea mediaevalia 32), p. 236.

<sup>500</sup> Cf. Sermons, 48, p. 397-398.

<sup>501</sup> Sur la Trinité chez Eckhart, cf. M.-A. VANNIER, « Trinité (Eckhart) », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 1179-1185.

<sup>502</sup> Sermons, 48, p. 397-398.

même, là où le Père engendre son Fils<sup>503</sup>), c'est bien le rapprochement entre le dépouillement de l'âme et l'entrée de la « lumière » dans le désert silencieux qui nous intéresse ici. Selon le Dominicain, l'homme devrait se tourner vers toutes choses créées – donc s'unir dans cette étincelle de son âme, l'incrée et l'incréable<sup>504</sup> - afin d'adopter le « caractère » spécifique du divin qui se définit, lui aussi, par sa nature créée. Le désert serait ainsi une métaphore exposant la réalité indescriptible du fond divin, cette dernière dépassant toute différence et tout mode<sup>505</sup>. Ce lieu d'exil attirerait également la « lumière » provenant de l'étincelle de l'âme, lumière qui nous ferait expérimenter imperceptiblement ce qu'est Dieu : ce serait en effet en atteignant ce néant qu'est le désert simple que l'âme anéantie connaîtrait Dieu, qu'elle se conformerait à lui. En ce désert en effet, « l'âme ne pénètre que par ce qui en elle est l'analogie de ce *néant* (...) à savoir justement la "petite étincelle" qui en elle est de même nature »<sup>506</sup>. Lieu excessivement attirant mais foncièrement ineffable, le désert se révèle être le « lieu sans lieu » par excellence, là même où tout sens, tout « ressenti » est méthodiquement dépassé. Mais qu'en est-il chez Hadewijch et Pseudo-Hadewijch ? Comment perçoivent-elles le désert et quel est la symbolique qui se cache derrière cette métaphore ? Alors que pour Hadewijch, le désert apparaît comme étant le lieu d'exil où vivent les âmes aspirant vivement à Dieu<sup>507</sup>, l'on retrouve chez Pseudo-Hadewijch ce lien entre dépouillement de l'âme et plongée dans un désert :

Heureux qui possède / la vision nue et sans milieu (*sonder middel, bloet*) : / il peut, d'un seul regard, / être vivifié / et s'élaner vers l'objet divin / et chercher l'unique nécessaire, / et laisser tout le reste pour Lui, / jusqu'à ce qu'il Le tienne sans danger de Le perdre. (...) Louange ailée, pénétrez le ciel / et embrassez le Bien-Aimé ! / - Ses allées et venues m'ont désappris à la fois la consolation et la chagrin, / la crainte, l'amour, le désir, / la connaissance et l'intelligence, / l'espoir, la jouissance, / le goût, j'ai tout perdu. / Plongée dans la nescience, (*Mi es weten ontgaen*) / au-delà de toute appréhension, / de tout sentiment, je dois garder le silence (*swighen*) / et rester où je suis / comme en un désert (*wustinen*) / que ne décrivent, que n'atteignent / ni paroles ni pensées.<sup>508</sup>

Lorsqu'il s'agit de décrire l'impératif ascétique de pénétration dans notre fond simple, notre désert, Pseudo-Hadewijch n'hésite pas à tenir un discours immodéré. Il s'agit là en effet de se « dépouiller de tout ce qui n'est pas essentiel (de tout *accident, toeval*), [de] s'enfoncer dans le

<sup>503</sup> Cf. Ibid. 2, p. 65-74. A propos de l'étincelle de l'âme dans l'œuvre eckhartienne, cf. entre autres G. JARCZYK, P.-J. LABARRIÈRE, *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Paris, Éd. Albin Michel, 1995, p.174-187 ; E.-H. WEBER, « Petite étincelle et fond de l'âme », dans : *Voici Maître Eckhart. Textes et études*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. Jérôme Million, 1995, p. 105-118. Il semblerait que le fond de l'âme soit lui-même le moyen d'accéder au fond de Dieu, ce fond simple.

<sup>504</sup> Cf. Sermons, 12, p. 157.

<sup>505</sup> Cf. Ibid. 71, p. 560.

<sup>506</sup> G. JARCZYK, P.-J. LABARRIÈRE, *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Paris, Éd. Albin Michel, 1995, p. 178.

<sup>507</sup> Cf. Poèmes spirituels, X, p. 115 (Str. Ged. 22). Ce désert se révèle être un lieu de souffrance et de dérélition car ces âmes « exilées » constatent que Dieu, qu'elles aiment éperdument, leur échappe absolument.

<sup>508</sup> Nouveaux poèmes, III, p. 177-179 (Mgd. 19).

désert sans image, sans mode et sans forme, [de] se recueillir dans la *simplicité* intérieure pour y prendre conscience de notre vie éternelle – dans la Dêité »<sup>509</sup>. Comme pour Eckhart, Pseudo-Hadewijch attache une importance particulière au dépassement de toutes les différences qui, chez elle, prennent l'aspect des « sentiments » (consolation, chagrin, crainte, etc.) ; ce dépassement, qui est aussi un dépassement de la connaissance (« plongée dans la nescience »<sup>510</sup>), paraît dès lors essentiel pour l'âme, notamment lorsqu'il s'agit d'accomplir une plongée dans ce désert qui, là aussi, semble être un « lieu sans lieu ». Ce désert, que seules les âmes dont la vision est nue et sans milieu (ou sans intermédiaire) peuvent atteindre, se révèle être une métaphore de l'intime de l'âme, ce « lieu » que l'on ne peut effectivement décrire et qui n'est atteint ni par la parole, ni par la pensée. Dans cette intimité où elle rencontre Dieu, l'âme est libre<sup>511</sup> et entièrement désentravée de sa propre image<sup>512</sup> afin d'être mieux « "trans-imaginé[e]" – transformé[e] – par la Divinité »<sup>513</sup>. Cette « trans-imagination » permet non seulement une rencontre avec Dieu, mais elle permet également de « devenir ce que nous sommes » et « d'avoir ce qui est nôtre »<sup>514</sup>, en d'autres termes, d'être « Dieu avec Dieu »<sup>515</sup>. C'est à cet instant même que nous parvenons au cœur de la spiritualité eckhartienne et hadewigienne : la pénétration dans son propre fond désertique donne à l'âme d'« opérer éternellement une seule œuvre »<sup>516</sup> avec Dieu et de pouvoir par grâce « devenir ce qu'il est »<sup>517</sup> dans un don (ou un abandon) total de son être même à Dieu. Cette pénétration dans son propre désert silencieux, que l'on pourrait également assimiler à une « entrée intime de l'âme dans la

<sup>509</sup> J.-B. PORION, Nouveaux Poèmes III, dans : *Écrits mystiques des béguines*, Paris, Éd. du Seuil, 1954, p. 144-145, note 1.

<sup>510</sup> Eckhart y fait également référence, cf. notamment Sermons, 52, p. 428-430.

<sup>511</sup> Cf. Nouveaux Poèmes, V, p. 184 (Mgd. 21).

<sup>512</sup> Cf. Sermons, 83, p. 631.

<sup>513</sup> W. BEIERWALTES, « "Primum est dives per se". Maître Eckhart et le *Liber de causis* », dans : *Voici Maître Eckhart. Textes et études*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. Jérôme Million, 1995, p. 298. Sur le concept de « dés-imagination » chez Eckhart, cf. W. WACKERNAGEL, *Ymagine denudari. Ethique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1991 ; W. WACKERNAGEL, « L'être des images », dans : *Voici Maître Eckhart. Textes et études*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. Jérôme Million, 1995, p. 455-472.

<sup>514</sup> Cf. Lettres, 6, p. 84.

<sup>515</sup> C'est dans un traité qualifié d'inauthentique (traité XI, *Von der Übervart der Gottheit*) qu'Eckhart – ou Pseudo-Eckhart – fait le lien entre la plongée de l'âme dans son propre désert, qui est la simplicité de sa nature, et le fait de devenir, au terme de cette plongée, « Dieu avec Dieu » : « Her ûf sprichet Dionysius : gotes wüestunge ist gotes einvaltigiû nâtûre. Der crêatûren wüestunge ist ir einveltigiû nâtûre. In ir selbes wüestunge sol si beroubet werden ir selbes bilde unde diu gotlich wüestunge sol si verleiten ûzer ir selben in sich, daz si irn namen verliern sol, daz si niht sêle heizen sol, mêr: si sol got mit gote heizen. » MEISTER ECKHART, « Traktat XI. Von der Übervart der Gottheit », dans : *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, éd. F. PFEIFFER, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1906, p. 502-503. Les similitudes entre ce traité et certains Mengeldichten sont frappantes.

<sup>516</sup> Cf. Sermons, 83, p. 634-635.

<sup>517</sup> Lettres, 2, p. 66.

nature divine »<sup>518</sup>, permet à l'âme dénudée de répondre, comme un écho, à Dieu dont l'être est fondamentalement nu et silencieux. Nous retrouvons cette idée d'écho et de silence dans un des poèmes de Pseudo-Hadewijch : « C'est cette simplicité déserte et sauvage (*weelde wide eenuldicheit*) / qu'habitent dans l'unité les pauvres d'esprit : / ils n'y trouvent rien, sinon le silence libre (*ledicheit*) / qui répond toujours à l'Éternité (*ewycheyt*) »<sup>519</sup>. C'est bien parce que l'âme s'est dénudée et qu'elle est remplie de « silence » (ou de « vacance », *ledicheit*) qu'il lui est possible de répondre – donc en quelque sorte d' « opérer » - à ou avec Dieu<sup>520</sup>. Dans son sermon 48, Maître Eckhart précise la nature de ce « silence simple » :

(...) au plus intime (*in dem innigsten*), là où personne n'est chez soi, c'est là que trouve contentement cette lumière, et là elle est plus intérieure qu'elle n'est en elle-même ; car ce fond est un silence simple (*ein einvaltic stille*) qui en lui-même est immobile (*unbeweglich*), et c'est par cette immobilité que toutes choses se trouvent mues et que se trouvent conçues toutes les vies (*werdent empfangen alliu leben*) que sont en eux-mêmes les vivants doués d'intellect.<sup>521</sup>

Il est tout à fait admissible qu'Eckhart ait employé l'expression de « silence simple » afin de mettre en évidence l'insuffisance de nos mots pour décrire ce qu'est réellement ce fond<sup>522</sup>. Il ne serait pas non plus impossible que Hadewijch ait employé l'expression de « vacance » afin d'affirmer cette même impossibilité de décrire cette « simplicité déserte et sauvage (« ils n'y trouvent rien »). En tout état de cause, chez l'un comme chez l'autre auteur, la « vacance » de l'âme, qui s'est rendue « nue », répond singulièrement à la simplicité de Dieu qui a pris la forme d'un mystérieux silence<sup>523</sup>. Cette interaction entre l'âme et Dieu, qui prend la forme d'une « réponse », d'un écho, n'est pas sans nous faire penser à l'interaction qui se développe entre le fond de l'âme et le fond de Dieu. Si l'âme peut en effet répondre ainsi à Dieu, c'est bien parce qu'elle a atteint le fond de son âme, « là où le fond de Dieu et le fond de l'âme sont un [seul] fond »<sup>524</sup>, là même où réside l'image de la Trinité et où l'âme ne recherche plus Dieu

<sup>518</sup> « Diz ist der heimliche înganc der sêle in gotliche nâtûre. » MEISTER ECKHART, « Traktat XI. Von der Übervart der Gottheit », dans: *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, éd. F. PFEIFFER, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1906, p. 505.

<sup>519</sup> Nouveaux Poèmes, X, p. 202 (Mgd. 26).

<sup>520</sup> Cette « opération » nous fait penser au « jaillissement » de Dieu, cf. Sermon 17, p. 197.

<sup>521</sup> Sermon 48, p. 398.

<sup>522</sup> Il évoque dans le sermon 17 l'impossibilité de nommer ce fond, cf. Sermon 17, p. 195. Cf. à ce sujet E. MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 199-208.

<sup>523</sup> Jean-Baptiste Porion cite à ce propos le *Sermon 15* d'Eckhart (DW I, p. 246) et introduit une nouvelle compréhension d'un passage délicat dudit sermon : « Die sine antwurtend got nach sinem hoechsten tail in siner grundlosen tieffi in siner tieffen der demuetikait. ». Il cite également le *Sermon 77* de l'édition de Pfeiffer qui, lui aussi, met en évidence l'idée que l'homme, parce qu'il a été créé à l'image de Dieu, est capable de répondre à l'Essence simple : « Dô suochte [Got] [des bildes] in dem innern menschen ; dô vant er einz, daz dâ antwurte dem eiveltigen wesene nâch einvalteikeit unde daz dâ antwurte dem underscheide der persônen. » MEISTER ECKHART, « LXXVII », dans: *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, éd. F. PFEIFFER, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1906, p. 250, cf. J.-B. PORION, Nouveaux Poèmes X, dans : *Écrits mystiques des béguines*, Paris, Éd. du Seuil, 1954, p. 203-204, note 3.

<sup>524</sup> Sermons, 15, p. 182.

puisqu'elle a atteint la « vacance » la plus simple, la plus achevée<sup>525</sup>. Dans son propre fond, Dieu s'est également rendu « nu » et « vacant » (« là il n'est rien que Un fond »<sup>526</sup>) et habite en cela en Lui-même dans la mesure où il exprime son « intimité ineffable »<sup>527</sup>. C'est bien parce que l'âme a rejoint elle aussi sa propre « vacance » et qu'elle exprime en cela sa propre intimité qu'elle se fait plus proche de Dieu, dont la « vacance » a atteint le plus haut degré de perfection. Pour revenir à la métaphore du désert en tant que telle, force est de relever qu'Hadewijch décrit ce lieu comme étant « sans mode ». Voici ce qu'elle écrit en parlant de son Amant : « Vous êtes malicieux vilain, et plein de clémence, / doux comme l'agneau et sans pitié / comme animal farouche, en liberté / dans le désert sans mode (*in die woustine, sonder maniere*). »<sup>528</sup>. Il est tout d'abord intéressant de remarquer qu'à l'instar d'Hadewijch, Pseudo-Hadewijch esquisse l'image d'un Dieu à la fois cruel et aimant, ce qui renforce sa parenté avec le mouvement béguinal si tant est que celle-ci soit remise en question. Nous notons ensuite qu'elle le fait évoluer dans le « désert sans mode », ce lieu sans réel attribut et « sans distinction, dans l'Unité qui dépasse les concepts »<sup>529</sup>. Selon elle, ce désert sans différence – ou Dieu demeurerait dans une « intimité sans différence »<sup>530</sup> - serait le lieu où l'âme contemplerait Dieu<sup>531</sup> et où celui-ci pourrait, dans un mouvement réciproque, contempler également l'âme. Dans cette contemplation réciproque, l'âme dépouillée se convertirait au pur amour en se laissant « [adapter] à la nature simple de l'Éternité de l'Essence »<sup>532</sup>. Bien qu'Eckhart n'évoque pas directement l'acte contemplatif en lui-même lorsqu'il s'agit de rejoindre son propre fond, il met néanmoins en exergue cette absence de différence dans le désert silencieux que l'on rejoint après s'être dépouillé<sup>533</sup>. A l'instar de Pseudo-Hadewijch, Eckhart définit ce désert comme étant un lieu où nulle distinction ne pénètre, donc comme un lieu effectivement « sans mode ». Ce lieu pour le moins étrange serait donc la demeure de la « lumière » dont l'intime intériorité pourrait librement s'exprimer, au-delà de tout attribut et de toute distinction.

---

<sup>525</sup> Cf. le premier point de son programme de prédication, Ibid. 53, p. 435.

<sup>526</sup> Ibid. 67, p. 526.

<sup>527</sup> C. CHAMPOLLION, « La place des termes « *gemuete* » et « *grunt* » dans le vocabulaire de Tauler », dans : *La Mystique rhénane*, Paris, les Presses Universitaires de France, 1963, p. 188.

<sup>528</sup> Nouveaux Poèmes, XII, p. 210 (Mgd. 28).

<sup>529</sup> Nouveaux Poèmes, VII, p. 191 (Mgd. 23).

<sup>530</sup> Ibid. V, p. 184 (Mgd. 21).

<sup>531</sup> Cf. Ibid. VII, p. 190 (Mgd. 23) ; Nouveaux Poèmes, IX, p. 198 (Mgd. 25).

<sup>532</sup> Ibid. XIII, p. 211 (Mgd. 29).

<sup>533</sup> Cf. Sermons, 48, p. 398.

## *Observations conclusives*

En conclusion de cette partie, nous pourrions noter qu'Eckhart, à l'instar de Hadewijch, met en exergue dans son *Sermon 56* les sensations de l'âme qui éprouve simultanément l'absence et la présence de Dieu. Chez l'un comme chez l'autre auteur, l'âme est appelée à se déprendre de ces sensations, donc à s'anéantir, afin d'être *en* Dieu. En somme, le sentiment de la « présence absente » de Dieu engagerait l'âme à ne « devenir rien », à se « conformer » davantage à Dieu, car elle se rendrait compte qu'en ressentant ce gouffre qui la sépare de Dieu, elle n'est définitivement pas encore *en* Lui. Ces deux auteurs évoquent également à leur manière l'exil (ou l'éloignement) ; pour Eckhart, l'âme, en s'anéantissant, acquerrait petit à petit le « regard de Dieu » et se sentirait dès lors comme « exilée » ; pour Hadewijch, l'exil correspondrait à la période que l'âme « créée » passerait sur terre avant de rejoindre Dieu. Quant à la métaphore du désert, elle est comprise par l'un comme par l'autre auteur comme le « lieu sans lieu » où toutes les différences seraient dépassées. L'âme dénudée, anéantie, serait invitée à plonger dans son propre désert – son propre fond – afin de devenir, dans un total abandon, « ce que Dieu est ». Nous percevons en somme de nombreuses tangences entre les œuvres de Hadewijch et de Pseudo-Hadewijch, et l'œuvre allemande d'Eckhart, notamment dans l'utilisation de certaines images et métaphores. Ces tangences, loin de constituer des exceptions, sont les marques indéniables d'une réelle familiarité spirituelle entre ces trois auteurs, familiarité que nous continuerons d'étudier dans les prochains chapitres de ce travail. Mais intéressons-nous à présent à Mechtilde de Magdebourg et à la vie béguinale de cette même ville. Quel lien entretenait la Béguine avec l'ordre dominicain ? Maître Eckhart aurait-il pu connaître et s'intéresser à ses écrits ? Aurait-il pu s'inspirer partiellement de sa réflexion afin de développer certains aspects de sa pensée ?

# Chapitre 4

## Eckhart et Mechthilde de Magdebourg

### I. Mechthilde et le béguinage de Magdebourg

#### 1. Les Dominicains et les Béguines magdebourgeoises

Des trois Béguines que nous étudions, Mechthilde de Magdebourg est celle qui semble affectionner le plus l'ordre des Prêcheurs. A diverses reprises en effet, elle n'hésite pas à user de dithyrambes en les évoquant et à faire intervenir la voix du Seigneur pour appuyer son propos<sup>534</sup>. Elle affirme en outre ouvertement son attachement sincère à saint Dominique<sup>535</sup> ainsi qu'à la dignité particulière qui lui était propre. Ainsi rapporte-t-elle qu'elle le vit « revêtu de manière originale d'une triple dignité. Il était vêtu de la robe blanche de la chasteté depuis la naissance et de la robe verte de la sagesse divine grandissante et de la robe rouge tenue par une broche puisqu'il avait subi le martyre spirituel. »<sup>536</sup>. Dans la *Lumière*, les Prêcheurs sont fréquemment associés à la Trinité et sont perçus comme étant des pasteurs s'inspirant directement de la vie du Christ<sup>537</sup>. Outre ces marques d'affection envers les Dominicains, l'on

---

<sup>534</sup> Cf. LFD, IV, 21, p. 135 ; Str. Ged. 13, The complete works, p. 159-162.

<sup>535</sup> Cf. LFD, IV, 20, p. 134.

<sup>536</sup> Ibid. 22, p. 137.

<sup>537</sup> Cf. Ibid. III, 1, p. 74-75.

pense que le propre frère de Mechthilde, Balduin, intégra l'ordre des Prêcheurs<sup>538</sup> et qu'il devint par la suite sous-prieur du couvent dominicain de Halle<sup>539</sup>. Par ailleurs, Kurt Ruh et Hans Neumann ont émis l'hypothèse que Mechthilde aurait pu avoir des liens particuliers avec le Dominicain Wichmann d'Arnstein, notamment lorsque celui-ci habitait à Magdebourg. Il est à noter que Wichmann fut un temps prieur du couvent dominicain d'Erfurt, et ce environ six décennies avant Eckhart. Ruh est d'avis qu'il aurait pu être le confesseur de la Béguine magdebourgeoise<sup>540</sup> et Neumann pense que Mechthilde le désigne lorsqu'elle évoque son unique ami à Magdebourg<sup>541</sup>. L'on a en effet relevé certains points de tangence entre leurs œuvres respectives qui supposeraient un possible intérêt réciproque, bien que l'on ne sache la nature exacte de celui-ci<sup>542</sup>. Il est en outre probable que Mechthilde ait connu la théologie de Bernard de Clairvaux et celle de Richard de Saint-Victor grâce à l'œuvre de Wichmann, qui s'en inspire profondément. Et inversement, Wichmann aurait pu également s'inspirer de l'œuvre de Mechthilde pour rédiger certains de ses écrits<sup>543</sup>. Il apparaît ainsi que Mechthilde fut en lien avec des Dominicains sa vie durant et qu'ils eurent un impact non négligeable sur son rapport à Dieu. Mais que savons-nous de la présence dominicaine à Magdebourg au XIII<sup>e</sup> siècle ? Il semblerait que des Dominicains de Paris, dont le maître général Jourdain de Saxe, soient arrivés à Magdebourg dans les années 1224 à l'invitation de Wichmann d'Arnstein qui, à cette époque, était encore prémontré (il intégra l'ordre dominicain vers 1230). La nouvelle fondation a dû rapidement croître car dès l'année 1227, il leur fallut agrandir leur couvent afin d'être dans la capacité d'accueillir les nouvelles vocations dominicaines<sup>544</sup>. Les fondations se multiplièrent

---

<sup>538</sup> Le titre d'un chapitre le mentionne: « De la consolation de Dieu pour un frère surmené, nommé Balduin », Ibid. IV, 26, p. 140 et « Sœur Mechthild écrit ceci à son frère B. de l'ordre des prêcheurs sur un petit papier (...). » Ibid. VI, 42, p. 238.

<sup>539</sup> Cf. U. PETERS, *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum: Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystische Texte des 13. Und 14. Jh.*, Tübingen, Éd. Niemeyer, 1988, p. 120-121.

<sup>540</sup> Cf. K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik: Frauenmystik und franziskanische Mystik der Frühzeit*, vol. 2, Munich, Éd. C.H. Beck, 1993, p. 292.

<sup>541</sup> « Alors je me suis rendue pour l'amour de Dieu dans une ville où je n'avais pas d'amis, sauf un seul. » LFD, IV, 2, p. 108 ; cf. H. NEUMANN, « Beiträge zur Textgeschichte des "Fließenden Lichts der Gottheit" und zur Lebensgeschichte Mechthilds von Magdeburg », dans : *Altdeutsche und Altniederländische Mystik*, éd. K. RUH, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.

<sup>542</sup> Waltraud Verlaguet a mis en exergue quelques analogies entre leurs deux œuvres, cf. W. VERLAGUET, *L'« éloignances » : La théologie de Mechthild de Magdebourg (XIII<sup>e</sup> siècle)*, Berne, Éd. Peter Lang, 2005, p. 259-273.

<sup>543</sup> C'est en tout cas l'hypothèse de Waltraud Verlaguet à la lecture de l'article de Kurt Ruh qui, partant d'une citation d'un sermon de Tauler, met en exergue l'existence de similitudes entre Mechthild et Wichmann. Il est en outre intéressant de se rendre compte que Tauler avait peut-être sous les yeux le deuxième *Miraculum* de Wichmann mais également des parties de *La Lumière* lorsqu'il a rédigé son sermon 46, cf. K. RUH, « Mechthild von Magdeburg und Wichmann von Arnstein », dans : *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, vol. 120 n°3, 1991, p. 322-325 ; W. VERLAGUET, *L'« éloignances » : La théologie de Mechthild de Magdebourg (XIII<sup>e</sup> siècle)*, Berne, Éd. Peter Lang, 2005, p. 271-273.

<sup>544</sup> Cf. K. JANICKE, « Grundriß der Pauliner- (jetzigen deutsch-reformiten) Kirche im Jahre 1698 », dans: *Geschichtsblätter für Stadt und Land Magdeburg: Mitteilung des Vereins für Geschichte und Altertumskunde des*



dans la région puisqu'en 1232, le couvent de Halberstadt fut fondé suivi en 1271 de celui de Halle, preuve irréfragable de l'attraction de l'ordre à cette époque. Plus généralement, certaines Béguines magdebourgeoises auraient eu semble-t-il des liens étroits avec les Dominicains<sup>545</sup>, peut-être même davantage qu'avec d'autres ordres présents à Magdebourg. Les Dominicains avaient-ils développé une pastorale à l'attention de ces *mulieres religiosae* ? Bien que les Cisterciens aient vécu dans cette ville depuis 1129 et que Mechtilde ait décidé d'intégrer un couvent de Cisterciennes à la fin de sa vie<sup>546</sup>, de nombreux éléments dans son œuvre nous indiquent l'existence d'une relation privilégiée avec les frères prêcheurs.

## 2. Le béguinage de Magdebourg

Il nous est aujourd'hui difficile d'affirmer de façon certaine que Mechtilde vivait dans un béguinage, le peu d'informations à ce sujet nous incitant à la plus grande prudence. Waltraud Verlaquet résume à la perfection cet état des choses :

[Mechtilde] réside-t-elle dans la maison des béguines près de l'église de Saint-Jacques ou près du monastère de Notre-Dame qui entretenait une infirmerie ? Peut-être travaille-t-elle à l'hôpital qu'Otton le Grand avait construit hors des murs de la ville sur la route vers Halberstadt ? Il est impossible de préciser les conditions dans lesquelles elle a réellement vécu ; notamment rien dans les six premiers livres de son œuvre ne permet de conclure à une vie en communauté.<sup>547</sup>

Bien que nous ne disposions que de peu de matière à ce propos, il nous est cependant possible de relever quelques points intéressants quant à la vie prétendument béguinale de Mechtilde. Nous savons depuis les quelques travaux sur la prieure du couvent de chanoinesses de Gand (le couvent de Galilée) Alijt Bake (1415-1455) et sur le Dominicain Jean de Magdebourg qu'il

---

*Herzogstums und Erzstifts Magdeburg*, vol. 4, Magdebourg, Verlag der Schaefer'schen Buchhandlung, 1870, p. 258-259.

<sup>545</sup> Cf. P. VÄTH, *Die illuminierten lateinischen Handschriften deutscher Provenienz der Staatsbibliothek zu Berlin preussischer Kulturbesitz 1200-1350*, vol. 1, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 2001, p. 90. Nous possédons malheureusement très peu d'informations sur le béguinage de Magdebourg car les quelques sources traitant de ce sujet furent détruites en 1631 lors de la destruction de la ville par les troupes du général Tilly.

<sup>546</sup> Il y avait bien au XIII<sup>e</sup> siècle un couvent de Dominicaines à Halberstadt, non loin de Magdebourg, seulement il ne fut inauguré qu'en 1285, peu après le décès de Mechtilde de Magdebourg.

<sup>547</sup> W. VERLAGUET, *L'« éloignage » : La théologie de Mechthild de Magdebourg (XIII<sup>e</sup> siècle)*, Berne, Éd. Peter Lang, 2005, p. 7.

existait au XIII<sup>e</sup> siècle une recluse surnommée « Margareta contracta ». Selon la *vita* écrite par Jean de Magdebourg<sup>548</sup>, Margareta, infirme depuis son plus jeune âge, vécut dès l'âge de douze ans une vie ascétique dans une cellule proche de l'église saint Alban, en plein cœur de la ville de Magdebourg, là même où la Vierge vint lui rendre visite pour l'enseigner, elle qui n'avait reçu aucune instruction. Elle reçut dès lors de nombreuses visites physiques, dont l'une du Dominicain Jean de Magdebourg qui, d'après la *vita*, devint peu après son confesseur. Peu de temps après, on la soupçonna d'hérésie car elle troublait la quiétude de la ville<sup>549</sup>. Elle dut rejoindre le couvent de Cisterciennes Saint-Agnès, qui se trouvait à cette époque dans la « nouvelle ville » (« Neustadt »), probablement en tant que Béguine ou recluse. D'après ce qu'Annette B. Mulder-Bakker a pu analyser en étudiant un *exemplum* d'Alijt Bake<sup>550</sup>, il est possible que Margareta contracta et Mechtilde de Magdebourg se soient bien connues :

The two mystics were therefore contemporaries and fellow citizens and must have come to know each other in a small medieval town like Magdeburg. Proof of this is not available, unless we admit as evidence the exemplum that Alijt Blake included in her work, titled Mechtild and the anchoress. A certain Mechtild, it says, a king's daughter, let her four brothers to God. She herself *diende selue onsen lieuen here sere deuotelic ende woende buten op tuelt in een arm cleen huiseken daer haer ons lieuen here dicwile plach te visenteren*. [She herself was a devout servant of Our Lord and lived outside in the fields in a little cell, where the Lord was wont to visit her.] . " In the fields " seems an adequate description of the location where Beguines and devout women of Magdeburg lived before Archbishop Albrecht invited them to settle in town.<sup>551</sup>

Si l'intuition de Mulder-Bakker s'avérait exacte, nous aurions de précieuses indications quant au lieu de résidence de Mechtilde, du moins en ce qui concerne la première partie de sa vie. Nous saurions ainsi que Mechtilde aurait vécu un temps en dehors de la ville, en compagnie d'autres *mulieres religiosae* dont Margareta contracta, près du couvent Sainte-Agnès. Existait-il à cet endroit un béguinage ? On ne saurait le dire. Ce que l'on pourrait affirmer en revanche, c'est que quelques *mulieres religiosae*, qui n'appartenaient pas directement à la communauté des sœurs cisterciennes, vivaient à proximité de leur couvent, probablement de façon isolée. Mechtilde aurait-elle fait partie de ces pieuses femmes ? Il nous paraît évident qu'on ne saurait exclure cette hypothèse. D'après Mulder-Bakker, ces *mulieres* seraient par la suite revenues en ville suite à l'invitation de l'archevêque Albert de Käfenburg. Il est à noter que c'est lui qui fit

<sup>548</sup> J. von MAGDEBURG, o.p., « Die Vita der Margareta contracta, einer Magdeburger Rekluse des 13. Jahrhunderts », dans: *Studien zur katholischen Bistums- und Klostersgeschichte*, vol. 36, éd. P.G. SCHMIDT, Leipzig, 1992.

<sup>549</sup> On l'a soupçonné d'hérésie, cf. K. RUH, « Margareta contracta von Magdeburg », dans: *Geschichte der abendländischen Mystik: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, vol. 2, Munich, Éd. C.H. Beck, 1993, p. 127.

<sup>550</sup> D'après nos informations, cet exemplum n'a jamais été édité mais se trouve à la Bibliothèque royale de Bruxelles sous la cote MS 643-644, folios 177 r-v.

<sup>551</sup> A.B. MULDER-BAKKER, « Lame Margaret of Magdeburg : the social function of a medieval recluse », dans : *Journal of Medieval History*, vol. 22, n°2, p. 160.

venir les Dominicains et les Franciscains à Magdebourg, probablement dans les années 1224-1225. Est-ce lors de cette nouvelle installation en ville que Mechtilde rencontra les Dominicains ? Le rapprochement entre ces femmes et les frères prêcheurs fut-il initié par l'archevêque ? Les Dominicains s'installèrent en effet dès l'année 1225 dans l'ancienne ville (« Altsatdt »), non loin de la cathédrale, et l'on pourrait tout à fait penser que Mechtilde vivait dans ce quartier également, proche du couvent dominicain Saint-Paul.

Par ailleurs, dans le même *exemplum* d'Alijt Bake, Mulder-Bakker croit reconnaître une proximité susceptible entre les deux mystiques magdebourgeoises :

[In the exemplum,] Mechtild was given a message about the about the anchoress: *een suster die niet verre van daer en woende. Ende die was altoes in drucke ende lidenen ende en hadde alsulker vysitacie niet van gode als dese Macheld ende hier in so was sy sere begaen in haer seluen...* [a sister living not far away. She was always distressed and sufferes severely; and she did not experience similar visits from God as the said Mechtild had, something she was much conerned about]. We may easily identify this anchoress in distress with crippled Margaret, as she is described by John in the first years of her reclusion. (...) If we consider this exemplum applicable to Mechtild of Magdeburg and Maragret the Lame, the two mystics Alijt Bake named as her models, we not only have evidence that the two knew each other, but also that they kept in touch on spiritual matters as well.<sup>552</sup>

Il n'est en effet pas impossible que Mechtilde ait eu un lien particulier avec l'une de ses consœurs – elle nous le prouve partiellement dans son ouvrage<sup>553</sup> - et qu'elle ait eu, à l'instar d'une Hadewijch, des échanges épistolaires abondants avec l'un ou l'autre « gottes frúnt ».

### 3. Mechthilde de Magdebourg

Composer la biographie exacte et complète de Mechthilde dite de Magdebourg n'est pas une tâche aisée. En effet, à l'instar de nombreux auteurs médiévaux dont les données biographiques ont été égarées au cours du temps, nous ne connaissons que très peu de choses de la vie de cette Béguine<sup>554</sup> qui deviendra, à la fin de sa vie, cistercienne. Elle naquit dans les

---

<sup>552</sup> Ibid., p. 160.

<sup>553</sup> Il existe dans le septième livre de *la Lumière* un passage qui pourrait ressembler au début d'une lettre à un/une ami(e) ayant une vie spirituelle intense, cf. LFD, VII, 55, p. 294.

<sup>554</sup> Mechtilde était-elle Béguine ? Cette question a soulevé et soulève encore de nombreuses discussions dans la recherche mechtildienne actuelle. Alors que Keul et Küster/Langer défendent la « béguinalité » de Mechtilde en fondant leur argumentation sur la présence d'indications béguinales irréfragables dans le texte de Mechtilde, Peters déplore le manque de preuves historiques quant à l'existence d'une communauté béguinale à Magdebourg, cf. H.

années 1207/1210 dans le diocèse de Magdebourg<sup>555</sup>, certainement d'une famille de la petite noblesse de Mansfeld, dont les membres étaient « pârés et vêtus selon le monde »<sup>556</sup> ; ainsi reçut-elle très probablement une éducation que l'on dispensait généralement aux jeunes filles issues de cette classe sociale<sup>557</sup>. Bien que nous ne connaissions dans les détails la nature de cette formation, il est à peu près certain que Mechtilde ne maîtrisait pas le latin lorsqu'elle commença à rédiger son ouvrage et qu'elle en acquit les rudiments en fréquentant la liturgie<sup>558</sup>. À l'âge de douze ans, elle reçut selon ses dires la visite de l'Esprit Saint<sup>559</sup> ; cet événement transforma sa vie durablement et en profondeur puisque vers l'âge de vingt-trois ans, c'est-à-dire dans les années 1230, elle prit la décision d'intégrer un béguinage dans la ville de Magdebourg, renonçant par là même à tout sentiment de sécurité, à toute opulence matérielle ou à tout prestige. On sait par ailleurs qu'à cette date-là, la ville de Magdebourg octroya une maison aux Béguines, mais on ne sait exactement si Mechtilde rejoignit cette nouvelle fondation<sup>560</sup>. Vivait-elle non loin de l'abbaye prémontrée de Notre-Dame (« Kloster Unser Lieben Frauen ») qui possédait une infirmerie<sup>561</sup> ? Ou bien vivait-elle avec d'autres Béguines près de l'église Saint-Jacques ou encore au béguinage de Schönebeck, appellation que les autochtones employaient pour désigner l'hôpital saint Georges<sup>562</sup> ? De nombreuses années durant, elle fut ses expériences visionnaires, ces « merveilles de l'amour divin qui la remplissait tout ensemble de joie et

---

KEUL, « Verschwiegene Gottesrede. Die Mystik der Begine Mechthild von Magdeburg », dans : *Innsbrucker theologische Studien*, n° 69, Innsbruck/Vienne, 2004 ; U. KÜSTERS/O. LANGER, « Rezension über PETERS (1988a) », dans : *Arbitrium*, n° 9, 1991, p. 37-41 ; U. PETERS, *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts*, Tübingen, Éd. M. Niemeyer, 1988. Nous avons choisi de nous ranger à l'avis de la majorité des chercheurs travaillant sur Mechtilde, à savoir qu'elle était Béguine. Nous sommes consciente de la fragilité de cette affirmation mais, jusqu'à preuve du contraire, nous partons du principe que Mechtilde vécut une certaine forme de vie béguinale. Sur cette question, cf. B. J. NEMES, *Von der Schrift zum Buch – vom Ich zum Autor. Zur Text- und Autorkonstitution in Überlieferung und Rezeption des « Fließenden Licht der Gottheit » Mechthilds von Magdeburg*, Tübingen/Bâle, A. Francke Verlag, 2010, p. 323-326.

<sup>555</sup> Balázs J. Nemes, dans un ouvrage bien fourni sur l'idée, entre autres, de paternité littéraire dans *La Lumière*, nous signale que le père Morel aurait conclu – peut-être hâtivement - que Mechtilde serait originaire de Magdebourg grâce à une note en marge du troisième chapitre du livre 6 (LFD VI, 3) qui indiquait que le chanoine dont il était question était un « canonic[us] de Megdeburg », cf. B. J. NEMES, *Von der Schrift zum Buch – vom Ich zum Autor. Zur Text- und Autorkonstitution in Überlieferung und Rezeption des « Fließenden Licht der Gottheit » Mechthilds von Magdeburg*, Tübingen/Bâle, A. Francke Verlag, 2010, p. 3-4.

<sup>556</sup> LFD, VII, 27, p. 266.

<sup>557</sup> Frank Tobin mettra même en exergue sa disposition quasi intrinsèque à la *courtoisie*, cf. F. TOBIN, *Mechthild von Magdeburg, a Medieval Mystic in Modern Eyes*, Columbia, Éd. Camden House, 1995, p. 1.

<sup>558</sup> « Maintenant mon allemand m'abandonne, je ne possède pas le latin (...) » LFD, II, 3. Sur cette question, cf. W. VERLAGUET, *L'« éloignace » : La théologie de Mechthild de Magdebourg (XIII<sup>e</sup> siècle)*, Berne, Éd. Peter Lang, 2005, p. 18-19.

<sup>559</sup> Cf. LFD IV,2, p. 107

<sup>560</sup> Cf. F. W. HOFFMANN, *Geschichte der Stadt Magdeburg*, Magdeburg, A. Rathke, 1885, p. 100.

<sup>561</sup> Cf. G. LANGE, « Mechthild und die Frauenfrage im Mittelalter », dans : *Magdeburger Kulturspiegel*, mars 1957 (archives municipale de Magdebourg).

<sup>562</sup> Cf. H. KEUL, « „Worauf Gott seine Hoffnung setzt, das wage ich“ – Mechthild von Magdeburg und die Beginen in ihrer Stadt », dans : *Bibel, Bildung, Bettelorden. Sechs Kapitel aus Magdeburgs Kirchengeschichte*, éd. S. PÄTZOLD, Halle, Éd. Landesheimatbund Sachsen-Anhalt, 2001, p. 101-120.

d'angoisse »<sup>563</sup>, les pensant inaudibles pour ses contemporains. Sur les conseils (ou l'ordre) de son confesseur, possiblement le Dominicain Henri de Halle, elle coucha ses expériences divines sur papier et ce probablement à partir des années 1250. Il semble que ses écrits parurent au fur et à mesure de la rédaction – la fin du deuxième livre est clairement conclusive – et qu'ils circulèrent rapidement de béguinage en béguinage. Ce florilège de visions, poèmes, réflexions, remontrances, dialogues amoureux, chants courtois, etc. compilé en six livres peut-être par son confesseur<sup>564</sup>, du moins par un frère prêcheur<sup>565</sup>, nous est parvenu sous le titre *ein vliessendes licht der gottheit*<sup>566</sup> et constituerait, selon Gisela Vollmann-Profe, un livre de la révélation divine dont l'Amour divin et la Justice seraient les deux piliers principaux<sup>567</sup>. Grâce à son œuvre, Mechthild connut sans nul doute une grande réputation à cette époque mais fut également sujette à diverses épreuves douloureuses – ses écrits en portent la trace<sup>568</sup> –, et dut retourner un temps dans sa famille où elle continua d'écrire<sup>569</sup>. On ne sait pas si elle retourna par la suite à Magdebourg ou si elle rejoignit directement Helfta. Il est cependant certain qu'elle passa les dernières années de sa vie, sûrement dans les années 1270/1271, dans le couvent cistercien d'Helfta, non loin d'Eisleben, car elle se fait appeler « sœur » à la fin de son ouvrage<sup>570</sup>. On ne sait exactement quelles sont les raisons qui l'ont poussée à se retrancher dans ce couvent et à devenir cistercienne<sup>571</sup>, toujours est-il qu'elle y rédigea le septième livre de *La lumière fluente*

<sup>563</sup> M. SCHMIDT, art. « Mechthilde de Magdebourg », D.S., t. 10, col. 878.

<sup>564</sup> Hans Neumann refuse de voir Henri de Halle dans ce compilateur car ce dernier écrivait un mauvais latin et ne connaîtrait que superficiellement l'œuvre de Mechthilde, ce qui n'était vraisemblablement pas le cas de Henri de Halle, cf. H. NEUMANN, « Beiträge zur Textgeschichte des "Fließenden Lichts der Gottheit" und zur Lebensgeschichte Mechthilds von Magdeburg », dans : *Altdeutsche und Altniederländische Mystik*, éd. K. RUH, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964, p. 180.

<sup>565</sup> C'est bien ce que prétend le prologue de la version allemande de *La lumière* : « Anno dominici MCCL fere per annos XV liber iste fuit teutonice cuidam begine, que fuit virgo sancta corpore et spiritu, per gratiam a domino inspiratus, que in humili simplicitate, in exulari paupertate, in oppresso contemptu, in celesti contemplatione, ut in scriptura ista patet, plus quam XL annos domino devotissime servivit sequens perfecte vestigia fratrum ordinis predicatorum de die in diem semper proficiens semper melior se fiebat, conscriptus autem a quodam fratre predicti ordinis et continet multa bona prout in titulis prenotatur (...) », FLG, p. 10.

<sup>566</sup> On trouve plusieurs traductions françaises de ce titre : *La lumière ruisselante de la Divinité*, *La lumière débordante de la Divinité*, la plus commune et celle qui a été choisie pour l'unique traduction française de l'intégralité de l'ouvrage de Mechthild étant *La lumière fluente de la Divinité*. Waltraud Verlaguet, la traductrice en question, explique son choix ainsi : « Je n'ai pas réussi à rendre le terme « fliessend » par un adjectif équivalent en français. L'étude déjà ancienne d'Ancelet-Hustache omet l'adjectif. D'autres auteurs traduisent par « La Lumière ruisselante de la Divinité ». J'ai opté pour « fluent » du fait de la proximité de « flux » auquel l'adjectif fait référence. », W. VERLAGUET, « quelques remarques concernant la traduction de l'œuvre de Mechthild », dans : *La lumière fluente de la Divinité*, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 2001, p. 14.

<sup>567</sup> G. VOLLMANN-PROFE, « commentaires », dans : *Das fließende Licht der Gottheit*, Berlin, Éd. Weltreligionen, 2003, p. 673.

<sup>568</sup> Cf. LFD, IV, 22, p. 137.

<sup>569</sup> Cf. W. VERLAGUET, *L'« éloignances » : La théologie de Mechthild de Magdebourg (XIII<sup>e</sup> siècle)*, Berne, Éd. Peter Lang, 2005, p. 12.

<sup>570</sup> Cf. LFD, VI, 42.

<sup>571</sup> Selon Waltraud Verlaguet, Mechthild de Magdebourg serait entrée chez les cisterciennes d'Helfta pour cause de maladie, cf. W. VERLAGUET, « notes biographiques », dans : *La lumière fluente de la Divinité*, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 2001, p. 7. Elle évoque également le synode anti-béguinal qui eut lieu à Magdebourg en 1261 et

de la Divinité et qu'elle y vécut jusqu'à sa mort<sup>572</sup> - en 1282 selon le consensus actuel -, entourée de ses trois illustres et pieuses consœurs l'abbesse Gertrude de Hackeborn, sa sœur cadette Mechthild de Hackeborn et sainte Gertrude la Grande, et ce « en renom de sainteté »<sup>573</sup>.

#### 4. L'œuvre de Mechtilde de Magdebourg

« Cher Seigneur Dieu, qui a fait ce livre ? » « Je l'ai fait dans mon impuissance car je ne puis retenir mon don. » « Cher Seigneur, comment ce livre doit-il s'appeler, à Ta seule gloire ? » « Qu'il s'appelle : une lumière de ma Divinité fluente dans tous les cœurs qui vivent sans fausseté. »<sup>574</sup>. C'est ainsi que Mechthild, se prémunissant de toute accusation, nous révèle la source divine de son livre ainsi que son caractère imprescriptible : Dieu lui-même lui donna son *imprimatur*<sup>575</sup>. Se faisant *mediatrix*, elle produisit un texte d'une rare diversité comprenant de longues descriptions en prose de ses visions, de courts poèmes dont elle maîtrise le lyrisme à perfection, d'étonnantes prières aux influences psalmistiques marquées, d'abondants passages narratifs quasiment hagiographiques, etc. Il est somme toute difficile de définir le genre littéraire auquel appartient *la Lumière*<sup>576</sup>, peut-être devrions-nous nous en tenir au titre que lui attribua Gall Morel, le premier éditeur de ce texte et l'un des bibliothécaires les plus éminents du monastère bénédictin d'Einsiedeln, à savoir *les Révélations de sœur Mechthild de Magdebourg* (*Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg*<sup>577</sup>) et considérer ce

---

qui dégrada les conditions de vie des Béguines dans cette même ville, cf. W. VERLAGUET, *L'« éloignence » : La théologie de Mechthild de Magdebourg (XIII<sup>e</sup> siècle)*, Berne, Éd. Peter Lang, 2005, p. 13.

<sup>572</sup> On pense que le décès de Mechtilde serait relaté par Gertrude la Grande (aussi Gertrude d'Helfta) dans son œuvre *Legatus divinae pietatis*, cf. G. d'HELFTA, *Œuvres spirituelles. Le Héraut*, t.5, trad. J.-M. CLEMENT, les moniales de Wisques et B. de VREGILLE, Paris, Éd. du Cerf, 1986, p. 123.

<sup>573</sup> M. SCHMIDT, Art. « Mechthilde de Magdebourg », D.S., t. 10, col. 878.

<sup>574</sup> LFD, I, introduction, p. 15.

<sup>575</sup> Gertrude d'Helfta, dans son livre *Le Héraut de l'Amour Divin*, fait mention du caractère divin du livre de Mechthild ainsi que de la sainteté de cette dernière, cf. G. d'HELFTA, *Œuvres spirituelles. Le Héraut*, t.5, trad. J.-M. CLEMENT, les moniales de Wisques et B. de VREGILLE, Paris, Éd. du Cerf, 1986, p. 125.

<sup>576</sup> Le genre littéraire de la *Visionsliteratur*, principalement développée par le médiéviste autrichien Peter Dinzelbacher, intègre très largement les écrits des mystiques médiévaux, notamment ceux écrits en langue vernaculaire, cf. P. DINZELBACHER, *Mittelalterliche Visionsliteratur - eine Anthologie*, Darmstadt, Éd. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, p. 227f.

<sup>577</sup> M. von MAGDEBURG, *Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder das flissende Licht der Gottheit*, éd. G. MOREL, Ratisbonne, Éd. Georg Joseph Manz, 1869.

texte comme étant inclassable, les « révélations » transcendant par définition toute catégorie et autre classification.

La rédaction de cette œuvre qu'on ne peut réellement assigner s'étala sur plusieurs décennies. A en croire la courte « introduction »<sup>578</sup> rédigée par un tiers, Mechthild aurait commencé la rédaction de son livre au milieu du treizième siècle et l'aurait poursuivi jusqu'à la fin des années 1280, autrement dit jusqu'à la fin de sa vie<sup>579</sup>. Cependant, il est fort probable que ce texte fut construit de façon morcelée – le manque d'homogénéité de la matière textuelle ainsi que les différents genres littéraires le prouvent partiellement – et nous savons que les traducteurs latins ne possédaient que six livres sur les sept que compte l'œuvre entière. De plus, le rédacteur de l'introduction n'avait en 1265 connaissance que des cinq premiers livres<sup>580</sup>, qui pour lui formaient une œuvre finie, et il est assez étonnant de remarquer que le dernier paragraphe du quatrième livre nous amène à penser qu'il est conclusif, qu'aucun autre livre ne saurait le suivre<sup>581</sup>. Il nous paraît donc évident que les différents livres de l'œuvre furent édités progressivement – nous retrouvons en effet dans les livres plus tardifs les traces de points de vue d'auditeurs réagissant aux premiers livres<sup>582</sup> –, on ne peut alors réellement parler d'une unique œuvre originale, en tout cas en ce qui concerne l'ordonnance de la matière textuelle, même si l'on admet actuellement que Mechtilde de Magdebourg soit l'« auteur », donc l'inspiratrice, de *La lumière*<sup>583</sup>. Les différents livres composant *La lumière* auraient donc été maintes fois recopiés, peut-être les a-t-on transformés, complétés, corrigés ou encore renommés<sup>584</sup>. Une partie de la communauté scientifique est d'avis qu'Henri de Halle, qui fut possiblement le confesseur de Mechtilde, aurait divisé la matière textuelle en six livres distincts<sup>585</sup> et que le dernier livre aurait été rédigé (ou dicté) par Mechtilde au couvent d'Helfta,

---

<sup>578</sup> Cette introduction n'apparaît malheureusement pas dans la traduction française de Waltraud Verlaguet.

<sup>579</sup> Kurt Ruh a même proposé une chronologie quant à la rédaction de *La lumière* : « Mechthilds Werk, das aus sieben Bücher besteht, verrät deutlich drei verschiedene Arbeitsphasen : I. Buch I-V, zwischen 1250 und 1259, 2. Buch VI, zwischen 1260 und 1270-71, 3. Buch VII, zwischen 1271 und 1282 in Helfta entstanden. » K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Munich, Éd. Beck, 1993, p. 251.

<sup>580</sup> « In dem jare von gottes gebürte drizehendhalb hundert jar bi dar nach fünfzehen jaren wart dis bûch geoffent in tûsche von gotte einer swester, was ein helig maget beide an lip und an geiste. », cf. M. von MAGDEBURG, *Das fließende Licht der Gottheit*, trad. et comment. G. VOLLMANN-PROFE, Berlin, Éd. Weltreligionen, 2010, p. 12.

<sup>581</sup> Cf. LFD, IV, p. 147.

<sup>582</sup> C'est le cas notamment dans le livre V au chapitre XII, cf. LFD, V, p. 162.

<sup>583</sup> Sur la question très débattue de la paternité littéraire de *La Lumière*, cf. B.J. NEMES, *Von der Schrift zum Buch – vom Ich zum Autor : Zur Text- und Autorkonstitution in Überlieferung und Rezeption des « Fließenden Lichts der Gottheit » Mechthilds von Magdeburg*, Tübingen/Bâle, A. Francke Verlag, 2010.

<sup>584</sup> Chose que l'on remarque très bien dans la traduction latine contemporaine de Mechtilde puisque le ou les traducteurs ont jugé bon d'infléchir dans le sens du dogme catholique les passages pouvant paraître suspects.

<sup>585</sup> Nous possédons cette information grâce à une note dans un des manuscrits latins (LD II. 40, 12-14/Rev. Bd. II. 22, S. 517,5-7) : « Hic litteratus et bonus vir lector predictus [frater heinricus dictus de hallis lector rupinensis] dicta huius mechthildis omnia collegit et in unum uolumen rededit ac in sex partes illud distinxit sicut legentibus nuns apparet. » M. von MAGDEBURG, « *Lux divinitatis* » - « *Das Liecht der Gotheit* ». *Synoptische Edition der*

car on y reconnaîtrait de fortes influences claustrales<sup>586</sup>. Ce parti pris, très ancré dans la recherche mechthildienne, est régulièrement remis en question. Balázs J. Nemes résume ainsi la question soulevée par les chercheurs quant à l'existence d'un potentiel rédacteur :

Die Antwort auf die Frage, ob sich Heinrich am deutschen oder am lateinischen Text als Redaktor betätigt hat, hängt demnach wesentlich davon ab, auf welche Textversion man die Angaben in LD II.40 (Rev. Bd. II.2, S.517) bezogen wissen will. Dies ist nicht leicht zu entscheiden. Zwar trägt der lateinische Text die Überschrift *De fratre heinrico lectore qui compilauit librum istum*, doch ist (...) im Grunde unklar, ob der deutsche oder der lateinische *liber* gemeint ist.<sup>587</sup>

Il est actuellement difficile d'apporter une réponse claire à cette question. Henry de Halle a sûrement joué un rôle clé dans la conception de la version latine de *La Lumière*, mais on ne saurait dire précisément la nature de ce rôle quant à la version allemande de l'œuvre mechthidienne.

La question de l'auditoire de *La lumière* n'est pas vaine. A qui cette œuvre était-elle adressée et dans quel contexte pouvait-elle être « utilisée » ? Il nous semble important, pour répondre à cette question, de nous pencher sur le rôle du compilateur de l'œuvre (du moins en ce qui concerne les six premiers livres). Ce dernier aurait-il compilé la matière textuelle mechthildienne dans une optique homilétique ? Autrement dit, aurait-il composé avec les différents écrits de Mechthild un recueil d'*exempla* pouvant servir à des prédicateurs ? Il est en tous les cas remarquable que l'auteur de l'introduction classe les différents livres de *La lumière* par thème (la Trinité, la Vierge, les vertus, le ciel et la terre, etc.), ce qui abonderait dans le sens de notre hypothèse. De plus, l'idée d'une classification thématique d'un texte, qui plus est un texte contenant des visions, correspondrait tout à fait à l'esprit de prédication proprement dominicain développé à la suite de la création de l'ordre des Prêcheurs, en 1215. Florent Coste écrit à ce sujet :

À son apparition, la confrérie de Dominique d'Osma s'est investie, comme l'ordre franciscain, d'une double mission de prédication et d'administration du sacrement de pénitence. Dans un esprit de systématisation et de contrôle, les dominicains ont favorisé, dans l'accomplissement de leur tâche, de notables changements dans le rapport aux textes et aux savoirs. Le souci d'acquisition et de diffusion de connaissances élémentaires et nécessaires à l'édification des foules a contribué d'abord à la formation et à l'enrichissement de bibliothèques (...). Les ordres mendiants vont à ce titre nettement infléchir les modalités de production du livre et modifier les manières de l'aborder et de le consommer, en important les notions de rentabilité et d'*utilitas*. La lecture devient ainsi une

---

lateinischen Übersetzung des « Fließenden Licht der Gottheit » und ihre Rückübersetzung ins Alemannische, éd. U. BRUCHHOLD, B.J. NEMES et E. SENNE, Berlin, de Gruyter (à paraître).

<sup>586</sup> Cf. H. NEUMANN, « Beiträge zur Textgeschichte des « Fließenden Licht der Gottheit » und zur Lebensgeschichte Mechthilds von Magdeburg », dans : *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist. Klasse*, 1954/3, p. 44.

<sup>587</sup> B.J. NEMES, *Von der Schrift zum Buch – vom Ich zum Autor : Zur Text- und Autorkonstitution in Überlieferung und Rezeption des « Fließenden Lichts der Gottheit » Mechthilds von Magdeburg*, Tübingen/Bâle, A. Francke Verlag, 2010, p. 102.



méthode, orientée par les impératifs de l'enseignement, favorisant une compréhension accélérée des textes, en rupture avec la lente rumination monastique. Surgissent des index, des tables de concordances, des paragraphes et des titres, concourant à un repérage visuel et une consultation rapide de l'essentiel du savoir à ingérer.<sup>588</sup>

S'il s'avérait que l'œuvre de Mechtilde de Magdebourg était, comme nous le supposons, un recueil d'exempla - ce qui pourrait d'ailleurs expliquer sa diversité textuelle -, il ne serait pas impossible que Maître Eckhart y puisât son inspiration afin d'agrémenter ses premiers textes<sup>589</sup>. Nous savons que Thierry d'Apolda recopia des passages entiers de la version latine de l'œuvre de Mechtilde, *Lux divinitatis*, afin d'enrichir sa biographie de Saint Dominique qu'il rédigea probablement au couvent d'Erfurt alors que Maître Eckhart en était le prieur<sup>590</sup>. Le couvent dominicain d'Erfurt possédait probablement dans sa bibliothèque l'un ou l'autre exemplaire latin ou allemand de l'œuvre de Mechthild, comme il devait posséder les Exercices (*Exercitia spiritualia*) et Le Héraut de l'Amour divin (*Revelationes ou Insinuationes ou Legatus divinae pietatis*) de Gertrude d'Helfta.

Nous ne possédons qu'un seul manuscrit complet de *La lumière* qui se trouve actuellement à la bibliothèque d'Einsiedeln (le Codex Einsidlensis 277) et qui fut édité pour la première fois par Gall Morel en 1869 à Ratisbonne. Il s'agit d'une copie datant du XIV<sup>e</sup> siècle d'une traduction établie dans la région de Bâle, et ce probablement dans le cercle des « Amis de Dieu » autour de Henri de Nördlingen, même s'il est peu probable qu'il en soit l'unique auteur<sup>591</sup>. Il existe par ailleurs des fragments de cette version allemande entre autres à Budapest<sup>592</sup>, Wurzburg<sup>593</sup>, Colmar<sup>594</sup> et Moscou<sup>595</sup>, qui a été récemment découvert<sup>596</sup>. Il

---

<sup>588</sup> F. COSTE, « Textes et contextes de la Légende Dorée de Jacques de Voragine », dans : Cahier de recherches médiévales (14), 2007.

<sup>589</sup> C'est en tout cas l'avis d'Anastasia Wendlinger, cf. A. WENDLINGER, *Speaking of God in Thomas Aquinas and Meister Eckhart. Beyond Analogy*, Farnham/Burlington, Éd. Ashgate, 2014, p. 39. Dans le chapitre 14 de son sixième livre, Mechtilde évoque la maladie et le mépris que vivent certains Dominicains, situation qui les pousse à s'en remettre totalement à Dieu. Eckhart soulève également – à sa manière - cette même question dans le onzième chapitre de ses Entretiens Spirituels, cf. LFD, VI, 14, p. 212.

<sup>590</sup> Il semblerait que Thierry d'Apolda ait eu des liens privilégiés avec le couvent des cisterciennes de Magdebourg, c'est en tout cas la thèse que défend Volker Honemann, cf. V. HONEMANN, « Das Bild der heiligen Elisabeth in der « Vita Sanctae Elisabeth » des Dietrich von Apolda », dans : *Volker Honemann, Literaturlandschaften. Schriften zur deutschsprachigen Literatur im Osten des Reiches*, Francfort-sur-le-Main, Éd. Peter Lang, 2008, p. 170.

<sup>591</sup> Il semblerait que cette traduction alémanique soit une œuvre commune composée par quelques Dominicains de Bâle, et non pas seulement par Henri de Nördlingen, ce que prouverait l'une de ses lettres (la lettre XLIII) adressée à Margaretha Ebner dans laquelle il décrit ce travail de traduction en utilisant le pronom personnel « nous », cf. P. STRAUCH, *Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik*, Fribourg-Tübingen, Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1882, p. 247.

<sup>592</sup> Bibliothèque nationale, Budapest, Cod. Germ 38

<sup>593</sup> Bibliothèque du couvent franciscain, Wurzburg, Cod. I 110

<sup>594</sup> Bibliothèque municipale, Colmar, Ms. CPC 2137

<sup>595</sup> Bibliothèque de l'université Lomonossov, Moscou, collection Gustav Schmidt, Fonds 40/1, n° 47

<sup>596</sup> Alors qu'on limitait jusqu'à présent le rayonnement de *La Lumière* au début du XIVE siècle au sud-ouest de l'Allemagne, cette récente découverte élargit considérablement son influence puisqu'on y a découvert des

semblerait donc que cette œuvre ait été largement diffusée, notamment grâce à l'intervention de Henri de Nördlingen qui la fit circuler dans les monastères féminins du sud de l'Allemagne. Cependant, malgré cette large et pénétrante diffusion, *La Lumière* tomba dans l'oubli et ne fut redécouverte qu'au XIX<sup>e</sup> siècle.

## II. Les métaphores du désert et de la source

Nous allons à présent consacrer une partie de notre travail à étudier l'emploi de deux métaphores essentielles dans l'œuvre eckhartienne, la métaphore du désert et celle de la source, et les comparer à l'emploi qu'en fait Mechtilde dans son livre. Serait-il possible d'affirmer qu'Eckhart, dans l'utilisation de ces métaphores, se serait laissé inspirer par Mechtilde ? Utilise-t-il ces métaphores afin de décrire des réalités spirituelles similaires à celles exposées par la Béguine magdebourgeoise ? Dans l'emploi que font ces deux auteurs de ces métaphores, quelles sont les analogies et les divergences que nous pouvons relever ?

### 1. La métaphore du désert

---

morphèmes propres aux régions du centre et du nord de l'Allemagne actuelle, cf. S. S. POOR, « Transmission and Impact : Mechthild of Magdeburg's *Das fließende Licht der Gottheit* », dans : *A Companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages*, éd. E. ANDERSEN, H. LAHNEMANN, A. SIMON, Leyde, Koninklijke Brill NV, 2014, p. 83.

Dans la tradition chrétienne, force est de constater que la métaphore du désert est un lieu commun.<sup>597</sup> Connoté aussi méliorativement que péjorativement<sup>598</sup>, le désert apparaît être le lieu de retrait par excellence, presque un refuge, où le quêteur de Dieu est amené à « éprouver » sa foi en Dieu. Lieu de toutes les tentations – Jésus lui-même ne fut-il pas en proie aux blandices du diable dans le désert ?<sup>599</sup> -, le désert lui révèle sa fragilité et sa caducité<sup>600</sup> alors même que ce même « non-lieu » lui découvre sa source, son oasis, générateur de vie. Lieu également où ce quêteur décèle son « homme intérieur », profondément et intimement immuable, tout en s'abreuvant de la Parole de Dieu<sup>601</sup>, subsistance inaltérable de cette immuabilité. Finalement, le désert comme métaphore nous parle non seulement de notre rapport à nous-mêmes – Qui suis-je et à quoi suis-je appelé ? -, mais également et peut-être même principalement de notre rapport à Dieu<sup>602</sup>. Ainsi n'est-ce pas étonnant de voir quelques Pères de l'Église, tels que Jérôme de Stridon<sup>603</sup> et Jean Cassien<sup>604</sup>, tout comme nombre de penseurs médiévaux notamment cisterciens, à l'instar de Guillaume de Saint-Thierry<sup>605</sup>, Isaac de l'Étoile<sup>606</sup> et Guerric d'Igny<sup>607</sup>, s'emparer de cette image afin d'agrémenter leurs écrits. Cependant, ce sont bien les auteurs spirituels des XIII<sup>ème</sup> et XIV<sup>ème</sup> siècles qui se saisirent de ce motif littéraire avec plus de vigueur encore que leurs prédécesseurs, ceux-ci profitant d'un renouveau (pseudo-) dionysien dû en

---

<sup>597</sup> Le thème du désert dans le christianisme a été étudié dans maints ouvrages et articles dont voici quelques exemples : Cf. R. LE DÉAUT ; J. LÉCUYER, Art. « Exode », D.S., t.4 (2<sup>ème</sup> partie), col. 1957-1995 ; J. LECLERCQ, *Chances de la spiritualité occidentale*, Paris, Éd. du Cerf, 1966, p. 247-277 ; A. GUILLAUMONT, « La conception du désert chez les moines d'Égypte », dans : *Revue de l'histoire des religions*, n°188, 1975, p. 3-21 ; H. BAYER, « Vita in deserto : Kassians Askese der Einöde und die mittelalterliche Frauenmystik », dans : *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, n°98, 1987, p. 1-27 ; C. CANNUYER, « Du désert des pharaons au désert des anachorètes », dans : *Le Monde de la Bible*, n°116, 1999, p. 27-34 ; B. MCGINN, « Ocean and Desert as Symbols of Mystical Absorption in the Christian Tradition », dans : *Journal of Religion*, vol. 74, 1994, p. 155-181.

<sup>598</sup> George Williams a mis en exergue ces diverses connotations : « (a) the wilderness as moral waste but a potential paradise ; (b) the wilderness as a place of testing or even punishment ; (c) the wilderness as the experience or occasion of nuptial (covenantal) bliss ; and (d) the wilderness as a place of refuge (protection) or contemplation (renewal). » G. H. WILLIAMS, *Wilderness and Paradise in Christian Thought : The Biblical Experience of the Desert in the History of Christianity and the Paradise Theme in the Theological Idea of the University*, New York, Éd. Harper, 1962, p. 18.

<sup>599</sup> Cf. Mt, 4, 1.

<sup>600</sup> Cf. Mt, 4, 2.

<sup>601</sup> Cf. Mt, 4, 4.

<sup>602</sup> Cf. Jr 2,2 ; Os 2,14 ; Ct 8,5.

<sup>603</sup> Cf. la lettre 14 de Jérôme de Stridon à Héliodore : SAINT JÉRÔME, *Lettres*, éd. et trad. J. LABOURT, t. 1, Paris, Les Belles Lettres, 1949.

<sup>604</sup> Cf. les conférences de Jean Cassien, notamment les dix premières : J. CASSIEN, *Conférences*, trad. E. PICHÉRY, Sources chrétiennes 42, vol. 3, Paris, Éd. du Cerf, 1955-1971.

<sup>605</sup> Cf. G. de SAINT-THIERRY, *Lettre aux frères du Mont-Dieu. Lettre d'or*, éd. et trad. J.-M. DÉCHANET, Sources chrétiennes 223, Paris, Éd. du Cerf, 1975.

<sup>606</sup> Cf. son sermon 30 : I. de l'ÉTOILE, Sermons, éd. A. HOSTE, trad. G. SALET, coll. G. RACITI, Sources chrétiennes 207, Paris, Éd. du Cerf, 1974.

<sup>607</sup> Cf. son 5<sup>ème</sup> sermon de l'aveugement : G. d'IGNY, *Sermons*, éd. J. MORSON et H. COSTELLO, trad. P. DESEILLE, Sources chrétiennes 166, Paris, Éd. du Cerf, 1970.

partie aux Victorins<sup>608</sup>. Ainsi la métaphore du désert est usitée d'une part dans un discours apophatique – le désert symbolise un Dieu qu'on ne peut réellement circonscrire -, et d'autre part dans un discours sur la nature de Dieu et de l'âme, où le désert devient la représentation de leurs « fonds » respectifs<sup>609</sup>. Il est à noter que ni Maître Eckhart ni Mechtilde de Magdebourg n'échappent à cet engouement ; tous deux en effet n'hésitent pas à utiliser à de maintes reprises dans leurs textes respectifs cette métaphore quelque peu élimée par les nombreuses reprises d'auteurs spirituels les précédant. D'après Bernard McGinn en effet, le maître thuringien se saisit de ce motif une douzaine de fois dans son œuvre<sup>610</sup> – le *Granum Sinapis*, poème vraisemblablement eckhartien, en constituant le parangon -, alors que Mechtilde n'utilise que rarement cette métaphore même si, nous le verrons, ces quelques utilisations contiennent des éléments d'un intérêt notable pour notre recherche. Notons également que la compréhension eckhartienne du désert dut sans nul doute être influencée par la spiritualité des Pères du désert, que la maître dominicain connaissait par ailleurs fort bien.

## 2. Le *Granum Sinapis*

---

<sup>608</sup> L'on sait qu'en se fondant sur *Les noms divins* de Pseudo-Denys, Thomas Gallus, ou peut-être un autre Victorin, analysa avec profondeur le motif littéraire du désert dans son *Commentaire du « Cantique des cantiques »*, ouvrage connu parmi les intellectuels de son siècle et des siècles suivants, cf. T. GALLUS, *Le commentaire du « Cantique des cantiques »*. *Deiformis animae gemitus/abbas Vercellensis*, éd. J. BARBET, Paris, Éd. B. Nauwelaerts, 1972 ; B. MCGINN, « Ocean and Desert as Symbols of Mystical Absorption in the Christian Tradition », dans : *Journal of Religion*, vol. 74, 1994, p. 166. Par ailleurs, même si le motif du désert ne peut être considéré comme étant typiquement dyonisien, les médiévaux, et en particulier nos quatre auteurs, furent tout de même saisis par le type de manifestations divines spécifiquement « désertiques » décrit par Pseudo-Denys, cf. P.A. DIETRICH, « The Wilderness of God in Hadewijch II and Meister Eckhart and his Circle », dans : *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, éd. B. MCGINN, New York, The Continuum Publishing Company, 1994, p. 36.

<sup>609</sup> Cf. F. TOBIN, « Mechthild of Magdeburg and Meister Eckhart », dans : *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, éd. B. MCGINN, New York, The Continuum Publishing Company, 1994, p. 44-61 ; P.A. DIETRICH, « The Wilderness of God in Hadewijch II and Meister Eckhart and his Circle », dans : *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, éd. B. MCGINN, New York, The Continuum Publishing Company, 1994, p. 31-43.

<sup>610</sup> B. MCGINN, « Ocean and Desert as Symbols of Mystical Absorption in the Christian Tradition », dans : *Journal of Religion*, vol. 74, 1994, p. 167-168.

Il nous paraissait assez évident de prendre le *Granum Sinapis*, ce poème dont on ne sait réellement s'il provient de la plume d'Eckhart, comme fondement pour entreprendre une analyse comparative de la métaphore du désert dans les écrits eckhartiens et mechtildiens. Bien que le doute persiste encore à l'heure actuelle quant à l'authenticité de ce poème d'une prodigieuse beauté<sup>611</sup>, personne ne peut toutefois contester son inspiration profondément eckhartienne, d'autant que la version authentique est en dialecte thuringien et daterait probablement du début du XIV<sup>ème</sup> siècle<sup>612</sup>. Accompagné d'un commentaire en latin très érudit<sup>613</sup> et d'un commentaire en allemand très proche du texte<sup>614</sup>, ce court poème spirituel aurait la structure d'une séquence liturgique dont la mélodie serait d'Adam de Saint-Victor († vers 1146), connu pour avoir été un temps le chantre de Notre-Dame de Paris. D'aucuns sont d'avis qu'il serait peut-être un hymne qui aurait été chanté à l'ouverture d'un chapitre dominicain<sup>615</sup>. Toujours est-il que le *Granum Sinapis*, s'il provenait de la main d'Eckhart, serait le seul poème que l'on connaisse de lui ; les thèmes qui y sont évoqués succinctement et brillamment nous prouveraient d'ailleurs partiellement son affiliation à l'œuvre eckhartienne. Dans les trois premières strophes en effet, il est question de la Trinité qui se rend étonnement accessible à l'homme ; le Père, le Fils et le Saint-Esprit, formant un anneau merveilleux, ne sont pas impénétrables mais offrent à l'homme la possibilité de plonger en eux. Dans les strophes suivantes, l'auteur propose une expérience inédite de désert où l'homme est invité à contempler ce « non-lieu » qui ne se situe ni réellement quelque part ni totalement nulle part, et ce afin de

---

<sup>611</sup> Cf. à ce propos K. RUH, « Textkritik zum Mystikerlied "Granum Sinapis" », dans: *Kleine Schriften II, Scholastik und Mystik im Spätmittelalter*, éd. V. MERTENS, Berlin, Éd. De Gruyter, 1984, p. 77-93; A.M. HAAS, « Granum Sinapis – An den Grenzen der Sprache », dans: *Sermo mysticus. Studien zur Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Fribourg (Suisse), 1979, p. 301-329; W. HAUG, « Meister Eckhart und das "Granum Sinapis" », dans: *Festschrift für Johannes Janota*, éd. H. BRUNNER et W. WILLIAMS-KRAPP, Tübingen, Éd. Niemeyer, 2003, p. 73-92. Il semblerait par ailleurs que les copistes des différents manuscrits du *Granum Sinapis* aient sciemment estompé dans leurs travaux toute particularité trop eckhartienne à leur goût, c'est du moins l'avis de Maria Bindschedler, cf. M. BINDSCHEDLER, « Der lateinische Kommentar zum Granum Sinapis », dans: *Basler Studien zur deutschen Sprache und Literatur*, n°9, Bâle, Schwabe & Co Basel, 1949, p. 16.

<sup>612</sup> Cf. K. RUH, *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, Munich, Éd. Beck, 1989, p. 49.

<sup>613</sup> Cf. MAÎTRE ECKHART, *Le Grain de sénevé suivi du Commentaire latin sur le Grain de sénevé*, prés. et trad. A. DE LIBERA, Paris, Éd. Arfuyen, 1996.

<sup>614</sup> Cf. E. HELLGARDT, « "Ein andechtige betrachtunge". Der deutsche "Kommentar" zum "Granum Sinapis" », dans: *Impulse und Resonanzen: Tübinger mediävistische Beiträge zum 80. Geburtstag von Walter Haug*, éd. G. VOLLMANN-PROFE, C. DIETL, A. GEROK-REITER, C. HUBER et P. SAPPLER, Tübingen, Éd. Niemeyer, 2007, p. 301-322.

<sup>615</sup> Cf. M.-A. VANNIER, « Granum Sinapis (Grain de Sénevé) », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 526.

« devenir néant » - ce fameux détachement eckhartien – et vivre « cette unification de notre être dans la seule image qu’est le Verbe »<sup>616</sup>.

### 3. Le désert, lieu de dépouillement

Comme nous l’avons signifié précédemment, le *Granum Sinapis* contient de nombreuses références au désert, ce lieu retiré où les mondanités n’ont plus cours. Voici ce que l’auteur écrit dans la septième strophe :

Deviens tel un enfant,  
rends-toi sourd et aveugle !  
Tout ton être  
doit devenir néant, dépasse tout être (*ih̄t*) et tout néant (*niht*) !  
Laisse le lieu, laisse le temps,  
et les images également !  
Si tu vas par aucune voie  
sur le sentier étroit,  
Tu parviendras jusqu’à l’empreinte du désert (*wūste sp̄ôr*).<sup>617</sup>

Dans cet extrait, l’auteur expose la façon dont l’âme doit se comporter afin d’atteindre « l’empreinte du désert », cette trace singulière dont on imagine la présence dans l’intime de l’âme. Afin de parvenir au plus profond d’elle-même, là même où elle rencontrera le désert le plus « sauvage » et le plus méconnu, l’âme est invitée à s’affranchir de toute possession, de toute image, de toute catégorie, de toute temporalité ainsi que de toute détermination géographique ; en un mot, elle doit devenir « néant »<sup>618</sup>. Cette « néantisation » - ou « anéantissement » de l’âme<sup>619</sup> - n’est rien d’autre que le résultat de la déprise radicale, dont il

---

<sup>616</sup> Ibid. p. 527.

<sup>617</sup> MAÎTRE ECKHART, *Le Grain de sénevé suivi du Commentaire latin sur le Grain de sénevé*, prés. et trad. A. DE LIBERA, Paris, Éd. Arfuyen, 1996, p. 15-29.

<sup>618</sup> Eckhart s’inspire en cela en partie de la pensée (pseudo)-dionysienne, cf. PSEUDO-DENYS L’AREOPAGITE, « La Théologie mystique », I, 1, dans : *Œuvres complètes*, Paris, Éd. Aubier Montaigne, 1943, p. 176.

<sup>619</sup> Cf. DdD, 23, p. 129-143.

a été question précédemment, et à laquelle l'âme est invitée afin de devenir « capable du divin »<sup>620</sup>. Ce « devenir néant » - ou ce « dé-devenir », pour reprendre la terminologie d'Emilie Zum Brunn et Alain de Libera<sup>621</sup> - amène ainsi l'homme à se dégager de tout « créé », de « toutes les déterminations et [de] tous les liens qui délimitent le créé »<sup>622</sup> et à s'anéantir dans l'au-delà de tout créé. Ainsi le « néant » n'est-il pas le contraire de l'« être tel que je suis », mais bien celui de l'« être tel que je me perçois ». L'essentiel pour Eckhart est de « dé-s-être » de ce que l'on croit être, et ce afin d'« être en nous-même ce que nous sommes ». La néantisation n'est rien d'autre que ce processus d'authentification de l'être de l'âme lui permettant de trouver en elle cet *etwas* qui est au-delà de tout créé, rendant possible la filiation divine<sup>623</sup>. L'âme se trouve donc précipitée dans un mouvement d'engendrement originel qui la conduit à se voir elle-même comme néant, ce afin de parvenir à aimer Dieu « tel qu'il est Un non-Dieu, Un non-Esprit, Une non-Personne, Une non-Image »<sup>624</sup>. C'est donc en renonçant à elle-même, en découvrant l'« autre » en elle-même que l'âme est prête à aimer Dieu, le fondamentalement Autre, c'est-à-dire l'essentiellement Néant d'où jaillira son renouvellement, sa renaissance<sup>625</sup>. Ainsi, il s'agit pour l'âme de « se rendre néant » afin d'imiter le plus sincèrement la « nature de Dieu » qui est selon Eckhart profondément néant car indescriptible et inaliénable. En résumé, le désert exprime chez Eckhart – du moins dans la septième strophe du *Granum Sinapis* - le fond de l'âme, là même où elle rencontre Dieu et où la fructification divine s'opère. Mais retrouve-t-on chez Mechtilde de Magdebourg la même compréhension du désert ? Le désert symbolise-t-il chez la Béguine le fond de l'âme, ce lieu d'engendrement divin ? Dans *La lumière fluente de la Divinité*, l'auteur évoque finalement assez peu le thème du désert. Elle y fait toutefois allusion dans son premier livre, au chapitre 35 :

<sup>620</sup> Cf. A. CHARLES-SAGET, « Non-être et Néant chez Maître Eckhart », dans : *Voici Maître Eckhart*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 1998, p. 313.

<sup>621</sup> Cf. E. ZUM BRUNN; A. DE LIBERA, *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Paris, Éd. Beauchesne, 1984, p. 193.

<sup>622</sup> A. CHARLES-SAGET, « Non-être et Néant chez Maître Eckhart », dans : *Voici Maître Eckhart*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 1998, p. 313.

<sup>623</sup> « Tout ce qui est créé (...) en cela il n'est pas de vérité. Il est quelque chose qui est au-dessus de l'être créé de l'âme (*daz geschaffen wesen der sêle*), que ne touche (*enrüeret*) rien de créé, qui est néant (...). C'est une parenté (*sippeschafft*) de type divin, c'est Un en lui-même, cela n'a rien de commun avec rien. (...) C'est une étrangeté (*elende*) et c'est un désert (*wüestunge*) et c'est davantage innommé que cela n'a de nom, et c'est davantage inconnu que cela n'est connu. Si tu pouvais t'anéantir toi-même (*dich selben vernihten*) un instant, je dis même plus brièvement qu'un instant, alors tu aurais en propre ce que c'est en soi-même. » Sermons, 28, p. 277. En utilisant le terme de « sippeschafft », Eckhart insiste bien sur le lien filial que constitue ce « quelque chose » dans l'âme.

<sup>624</sup> Sermons, 83, p. 635. Cf. à ce propos G. JARCZYK ; P.-J. LABARRIERE, *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Paris, Éd. Albin Michel, 1995, p. 188f.

<sup>625</sup> Eckhart fait très clairement le lien entre le néant et la naissance de Dieu, cf. Sermons, 71, p. 557. Cf. à ce propos B. MCGINN, « Néant », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 849-853.

Aime le néant (*niht*),  
fuis ce qui est (*iht*),  
tiens-toi seule  
et ne va chez personne.  
Ne sois pas toujours si affairée  
et libère-toi (*vri*) de toutes choses.  
Délie les prisonniers  
et contrains ceux qui sont libres.  
Restaure les malades  
mais n'aie rien toi-même.  
Tu dois boire l'eau de la peine  
et allumer le feu de l'amour avec le bois de la vertu.  
Alors tu habiteras dans le vrai désert (*ware wuestenunge*).<sup>626</sup>

Il est intéressant de noter que Mechtilde marque elle aussi la distinction entre le « néant » (*niht*) et l'être (*iht*) afin de décrire le processus de dépouillement de l'âme qui la mènera dans le « vrai désert ». Cette distinction forme en quelque sorte la clé de voûte du dépouillement mechtildien, lui qui consiste à se déprendre de toute activité, de tout bien, de toute multiplicité et cela même dans la douleur. Comme dans le passage eckhartien précité, nous retrouvons dans cet extrait le lien entre l'amour du néant et la conduite au désert, même si Eckhart va plus loin en prônant le dépassement même de ce néant. C'est en effet en aimant ce néant et en souhaitant se rapprocher de la nature même de ce néant – ce qui implique un détachement radical de tout ce qui est créé (*iht*) – que l'âme pourra se rendre au désert. Chez Maître Eckhart comme chez Mechtilde de Magdebourg, l'affranchissement total de toute « propriété » donne lieu à la découverte d'un désert, qu'il soit foncièrement trinitaire ou bien simplement intérieur. Chez Mechtilde en effet, nulle mention n'est faite d'un désert, ou d'une empreinte du désert, qui serait propre à l'âme et qui constituerait la partie créée en elle, là même où Dieu naîtrait en elle dans un mouvement trinitaire. Le désert reste pour la Béguine magdebourgeoise la métaphore d'une « vacance » de l'âme permettant à Dieu d'entrer en elle et, le cas échéant, de la purifier. A quelques reprises en effet, Mechtilde évoque dans son ouvrage le désert de son cœur<sup>627</sup> ou bien encore les recoins les plus désertiques de son âme dans lesquels Dieu fait sa demeure<sup>628</sup>. Est-ce que pour

---

<sup>626</sup> LFD, I, 35, p. 30.

<sup>627</sup> Cf. Ibid. VII, 53, p. 292.

<sup>628</sup> Cf. Ibid. II, 23, p. 58.



Mechtilde, l'habitation de Dieu dans l'âme du quêteur serait une fructification divine ? Il ne semble pas que cela soit le cas puisqu'il apparaît que l'âme, bien que renouvelée dans son amour pour Dieu, ne soit dans le désert aucunement fertile, du moins pas tel que l'entend Eckhart. Ces quelques évocations désertiques lui permettent principalement de mettre en exergue le lien entre le désert et la souffrance de ce quêteur de Dieu éprouvant sa propre finitude, condition propre à notre vie sur terre, cet *ellende*, ce « pays autre » dans lequel nous sommes appelés à vivre lorsque nous sommes sur terre<sup>629</sup>. C'est bien lorsque l'homme se rend compte de sa petitesse et de sa médiocrité qu'il est amené à éprouver l'habitation de Dieu qu'est le désert de son cœur, de son âme<sup>630</sup>. Pour la Béguine en effet, le désert au fond de l'âme symbolise la profonde intimité que l'âme partage avec Dieu, cette intimité particulière partagée entre deux amants<sup>631</sup>. N'oublions pas que Maître Eckhart rapproche également l'idée d'intimité entre Dieu et l'âme à celle de désert<sup>632</sup>. Il s'en fait d'ailleurs l'écho dans la dernière strophe du *Granum Sinapis* :

Ô mon âme,  
 sors! Dieu entre!  
 Sombre tout mon être  
 en Dieu qui est non-être,  
 sombre en ce fleuve sans fond!  
 Si je te fuis,  
 Tu viens à moi,  
 Si je me perds, Toi, je Te trouve,  
 Ô Bien suressentiel!<sup>633</sup>

Une fois que l'âme a atteint l'empreinte du désert qui se trouve en elle, une relation intime avec Dieu peut alors débiter qui, dans le *Granum Sinapis*, rappelle d'ailleurs une relation amoureuse

---

<sup>629</sup> Mechtilde emploie plusieurs fois le terme de *ellende* afin de décrire notre condition terrestre, cette condition de l'étranger ayant été banni de son propre pays, cf. W. VERLAGUET, *L'« éloignace » : La théologie de Mechthild de Magdebourg (XIII<sup>e</sup> siècle)*, Berne, Éd. Peter Lang, 2005, p. 91-99 ; M. SCHMIDT, « Einflüsse der "Regio dissimilitudinis" auf die deutsche Literatur des Mittelalters », dans : *Revue des Etudes augustiniennes*, vol. 17, n°3-4, 1991, p. 299-313 ; R. ERAT-STIERLI, *"Do sprach dû ellende sele". Die Verwendung von « ellende » im Fliessenden Licht der Gottheit der Mechthild von Magdeburg*, thèse, Zurich, 1985.

<sup>630</sup> Le thème de la médiocrité et de la vilénie du croyant foncièrement pécheur et devant être purifié par Dieu est un thème récurrent, pour ne pas dire lancinant, dans *La Lumière*, cf. LFD, V, 17. Au regard de cela, il n'est pas étonnant de voir Mechtilde relier cette attitude profonde de pécheur à l'importance que l'homme doit apporter au caractère désertique de l'âme. Sur la portée du péché à l'époque médiévale, cf. R. NEWHAUSER (éd.), *In the garden of evil. The vices and culture in the Middle Ages*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 2005.

<sup>631</sup> Cf. à ce propos l'excellent article de Frank TOBIN, « Mechthild von Magdeburg and Meister Eckhart. Points of Coincidence », dans : *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, éd. B. MCGINN, New York, The Continuum Publishing Company, 1994, p. 49f.

<sup>632</sup> Cf. Sermons, 48.

<sup>633</sup> MAÎTRE ECKHART, *Le Grain de sénevé suivi du Commentaire latin sur le Grain de sénevé*, prés. et trad. A. DE LIBERA, Paris, Éd. Arfuyen, 1996, p. 15-29.

entre deux amants. La découverte de son empreinte désertique permet non seulement à l'âme de laisser Dieu entrer en elle, mais elle lui permet également de sombrer dans l'intimité de Dieu. Chez l'un comme chez l'autre, cette plongée dans l'intime de Dieu va renouveler l'âme en profondeur. Alors que chez Eckhart, cette plongée intérieure est une plongée dans un silence simple mue par un engendrement trinitaire<sup>634</sup>, dont les deux premières strophes du *Granum Sinapis* se font d'ailleurs partiellement l'écho<sup>635</sup>, cette immersion consiste chez Mechtilde à biffer toute impureté de l'âme. Elle évoque en effet dans un passage d'une beauté surprenante l'entrée intime de Dieu en l'homme, source de purification :

« Seigneur, Père éternel, Dieu du royaume céleste, moi, humain indigne, je Te remercie, Seigneur, de m'avoir accordé Ta grâce. Maintenant je Te demande avec tous tes amis, très cher Père, que la douce rosée céleste qui descend sans cesse depuis la source vive sans fond de Ta sainte Trinité tout entière purifie (*reinigen*) sans cesse mon âme de toutes les taches *per dominum nostrum*. »<sup>636</sup>

Mais cette purification mechtildienne est-elle si éloignée de la naissance du Verbe dans l'âme telle qu'elle est développée par Eckhart ? L'âme ainsi divinement engendrée ne vivrait-elle pas en même temps une purification ? Loin d'être concomitantes, il apparaît que chez le Dominicain, l'état de « perfection spirituelle » essentielle à cette naissance du Verbe dans l'âme, qui passerait par une nécessaire purification, en soit une condition *sine qua non*. En d'autres termes, la plongée dans l'intime de Dieu ne purifierait pas l'âme car l'âme devrait être déjà « pure », en quelque sorte « parfaite », pour que cette plongée s'accomplisse<sup>637</sup>. Ainsi Eckhart aurait-il pu s'inspirer de Mechtilde dans sa compréhension même de la « plongée » de Dieu dans l'intime de l'âme, plongée qui, chez l'un comme chez l'autre, prend sa source dans la Trinité, ce fleuve ne cessant de couler dans les âmes. Chez Mechtilde par ailleurs, ce fleuve

<sup>634</sup> Cf. à ce propos G. JARCZYK ; P.-J. LABARRIERE, *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Paris, Éd. Albin Michel, 1995, p. 141-153.

<sup>635</sup> Cf. MAÎTRE ECKHART, *Le Grain de sénevé suivi du Commentaire latin sur le Grain de sénevé*, prés. et trad. A. DE LIBERA, Paris, Éd. Arfuyen, 1996, p. 15-29.

<sup>636</sup> LFD, VI, 2, p. 199-200.

<sup>637</sup> C'est ce qu'Eckhart développe dans son sermon 75 : « Que me servirait que Marie soit "pleine de grâce" si je n'étais aussi "plein de grâce" ? Et que me servirait que le Père engendre son Fils si je ne l'engendrerais moi aussi ? C'est pourquoi Dieu engendre son Fils dans une âme parfaite (*volkomen*) et dépose ainsi l'enfant à l'intérieur, pour qu'elle l'engendre plus avant à l'extérieur dans toutes ses œuvres. (...) Celui maintenant qui veut être parfait en ce triple amour, il lui faut de nécessité posséder quatre choses. La première: un vrai détachement de toutes créatures. La seconde: une vraie vie à la Lia, cela veut dire une vie d'œuvre, qui le meut dans le fond de l'âme de par la touche du Saint Esprit. La troisième: une vraie vie à la Rachel, c'est-à-dire une vie de contemplation. La quatrième: un esprit qui s'élève. » Sermons, 75, p. 587-588. Les termes de perfection – *volkomenheit* – et de purification – *reinigunge* – ne sont finalement pas si éloignés que cela. L'Esprit Saint en effet aurait le rôle traditionnel de purification de l'âme, mais cette purification par l'Esprit Saint n'aurait-elle pas non plus vocation à rendre cette âme parfaite ? Il semble que dans le processus d'engendrement de Dieu dans l'âme, ces deux termes soient indissociables.

qui s'écoule dans l'âme du « bienheureux », même s'il ne produit pas d'engendrement divin en tant que tel, rend possible la ressemblance à Dieu :

Le Saint-Esprit aussi nous donne Ses flots célestes d'amour qu'Il verse aux bienheureux et les abreuve si bien qu'ils chantent de joie, qu'ils rient tendrement et dansent de façon retenue, qu'ils s'écoulent et nagent ; ils volent et grimpent de chœur en chœur jusqu'au sommet du royaume ; là ils voient l'éternité et reconnaissent la volonté et toute l'œuvre de la sainte Trinité et comment ils sont eux-mêmes, corps et âme, en leur apparence éternelle. L'âme est façonnée dans le corps semblable à l'homme et possède un reflet divin (*goetlicher schin*) et brille (*schin*) à travers le corps comme l'or brillant (*lühtend*) à travers un pur cristal. Ils deviennent alors joyeux, libres, vifs, puissants et pleins d'amour, clairs et semblables à Dieu (*gotte gelich*), autant qu'il est possible.<sup>638</sup>

Il est assez étonnant de remarquer que l'on retrouve aussi bien chez Mechtilde que chez Eckhart ce mouvement partant de la Trinité et fluant dans l'âme. Ce mouvement « façonne » non seulement l'âme en lui prodiguant une certaine conscience de l'éternité, mais lui découvre également son « reflet divin » - Eckhart dirait son « étincelle » -, la faisant devenir non pas identique mais intimement « ressemblante » à Dieu. Bien que dans cet extrait, Mechtilde ne précise pas davantage cette « ressemblance divine » de l'âme, force est tout de même de reconnaître qu'elle souligne sa non-identification totale à Dieu. En d'autres termes, Mechtilde se prémunit de toute accusation de panthéisme. Certes l'âme se fait de plus en plus « divino-ressemblante » mais elle n'en devient pas Dieu pour autant. En tout état de cause, et pour revenir à notre sujet de départ, la métaphore du désert reflète pour l'un comme pour l'autre auteur l'attitude ascétique de l'âme favorisant sa réceptivité à Dieu. Pour la Béguine, cette réceptivité passe par une connaissance aiguisée des nombreuses « indicibilités » façonnant le Mystère :

Marie-Madeleine, j'habite avec toi dans le désert (*woestunge*) puisque toutes choses me sont étrangères (*ellende*) sauf Dieu seul. Seigneur, Père céleste, entre Toi et moi passe sans cesse un souffle qui dépasse la raison et qui me fait connaître et voir beaucoup de miracles et des choses indicibles ; mais malheureusement j'en profite si peu car je suis un vase si indigne que je n'arrive à supporter la moindre de Tes étincelles (*funken*).<sup>639</sup>

Dans cet extrait, la Béguine décrit à la perfection cet état de « vacance » de l'âme, dont il a été question précédemment. Il est également à remarquer qu'elle distingue très clairement l'âme et Dieu et bien qu'habitant tous deux dans ce désert, on ne saurait les confondre tant leurs natures respectives sont différentes. Alors que pour Mechtilde, le désert représente le lieu d'une rencontre entre l'âme et Dieu, peut-être le lieu où leurs différences se font les plus marquantes,

---

<sup>638</sup> LFD, VII, 1, p. 242-243. Il est à noter que Mechtilde utilise le même terme – *schin* – afin d'exprimer ce qui brille en nous, le reflet divin, et l'action de ce reflet. Ce reflet divin dans l'âme serait-il dès lors pour Mechtilde la source de la divinisation de l'âme ?

<sup>639</sup> LFD, II, 24, p. 62.

pour Eckhart en revanche, le désert peut s'apparenter à Dieu lui-même<sup>640</sup>. Selon le Dominicain en effet, le désert concentre l'unité et la solitude de Dieu, son propre fond le plus « profond »<sup>641</sup>. Apparaît ainsi une dimension ontologique puisque le désert « désigne l'être de Dieu dans sa nudité invitant l'âme à accomplir sa percée »<sup>642</sup>. Chez Eckhart, le désert symbolise non seulement un pur détachement<sup>643</sup> mais également ce qu'est Dieu en sa profondeur, en son être même. Il semblerait alors qu'Eckhart ait davantage creusé la notion de désert, qu'il l'ait employé afin de décrire l'indescriptible – la nature de Dieu -, et qu'il s'en soit servi également pour décrire le lieu de la naissance du Verbe dans l'âme, à l'endroit même où celle-ci éprouve l'unité de Dieu la plus simple et la plus épurée<sup>644</sup>.

#### 4. La métaphore de la source

Il est régulièrement question dans l'Ancien Testament de sources, notamment lorsqu'il s'agit de signifier une rencontre entre un homme et une femme<sup>645</sup>, situation que l'on retrouve d'ailleurs dans le Nouveau Testament lorsque le Christ rencontre la Samaritaine au Puits de Jacob<sup>646</sup>. Etudiant avec précision la signification de la source et du puits, Origène parvint à mettre en exergue le mystère représenté par ces métaphores, ce mystère lié à l'Écriture menant

---

<sup>640</sup>Cf. Sermons, 29, p. 280. A ce propos, cf. F. TOBIN, « Mechthild of Magdeburg and Meister Eckhart », dans : *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, éd. B. MCGINN, New York, The Continuum Publishing Company, 1994, p. 44-61.

<sup>641</sup> « J'ai parlé d'une puissance dans l'âme; en son premier jaillissement, elle ne prend pas Dieu en tant qu'il est bon, elle ne prend pas Dieu en tant qu'il est la vérité: elle fore et chercher Dieu plus avant et le prend dans son unité (*einunge*) et dans sa solitude (*einoede*); elle prend Dieu dans son désert (*wüestunge*) et dans son fond propre. », Sermons, 10, p. 143.

<sup>642</sup> E. MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 97-98.

<sup>643</sup> Cf. Sermons, 60

<sup>644</sup> « Est-il quelqu'un de plus noble que celui qui est né d'une part de ce que la créature a de meilleure et de plus sublime, et d'autre part du tréfonds le plus intérieur de la nature et de la solitude divine ? "Je veux conduire l'âme noble dans une solitude et alors, je parlerai à son coeur", dit le Seigneur par le prophète Osée. Un uni à l'Un, un à partir de l'Un, un dans l'Un et dans l'Un un, de toute éternité. Amen », HN, 5, p. 106.

<sup>645</sup> Cf. Gn 24, 11-27 ; Gn 24, 62-65, Gn 29, 7-14 ; Ex 2, 15-22

<sup>646</sup> Cf. Jn 4, 6-15

au mystère des noces avec le Christ<sup>647</sup>. Par ailleurs, il analyse également Gn 26, 12-18, passage dans lequel Moïse « dégage les puits creusés par Abraham en terre philistine que les Philistins avaient comblés de terre et en creuse de nouveaux »<sup>648</sup>. Dans cette analyse<sup>649</sup>, le théologien insiste bien sur l'existence d'un puits d'eau vive au fond de chacune des âmes et que l'on pourrait rapprocher de l'image de Dieu enfouie en nous, cette image obstruée selon lui par les Philistins. Il semblerait bien qu'Eckhart se soit directement inspiré de cette exégèse origénienne afin de développer sa propre métaphore de la source ; c'est en tout cas ce que nous prouve la lecture attentive de son *Sermon de l'homme noble*. Ainsi pour le maître dominicain, la source qui se trouverait au fond de chaque âme serait l'image de Dieu en nous, image certes « inamissible mais (...) plus ou moins accomplie »<sup>650</sup>, d'où la nécessité de l'« achever » en progressant par étapes. Quant à Mechtilde de Magdebourg, elle rapproche bien souvent l'image de la source de celle d'un Dieu « fluant »<sup>651</sup> duquel toute chose jaillit et s'écoule<sup>652</sup>. A l'instar d'Eckhart, elle utilise l'image d'une source obstruée mais qu'elle n'applique pas directement à l'âme mais à Dieu : « La voix du Père dit dans sa louange : " Je suis une fontaine qui s'écoule que personne ne saurait boucher ; mais l'homme peut facilement boucher son propre cœur par une pensée vaine, si bien que la Divinité sans repos qui toujours agit sans effort ne peut S'écouler dans son âme. " »<sup>653</sup>. Il est intéressant de noter que la Béguine magdebourgeoise constate une analogie entre la source représentant Dieu et le cœur de l'homme, même si cette analogie repose sur une différence liée à l'obstruction ou à la non-obstruction de ces deux éléments rapprochés. Pour Mechtilde, il va donc de soi que l'obstruction du cœur endigue l'écoulement divin en l'âme, écoulement provenant d'une fontaine tapie en Dieu et qui est susceptible de purifier l'âme<sup>654</sup>. La source suscite également un va-et-vient fructueux entre le Père et ses créatures « stupides » et « indignes »<sup>655</sup>. Toujours est-il que dans *La lumière fluente*

<sup>647</sup> Cf. ORIGÈNE, « Genèse 24,28-67. Les noces sont toujours célébrées près des puits », dans : *Lire la Bible avec les Pères*, éd. I. de la SOURCE, vol. 1, Paris, Éd. Médiaspaul, 1988, p. 84.

<sup>648</sup> H. CROUZEL, art. « Puits et source », D.S., t.12 (2<sup>ème</sup> partie), col. 2614.

<sup>649</sup> Cf. ORIGÈNE, *Homélie sur la Genèse*, trad. L. DOUTRELEAU et intro. H. de LUBAC, Paris, Éd. du Cerf, 1944. Origène consacre le douzième chapitre de cette œuvre au symbolisme des puits.

<sup>650</sup> Cf. M.-A. VANNIER, « Sermon de l'homme noble », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 1069.

<sup>651</sup> Cf. LFD, I,4, p. 19. Il est à noter que ce passage suit la vision de l'âme du cœur divin de Jésus s'achevant par une étreinte amoureuse. A propos de l'utilisation de la métaphore de la source chez Mechtilde, cf. B. WEIß, *Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild. Das Gottesbild der deutschen Mystikerinnen auf dem Hintergrund der Mönchstheologie. Teil 3*, Paderborn, Éd. F. Schöningh, 2004, p. 2239-2242.

<sup>652</sup> Cf. LFD, IV, 21, p. 135.

<sup>653</sup> Ibid. V, 26, p. 180.

<sup>654</sup> Cf. Ibid. VI, 2, p. 200.

<sup>655</sup> « Notre Seigneur parla ainsi : " (...) Mon don particulier confère à l'homme une dignité particulière en âme et corps. Il enseigne les êtres stupides et console les sages ; il donne aussi louange éternelle et gloire sans fin au puits sans fond (*grundelose brunne*) dont il s'est écoulé, quand il s'élève à nouveau chargé de fruits (*voller fruht*) pour retourner vers moi qui suis sa source. " » Ibid. 13, p. 211.

de la Divinité, la métaphore de la source représente généralement une situation d'union amoureuse entre l'âme et Dieu<sup>656</sup>, dont le fondement est clairement trinitaire<sup>657</sup>. Cette source divine a la particularité d'irriguer l'âme asséchée par son flux d'amour mais également par sa présence renouvelée, revivifiée. Tout comme nombre de Béguines, il semblerait que Mechtilde se soit largement inspirée de la « théologie monastique »<sup>658</sup>, fortement présente dans le milieu béguinal ; c'est le cas notamment pour sa compréhension de la Trinité<sup>659</sup>. Dans le cas de la métaphore de la source ou du puits, il paraît cependant difficile d'établir une influence monastique, voire cistercienne, précise. De nombreuses œuvres issues du milieu de la « mystique féminine » contiennent en effet maintes occurrences de cette métaphore<sup>660</sup> - Mechtilde ne fait donc aucunement figure d'exception – sans que l'on puisse déterminer leurs sources avec exactitude.

---

<sup>656</sup> Cf. Ibid. I, 2, p. 16-18. Voir à ce propos l'excellent ouvrage de Bardo WEIß, *Ekstase und Liebe. Die Unio mystica bei den deutschen Mystikerinnen des 12. und 13. Jahrhunderts*, Paderborn, Éd. F. Schöningh, 2000.

<sup>657</sup> Cf. LFD, VII, 24, p. 265.

<sup>658</sup> Cette théologie bien spécifique fut mise en lumière notamment par Jean Leclercq, qui la définit ainsi : « (...) Qu'il y ait dans Pierre Lombard une théologie, tout le monde le reconnaît. Mais y en a-t-il une dans S. Bernard, et quels en sont les caractères ? Son texte même suggère la réponse : elle consiste à concilier deux éléments qui semblent antinomiques, mais qu'on retrouve dans presque toute la littérature monastique (...). Ce sont d'une part le caractère littéraire des écrits monastiques, d'autre part leur orientation mystique : enseignement écrit plus que parlé, mais bien écrit, conformément à l'art des lettres, à la *grammatica*, il tend vers l'union personnelle avec le Seigneur ici-bas, puis dans la béatitude ; il est marqué par un intense désir, une continuelle tension eschatologique. C'est pourquoi il est difficile de caractériser d'un mot cette littérature et l'étude dont elle fait l'objet : théologie, spiritualité, histoire culturelle, ces trois réalités ne furent point séparées dans la vie réelle des moines, et on ne peut les dissocier. » J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris, Éd. du Cerf, 1957, p. 14. Outre la « théologie scolastique » et la « théologie monastique », Bernard McGinn a mis en évidence un troisième type de théologie médiévale, à savoir la « théologie vernaculaire », dans laquelle les Béguines trouveraient naturellement leur place, cf. B. MCGINN, « Introduction », dans : *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, éd. B. MCGINN, New York, The Continuum Publishing Company, 1994, p. 1-14.

<sup>659</sup> Selon Paul Verdeyen, Guillaume de Saint-Thierry serait le « père clandestin » de la « mystique flamande » ; il relève également que l'origine de la mystique béguinale serait masculine et que Bernard de Clairvaux et Guillaume de Saint-Thierry en seraient les figures de proue, cf. P. VERDEYEN, « Etats des travaux sur Guillaume de Saint-Thierry depuis 1976 », dans : *Revue des Sciences Religieuses*, vol. 73, n°1, 1999, p. 17-20 ; R. JAVELET, « Psychologie des auteurs spirituels du XII<sup>ème</sup> siècle », dans : *Revue des Sciences Religieuses*, n°1, 1959, p.18-64 ; n°2, p. 97-164 ; n°3, p. 209-268.

<sup>660</sup> Cf. B. WEIß, *Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild. Das Gottesbild der deutschen Mystikerinnen auf dem Hintergrund der Mönchstheologie. Teil 3*, Paderborn, Éd. F. Schöningh, 2004, p. 2238-2242.

## 5. Le sermon 38

Le *Sermon 38* d'Eckhart, qui a pour point de départ deux extraits de l'évangile de Luc<sup>661</sup>, est l'un des sermons allemands qui révèle peut-être le plus la pensée anthropologique du maître dominicain. Dans ce prêche en effet, il insiste particulièrement sur ce qui constitue finalement le cœur de son apostolat : la naissance de Dieu dans l'âme<sup>662</sup>, cet engendrement en un « maintenant essentiel et (...) présent »<sup>663</sup>. Soulignant nettement la réciprocité de cet engendrement – il n'est ici pas seulement question de la naissance de Dieu dans l'âme mais également de la naissance de l'âme en Dieu<sup>664</sup> -, Eckhart le relie clairement à l'Incarnation, thème fondamental sous-tendant sa pensée<sup>665</sup>. En effet, c'est bien lorsque Dieu s'est fait homme que l'éternité a rencontré en quelque sorte la temporalité et ce schéma, nous le retrouvons également lors de cette double naissance car il y a également dans ce procès une convergence des « temps »<sup>666</sup>. Ainsi, c'est parce que Dieu s'est incarné qu'il peut maintenant (re)naître et co-naître en nos âmes éternellement et à tout instant<sup>667</sup>. Force est ainsi de constater que la naissance de Dieu dans l'âme est comme le prolongement de l'Incarnation dans la mesure où le « Verbe incarné donne à l'homme la possibilité d'accomplir la création en accueillant ce don de la grâce »<sup>668</sup> qu'est cette naissance. En s'étant fait homme, Dieu a ainsi rendu possible l'émergence de sa grâce dans l'âme de ses créatures, l'émergence de l'éternité dans le présent, l'émergence d'une « source » invitant l'homme à se réaliser pleinement en devenant par grâce fils de Dieu. Ainsi cette « source jaillissante », de laquelle il faut d'ailleurs se détacher<sup>669</sup>, constitue-t-elle la « Parole éternelle (...) prononcée »<sup>670</sup> saillant du fond de notre âme et nous encourageant à devenir fils dans le Fils. Il semblerait ainsi que la métaphore de la source, cette

---

<sup>661</sup> Cf. Lc 1,26 et Lc 1,28

<sup>662</sup> Cf. DW II, p. 225-226.

<sup>663</sup> Cf. Sermon 10, p. 139.

<sup>664</sup> Cf. M. VANNINI, « La Justice et la Génération du Logos dans le Commentaire eckhartien à l'Évangile selon saint Jean », dans : *Voici Maître Eckhart*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 1998, p. 153.

<sup>665</sup> Cf. É.-H. WEBER, « Mystique parce que théologien : Maître Eckhart », dans : *La Vie spirituelle*, n°652, 1982, p. 730-749.

<sup>666</sup> Cf. N. LARGIER, « Time and temporality in the "german dominican school". Outlines of a philosophical debate between Nicolaus of Strasbourg, Dietrich of Freiberg, Eckhart of Hoheim, and Ioannes Tauler », dans : *The medieval concept of time. Studies on the scholastic debate and its reception in early modern philosophy*, éd. P. PORRO, Leyde/Boston/Cologne, Éd. Brill, 2001, p. 251-252.

<sup>667</sup> Cf. Sermons, 86 dans lequel Eckhart met en avant la figure de Marthe, cette femme qui accueille Dieu en elle à chaque « actualité », à chaque instant.

<sup>668</sup> E. MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 70.

<sup>669</sup> Cf. Sermons, 71, p. 560.

<sup>670</sup> Sermons, 104, p. 141.

Parole éternelle surgissant en l'âme, soit comprise comme l'un des jalons de la divinisation de l'homme puisque grâce à la naissance du Verbe dans l'âme, symbolisée par l'irruption de cette Parole, il est possible à l'âme de naître en Dieu.

## 6. La source, jaillissement divin dans l'âme

Dans le sermon 38, que nous venons de présenter brièvement, force est de relever que la métaphore de la source tient une place centrale. Bien qu'elles n'apparaissent finalement que fort peu dans ce sermon, les quelques occurrences de cette métaphore se révèlent être d'un intérêt notable pour notre étude. Voici ce que Maître Eckhart écrit :

Je parle parfois de deux sources (*brunnen*). (...) Une source hors de laquelle jaillit (*entspringet*) la grâce, c'est là où le Père engendre au-dehors (*ûzgebirt*) son Fils unique; en ce même lieu jaillit la grâce, et c'est de cette même source que procède la grâce. Il est une autre source où les créatures fluent hors de Dieu (*ûz gote vliezent*): elle est aussi loin de la source dont jaillit la grâce que le ciel l'est de la terre.<sup>671</sup>

Dans cet extrait, le Maître rhénan fait clairement référence à la notion d'*ebullitio* de la création, image qu'il développe notamment dans son commentaire du livre de la Sagesse<sup>672</sup> et grâce à laquelle il signifie la génération du Fils au sein de la Trinité même, mais également celle des fils, donc des créatures, « vers l'extérieur » (*ad extra*), c'est-à-dire dans le monde. Ce « bouillonnement expansif » n'est autre qu'un engendrement d'une « partie » de Dieu non pas hors de Lui-même mais bien à partir de Lui. Cette *ebullitio* de la création, qui est pour Eckhart le troisième degré dans la production à l'être<sup>673</sup>, produit perpétuellement « à partir de soi et (...) hors du néant »<sup>674</sup>. En d'autres termes, la création, qui est une *ebullitio* bien particulière, est

---

<sup>671</sup> Ibid. 38, p. 338. Il semble que l'on puisse traduire en français le terme moyen-haut allemand « brunnen » indifféremment par « source » ou « fontaine ».

<sup>672</sup> Cf. LW 2, p. 615-616.

<sup>673</sup> Cf. Sermon XLIX, LW 4, p. 426.

<sup>674</sup> MAÎTRE ECKHART, « Sermon XLIX, 3 », dans : *La mesure de l'amour. Sermons parisiens*, trad. E. MANGIN, Paris, Éd. du Seuil, 2009, p. 410.



engendrée à partir du Néant mais toujours en Dieu<sup>675</sup>. Ce processus ne peut cependant être pleinement compris sans la *bullitio*, qui est l'autre forme de la causalité de Dieu<sup>676</sup> et qui constitue en quelque sorte l'émanation formelle des personnes de la Trinité<sup>677</sup>. Cette métaphore, que l'on retrouve dans son commentaire de l'Exode<sup>678</sup>, symbolise le bouillonnement de vie et d'amour du Père ainsi que l'expression d'un « demeurer divin en Dieu », là même où Il demeure en lui-même car « [Il] ne quitte pas son essence incréée pour créer, il ne sort pas de lui-même, mais reste en lui-même, et toute la création (« *ebullitio* ») doit ainsi se lire comme une continuité de son essence génératrice, c'est-à-dire comme l'expression même de sa fécondité interne »<sup>679</sup>. Ainsi ne peut-on séparer le fond incréé de Dieu au sein duquel se produit ce « bouillonnement interne de la fécondité »<sup>680</sup> qu'est la *bullitio* de sa manifestation qu'est son *ebullitio* ; sans cette « expression créaturelle » de Dieu, la *bullitio* perdrait la finalité même de son action qu'est l'opération de fécondation des créatures :

Le couple *bullitio-ebullitio* est le principe de toutes les grâces qui sont contenues comme en germe dans ce double mouvement interne et externe de l'amour fécondant de Dieu. Dès lors, le premier mouvement spirituel est un mouvement créant, sauvant et glorifiant en une seule opération, qui paraît multiple dans l'ordre du créé, où elle se diffracte en fonction des catégories de l'espace et du temps. Mais dans l'éternité simple de la divinité, dans l'unité parfaite des Personnes divines, l'agir est unique. Il n'est qu'une grâce bouillonnant en Dieu avant de se déverser créant, sauvant ceux qu'elle crée, et leur confiant la gloire de l'adoption filiale.<sup>681</sup>

Au vu de cette réflexion de Jean Devriendt, il est intéressant de noter l'existence d'une corrélation entre ce mouvement de l'amour fécondant de Dieu qu'est la *bullitio-ebullitio* et l'impulsion salvifique du Père envers les âmes. Si l'adoption filiale – suscitée par la *bullitio-ebullitio* – est rendue possible, c'est parce qu'elle entre dans un vaste mouvement d'accomplissement de la création, donc de divinisation, motivé par l'Incarnation<sup>682</sup>. La métaphore de la source – l'*ebullitio* – constituerait ainsi un élément essentiel de la sotériologie eckhartienne, dans la mesure où elle serait finalement une condition de la divinisation de l'âme.

<sup>675</sup> Cf. MAÎTRE ECKHART, *L'Œuvre des sermons. Erfurt-Paris-Strasbourg-Cologne*, intro. et trad. J. DEVRIENDT, Paris, Éd. du Cerf, 2010, p. 56.

<sup>676</sup> Cf. A. PALAZZO, « Eckhart's Islamic and Jewish Sources : Avicenna, Avicbron, and Averroes », dans : *A Companion to Meister Eckhart*, éd. J.M. HACKETT, Leyde/Boston, Éd. Brill, 2013, p. 267f.

<sup>677</sup> Cf. P.L. REYNOLDS, « Bullitio and the God beyond God : Meister Eckhart's Trinitarian Theology. Part I : The Inner Life of God », dans : *New Blackfriars*, vol. 70, 1989, p. 173f.

<sup>678</sup> Cf. LW 2, p. 1-227.

<sup>679</sup> I. RAVIOLO, *L'incréé. La générosité du Père chez Maître Eckhart*, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 80.

<sup>680</sup> P. GIRE, « Métaphysique, théologie et mystique chez Maître Eckhart », dans : *Penser la religion. Recherches en philosophie de la religion*, vol. 13, Paris, Éd. Beauchesne, p. 83.

<sup>681</sup> MAÎTRE ECKHART, *L'Œuvre des sermons. Erfurt-Paris-Strasbourg-Cologne*, intro. et trad. J. DEVRIENDT, Paris, Éd. du Cerf, 2010, p. 56.

<sup>682</sup> Cf. M.-A. VANNIER, « L'homme noble, figure de l'œuvre d'Eckhart à Strasbourg », dans : *Revue des Sciences Religieuses*, t. 70, fasc. 1, 1996, p. 86.

Par ailleurs, il semblerait que l'on puisse rapprocher cette métaphore des « deux sources » à la distinction qu'Eckhart effectue entre la *gratia gratis data* (la grâce gracieusement donnée), qui correspond à la création, et la *gratia gratum faciens* (la grâce qui rend gracieux), qui est sanctifiante:

Selon le sermon latin S. XXV (...) dans lequel Maître Eckhart commente Co 15,10 – *Par la grâce de Dieu, je suis ce que je suis* –, il s'adresse à tous les étants créés à l'extérieur dans un substrat naturel et se distingue en cela de la *gratia gratum faciens* qui ne s'adresse qu'aux étants intellectifs qui demeurent, en tant qu'intellect, dans une unité d'être avec leur principe. Par cette distinction entre les principes du don d'être divin, Maître Eckhart sépare la causalité formelle intérieure par laquelle les Personnes divines sont produites en Dieu – la *bullitio* – et la causalité extérieure par laquelle les étants créés sont établis à l'extérieur du principe divin – l'ébullition.<sup>683</sup>

Cette métaphore des « deux sources » met ainsi en exergue deux types de grâce : l'une serait une grâce donnée à tous – la grâce de la création – et l'autre serait une grâce « gratifiante » et donnée aux « seuls êtres doués d'intelligence et de bonté »<sup>684</sup>. Dans son commentaire de l'Évangile de Jean cependant, le Thuringien évoque de nouveau ces deux types de grâce mais en introduisant cette fois-ci un élément dynamique : la première grâce serait un écoulement hors de Dieu et la seconde serait un reflux, un retour en Dieu lui-même<sup>685</sup>. Mais quel est en définitive le lien entre ces « deux sources » et la source jaillissant au fond de l'âme, dont il a été question précédemment ? Il semblerait que la source sourdant au fond de l'âme soit rendue « existante » grâce au flux divin, autrement dit la grâce de la création, se déversant en elle :

L'œuvre de la grâce est de rendre l'âme prompte (*snel*) et disposée (*gevüege*) à toutes œuvres divines, car la grâce flue de la source divine (*vliuzet ûz dem götlichen brunnen*) et est une ressemblance divine (*ein glîchnisse gotes*) et a goût de Dieu (*smacket als got*) et rend l'âme égale à Dieu.<sup>686</sup>

Ainsi l'*ebullitio*, la « source créaturelle » jaillissant à partir de la « plénitude surabondante de Dieu »<sup>687</sup>, flueraient dans l'âme dépouillée et lui ferait découvrir sa source la plus intime et profonde, lui permettant ainsi de se rendre « ressemblante » à Dieu, de cheminer sur la voie de la divinisation. En d'autres termes, l'*ebullitio*, ce bouillonnement de la grâce de la création, permettrait de faire jaillir la source que chaque âme possède en son intime. L'âme est ainsi *capax Dei* car cette source sourdant en elle et qui est initiée par la *bullitio-ebullitio* procède en quelque sorte de Dieu lui-même. Mais retrouve-t-on dans l'œuvre de Mechtilde de Magdebourg

---

<sup>683</sup> J. CASTEIGT, *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart. Seul le juste connaît la justice*, Paris, Éd. Vrin, 2006, p. 296 ; cf. également Y. MEESSEN, « Grâce », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 514-515.

<sup>684</sup> MAÎTRE ECKHART, « Sermon XXV,1 », dans : *La mesure de l'amour. Sermons parisiens*, trad. E. MANGIN, Paris, Éd. du Seuil, 2009, p. 244.

<sup>685</sup> Cf. LW III, p. 1-709.

<sup>686</sup> Sermons, 33, p. 306.

<sup>687</sup> Ibid. 66, p. 519.

une compréhension similaire de la métaphore de la source ? La source est-elle pour la Béguine l'expression de la création ou d'un va-et-vient dynamique entre Dieu et l'âme ? Constitue-t-elle un élément essentiel de sa sotériologie ? Au chapitre 2 de son premier livre, Mechtilde évoque avec force l'union que vit l'âme avec Dieu :

La vraie salutation de Dieu qui vient des flots célestes du puits de la fluente Trinité (*us dem brunnen der fliessenden drivaltekeit*) a tant de vigueur qu'elle enlève au corps toute sa force et révèle l'âme à elle-même, si bien qu'elle se voit semblable aux saints et reçoit sur elle l'éclat divin (*gotlicher schin*). (...) Alors elle voit le Dieu Un en trois personnes et discerne les trois personnes en un Dieu indivis. Alors Il la salue en langage de cour qu'on n'entend pas en cette cuisine et l'habille d'habits qu'il leur faut porter au palais et se donne en son pouvoir. (...) Ce qui ne lui est pas expliqué, c'est la première chose (*du erste gabe*) de trois personnes. Puis Il la tire plus loin en un lieu secret. (...) Puis ils s'envolent plus loin en un lieu délicieux dont je ne veux ni ne peux parler. C'est trop grandiose ; je ne l'ose car je suis un être humain très pécheur. Mais lorsque le Dieu sans limite élève l'âme sans fond (*die grundelosen selen*), elle perd la terre par ce miracle et ne se rend pas compte qu'elle ait été jamais sur terre.<sup>688</sup>

L'on s'aperçoit bien dans cet extrait que la Béguine magdebourgeoise met en exergue le lien entre le Père et sa créature, et qu'elle souligne l'effet qu'aurait l'écoulement trinitaire sur l'âme. Loin d'être insignifiant, cet écoulement aurait la particularité de faire découvrir à l'âme son intimité la plus impénétrable lui permettant par là même de recevoir une manifestation *autre* de Dieu, son Amant sans fond<sup>689</sup>. Ce flux divin qu'elle reçoit lui découvre également une partie du mystère de la Trinité – elle intègre en partie une certaine « confidentialité » de la Trinité –, vision rendant possible une union encore plus intime avec son Amant. Le puits trinitaire d'où s'écoule l'éclat divin symboliserait donc la générosité du Père qui se manifesterait auprès de l'âme en lui dévoilant une partie de son mystère ainsi qu'en la rendant partiellement « participante » à la Trinité. Cette participation partielle à la Trinité ne serait-elle pas une forme de divinisation de l'âme ? Ne pourrait-on pas rapprocher cet écoulement trinitaire de la grâce telle que l'entend Eckhart dans son sermon allemand 33 ? Tout comme l'écoulement mechtildien, il apparaît en effet que cette grâce eckhartienne rende l'âme encline aux œuvres divines, qu'elle lui révèle une facette alors méconnue de Dieu et qu'elle l'invite à devenir davantage « ressemblante » à Dieu. Il est en tout état de cause intéressant de relever que chez la Béguine comme chez le Dominicain, l'on retrouve cette même dialectique fondée sur un mouvement d'écoulement partant d'une source ou d'un puits divin et se répandant sur l'âme afin de la rendre davantage *capax Dei*, capable d'apprécier les dons divins dans leur complexité

---

<sup>688</sup> LFD, I, 2, p. 16-17.

<sup>689</sup> Cf. Ibid. 8, p. 21.

pour se laisser travailler et transformer en profondeur<sup>690</sup>. Par ailleurs, Mechtilde évoque également le lien entre la création et cet écoulement :

Ah ! puits éternel de la Divinité (*ewiger brunne der gotheit*) d'où je m'écoule (*usgevlossen*) comme toute chose, créature (*creature*) indigne que je suis, je Te loue avec tout ce qui T'es soumis, Seigneur, d'être consolée par Toi. Amen.<sup>691</sup>

A bien lire cet extrait, il apparaît que la créature découlerait directement de ce puits divin sans fond dont il a été question précédemment. Ne pourrait-on pas ainsi rapprocher cet écoulement de la création de l'*ebullitio* eckhartienne ? N'aurait-on pas ici affaire à une sorte d'« extériorisation créée »<sup>692</sup> de cette vie intra-trinitaire, de ce « bouillonnement formel »<sup>693</sup> ? Bien qu'il soit évident que Mechtilde n'utilise en aucun cas un vocabulaire proprement scolastique – il n'est dans son œuvre aucunement question d'une quelconque *ebullitio*<sup>694</sup> - il semble néanmoins qu'elle mette régulièrement en avant la « traversée » en l'âme par l'écoulement divin la rendant de plus en plus « conforme » à Dieu<sup>695</sup>. Cette conformation à Dieu, que Mechtilde décrit dans l'exemple précité comme une montée vers Dieu couplée d'un changement de ses perceptions sensorielles et d'un dépouillement, ne pourrait-elle pas être comprise comme étant un des éléments essentiels « actualisant » en quelque sorte la filiation de la créature ? Il est en tous les cas étonnant de se rendre compte que chez Mechtilde comme chez Eckhart, l'âme est comme transfigurée par le flux divin débordant et se déversant sur elle, lequel serait chez l'un comme chez l'autre pleinement trinitaire<sup>696</sup>. Chez Eckhart cependant, ce « débordement » est perçu comme étant « de création », c'est-à-dire comme étant une production extérieure mais qui procède de Dieu, alors que chez Mechtilde, ce flux, qui est proprement divin car intrinsèquement trinitaire, se déverse sur la créature qui, dès lors, rejoint son Amant pour s'unir à Lui. En outre, il est à noter que la Béguine mentionne dans son ouvrage un mouvement d'alternance entre le « puits sans fond » et les créatures :

Notre Seigneur parla ainsi : « (...) Mon don particulier confère à l'homme une dignité particulière en âme et corps. Il enseigne les êtres stupides et console les sages ; il donne aussi louange éternelle

---

<sup>690</sup> Afin de décrire cette capacité spécifique, Mechtilde parle de personnes aux yeux clairs, cf. LFD, V, 27, p. 181.

<sup>691</sup> LFD, IV, 21, p. 135.

<sup>692</sup> V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Éd. Vrin, 1998, p. 183.

<sup>693</sup> Ibid.

<sup>694</sup> Il semble que Maître Eckhart ait emprunté ce terme à Avicenne et Proclus, mais sûrement par l'intermédiaire de Thierry de Freiberg. Cf. à ce propos M.R. PAGNONI-STURLESE, « A propos du néoplatonisme d'Albert le Grand », dans : *Archives de philosophie*, t. 43, n°4, Paris, 1980, p. 635-654.

<sup>695</sup> Cf. LFD, V, 31, p. 185.

<sup>696</sup> A propos de la compréhension de la Trinité chez nos deux auteurs médiévaux, cf. F. TOBIN, « Mechthild of Magdeburg and Meister Eckhart », dans : *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, éd. B. MCGINN, New York, The Continuum Publishing Company, 1994, p. 52-56.

et gloire sans fin au puits sans fond (*grundelose brunne*) dont il s'est écoulé, quand il s'élève à nouveau chargé de fruits (*voller fruht*) pour retourner vers moi qui suis sa source. »<sup>697</sup>

Mechtilde note ainsi qu'en se donnant à ses créatures, le Seigneur se « revivifie » et se « fructifie » ; il est ici question d'un réel va-et-vient entre le Père et ses « enfants », un don que l'on pourrait assimiler à la grâce telle qu'Eckhart la comprend dans son sermon latin XXV :

La première grâce consiste encore en un certain flux, une sortie à partir de Dieu. La seconde consiste en un certain reflux, un retour en Dieu lui-même. La première et la seconde grâce ont cependant en commun le fait que l'une et l'autre sont de Dieu seul.<sup>698</sup>

Le maître dominicain évoque lui aussi ce flux et ce reflux présents dans l'œuvre de la Béguine ; chez l'un comme l'autre, ce flux de la grâce est intrinsèquement divin et a pour vocation de porter des fruits, d'être abondant. Il ne peut cependant être fécond qu'en étant au contact de la création dans la mesure où c'est bien cette dernière qui forme la « matière » à fécondation. Ce flux-reflux façonne l'âme afin qu'elle devienne « un être-intérieur et un être-attaché et un être-un avec Dieu (...), (...) là [où] il y a "Dieu avec toi" »<sup>699</sup>.

### *Observations conclusives*

En résumé, nous ne pouvons affirmer qu'Eckhart se soit explicitement inspiré de *La Lumière* dans l'emploi qu'il fait de la métaphore de la source. D'autres auteurs médiévaux l'ont également employée, dont de nombreuses « autorités » dont Eckhart aurait pu s'inspirer de façon plus « naturelle »<sup>700</sup>. Il nous a été cependant possible de relever quelques similarités entre l'œuvre de la Béguine et celle du Dominicain, telles que le « jaillissement créaturel » à partir d'un Dieu foncièrement trinitaire et se déversant sur l'âme afin de la rendre « ressemblante » à Dieu ou bien le flux-reflux de la grâce permettant un renouvellement de l'âme mais également de Dieu. Force est surtout de constater qu'Eckhart emploie un vocabulaire similaire à celui de

---

<sup>697</sup> LFD, VI, 13, p. 211. Il est à noter que le flux, qui dans l'œuvre de Mechtilde coule ordinairement vers le bas (cf. LFD, II, 26, p. 68) est bien souvent associé à la grandeur de Dieu, cf. W. VERLAGUET, *L'« éloignances » : La théologie de Mechthild de Magdebourg (XIII<sup>e</sup> siècle)*, Berne, Éd. Peter Lang, 2005, p. 122-123.

<sup>698</sup> MAÎTRE ECKHART, « Sermon XXV, 1 », dans : *La mesure de l'amour. Sermons parisiens*, trad. E. MANGIN, Paris, Éd. du Seuil, 2009, p. 244-245.

<sup>699</sup> Sermons, 38, p. 338.

<sup>700</sup> L'on pense en particulier à Albert le Grand et à ses divers emplois du « flux », de l'« ébullition », de l'« écoulement », de l'« émanation », etc., cf. M.R. PAGNONI-STURLESE, « A propos du néoplatonisme d'Albert le Grand », dans : *Archives de philosophie*, t. 43, n°4, Paris, 1980, p. 635-654 ; A. DE LIBERA, *Introduction à la mystique rhénane : d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Éd. O.E.I.L., 1984.

la Béguine, notamment lorsqu'il s'agit de nommer cette source (*brunne*) en nous ou en Dieu qui est sans fond (*grundelos*), éternel (*ewig*) et qui jaillit (*entspringet*)<sup>701</sup>. L'emploi de cette métaphore était semble-t-il fort répandu dans le milieu béguinal et cistercien, comme nous le prouve l'excellente étude de Bardo Weiß<sup>702</sup>, ainsi Mechtilde ne fait pas à cet égard figure d'exception. Bien que des similarités existent entre les œuvres de nos deux auteurs, la Béguine n'intègre pas à la métaphore de la source l'idée d'une naissance de Dieu dans l'âme. Certes cette source trinitaire qui s'écoule en l'âme la renouvelle en profondeur, celle-ci n'est cependant en aucun cas affiliée à une âme féconde

---

<sup>701</sup> Mechtilde évoque également l'idée d'une source jaillissant au cœur de l'homme : « In dirre juncfrowwen herze inwendig, sach ich einen lebenden brunnen entspringen », MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Das fließende Licht der Gottheit*, éd. et trad. G. VOLLMANN-PROFE, Berlin, Verlag der Weltreligionen, 2010, p. 242-244. Malheureusement, cette idée de jaillissement, pourtant essentielle, n'apparaît pas dans la traduction française de Waltraud Verlaguet.

<sup>702</sup> Cf. B. WEIß, *Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild. Das Gottesbild der deutschen Mystikerinnen auf dem Hintergrund der Mönchstheologie. Teil 3*, Paderborn, Éd. F. Schöningh, 2004, p. 2238-2242.



## Deuxième partie

### Des thèmes communs



# Chapitre 1

## L'abandon

### I. L'abandon hadewigien

Lorsque l'on commence à s'intéresser à la littérature béguinale, l'on se rend compte rapidement que l'abandon constitue l'un des thèmes majeurs – si ce n'est le thème majeur – de cette littérature féminine. Il est en quelque sorte la clé de voûte du chemin spirituel de nos trois Béguines : l'abandon leur permet de se rapprocher de Dieu et de l'imiter subtilement, imitation nécessaire afin qu'elles puissent s'unir à lui éternellement. Sans cet abandon total, la quête de Dieu serait biaisée car elle ne se réduirait finalement qu'à une quête de soi-même, de son propre « soi ». Mais qu'entendons-nous réellement par « abandon » ? Comment pourrions-nous définir ce terme qui semble, par de nombreux aspects, fort nébuleux ? Prenant sa source dans la pensée stoïcienne – Marc-Aurèle développe notamment l'idée de dévouement au Tout, et donc d'abandon libre de soi<sup>703</sup> -, l'abandon fut en quelque sorte intégré dans la pensée chrétienne par Grégoire le Grand qui, dans le malheur, appelait à ne pas douter et à s'abandonner<sup>704</sup>. Cette thématique fut ensuite reprise dans la théologie monastique, notamment par le Chartreux Guigues I<sup>er</sup> qui, dans ses *Méditations*, chercha à rapprocher l'éthique stoïcienne de la spiritualité cartusienne<sup>705</sup> et c'est donc tout naturellement qu'elle apparaît dans la *Vita* de Hildegarde de

---

<sup>703</sup> Cf. A.-F. BAILLOT, « Aperçus sur le stoïcisme », dans : *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 142, 1952, p. 14-30.

<sup>704</sup> G. LE GRAND, *Homélie sur Ézéchiël, t. 2, livre 2*, trad. C. MOREL, Sources Chrétiennes, 360, Paris, Éd. du Cerf, 1990, p. 358-364.

<sup>705</sup> GUIGUES I<sup>er</sup>, *Méditations*, Sources Chrétiennes, 308, Paris, Éd. du Cerf, 1983. Cf. C. WEIB, *Ekstase und Liebe. Die Unio Mystica bei den deutschen Mystikerinnen des 12. Und 13. Jahrhunderts*, Paderborn/Munich/Vienne/Zurich, Éd. Ferdinand Schöningh, 2006, p. 371.

Bingen ainsi que dans les écrits d'Élisabeth de Schönau, notamment dans son *Liber viarum Dei*<sup>706</sup>. L'abandon intègre ainsi logiquement la spiritualité béguinale et cistercienne (féminine), dont plusieurs *Vitae* se font l'écho : Jacques de Vitry décrit Marie d'Oignies comme ayant atteint un état perpétuel de profond abandon et Ide de Nivelles, comme Béatrice de Nazareth<sup>707</sup>, vivent une équanimité étonnante au regard des épreuves qu'elles traversent. Finalement, l'on rencontre particulièrement cette thématique dans l'œuvre hadewigien, notamment sous le vocable « toeuerlate »/ « toeuerlaet » qui est marqué par sa forte polysémie et est, par conséquent, difficilement traduisible en français<sup>708</sup>. Ainsi pour l'Anversoise, la confiance ne saurait aller sans l'abandon, et inversement<sup>709</sup>. Mais ce qui est peut-être le plus marquant, c'est que le « toeuerlaet » est un chemin d'union à Dieu car, conjugué à une grande humilité de l'âme, il permet de suivre le Christ et de grimper sur la montagne où l'âme rencontrera Dieu :

Interroge aussi à son sujet les saints [que le Christ] a déjà rappelés à lui et à ceux qui sont encore là et qui le suivent avec les vertus parfaites. Avec lui ils sont montés de la vallée profonde de l'humilité au mont de la vie noble. Ils ont escaladé cette haute montagne, guidés par la foi ferme et le noble don de soi (*met hoghen toeuerlate*) propres de la contemplation de l'Amour, si suave à notre cœur.<sup>710</sup>

C'est sur chemin d'union à Dieu – ce « toeuerlaet » - que l'âme se livre à l'Amour et qu'elle se fait amour<sup>711</sup> pour s'unir à lui. Non seulement cette expression traduit-elle l'abandon propre au chemin d'unification de l'âme et de Dieu, mais elle traduit également l'abandon que vit l'âme dans l'union, lorsqu'elle *embrasse* son Amant<sup>712</sup> : chez Hadewijch, l'âme devient ce que Dieu est parce que, avant tout, elle aime à sa manière, dans le « toeuerlaet » (l'abandon ne peut foncièrement se distinguer de la *minne* car cette dernière en est « remplie »<sup>713</sup>, Hadewijch l'appelle même parfois le « toeuerlaet van minne »<sup>714</sup>, « l'abandon de l'amour »). Cet

<sup>706</sup> Non traduit en français à ce jour.

<sup>707</sup> Bien qu'on ne puisse pas précisément parler, chez Béatrice de Nazareth, de « détachement » tel qu'Eckhart l'entend, l'âme qui a atteint la « sixième manière » devient tout de même « libre d'elle-même », cf. G. EPINEY-BURGARD et E. ZUM BRUNN, *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout/Paris, Éd. Brepols, 1988, p. 109.

<sup>708</sup> Dans la deuxième lettre de Hadewich par exemple, Paul-Marie Bernard le traduit tantôt par un verbe, « se remettre à Dieu » (Lettres, 2, p. 59), tantôt par « abandon (total) » (cf. Lettres, 2, p. 66), parfois même il ne le traduit tout simplement pas (cf. Lettres, 2, p. 62). Dans les *Visions*, Georgette Epiney-Burgard le traduit tantôt par « confiance » (Visions, 12, p. 80 ; Visions, Liste des Parfaits, p. 105) ou par « haut abandon » (Visions, 12, p. 80). Pour ce qui est des poèmes, Jean-Baptiste Porion le traduit également par « abandon » (Nouveaux Poèmes, X, p. 201 (Mgd. 26)). Il est à noter que le poème dans lequel ce terme apparaît le plus – c'est-à-dire le *Mengeldicht* 14 - n'a malheureusement pas été traduit par Porion. Il semble d'autre part que Luther ait conservé l'idée de confiance lorsqu'il utilise le terme d'abandon, ce qui, on le voit, le rapproche de Hadewijch, cf. S. FROST, « Détachement (Abgeschiedenheit/Gelassenheit) », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, trad. Y. GROSIEUX, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 359.

<sup>709</sup> « Hi sal sinen lieve met trouwen ghenoeghen ; Dat es dat alre rijcste toeverlaet. » SG, 4, p. 27.

<sup>710</sup> Lettres, 15, p. 150-151.

<sup>711</sup> Cf. Lettres, 23, p. 233 ; Brieven, 23, p. 205.

<sup>712</sup> Cf. Lettres, 27, p. 247 ; Brieven, 27, p. 222.

<sup>713</sup> « Minne es so riken toeverlaet » SG, 32, p. 208.

<sup>714</sup> SG, 28, p. 179. Dans cet « abandon de l'amour », les âmes supportent toutes peines.

« abandon d'amour dans la confiance » qu'est le « toeueraet » ne pourrait donc être restreint à un exercice d'ascèse – tout comme Eckhart, la Béguine anversoise relativise toute forme d'exercice spirituel - mais constitue véritablement un don de Dieu qui le fait également grandir en amour<sup>715</sup> ; d'ailleurs, dans un autre passage de son œuvre, Hadewijch affirme que Dieu lui-même est cet abandon<sup>716</sup>. D'autre part, l'on rencontre dans l'œuvre de l'Anversoise l'idée que cet « abandon d'amour dans la confiance » peut aussi bien être lié à l'heur qu'au malheur, cependant, rien ni aucune épreuve ne devrait venir entraver cette relation d'amour dynamique avec Dieu. Comme le note très justement Bardo Weiß<sup>717</sup>, Hadewijch emploie de façon récurrente l'image de la droiture (de cœur) dans la tempête<sup>718</sup> pour rendre explicite l'état de l'âme qui s'est ainsi abandonnée : la force du « toeueraet » assiste l'âme dans l'assaut qui, dès lors, se découvre libre intérieurement. Elle devient insensible aux tumultes de la vie, à la joie comme à la souffrance puisqu'elle vit dans cet abandon total<sup>719</sup>. En dernier lieu, l'abandon tel que Hadewijch l'entend peut être rapproché de la kénose : « Le saint Amour nous invite en tout temps à ce noble don de nous-mêmes (*hoghe toeueraete*) ; il se fait pressant avec les âmes nobles qui sont disposées à l'entendre et à renoncer à tout pour l'amour, exactement comme lui s'est dépouillé lorsqu'il a été envoyé par son Père pour accomplir l'œuvre que l'amour lui confiait »<sup>720</sup>. Ainsi cet abandon ne traduirait-il pas seulement le chemin unitif de l'âme aspirant à Dieu, il serait aussi un état de dépouillement extrême qui inviterait l'âme, en devenant l'intime de Dieu, à se laisser subrepticement divinisée et, finalement, sauvée.

Force est en définitive de constater que, dans la littérature béguinale, l'abandon est intimement lié à l'*unio mystica*. Lorsque l'âme s'unit à son Amant, le sentiment d'abandon extrême qui lui est donné de vivre la rend insensible aux fluctuations de la vie et lui fait goûter la stabilité propre à Dieu. L'abandon n'est donc pas le fruit d'une grande ascèse mais est bel et bien une grâce que Dieu offre à cette âme tant désirée, grâce qui leur permettra de s'unir l'un à l'autre éternellement. Mais l'abandon constitue également un chemin subtil et perçant dont l'un des fruits, devenir l'intime de Dieu, ne peut se détacher de la liberté – un autre fruit de l'abandon

<sup>715</sup> Cf. C. WEIß, *Ekstase und Liebe. Die Unio Mystica bei den deutschen Mystikerinnen des 12. Und 13. Jahrhunderts*, Paderborn/Munich/Vienne/Zurich, Éd. Ferdinand Schöningh, 2006, p. 376.

<sup>716</sup> « (...) : wi eyschen de crachte van hem Ende sijn rike wesen in enen vaderleken toeueraete » Brieven, 22, p. 188-189. Nous ne renvoyons pas ici à la traduction française des *Lettres* car elle ne retranscrit pas le lien ontologique qui unit Dieu et le « toeueraet ».

<sup>717</sup> Cf. C. WEIß, *Ekstase und Liebe. Die Unio Mystica bei den deutschen Mystikerinnen des 12. Und 13. Jahrhunderts*, Paderborn/Munich/Vienne/Zurich, Éd. Ferdinand Schöningh, 2006, p. 378.

<sup>718</sup> « met toeverlaet hare storme ghestaen » SG, 2, p. 18 ; « Hi moet oneuerheuen bliuen van allen dinghen, Ende onuerwonen van allen dienste, ende euen sterc in den storm (...) » Brieven, 12, p. 101. Nous ne renvoyons pas à la traduction française des *Lettres* car la métaphore de la tempête n'y figure pas.

<sup>719</sup> « al vri in toeverlaet / Es al mijn raet » SG, 42, p. 268.

<sup>720</sup> *Lettres*, 16, p. 159.

– chère aux Béguines que nous étudions. Cette liberté d’aimer ou pas le Tout Autre, de s’abandonner ou pas entre ses mains, de l’accueillir activement ou pas est constitutive de ce chemin épineux : c’est en choisissant librement de s’abandonner *à* et *en* Dieu que le croyant pourra se reposer dans la seule liberté possible, celle de Dieu<sup>721</sup>.

## 1. L’abandon selon Hadewijch d’Anvers

Force est de reconnaître que nombre d’écrits béguinaux font de l’abandon un thème central de leur propos, et les écrits hadewigiens ne font en cela pas figure d’exception<sup>722</sup>. Pour la Béguine anversoise en effet, l’abandon est premièrement un prérequis afin de devenir ce que Dieu veut que l’âme soit : qu’elle soit en paix, « dans l’intégr(al)ité de [sa] nature »<sup>723</sup>, en lui. Ce « devenir ce que Dieu veut que l’âme devienne » correspondrait finalement à l’idée d’une certaine identification de ce que Dieu a prévu pour elle : en s’abandonnant, l’âme « [réalise] le suprême dessein de Dieu (...) afin de [s’]identifier avec ce dessein en Dieu même »<sup>724</sup>. En acceptant de s’abandonner, l’âme ajusterait sa volonté à la volonté divine. Deuxièmement, l’abandon est perçu comme étant un renoncement de soi, un dépouillement de tout ce qui la rattache au « créé » ainsi qu’un renoncement « à tout pour l’amour, exactement comme [le Christ] s’est dépouillé lorsqu’il a été envoyé par son Père »<sup>725</sup>. Ainsi donc, l’abandon extrême auquel l’âme est appelée serait en quelque sorte un jalon dans son cheminement à la suite du Christ. En définitive, l’abandon selon Hadewijch n’est rien d’autre qu’un regard fixé sur l’Amour car dans ce regard, nulle dissociation n’a d’entrée. Dans cette contemplation, l’âme

---

<sup>721</sup> Il est à noter que chez Hadewijch comme chez Eckhart, l’âme doit être dans le « pâtir Dieu » - c’est-à-dire dans une grande réceptivité – afin d’être « libre en Dieu ». Pour le Thuringien particulièrement, il est possible à l’âme de choisir librement la liberté de Dieu car elle possède en elle un fond grâce auquel « Dieu devient entièrement son être », *Sermons*, 98, p. 114.

<sup>722</sup> Saskia Murk-Jansen souligne le caractère impassible et immobile, presque indifférent, de l’abandon tel qu’il est compris par Hadewijch, cf. S. MURK-JANSEN, « Hadewijch and Eckhart. Amor intellegere est. », dans : *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, éd. B. McGINN, New York, Continuum Publishing Company, 1994, p. 27.

<sup>723</sup> *Lettres*, 6, p. 95

<sup>724</sup> *Ibid.* 15, p. 154.

<sup>725</sup> *Ibid.* 16, p. 159.

est comme absorbée par son Aimé et « [jouit] passionnément de l'Amour, avide de recevoir la sagesse singulière réservée à l'aimée dans l'amour »<sup>726</sup>. L'abandon hadewigien est avant tout une contemplation intime et intérieure de l'Amour, celui-là même qui suffit à l'âme<sup>727</sup>.

## 2. L'abandon, une attente de l'Époux

Dans son œuvre, la Béguine anversoise met en exergue différentes acceptions de l'idée d'abandon. L'une d'entre elles, très hadewigienne de surcroît, est définie comme étant un état, voire un lieu, où l'âme attend son Amant<sup>728</sup>. Pour l'âme en effet, cette attente paraît être une étape vers la rencontre avec son Dieu. Dans l'une de ses visions, Hadewijch décrit en détails l'entrevue qu'elle a avec Dieu, la « Face [d'une] indicible beauté »<sup>729</sup>, dans laquelle l'abandon semble être fortement lié à l'espérance. Voici ce que dit la « voix forte [de Dieu] qui montait des flots »<sup>730</sup> à Hadewijch :

Le mois qui l'emporte sur l'année, c'est toi-même et tous ceux qui ont reçu piètre consolation dans leur peine, dans leurs défauts du dehors et du dedans, mais qui le supportent volontiers pour moi et

---

<sup>726</sup> Ibid. 21, p. 202. Comme nous l'avons vu précédemment, l'abandon tel qu'il est compris par Hadewijch correspond aussi bien au chemin d'union qu'à l'union elle-même. La contemplation dont il est question ici s'inscrit donc dans cette seconde compréhension.

<sup>727</sup> Cf. Ibid. 11, p. 126.

<sup>728</sup> Cet état d'expectance est superbement illustré par Eckhart dans deux de ses sermons allemands, les sermons 55 et 56, dans lesquels il met en scène Marie Madeleine découvrant le tombeau vide du Christ. C'est dans l'attente, et l'espoir, de le revoir que son désir d'être « en Dieu » s'accentue.

<sup>729</sup> Visions, 8, p. 56. Cette propension à l'éloge de la Beauté propre à Hadewijch serait, selon Jacqueline Kelen, typiquement féminin : « Je la sens très femme, non seulement parce qu'elle est attentive à la beauté dans ses moindres manifestations terrestres et qu'elle chante un Dieu de toute beauté, mais aussi parce que l'amour est au centre de son existence, parce qu'il est son cœur battant ou affolé et qu'il laisse loin derrière toute préoccupation (...). Face à la raison calculatrice, à la maîtrise prudente, à l'intellect avare et cauteleux que trop souvent illustrent des hommes fort savants, Hadewijch témoigne d'une énergie propre sans doute à la voie féminine qui consiste à conférer à tout une dimension passionnée. » J. KELEN, *Hadewijch d'Anvers ou la voie glorieuse*, Paris, Éd. Albin Michel, 2011, p. Il est fort tentant d'opposer la sensibilité proprement féminine à l'intellect spécifiquement masculin. Mais dans le domaine de la mystique, n'en va-t-il pas tout autrement ? Est-il raisonnable de persister à qualifier la sensibilité d'un Jean de la Croix ou d'un Marcel Van comme étant « féminine » ? Pour approfondir cette question, cf. G. JAMES, « Mysticité et féminité », dans : *De l'écriture mystique au féminin*, éd. G. JAMES, Sainte-Foy (Québec), Presses de l'Université de Laval, 2005, p. 3-9.

<sup>730</sup> Visions, 8, p. 57.

s'abandonnent à la consolante espérance de ma venue. Ils s'approchent davantage de moi-même en un mois que ceux qui, en une année, ont été consolés.<sup>731</sup>

Il est important de noter que dans cette vision, Dieu révère, si l'on peut dire ainsi, le rôle de guide de Hadewijch. Comme le note très justement Georgette Epiney-Burgard, la Béguine « est ici exaltée comme étant à la fois sur le chemin et parvenue au but suprême »<sup>732</sup>, l'abandon tel qu'il est décrit dans cette vision par Dieu lui-même n'est donc clairement pas à la portée de tout un chacun. Afin de vivre un tel abandon, l'âme doit en effet avoir atteint un certain « degré » spirituel - l'image traditionnelle de l'âme s'élevant jusqu'à la cime<sup>733</sup>, là même où réside la « béatitude éternelle vers laquelle [convergent] toutes les voies et où aboutissent dans l'Unité tous ceux qui les [ont] parcourues »<sup>734</sup> est ici reprise – ainsi qu'une certaine intimité avec Dieu. Ce sont véritablement les âmes le plus fidèles et les plus zélées<sup>735</sup> qui sont en capacité de s'abandonner entièrement dans l'attente de leur Dieu, alors même qu'elles vivent peines et misères. En outre, cette attente remplie d'espérance est en quelque sorte « supportable » car elle est perçue du point de vue de l'âme comme étant une préparation à ses futures noces célestes. Dans sa sixième lettre, la Béguine anversoise expose cette attente comme un exil certes douloureux par instants, mais dont l'aboutissement est plus que prometteur : Dimension éthique ?

La croix que nous devons porter avec le Fils du Dieu vivant est le doux exil que nous souffrons pour le juste Amour. C'est le temps auquel nous attendons avec un abandon suppliant les noces où l'Amour se révélera et manifestera sa noble vertu et souveraineté, au ciel comme sur la terre.<sup>736</sup>

A lire cet extrait, il semble que Hadewijch interprète cette attente de l'Époux, cet exil, comme un écho à l'exil que vécut le Christ sur terre. A l'instar du mépris, des mesquineries et autres mises à l'écart que subit Jésus dans son exil terrestre, l'âme abandonnée est elle aussi appelée

---

<sup>731</sup> Ibid. p. 58.

<sup>732</sup> H. d'ANVERS, *Les Visions*, trad., prés. et notes de G. EPINEY-BURGARD, Genève, Ad Solem Édition, 2000, p. 56, note 1.

<sup>733</sup> La montagne comme demeure de Dieu ou, du moins, comme symbole de la présence de Dieu, est une représentation récurrente dans la Bible, que ce soit dans l'Ancien Testament (Ex 3, Ex 19-20, 1 Rois 20, Is 2, Is 25 entre autres) ou dans le Nouveau Testament (Mt 5, Mt 21, par exemple). Pseudo-Denys l'Aréopagite (dans sa *Théologie mystique*) et Grégoire de Nysse (dans sa *Vie de Moïse*) représente Moïse s'extrayant du monde sensible afin de s'élever vers la cime, ce lieu de l'inconnaissance où Dieu a fait sa demeure. Peut-être cette représentation a-t-elle inspiré nombre d'auteurs mystiques qui l'ont repris dans le but d'explicitier la montée de l'âme vers Dieu. L'un de ces auteurs est sans nul doute Jean de la Croix qui, dans son œuvre – notamment dans la *Montée du Carmel* – rend intelligible les différentes phases de l'ascension de l'âme vers Dieu. Sur l'ascension de l'âme comme thème commun de nombreuses religions, cf. A. A. SHISHMANIAN (éd.) et D. SHISHMANIAN (éd.), *Ascension et hypostases initiatiques de l'âme : mystique et eschatologie à travers les traditions religieuses*. I, actes du Colloque International d'histoire des religions « Psychanodioa », Paris, INALCO, 7-70 septembre 1993, Paris, Éd. des Amis de I. P. Couliano, 2006.

<sup>734</sup> *Visions*, 8, p. 56.

<sup>735</sup> Cf. Poèmes spirituels, XIV, p. 131 (Str. Ged. 33).

<sup>736</sup> *Lettres*, 6, p. 104.

à vivre cette même souffrance afin que, dans son grand amour, Dieu puisse transcender cette trop grande douleur<sup>737</sup>. Notons ici que cette approche est propre à la mystique nuptiale (ou de l'amour, *Minnemystik* en allemand)<sup>738</sup>, mystique mettant en exergue les rapports de l'âme avec le Verbe divin : selon ce courant spirituel, ce serait dans l'union mystique que les souffrances de l'âme prendraient tout leur sens. C'est donc en se mettant sur les pas du Christ souffrant, dans l'abandon, que l'âme semble s'élever vers l'Éternel :

Cela fait partie de la condition humaine que de servir de la belle manière dans une vie d'épreuves, tout comme Jésus-Christ l'a fait en sa vie humaine: nous devons toujours le tenir présent. (...) Avec Dieu fait homme tu dois vivre ici-bas entre travaux et misères, et avec Dieu puissant et éternel, tu connaîtras l'amour et la jubilation qui jaillissent de l'intérieur avec un don de soi très doux. Pour ces deux expériences on a la preuve de leur authenticité lorsqu'elles se joignent dans une joie unique. Et de même que sur cette terre l'humanité du Christ s'est faite la servante de sa majesté, toi aussi tu dois satisfaire à la fois ces deux exigences à travers l'amour. Sers humblement sous son autorité unique, et laisse-les faire de toi ce qu'elles voudront.<sup>739</sup>

Ainsi selon Hadewijch, l'exil vécu par l'âme n'est autre que le « lieu » où elle peut servir Dieu, lui être fidèle et obéir à sa propre volonté. C'est également le « lieu » où elle peut véritablement lâcher prise et se faire petit à petit totalement réceptive à l'amour divin, celui-là même qui la fait vivre. Dans l'œuvre de l'Anversoise en effet, cette ouverture à la « vacuité d'amour » est concomitante d'une certaine sécheresse spirituelle, ainsi que d'un sentiment d'ostracisation de la part de l'Amant. Mais chez elle, ce paradoxe fait partie intégrante des dimensions infinies de

---

<sup>737</sup> Le fait que Hadewijch invite ses « protégées » à suivre ardemment le Christ dans leur vie est une preuve de plus nous incitant à penser qu'elle était bel et bien Béguine. Ce point est en effet l'un des points les plus saillants de la vie béguinale, c'est en tout cas le constat que l'on fait à la lecture de *la Règle des fins amans*, œuvre anonyme proposant aux Béguines quatre étapes dont l'ascension les mènera à l'union mystique. Cf. K. CHRIST (éd.), « La règle des fins amans : Eine Beginenregel aus dem Ende des XIII. Jahrhunderts », dans : *Philologische Studien aus dem romanisch-germanischen Kulturkreise : Festschrift für Karl Voretzsch*, éd. B. SCHADEL et W. MULERTT, Halle, 1927. Barbara Newman ne tarit pas d'éloges quant à l'importance de ce texte qui nous apporte de nombreux éléments sur ce qu'est la « béguinalité » : « This document (...) is an invaluable key to the self-understanding of beguines – not just the extraordinary mystics and writers, but the ordinary women whose daily lives, struggles, and aspirations were the ground from which they sprang. (...) [This] rule can be read as a typical or representative statement of a beguinal ethos that by 1300 was widely shared. » B. NEWMAN, « La mystique courtoise : Thirteenth-Century Beguines and the Art of Love », dans : *From Virile Woman to WomanChrist. Studies in Medieval Religion and Literature*, éd. B. NEWMAN, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1995, p. 139.

<sup>738</sup> Chez les Béguines, la mystique de l'amour va bien souvent de pair avec la mystique de l'être : « Le trait le plus marquant dans les écrits de nos béguines est leur caractère à la fois spéculatif et expérimental. Le symbolisme de l'amour courtois fusionne chez elles avec l'expression métaphysique de l'union à Dieu, grâce à leur culture tant profane que religieuse. Cette fusion est due en bonne partie à l'influence cistercienne. Le grand développement de la mystique nuptiale en Occident remonte en effet aux Sermons de saint Bernard sur le Cantique des Cantiques, dans lesquels il applique le lyrisme érotique du texte sacré aux rapports de l'âme avec le Verbe divin. » G. EPINEY-BURGARD et E. ZUM BRUNN, *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout/Paris, Éd. Brepols, 1988, p. 15. Sur les limites de la catégorisation mystique de l'amour/mystique de l'être, notamment en ce qui concerne Eckhart cf. B. MCGINN, *Maître Eckhart : L'homme à qui Dieu ne cachait rien*, trad. M. TRIOMPHE, Paris, Éd. du Cerf, 2017, p. 87-89.

<sup>739</sup> Lettres, 6, p. 88-90.

la vie spirituelle, « à la fois douleur qui creuse et appel à pénétrer au-delà dans un mystère toujours plus profond »<sup>740</sup>.

En définitive, cette expectation exilée mais pleine d'espérance serait un état d'esprit, presque un état d'âme, durant lequel, dans l'abandon, l'âme se préparerait à devenir l'épouse du Christ. Cet abandon, ou cette attente exilée, n'est cependant pas un état passif car l'âme abandonnée est également au service de son Amant tout en se mettant au service de l'humanité<sup>741</sup>. Paradoxalement, c'est en pratiquant les vertus<sup>742</sup> et les œuvres que l'âme en quête de Dieu s'abandonne à lui<sup>743</sup>. Ainsi abandon suprême ne signifie en aucun cas tranquillité, bien au contraire<sup>744</sup>, dans la mesure où il accentue vivement le désir de Dieu, désir dont on connaît l'exigence puisqu'il doit être sans cesse et à chaque instant renouvelé<sup>745</sup>. Chez Hadewijch finalement, s'abandonner à Dieu, être dans « l'expectance » de Lui, permettrait à l'âme de vivre une certaine adhérence à Dieu et à sa réalité. L'objectif est là encore d'intégrer la logique divine en dépassant toute conception humaine et force est de constater que l'abandon se révèle être un formidable moyen de l'atteindre : en attendant ses noces dans l'exil, l'âme se dépouille de son regard pour adopter, embrasser le regard de Dieu. Son statut d'épouse<sup>746</sup> par ailleurs fait d'elle une âme « à part », tantôt guidant ses homologues vers l'Amour<sup>747</sup>, tantôt siégeant dans le Royaume avec son Seigneur. Il est en effet intéressant de remarquer que Hadewijch représente

---

<sup>740</sup> G. EPINEY-BURGARD et E. ZUM BRUNN, *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout/Paris, Éd. Brepols, 1988, p. 132. L'on retrouve ces dimensions de la vie spirituelle dans la dernière partie de la première vision de Hadewijch, cf. *Visions*, 1, p. 29-30.

<sup>741</sup> Cf. *Lettres*, 3, p. 69-70.

<sup>742</sup> La tradition chrétienne distingue généralement deux types de vertus, les vertus cardinales (prudence, justice, force et tempérance) et les vertus théologales (foi, espérance et charité). Hadewijch cependant met en exergue douze vertus dans sa douzième vision (foi, espérance, fidélité, charité, désir, humilité, discrétion, accomplissement de ses Œuvres, raison, sagesse, paix et patience) qui lui auraient été directement inspirées par le « Bien-Aimé de tous les aimés », *Visions*, 12, p. 78. Concernant la compréhension des vertus au XIII<sup>ème</sup> siècle, voici ce que Paul-Marie Bernard écrit : « Hadewijch dépend d'une tradition dans laquelle la notion de vertu débordait très largement le sens purement moral que nous lui donnons aujourd'hui. Chez les Grecs, elle était liée à l'idée de mérite, chez les Latins, c'était une force. Saint Grégoire de Nysse appelle vertus les perfections qui irradiant de la parfaite justice et nous rendent semblables à Dieu. On pourrait parler de valeurs qui participent des valeurs essentielles telles qu'elles sont en Dieu. Pour les Cisterciens, plus proches de Hadewijch, la vertu était d'abord un désir des choses éternelles qui met en marche le processus de la conversion. » H. d'ANVERS, *Les lettres. La perle de l'école rhéno-flamande*, trad. et prés. par P.-M. BERNARD, Paris, Éd. du Sarmant, p. 67, note 1.

<sup>743</sup> Dans le sermon qu'il consacre à Marthe et à Marie, Maître Eckhart thématise et valorise le grand abandon des âmes qui restent malgré cela actives, cf. *Sermons*, 86. Pour en savoir davantage, cf. E. MANGIN, « La figure de Marthe dans le sermon 86 d'Eckhart. Modèle du véritable détachement et réponse à certaines dérives spirituelles », dans : *Revue des sciences religieuses*, vol. 74, n°3, 2000, p. 304-328.

<sup>744</sup> Cf. *Lettres*, 1, p. 54. Dans cette lettre, Hadewijch affirme bien que l'abandon est loin d'être une situation agréable car il oblige l'âme à se dépasser pour entrer dans la logique divine.

<sup>745</sup> A de nombreuses reprises, l'inconstance – ou l'infidélité – dans la relation au Christ est ouvertement fustigée par Hadewijch qui voit en elle la source d'un grand nombre de péchés, cf. *Ibid.* 6, p. 85 et 98.

<sup>746</sup> Comme nombre de ses contemporains, Hadewijch s'inspire largement de la figure de l'épouse du Cantique des Cantiques, cf. *Ibid.* 14, p. 147.

<sup>747</sup> Cf. *Visions*, 8, p. 58.



bien souvent l'âme abandonnée comme une figure parfois « parvenue » – dans l'un des poèmes, elle invite ses lecteurs ou auditeurs à suivre son exemple en ne quittant pas « [la] demeure intérieure [de Dieu] »<sup>748</sup> -, mais également comme une âme « en devenir »<sup>749</sup>. C'est donc dans cet abandon que l'âme expérimente de nombreux paradoxes – elle est en Dieu et ne l'est pas encore, elle s'oublie elle-même tout en percevant ses propres « failles », etc. – qui finalement la rapproche de Dieu, source de tous paradoxes. Selon la Béguine en effet, l'abandon serait cette étape où, dans le dépouillement de ce qui la constitue, l'âme se placerait sous le regard de Dieu. Ce serait ce regard de Dieu la contemplant ainsi dépouillée qui, finalement, la ferait devenir épouse<sup>750</sup>. Dimension éthique.

### 3. S'abandonner pour ressembler à Dieu

Si l'on regarde attentivement l'œuvre de Hadewijch, l'on remarque rapidement qu'elle met en exergue un deuxième type d'acceptation de l'abandon. Selon elle, l'abandon serait en quelque sorte un passage nécessaire pour l'âme dont l'objectif serait de ressembler au plus haut point à celui vers lequel elle est constamment tendue, Dieu. Dans l'une de ses lettres, cette idée est clairement formulée :

Si tu veux recevoir tout ce qui est tien, il te faut t'abandonner totalement à Dieu : et tu deviendras ainsi ce qu'il est. Pour le noble vouloir de l'Amour tu dois renoncer à toi-même autant que tu le peux : obéis en toute ta conduite aux exigences de la perfection la plus haute, aussi bien pour entreprendre que pour supporter.<sup>751</sup>

---

<sup>748</sup> Poèmes spirituels, XIV, p. 131 (Str. Ged. 33).

<sup>749</sup> Cf. Lettres, 11, p.126.

<sup>750</sup> A certains moments et alors même qu'elle ne se sent pas encore digne d'être l'intime de Dieu, Hadewijch vit déjà subtilement ces noces qui lui sont promises, cf. Ibid. 11, p. 126.

<sup>751</sup> Lettres, 2, p. 66. Force est de constater que ce type d'abandon a lieu dans une relation réciproque avec Dieu : l'âme s'abandonne à lui afin de recevoir ce qu'il est. L'on retrouve cette réciprocité dans l'œuvre de Maître Eckhart également, où il affirme : « (...) il faut que l'âme meure afin qu'elle puisse devenir réceptive à un autre être. Il est nécessaire de se tenir vraiment devant les choses qui arrivent, comme si on était mort ; autrement Dieu ne deviendra jamais entièrement ton être ; (...) mais Dieu ne se donnera jamais totalement à vous, si vous ne vous êtes pas entièrement donnés à lui. » Sermons, 98, p. 113-114.

Faisant sans doute référence à l'évangile de Luc<sup>752</sup>, Hadewijch indique dans cet extrait que Dieu réserve à chacun « de toute éternité des bénédictions et des grâces (Ep 1,3) que nous devons faire nôtres (2 P 1,10) »<sup>753</sup>. Ainsi pour elle, « devenir ce que Dieu est » serait un état de l'âme qui découlerait naturellement de l'acquisition des « réalités du ciel »<sup>754</sup> et de l'affranchissement des « coutumes terrestres qui (...) maintiennent enchaînés »<sup>755</sup>. Ainsi l'abandon n'est plus seulement l'attente des noces célestes où l'âme se place sous le regard de Dieu – comme on l'a vu dans le point précédent -, il est également la réponse que donne l'âme à son Créateur, réponse qui prend forme dans l'obéissance totale vis-à-vis de lui<sup>756</sup>. C'est donc dans cet abandon que l'âme répond à son Seigneur, qu'elle entre en dialogue avec lui : « devenir ce qu'il est » signifierait donc adopter son langage, sa logique, afin d'affiner ce dialogue entamé dans l'obéissance et, ainsi, comprendre plus finement *qui* il est et ce qu'il attend effectivement d'elle<sup>757</sup>. Une fois ce dialogue bien installé, l'âme peut donc *se situer* plus précisément vis-à-vis de son Créateur<sup>758</sup>. Décrivant l'âme tantôt comme une épouse, tantôt comme une fille, il semble qu'à travers cela, Hadewijch ait souhaité montrer que l'abandon renouvelle le lien entre l'âme et Dieu : l'âme ne fait dès lors plus partie d'une « masse » de croyants mais devient, à travers ce dialogue, un « personnage » à part entière dans le théâtre céleste :

Ainsi parlait une âme qui expérimentait la présence de Dieu: "Unique est le Dieu de tous les cieux; les cieux sont ouverts et les énergies de ce grand Dieu brillent au cœur de ses intimes, se faisant tendresse, douceur et joie. Bientôt l'âme spirituelle se voit abîmée en une ivresse spirituelle dans

---

<sup>752</sup> Cf. Lc 16,12.

<sup>753</sup> H. d'ANVERS, *Les lettres. La perle de l'école rhéno-flamande*, trad. et prés. par P.-M. BERNARD, Paris, Éd. du Sarmant, p. 66, note 1.

<sup>754</sup> *Lettres*, 3, p. 69.

<sup>755</sup> *Ibid.*

<sup>756</sup> Selon Henri de Lubac, cette réponse est rendue possible grâce à la révélation : « En même temps donc que Dieu se révèle en son être tri-personnel intervenant dans notre humanité, il nous révèle à nous-mêmes comme êtres personnels capables de lui répondre, par sa grâce, dans l'amour. Ce que nous appelons dans l'Église catholique, la mystique, n'est que l'actualisation consciente de ce Don de Dieu. » H. DE LUBAC, « Mystique et Mystère », dans : *Théologies d'occasion*, 1987, p. 68.

<sup>757</sup> Dans sa première vision, Hadewijch est invitée par un ange (l'ange des Trônes) à pénétrer une partie du mystère divin. Dans un dialogue avec Dieu, elle apprend ce qu'elle doit faire pour lui ressembler dans son humanité et jouir de lui dans sa divinité, dans le but de devenir « dieu avec Dieu », cf. *Visions*, 1, p. 25-27. Selon Georgette Epiney-Burgard, l'expression audacieuse « devenir dieu avec Dieu » remonterait à Jean Scot Erigène (PL 122, col. 666) et aurait été retransmise par Guillaume de Saint-Thierry (*Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, SC 223, § 263, p. 355), dont nous connaissons l'influence sur Hadewijch : « [L']exigence [de devenir ce que Dieu est ou dieu avec Dieu] se déploie sur plusieurs plans : faire la volonté de Dieu en imitant la vie de Jésus-Christ, participer à la vie trinitaire et rejoindre son être idéal en Dieu en se laissant englober dans l'Unité essentielle. Exemplarisme et déification sont corrélatifs. » H. d'ANVERS, *Les Visions*, trad., prés. et notes de G. EPINEY-BURGARD, Genève, Ad Solem Édition, 2000, p. 27-28, note 38.

<sup>758</sup> « Se situer vis-à-vis de son Créateur » reviendrait à exprimer une transformation ontologique de l'âme. Dans la troisième vision de Hadewijch, Dieu explique avec force ce qu'est cette transformation essentielle – ce « déplacement » de l'âme – ainsi que les conséquences de celle-ci, cf. *Visions*, 3, p. 34.

laquelle elle doit jouer et s'abandonner à la douceur qu'elle sent à l'intérieur. Et il n'y a personne qui le lui reproche, car elle est fille de Dieu et elle est comblée."<sup>759</sup>

Cet extrait révèle bien l'idée d'une personnalisation, d'une individualisation même, de l'âme qui, tel son Créateur, acquiert à cet instant une certaine unicité. Chez Hadewijch en effet, lorsque l'âme devient épouse ou fille du Créateur – qu'elle se laisse « former » par lui -, elle se détache en quelque sorte du reste de la création pour devenir une âme unique, une âme noble qui, lorsqu'elle « retourne vers les hommes et les affaires humaines, (...) arrive avec un visage si joyeux et si merveilleusement adouci par l'onction de la charité que sa bonté rayonne à travers tout ce qu'elle fait pour les hommes »<sup>760</sup>. En s'abandonnant, l'âme se laisse imprégner par le caractère divin de Dieu et, consciente de son unicité<sup>761</sup>, en revient transformée. Ayant acquis la conviction qu'elle est aimée de Dieu, l'âme dont l'unicité a été nouvellement révélée est dès lors capable de jouir intensément de Dieu, l'Unique. Voici ce qu'il lui dit :

Dans l'amour tu vivras et persévèreras, tu pratiqueras ma volonté secrète avec laquelle "tu es à moi et je suis à toi". Et dans le sentiment (de l'union), je te comblerai et toi de même. Fais donc ma volonté avec intelligence, mon Aimée réjouissante entre toutes. Abandonne-toi à moi dans l'amour, ma toute-proche dans l'intimité de la fruition. Ainsi tu jouiras de moi.<sup>762</sup>

Dans cet extrait, le Bien-Aimé insiste bien sur la nécessité de s'abandonner dans l'amour pour parvenir à jouir de lui. L'abandon est alors intimement lié à l'amour : lorsque l'âme s'abandonne, elle s'abandonne à l'Amour (Dieu est perçu comme étant l'objectif de l'abandon) mais l'acte même d'abandon constitue également un acte d'amour qui « lie »<sup>763</sup> Hadewijch à son Amant<sup>764</sup>. En fondant sa réflexion sur le Cantique des Cantiques (« tu es à moi et je suis à toi »<sup>765</sup>), Hadewijch s'inscrit dans ce que l'on a coutume d'appeler la *Minnemystik*, la mystique de l'amour, dans laquelle l'âme est identifiée à la jeune fille du Cantique qui brûle de voir son

---

<sup>759</sup> Lettres, 28, p. 259.

<sup>760</sup> Ibid. 18, p. 180.

<sup>761</sup> Cette unicité fait clairement écho à l'unité (*enicheit*) de Dieu que l'âme de Hadewijch aurait goûté, cf. Lettres, 17, p. 171. C'est peut-être parce que l'âme est, tout comme Dieu, appelée dans son unicité à se reposer en elle-même que l'on peut catégoriser la théologie de Hadewijch comme étant une « théologie de l'Unité » : « (...) ce qui rattache surtout Hadewijch à la mystique spéculative est sa doctrine du loisir intérieur en relation avec une théologie de l'Unité. L'âme, appelée par Dieu à la plus haute union, doit se garder de tout engagement dans les œuvres particulières, elle doit vaquer au seul et pur amour, et ce faisant, elle passe de la considération ou de l'imitation des Personnes divines (aperçues avec distinction) à celle de l'Unité, conçue, semble-t-il, comme un aspect plus profond de la Divinité. » J.-B. PORION, « Introduction », dans : *Écrits mystiques des béguines*, Paris, Éd. du Seuil, 1954, p. 48. Il semblerait que l'âme doive retrouver son caractère unique – en s'abandonnant – pour pouvoir, à son tour, vaquer dans le plus simple amour, celui de Dieu.

<sup>762</sup> Visions, 1, p. 29.

<sup>763</sup> Cf. Poèmes spirituels, XIX, p. 146-147 (Mgd. 16).

<sup>764</sup> Sur le rôle de la *Minne* chez Hadewijch, cf. B. MCGINN, *The flowering of Mysticism. Men and Women in the new mysticism. 1200-1350*, New York, Éd. Crossroad, 1998, p. 200-222.

<sup>765</sup> Ct 2, 6.

ami, et Dieu au jeune homme qui l'attend passionnément<sup>766</sup>. Bien que la *Minnemystik* ait été en quelque sorte initiée par Bernard de Clairvaux – et poursuivie par Guillaume de Saint-Thierry –, force est de reconnaître que son objectif ultime reste l'union de l'extase, sommet de la pensée dionysienne. Pseudo-Denys en effet n'a eu de cesse de tenter de définir cette union de l'extase, là même où l'on appartient à Dieu, en l'intégrant dans un processus de divinisation et d'une sortie de soi<sup>767</sup>. Mais revenons à l'extrait ci-dessus : comment comprendre la jouissance dont il est question ci-haut ? Il semble que ce soit un phénomène si intense que l'âme en perdrait toute notion de temporalité ; de plus, dans la jouissance, Dieu se laisserait goûter « de façon si délicieuse »<sup>768</sup> qu'il en deviendrait déroutant. La jouissance correspondrait-elle à une union ? Force est en effet de constater que la jouissance de Dieu constitue pour l'âme une immersion en lui - une perte d'elle-même en lui – « au point de vouloir tout ce [qu'il] veut »<sup>769</sup> et de ne plus vouloir ce qu'elle veut. Il y a donc bel et bien dans ce processus une perte d'« identité » – l'âme s'affranchit de son « identité » présente, mondaine<sup>770</sup> –, avant que celle-ci ne soit remplacée par une nouvelle « identité », transfigurée par l'Amour, signe que l'âme est en voie de devenir « intacte » comme Dieu est « intact »<sup>771</sup>. L'abandon tel qu'il est perçu par Hadewijch correspondrait ainsi pour l'âme au recouvrement de sa nouvelle « identité » qui, paradoxalement, était déjà présente de toute éternité.

Dans l'un de ses poèmes, Pseudo-Hadewijch met elle aussi en exergue ce deuxième type d'abandon, cet état qui aurait pour objectif d'amener l'âme à acquérir le plus finement possible les traits de Dieu :

Vous devez être en grande erreur  
de chercher au dehors la lumière en parties,  
alors qu'elle est toute en vous et vous libère totalement.  
Si vous voulez devenir maître

<sup>766</sup> Cf. V. FRAETERS ; F. WILLAERT, « Einkleitung », dans : *Hadewijch : Lieder*, trad. R. SCHLUSEMANN, Berlin, Éd. De Gruyter, 2016, p. 22-27.

<sup>767</sup> À ce sujet, cf. W. J. HOYE, « Denys l'Aréopagite », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, trad. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 337-342. Dans son œuvre, Hadewijch s'inspire donc de diverses sources, qu'elles soient dionysiennes ou cisterciennes.

<sup>768</sup> Lettres, 18, p. 184.

<sup>769</sup> Ibid. 19, p. 189.

<sup>770</sup> Il semble que la perte de cette « ancienne » identité au profit de la « nouvelle » identité se fasse dans la douleur, la mort et la « fureur d'amour », cf. *Visions*, 7, p. 51-52. L'âme doit ainsi laisser mourir son identité, la jeter dans la « fureur d'amour » pour que cette même âme ressorte « perfectionnée » et qu'elle satisfasse pleinement son Amant.

<sup>771</sup> Cf. H. d'ANVERS, *Les lettres. La perle de l'école rhéno-flamande*, trad. et prés. par P.-M. BERNARD, Paris, Éd. du Sarmant, p. 189, note 1. A cet instant précis, les frontières qui séparent l'âme de Dieu s'estompent progressivement, comme le note justement Mary A. Suydam lorsqu'elle analyse la cinquième vision de Hadewijch, cf. M. A. SUYDAM, « The Touch of Satisfaction : Visions and the Religious Experience According to Hadewijch of Antwerp », dans : *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 12, n° 2, 1996, p. 14.

en cette philosophie, ne vous affirmez pas:  
laissez toute chose, avec vous-même.

Ah! Dieu, quelle noblesse  
que cette libre vacuité,  
où l'amour abandonne amoureuxment tout le reste  
et ne cherche rien hors de Lui-même,  
puisque dans sa pure Unité,  
il enclôt l'éternité bienheureuse.<sup>772</sup>

Il est ici important de noter que Pseudo-Hadewijch souligne bien que l'abandon – ce « laisser soi-même » - est avant tout un état intérieur : c'est en pénétrant dans son intériorité que l'on obtiendra d'être libre comme Dieu l'est. Pour la pseudo-Béguine, ressembler à Dieu dans l'abandon signifierait donc l'acquisition d'une « libre vacuité » qui lui ferait prendre conscience que seul Dieu peut la combler. En d'autres termes, « devenir ce que Dieu est » pourrait se traduire, en termes pseudo-hadewigiens, en un « devenir aussi libre et vacant que Dieu » pour, ainsi, se faire aussi « simple » que lui. C'est finalement en s'abandonnant à la volonté de Dieu que l'on devient libre, que l'on s'affranchit du carcan que l'on s'est construit au fil du temps. L'abandon *en* Dieu nous révèle à nous-mêmes tels que nous sommes réellement et nous oblige à nous démasquer pour être en vérité avec notre Créateur et se tenir intègres, vrais, « nobles » et « pauvres » en face de lui<sup>773</sup>.

#### 4. L'abandon, expression de l'union de l'âme et de Dieu

Enfin troisièmement, l'abandon tel qu'il est présenté par Hadewijch ne peut être dissocié de l'acte unitif, celui qui lie amoureuxment l'âme et son Amant. Dans l'une de ses lettres où

---

<sup>772</sup> Nouveaux Poèmes, XI, p. 206 (Mgd. 27). Dans cet extrait apparaît en filigrane l'un des fondements de la « mystique de l'introversion » propre à Hadewijch, à savoir l'idée de retour à l'essentiel, à l'origine, voire même à l'archétype que l'âme possède en Dieu, cf. à ce propos S. AXTERS, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, t. 1, Anvers, Éd. De Sikkel, 1950, p. 368-369.

<sup>773</sup> C'est ce que relève Michael A. Sells dans le troisième point de la définition qu'il donne de l'apophatisme tel qu'on le comprend en Occident : « Classical Western apophysis shares three key features : (...) (3) a distinctive dialectic of transcendence and immanence in which the utterly transcendent is revealed as the utterly immanent. » M. A. SELLS, *Mystical languages of unsaying*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 1994, p. 6. Ainsi n'y a-t-il plus de séparation hermétique entre l'homme et Dieu mais, dans l'abandon menant à l'union, le transcendant se fait étonnement familier et l'immanent subtilement divin.

elle semble reprocher à la destinataire son manque de foi (« Tu ne verrais pas de quoi te vanter si tu pouvais mesurer ton éloignement et les ténèbres de l'exil que je viens de rappeler (...). »<sup>774</sup>), elle évoque cette union intime :

J'ai parlé du baiser de l'aimé : on est unie à lui sans qu'il y ait d'autre satisfaction que celle qui vient de cette union avec lui. J'ai fait de même allusion à son embrassement lorsqu'il prend au vol et soutient l'acte du parfait abandon, expression d'un amour sans fard.<sup>775</sup>

Dans l'acte unitif, l'abandon total de l'âme serait en quelque sorte conservé, voire fortifié par Dieu qui, ce faisant, se manifesterait à elle « en sa totalité »<sup>776</sup>. Cet abandon serait dès lors un état que conserverait l'âme lors de l'union intime et qui lui permettrait de regarder « Dieu en Dieu et [de le vivre] en sa totalité et son effusion »<sup>777</sup> ainsi que de contempler de près les subtilités trinitaires qui, ordinairement, restent impénétrables<sup>778</sup>. Selon Hadewijch, cette introduction dans le secret de Dieu ne serait réservée qu'aux « âmes préférées »<sup>779</sup>, l'abandon « parfait » dont il est question dans cet extrait ne pourrait dès lors être atteint que par des âmes bienheureuses, « pacifiées »<sup>780</sup>. Mais qu'entendons-nous exactement par cette « union » ? Et pour l'âme « choisie », quelles sont les suites d'une telle expérience ? Il semblerait que l'« union » telle qu'elle est décrite dans les œuvres hadewigiennes soit, pour reprendre une idée développée par Henri de Lubac dans une étude sur saint Bernard, une « union des volontés » ou « unité des vouloirs »<sup>781</sup>. Selon la Béguine anversoise en effet, s'il y a union intime entre l'âme et Dieu, c'est tout d'abord parce qu'il y a une volonté commune de rejoindre l'autre. Pour l'âme, cette volonté se traduit par le désir de se conformer aux désirs de Dieu et de le satisfaire en tout point :

Vivre authentiquement selon les exigences de l'amour signifie qu'on s'attache à la volonté du juste  
Amour pour le satisfaire, et cela de façon si exclusive qu'on n'a plus de préférence pour aucune

---

<sup>774</sup> Lettres, 27, p. 247.

<sup>775</sup> Ibid.

<sup>776</sup> Ibid. 28, p. 253.

<sup>777</sup> Ibid. p. 257.

<sup>778</sup> Dans la suite de sa vingt-huitième lettre, Hadewijch décrit avec force sa vision personnelle de ces subtilités trinitaires et fait preuve d'une véritable dextérité théologique.

<sup>779</sup> Lettres, 28, p. 257-258.

<sup>780</sup> Ibid. p. 253. D'ailleurs, cette « pacification » fera de ces âmes des personnes incomprises par leurs contemporains : « La personnes qui a été beaucoup avec Dieu et est arrivée à comprendre d'une façon extraordinaire comment Dieu est en sa divinité passera souvent pour étrangère à Dieu aux yeux des hommes de Dieu qui n'ont pas la même expérience : c'est la conséquence de sa façon de posséder Dieu. Cette personne leur paraît inconstante par sa façon d'être constante et ignorante par sa façon de savoir. » Ibid. p. 263.

<sup>781</sup> « S. Bernard a plus d'une fois commenté cet *unus spiritus*, réalisé par l'union d'amour qui est unité des vouloirs. On comprend imparfaitement soit Bernard lui-même, soit tous ceux qui exposent comme lui une mystique de la volonté, parce qu'on ne voit pas que pour ceux-là, la volonté n'est pas simple « faculté », mais l'élément le plus profond de l'être » H. DE LUBAC, « Mystique et Mystère », dans : *Théologies d'occasion*, 1987, p. 37-76.

chose; et si l'on a encore quelque désir, on ambitionne plus encore ce qui convient à l'Amour, même au cas où seraient en jeu notre condamnation et notre salut.<sup>782</sup>

De même, il s'agit pour Dieu de trouver une âme abandonnée pour qu'il puisse faire en elle sa volonté :

Va et viens par les chemins de sa sainte volonté, pour qu'il puisse accomplir ses volontés, de la façon que l'exige sa dignité, aussi bien en toi qu'en ceux à qui tu prétends enseigner son amour. Pour eux et pour toi tu dois vouloir ce que lui veut.<sup>783</sup>

L'union intime de l'âme et de Dieu serait donc avant tout l'union de deux volontés qui chercheraient, en se confrontant à l'autre, à *redéfinir* en quelque sorte leurs propres frontières, à se « ressaisir »<sup>784</sup> eux-mêmes. Pour le Créateur en effet, il accomplit sa volonté en l'âme abandonnée en se « [répandant] saintement »<sup>785</sup> sur elle et la fait ainsi devenir « fille ». C'est en effet en laissant couler ses « splendides merveilles (...) de son cœur magnifique »<sup>786</sup> sur cette âme abandonnée que Dieu ouvre un « espace » entre lui et elle - dans la littérature béguinale, cet « espace » est bien souvent symbolisé par le cœur du Christ - et grâce auquel, ou peut-être devrait-on dire *dans* ou *à travers* lequel, l'âme abandonnée aura le loisir de jouir de son Amant et, finalement, de s'unir à lui. En d'autres termes, cet écoulement purificateur permettra à l'âme de parvenir à « l'amour parfait de ce qu'il est, lui, en sa réalité intime (...) [et d'atteindre] le plus intime de Dieu »<sup>787</sup>. Elle lui permettra en outre de contempler l'intérieur de Dieu qui, paradoxalement, n'est pas enclos, afin que lui-même se « ressaisisse » grâce à cette contemplation qui, somme toute, est le fruit d'un regard extérieur, le regard de l'âme, sur sa propre réalité. En définitive, Dieu et l'âme se voient dans l'acte unitif fondamentalement transformés car tous deux ont été en quelque sorte « déplacés » par la contemplation de l'autre. Afin de se laisser contempler, ils ont dû s'abandonner au regard de l'autre et, dans l'union, ont été invités à s'abandonner davantage dans le but de s'étreindre « en totalité ».

---

<sup>782</sup> Lettres, 6, p. 87.

<sup>783</sup> Ibid. p. 97.

<sup>784</sup> Ibid. 22, p. 229.

<sup>785</sup> Ibid. 28, p. 260.

<sup>786</sup> Ibid. 22, p. 219.

<sup>787</sup> Ibid.

## II. L'abandon eckhartien

A la lecture des œuvres eckhartiennes, force est d'admettre que le « lâcher prise » - ce « délaissement » de toutes choses - joue un rôle primordial dans la théologie du Thuringien. L'on trouve en réalité deux types de « lâcher prise » chez Eckhart, s'articulant autour de la naissance de Dieu dans l'âme : l'*abgeschiedenheit* d'une part<sup>788</sup> – traduit généralement par « détachement » - et la *gelâzenheit* d'autre part, que l'on traduit volontiers par « délaissement » ou encore « abandon »<sup>789</sup>. L'*abgeschiedenheit*, qui est une caractéristique divine<sup>790</sup>, exprime tout d'abord « une séparation par rapport à tout ce qui est extérieur (...) [c'est-à-dire] un détachement à l'égard des créatures, ou encore par rapport aux choses terrestres, et enfin vis-à-vis des choses passagères et éphémères »<sup>791</sup>. Remarquable par sa circularité<sup>792</sup>, ce type de « lâcher prise » est une opération fortement liée à l'intellect<sup>793</sup>, lequel a généralement tendance à abstraire puis à homogénéiser, voire à unifier les informations reçues : le détachement

---

<sup>788</sup> C'est un terme qu'Eckhart a inventé, cf. P. HEIDRICH, « Abgeschiedenheit », dans : *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, éd. J. RITTER, Bâle/Stuttgart, Éd. Schwabe, 1971, p. 5; A.M. HAAS, *Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1979, p. 32-35.

<sup>789</sup> Sur le « lâcher prise » eckhartien, cf. L. VÖLKER, « "Gelassenheit". Zur Entstehung des Wortes in der Sprache Meister Eckharts und seiner Überlieferung in der naheckhartschen Mystik bis Jacob Böhme », dans : *"Getempert und Gemischt". Für W. Mohr zum 65. Geburtstag von seinen Tübinger Schüler*, éd. F. HUNDSNURSCHER et al., Göppingen, Éd. Kümmerle, 1972, p. 281-312; A. BUNDSCHUH, *Die Bedeutung von gelassen und die Bedeutung von Gelassenheit in den deutschen Werken Meister Eckharts unter Berücksichtigung seiner lateinischen Schriften*, Francfort-sur-le-Main, Éd. Peter Lang, 1990; A. M. HAAS, « Gelassenheit – Semantik eines mystischen Begriffs », dans : *Kunst rechter Gelassenheit. Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik*, éd. A. M. HAAS, Berne, Éd. Peter Lang, 1995, p. 247-269; M. ENDERS, « Une interprétation du traité eckhartien du détachement », dans : *Revue des Sciences Religieuses*, n°70, 1996, p. 7-17; M.-A. VANNIER, « Déconstruction de l'individu ou assumption de la personne chez Eckhart ? », dans : *Individuum und Individualität im Mittelalter*, éd. J. A. AERTSEN et A. SPEER, Berlin/New-York, Éd. Walter de Gruyter, 1996, p. 622-641; B. BEYER DE RYKE, *Maitre Eckhart. Une mystique du détachement*, Bruxelles, Éd. Ousia, 2000; O. LANGER, « Sich läzen, sîn selbes vernihten. Negation und "Ich"-Theorie bei Meister Eckhart », dans : *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte*, éd. W. HAUG et W. SCHNEIDERLASTIN, Tübingen, Éd. Niemeyer, 2000, p. 317-346; E. A. PANZIG, *Gelâzenheit und Abegescheidenheit. Eine Einführung in das theologische Denken des Meister Eckhart*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2005; « *gelâzenheit und abegescheidenheit – Zur Verwundlung beider Theoreme im theologischen Denken Meister Eckharts* », dans : *Meister Eckhart in Erfurt*, éd. A. SPEER, Berlin/New-York, Éd. Walter de Gruyter, coll. « *Miscellanea Mediaevalia* » 32, 2005, p. 335-355; M. ENDERS, *Gelassenheit und Abegescheidenheit – Studien zur deutschen Mystik*, Hanbourg, Verlag Dr. Kovač, coll. « *Boethiana – Forschung ergebnisse zur Philosophie* » 82, 2008.

<sup>790</sup> Voici ce qu'écrit Markus Enders pour introduire son ouvrage sur le détachement eckhartien : « Detachment is the very definition of God's essence. It expresses the Divine's radical kenosis to create the universe and be its very core. Only by being detached from itself is the Divine what it is, namely divine. The very nature of the Divine is being the creative origin and creation's salvific incarnation. » M. ENDERS, *The art of detachment*, vol. 1, Louvain, Éd. Peeters, 2011, p. 1.

<sup>791</sup> E. MANGIN, *Maitre Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 27.

<sup>792</sup> Cf. M. ENDERS, *The art of detachment*, vol. 1, Louvain, Éd. Peeters, 2011, p. 69-81.

<sup>793</sup> Cf. *Sermons*, 69.



eckhartien désignerait donc « le travail de l'intellect qui s'éloigne de toutes choses et de lui-même pour devenir semblable à Dieu et s'unir à lui »<sup>794</sup>. Il existerait dans le détachement eckhartien deux dynamiques : « le côté négatif de la séparation, de l'éloignement, de la mise à nu par rapport à la créature, et par rapport au moi et au soi propres (...) [et] le côté positif, donné implicitement, de l'orientation vers Dieu (...) et, ainsi, [le détachement représente] la condition qui fonde l'*unio mystica* »<sup>795</sup>. Le deuxième type de « lâcher prise », la *gelâzenheit*, insiste peut-être davantage sur le délaissement intérieur – l'objectif est bien de s'abandonner soi-même – et correspond plus précisément à « un abandon de la volonté propre »<sup>796</sup>, ce qui rapprocherait Eckhart de Hadewijch. Cette *gelâzenheit*, qui est donc un abandon de soi et de sa volonté, « permet à l'homme de se tourner vers Dieu et d'accomplir sa volonté »<sup>797</sup>. Enfin, la *gelâzenheit* telle qu'elle est comprise par Eckhart comporte une dimension christologique notable : comme l'a fait le Christ en ce monde<sup>798</sup>, les disciples sont appelés à délaisser toutes choses, toutes « divisions », afin de rejoindre le Père et d'« avoir toutes choses »<sup>799</sup>. Ce qui différencie l'abandon du détachement repose sur une question d'ordre ontologique : selon Panzig, l'abandon serait une exigence éthique de l'être, alors que le détachement représenterait plutôt un concept intellectuel théorique<sup>800</sup>. Frost quant à elle situe cette différence sur un autre plan (mais son point de vue est complémentaire à celui de Panzig) : selon elle, l'abandon correspondrait essentiellement au processus du « laisser », alors que le détachement serait à la fois la voie et le but de ce même « laisser »<sup>801</sup>.

<sup>794</sup> E. MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 29.

<sup>795</sup> J. QUINT, DW V, p. 438, n. 1. La traduction est de Yannick Grosieux, cf. S. FROST, « Détachement (Abgeschiedenheit/Gelassenheit) », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, trad. Y. GROSIEUX, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 360.

<sup>796</sup> E. MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 31.

<sup>797</sup> Ibid.

<sup>798</sup> Faisant référence à Mt 5, 1, Eckhart invite dans l'un de ses sermons ses auditeurs à suivre l'exemple du Christ et à « laisser » la foule : « Lorsque l'homme laisse "la foule", Dieu se donne à l'âme sans images ni comparaisons. » Sermons, 72, p. 563.

<sup>799</sup> Ibid. 15, p. 177.

<sup>800</sup> Cf. E. A. PANZIG, *Gelâzenheit und Abegescheidenheit. Eine Einführung in das theologische Denken des Meister Eckhart*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2005, p. 113 et 274.

<sup>801</sup> S. FROST, « Détachement (Abgeschiedenheit/Gelassenheit) », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, trad. Y. GROSIEUX, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 362. Sur la différence entre l'abandon et le détachement, cf. également M. ENDERS, *Gelassenheit und Abgescheidenheit – Studien zur deutschen Mystik*, Hanbourg, Verlag Dr. Kovač, coll. « Boethiana – Forschung ergebnisse zur Philosophie » 82, 2008.

## 1. L'abandon eckhartien, une attente ?

Nous avons vu précédemment que chez Hadewijch, l'abandon pouvait correspondre à un état expectatif durant lequel l'âme, dont la soif de Dieu ne cesse à cet instant-là de s'accroître, se place sous le regard de Dieu, lequel la fait devenir « épouse » en la contemplant ainsi. Retrouve-t-on chez Eckhart ce lien entre abandon et attente de Dieu ? Bien que l'« attente de Dieu » ne soit pas autant thématifiée dans l'œuvre eckhartienne que dans les écrits béguinaux, le Thuringien l'évoque tout de même quelque peu. Dans l'un des sermons qui a été rapidement authentifié par exemple, Eckhart, au lieu de décrire ce qu'est le « délaissement », explique plutôt ce qu'il n'est pas et relie l'abandon à cette « attente de Dieu » :

Epoux sont ceux qui donnent à peine plus d'un fruit l'an. Mais autres les époux que je vise en l'occurrence : tous ceux qui avec attachement propre sont liés aux prières, aux jeûnes, aux veilles et à toutes sortes d'exercices extérieurs et mortifications. Un attachement propre quel qu'il soit à quelque œuvre que ce soit, qui enlève la liberté d'attendre Dieu dans ce maintenant présent et de le suivre lui seul dans la lumière avec laquelle il t'inciterait à faire et à lâcher prise, libre et neuf à tout moment, comme si tu n'avais ni ne voulais ni ne pouvais rien d'autre : un attachement propre ou un projet d'œuvre, quels qu'ils soient, qui t'enlèvent cette liberté neuve en tout temps, voilà ce que j'appelle maintenant une année.<sup>802</sup>

L'« attachement propre » - *eigenschaft* dans le texte original<sup>803</sup> - entraverait donc la possibilité d'être dans ce « maintenant présent », ce « gegenwertiges nû »<sup>804</sup>, cet instant qui dépasse tout lieu et toute temporalité et qui s'inscrit en quelque sorte dans l'éternité<sup>805</sup>. Ainsi selon le maître dominicain, cet « instant présent » serait comme un état où l'âme, en goûtant à l'éternité, attendrait Dieu tout en se préparant à le rencontrer. Dans ce « gegenwertiges nû » - cet instant suspendu -, l'âme dépouillée attendrait Dieu en elle, dans sa propre demeure intérieure et dans

---

<sup>802</sup> Sermons, 2, p. 67-68.

<sup>803</sup> Cf. DW I, p. 28. Le terme moyen haut-allemand « eigenschaft » a différentes traductions: il peut bien entendu vouloir dire « propriété », mais il peut également signifier « esclavage », « servage » ou bien encore « égocentrisme ». A en croire Eckhart, faire preuve d'*eigenschaft* nous rendrait donc esclave de nous-mêmes, situation qui nous empêcherait fondamentalement de nous ouvrir au Tout Autre. Délaisser cette *eigenschaft*, c'est donc accepter de se libérer de cet état de servitude initié par un égocentrisme trop accentué pour entrer dans la logique de Dieu, cf. B. HENING, « eigen-schaft », dans : *Kleines Mittelhochdeutsches Wörterbuch*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2007, p. 64.

<sup>804</sup> DW I, p. 29. Sur ce « nû » eckhartien, cf. I. LANDAU, « Meister Eckhart on temporality and the "now". A Phenomenological-Hermeneutical Interpretation », dans : *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research. Vol. LII. Phenomenology of Life and the Human Creative Condition. Book 1. Laying Down the Cornerstones of the Field*, éd. A.-T. TYMIENIECKA, Éd. Springer, 1998, p. 387-394.

<sup>805</sup> Cf. Sermons, 4, p. 88. Maître Eckhart n'a pas été le seul à thématiser ce « maintenant présent » puisqu'on le retrouve aussi bien chez Augustin que chez Karl Jaspers, cf. H. VORGRIMLER, « Jetzt », dans : *Neues Theologisches Wörterbuch*, Fribourg/Bâle/Vienne, Éd. Herder, 2008, p. 327.

son « plus intime »<sup>806</sup> et, tout en se réjouissant de sa proche venue – à cet instant en effet, « Dieu est tout près et tout proche »<sup>807</sup> - l'âme se rendrait progressivement compte de sa ressemblance avec Celui qui, auparavant, était tellement autre : « (...) dans [cet] Instant Eternel (...) l'âme se saisit d'elle-même et de Dieu en tant qu'ils sont identiques »<sup>808</sup>. En définitive, plus l'âme s'abandonne elle-même, plus sa ressemblance à Dieu s'affine et plus sa connaissance divine s'aiguise dans la mesure où elle « [demeure] là à fixer son regard sur cette richesse de Dieu »<sup>809</sup>. Ainsi ce qui rapprocherait Eckhart de Hadewijch, c'est bien le fait que tous deux évoquent cette « attente » comme la possibilité offerte à l'âme d'entrer dans une autre logique – la « logique divine » - et de s'extraire quelque peu de ses « mondanités ». L'un comme l'autre perçoivent l'abandon comme une première approche de Dieu et de ses « réalités », là où il « demeure en lui-même [et où il n'a] besoin de rien »<sup>810</sup> : dans ce processus d'abandon, l'âme s'engage dans un chemin de profonde liberté qui l'amènera peu à peu à se familiariser avec l'éternité. Relevons tout de même que chez Eckhart, cette « attente » nous paraît être plus radicale et plus ontologique que chez Hadewijch : pour le Dominicain en effet, cette « attente » permettra à l'âme de retourner dans son fond, dans le Dieu caché, là où son fond et le fond de Dieu ne sont qu'un seul fond<sup>811</sup>. Dans ce fond commun émerge une « union d'identité »<sup>812</sup>, qui est une réalité dynamique<sup>813</sup> et qui se situe en même temps au-delà de tout mouvement<sup>814</sup>. Puis dans cette « union d'identité » a lieu la naissance du Verbe dans l'âme, cet instant où « l'âme advient avec le Fils (...) [et qu'] elle devient si simplement une qu'elle n'a aucun être que son être propre, qui est sien, qui est l'être-âme (*daz sêle-wesen*) »<sup>815</sup>. Pour Hadewijch en revanche, cette « attente » est l'une des étapes nécessaires que l'âme doit éprouver avant de s'unir à son Amant.

Il est par ailleurs intéressant de noter que cette « attente » - cet « instant éternel » qui est simultanément tous les moments - n'est pas vraiment temporalisé par Eckhart. Dans l'extrait ci-dessus en effet, cette « attente » de la part de l'âme semble être concomitante avec la

---

<sup>806</sup> Sermons, 34, p. 309.

<sup>807</sup> Sermons, 34, p. 309.

<sup>808</sup> R.L. HART, « La négativité dans l'ordre divin », dans : *Voici Maître Eckhart*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 1998, p. 196.

<sup>809</sup> Sermons, 38, p. 333.

<sup>810</sup> Ibid. 9, p. 125.

<sup>811</sup> Cf. Ibid. 15, p. 182.

<sup>812</sup> B. McGINN, *Maître Eckhart : L'homme à qui Dieu ne cachait rien*, trad. M. TRIOMPHE, Paris, Éd. du Cerf, 2017, p. 108.

<sup>813</sup> S. KÖBELE, *Bilder der unbegriffenen Wahrheit : zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache*, Tübingen/Bâle, Éd. Francke, 1993, p. 187.

<sup>814</sup> Bernard McGinn parle à son propos de « source immobile de tout mouvement », B. McGINN, *Maître Eckhart : L'homme à qui Dieu ne cachait rien*, trad. M. TRIOMPHE, Paris, Éd. du Cerf, 2017, p. 113.

<sup>815</sup> Sermons, 98, p. 116.

poursuite de la « lumière », véritable manifestation de la liberté divine tant désirée. Ainsi selon lui, l'attente de Dieu se mêlerait au cheminement vers Lui. En d'autres termes, le chemin sur lequel l'âme abandonnerait ses « mondanités » correspondrait également à ce temps d'attente où l'âme, en désirant Dieu, ouvrirait son cœur à sa venue en elle. Il est à ce propos important de relever qu'Eckhart affectionne particulièrement l'atemporalité<sup>816</sup>. Cette « attente » de Dieu se révèle être en-dehors du temps et correspondrait au « nû » tel que le Dominicain le décrit dans le sermon 9 :

Mais si je prends le maintenant (*daz nû*), il comprend en lui tout temps. Le maintenant dans lequel Dieu fit le monde est aussi proche de ce temps que le maintenant dans lequel je parle à présent, et le dernier jour est aussi proche de ce maintenant que le jour qui fut hier.<sup>817</sup>

Ainsi l'« expectance » de Dieu se caractériserait par son atemporalité, signe manifeste de la proximité de Dieu, l'Atemporel par excellence. Bien que moins présente dans l'œuvre hadewigien, l'atemporalité est elle aussi mise en exergue par la Béguine, qui en fait aussi le signe de la contiguïté divine :

Les âmes anéanties, qui se sont perdues en lui de la façon que je viens de dire, acquièrent dans l'amour la moitié de leur âme, de même que la lune reçoit sa splendeur du soleil. La connaissance simple que leur communique cette lumière nouvelle dont elles sont issues et dans laquelle elles demeurent - cette lumière envahit progressivement l'autre moitié de telle façon que les deux moitiés de l'âme ne fassent plus qu'un. Avec cela le temps prend fin (*ende soe eest tijt*).<sup>818</sup>

Selon Hadewijch, les âmes purement « abandonnées » vivraient l'union avec leur Amant en étant hors du temps, puisqu'elles seraient *en* Dieu. Eckhart comme Hadewijch relie donc foncièrement l'abandon à l'atemporalité : lorsque l'âme est sur le chemin de l'abandon – c'est-à-dire lorsqu'elle délaisse tout mode -, elle accepte également de perdre ses repères d'espace, de temps et de corporéité dans le but de s'ouvrir à Dieu, lui qui au-delà de toutes ces catégories. Chez l'un comme chez l'autre, cette « attente » ne serait finalement qu'une inclination à l'atemporalité de Dieu. Il est néanmoins à relever que chez l'un et l'autre, les modalités d'une telle inclination sont tout de même différentes : pour le maître dominicain, elle s'apparente à une percée en Dieu, signe du détachement de l'âme : « (...) dans la percée où je me tiens dépris de ma volonté propre et de la volonté de Dieu et de toutes ses œuvres et de Dieu même, je suis par-dessus toutes les créatures et ne suis ni Dieu ni créature, plus : je suis ce que j'étais et ce

---

<sup>816</sup> Sur la question de la temporalité chez Eckhart, cf. N. LARGIER, *Zeit, Zeitlichkeit, Ewigkeit : Ein Aufriss des Zeitproblems bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart*, Berne, Éd. Peter Lang, 1989. Eckhart adopte en effet un point de vue qui a son point d'ancrage dans l'éternité.

<sup>817</sup> Sermons, 9, p. 125.

<sup>818</sup> Lettres, 19, p. 189-190.

que je dois demeurer maintenant et pour toujours »<sup>819</sup>. Comme nous l'avons signifié auparavant, cette « attente » correspond chez Eckhart au *nû*, cet instant où « l'être [de l'âme] tient (*swebet*) à la présence (*gegenwerticheit*) de Dieu »<sup>820</sup> et où il lui envoie son Fils, qu'il l'engendre en elle afin qu'elle devienne « le même Fils et non un autre »<sup>821</sup>. Chez Eckhart, force est de reconnaître que cette « attente » est clairement ontologique dans la mesure où l'âme détachée devient le même fils que le Fils de Dieu – ou, en d'autres termes, elle « advient (*gewirdet*) avec le Fils »<sup>822</sup> - et devient absolument un être, « qui n'a aucun être que son être propre »<sup>823</sup>. Chez Hadewijch en revanche, cette « attente » correspondrait plutôt à une ouverture à la vacuité propre à Dieu – l'âme se préparerait à devenir l'épouse du Christ – et serait le début de sa divinisation dans la mesure où à cet instant, elle se dépouillerait de toutes ses scories.

Nous avons noté précédemment l'importance chez Hadewijch du rôle joué par l'exil, qui est la condition vécue par l'âme attendant son Amant dans l'abandon. Retrouve-t-on cet exil chez Eckhart ? Le relie-t-il à l'attente de l'Époux comme le fait Hadewijch ? L'on rencontre effectivement chez Eckhart un certain attrait pour l'exil, même si celui-ci est beaucoup moins développé que chez Hadewijch. Il parle parfois d'« ellende » - d'étrangeté, d'exil(é) – en parlant de la petite étincelle de l'âme<sup>824</sup> ou bien pour préciser que sur terre, l'âme vit une situation d'exil (« Wan der geist ist hier ellende (...) »<sup>825</sup>), contrairement à ce qu'elle vivra au Ciel<sup>826</sup> ; ce dernier point le rapproche clairement de Hadewijch qui, à diverses reprises, affirme que sa vie sur terre est un « doux exil que nous souffrons pour le juste Amour »<sup>827</sup>. Mais plus

---

<sup>819</sup> Sermons, 52, p. 433. Cette « attente » est, paradoxalement peut-être, très loin d'être passive : « La métaphore de la percée manifeste, avant tout, la participation active de l'homme qui, dans son éloignement de Dieu, s'ennuie et qui s'efforce de faire sa percée de l'extériorité vers le Royaume de Dieu qui est intérieur et vers sa naissance éternelle. » A. M. HAAS, « Percée (*Durchbruch*) », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, trad. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 939.

<sup>820</sup> Sermons, 4, p. 86.

<sup>821</sup> Ibid. p. 87.

<sup>822</sup> Sermons, 98, p. 116. Grâce au terme « *gewirdet* », l'on peut remarquer que cette naissance de Dieu dans l'âme ainsi que le « devenir Fils » de l'âme sont des processus, bien qu'ils se situent en-dehors du temps.

<sup>823</sup> Ibid. Il paraît ici évident qu'Eckhart s'inscrit clairement dans une *Wesenmystik*, ce qui le distingue de Hadewijch qui est, sur ce point en tous les cas, plus proche de la *Minnemystik*. En règle générale, il semble que les Béguines puisent à la fois dans le fond doctrinal de la mystique de l'être, mais également dans celui de la mystique de l'amour, cf. G. EPINEY-BURGARD et E. ZUM BRUNN, *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout/Paris, Éd. Brepols, 1988, p. 15-23.

<sup>824</sup> Cf. Sermons, 28, p. 277 ; DW II, p. 66.

<sup>825</sup> DW IV, 1, p. 490.

<sup>826</sup> Cf. W. WACKERNAGEL, « *Ymagine denudari* » : éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez *Maître Eckhart*, Paris, Éd. Vrin, 1991, p. 167-169.

<sup>827</sup> Lettres, 6, p. 104. En cela, elle s'inspire sûrement de Hugues de Saint-Victor qui affirme dans son *Didascalicon* : « L'homme qui trouve sa patrie douce n'est qu'un tendre débutant ; celui pour qui chaque sol est comme le sien propre est déjà fort ; mais celui-là seul est parfait pour qui le monde entier est comme un pays étranger. » H. DE SAINT VICTOR, *Didascalicon*, IV, 20 (PL 176, 778), trad. M. LEMOINE, Paris, Éd. du Cerf, 1991.

intéressant encore est le lien qu'effectue Eckhart entre l'exil et l'abandon. Dans son sermon 103, il explique que l'abandon est une « verwüestete ellendicheit »<sup>828</sup> - un désert d'exil – dans lequel « la véritable Parole de l'éternité [est] (...) prononcée »<sup>829</sup>. A l'instar de l'exil hadewigien – également « ellende » dans le texte original -, l'exil eckhartien est le résultat d'un abandon de soi, d'un dépouillement et d'un « se tenir libre » de toutes choses. Dans son sermon 109 par ailleurs, Eckhart insiste bien sur le caractère exilaire qu'impose la recherche de Dieu – il parle à ce propos d' « ellendicheit »<sup>830</sup> - et, comme Hadewijch, qualifie l'abandon d'exil et de désert<sup>831</sup>.

## 2. S'abandonner pour laisser Dieu opérer en soi

Nous avons vu précédemment que l'abandon tel qu'il était compris par Hadewijch avait pour conséquence une certaine personnalisation de l'âme qui, dans ce processus de délaissement, se découvrait résolument unique. Dans l'abandon en effet, l'âme adopte peu à peu les traits divins pour être finalement capable de *jouir* de lui. Or qu'en est-il chez Eckhart ? Quelles seraient d'après lui les conséquences d'un tel abandon sur l'âme ? Dans l'un des sermons du cycle de la naissance de Dieu dans l'âme, une réponse semble s'esquisser :

Lorsque tu t'es complètement et absolument dépouillée de toi-même, de toutes choses et de toutes propriétés, lorsque tu t'es élevé, approprié et abandonné à Dieu avec une foi entière et un parfait amour, ce qui s'engendre en toi et te saisit alors - que ce soit extérieur, dis-je, ou intérieur, agréable ou douloureux, amer ou doux - rien de cela n'est tien. Tout cela appartient à ton Dieu, à qui tu t'es abandonné. (...) Abandonne-toi tout entier et laisse Dieu opérer avec toi et en toi comme il veut.<sup>832</sup>

---

<sup>828</sup> DW IV, 1, p. 482.

<sup>829</sup> Sermons, 103, p. 100.

<sup>830</sup> DW IV, 2, p. 774.

<sup>831</sup> Cf. Ibid. 1, p. 483. Le *Granum sinapis* est en cela édifiant. Sur la métaphore du désert signifiant l'abandon, cf. B. MCGINN, « Ocean and Desert as Symbols of Mystical Absorption in the Christian Tradition », dans : *Journal of Religion*, vol. 74, 1994, p. 155-181.

<sup>832</sup> Sermons, 104, p. 141. Eckhart décrit ici la *conformatio* de l'âme au Verbe, qui désigne la constitution interne de son être et qui fait partie de l'*Einbildung* : l'âme n'est pas appelée à simplement suivre le Christ, mais elle doit se conformer à lui, c'est-à-dire que toute son intention doit se rapporter au Christ : « Dans [le sermon latin LII], Eckhart précise que non seulement le prédicateur doit revêtir le Christ, mais qu'il doit également inviter tout

Au vu de cet extrait, il apparaît que l'âme dépouillée et qui s'est abandonnée ait en quelque sorte perdu sa « propriété »<sup>833</sup>. Elle ne s'appartient plus en propre. C'est à présent Dieu qui est la « maître de maison » de cette même âme, qui investit totalement la vacuité qui s'est creusée en elle et qui en fait durablement sa demeure. A cet instant précis, l'âme se laisse *absorber*, *imprégner* par Dieu qui finit par la contenir totalement. Dans l'abandon tel qu'il est décrit par le maître dominicain, l'âme se laisse donc occuper par le Créateur et devient plus « intérieure » dans la mesure où elle a délaissé « tout ce qui est extérieur »<sup>834</sup>. Chez Eckhart, cette « intériorisation » ne peut être fondamentalement dissociée de la naissance du Verbe dans l'âme : Dieu fait sa percée en l'âme abandonnée pour pouvoir naître et renaître en elle éternellement. Cette « intériorisation » en effet, qui est propre à chaque âme, est conduite par Dieu qui, dès lors, se laisse goûter par l'âme abandonnée<sup>835</sup>. Comme Hadewijch, Eckhart souligne bien que l'abandon doit être vécu dans la joie, quand bien même l'âme devrait-elle supporter « injure, rude labeur ou (...) peine »<sup>836</sup>. Tous deux persistent à affirmer qu'une âme qui s'est réellement abandonnée en Dieu endure la souffrance, et, par la suite, est capable de la dépasser et d'en faire un véritable atout afin de s'élancer vers Dieu<sup>837</sup>. Y a-t-il une source commune ? Pour l'un comme pour l'autre, l'important n'est pas la souffrance ou le bien-être<sup>838</sup>, l'honneur ou bien encore le déshonneur : toutes ces sensations doivent être relativisées car fondamentalement, elles ne sont pas Dieu<sup>839</sup>. Tout instant vécu, qu'il soit réjouissant ou non,

---

chrétien à le faire. Ainsi écrit-il : "Par l'amour du Christ, chaque chrétien devient enflammé et totalement imprégné du Christ, en sorte qu'il soit informé (*informatus*) par le Christ pour accomplir les œuvres du Christ". Il en va chez Eckhart, comme chez Augustin, d'une dimension ontologique : le chrétien est *informatus*, c'est-à-dire qu'il reçoit sa *forma* véritable qui n'est autre que la vie nouvelle par la *Forma omnium* qu'est le Christ. C'est à la fois une ontologie théologique et une théologie baptismale qu'il développe par là, tout comme dans le Sermon latin XX, où il disait que "personne n'est chrétien, sinon par l'être dans le Christ et par l'être du Christ". Ce n'est pas à une imitation extérieure du Christ qu'Eckhart invite, mais à une véritable conformation. » M.-A. VANNIER, « Maître Eckhart : Un pont entre le Moyen Âge et aujourd'hui », dans : *Théologiques*, n°182, 2010, p. 43-69. Sur la conformatio chez Augustin, cf. M.-A. VANNIER, "*Creatio*", "*conversio*", "*formatio*" chez Saint Augustin, Fribourg, Éd. universitaires, 1991.

<sup>833</sup> Cf. Sermons, 52, p. 425-434. Sur la complexité du terme « eigenschaft », cf. K. H. WITTE, *Meister Eckhart : Leben aus dem Grunde des Lebens. Eine Einführung*, Fribourg/Munich Verlag Karl Alber, 2013, p. 34-35.

<sup>834</sup> Ibid. 101, p. 61

<sup>835</sup> Cf. DdD, 6, p. 51.

<sup>836</sup> Ibid. 18, p. 100.

<sup>837</sup> Hadewijch dira même que le feu ardent de Dieu « dévore » l'humiliation comme l'approbation, tellement il a « satisfaction » en tout, cf. Lettres, 6, p. 94.

<sup>838</sup> Cf. Sermons, 73, p. 573. Eckhart y fait référence à Paul (Rm 8, 38).

<sup>839</sup> Il s'agit là de la « liberté d'indifférence » qui fut en partie responsable de la condamnation de Porete : « Les clercs qui la condamnèrent furent choqués de voir l'âme prendre congé des vertus au moment où elle se défait de sa volonté propre. Elle est en quelque sorte libérée des vertus, et, après leur avoir constamment obéi, si dur qu'en fût le prix, c'est elle qui à son tour leur commande, parce qu'elle a atteint le stade où son moi ne lui dicte plus aucune action et n'a plus besoin de frein extérieur, puisqu'il est anéanti. La liberté à laquelle elle atteint alors est ce qu'on a appelé la liberté d'indifférence, l'âme ne recherchant ni ne fuyant "messes et sermons", "honneur ou déshonneur", "Paradis ou Enfer". Participant de Dieu, elle est, par le fait même, en Paradis, qui n'est autre chose que de voir Dieu. » E. ZUM BRUNN, « Introduction », dans : *Le Miroir des simples âmes anéanties*, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 2001, p. 16-17.

doit être accueilli dans un détachement extrême : ce ne sont pas ces instants qui façonnent l'âme, mais bien la manière dont l'âme les supporte et les « vit ». Une fois que l'âme ne s'attache plus à ces instants de vie, il lui est possible de *se laisser* elle-même et de faire entrer Dieu en elle, lui qui, désormais, investit totalement cette vacuité. A cet instant précis, l'âme « [se laisse] former intérieurement par Notre-Seigneur Jésus-Christ en toutes choses »<sup>840</sup> et se conforme peu à peu à l'image de Dieu « de telle sorte qu'on trouve en [elle] un reflet de toutes les œuvres de Notre-Seigneur et de son image divine »<sup>841</sup>. Pour l'un comme pour l'autre auteur, l'âme dévoile dans l'abandon l'image de Dieu en elle. Ce « dévoilement » - ou, selon le point de vue, cette « impression »<sup>842</sup> - de l'image de Dieu en l'âme transforme cette dernière en profondeur dans la mesure où elle est entièrement vouée à Dieu : ce n'est plus elle qui opère mais bien Dieu qui opère en elle et, surtout, à travers elle<sup>843</sup> :

Voyez: tout ce que l'intellect agent fait dans un homme selon la nature, Dieu le réalise également, et bien au-delà, en un homme abandonné. Il lui enlève l'intellect agent et s'établit Lui-même à sa place et y opère Lui-même tout ce que l'intellect agent aurait opéré.<sup>844</sup>

Par ailleurs, l'unicité dont il a été précédemment question dans l'œuvre hadewigienne se rencontre également dans l'œuvre d'Eckhart. Nous avons en effet remarqué que chez Hadewijch, le processus d'abandon renouvelait les liens entre l'âme et son Amant, et faisait de cette dernière une âme « unique » dans la mesure où elle reflétait l'unicité de Dieu. Chez Eckhart, la percée de Dieu en l'âme met en exergue le caractère insaisissable de cette dernière : lorsque le maître dominicain tente de décrire le « fond » de l'âme, il se heurte à la difficulté de le circonscrire. Ce « fond » ne peut être décrit, et pourtant il existe bel et bien<sup>845</sup>. Et c'est parce qu'on ne peut ni le circonscrire ni le réduire à ses déterminations qu'il est réellement unique. Il en va ainsi pour l'âme : dans la percée, l'âme se découvre une partie indescriptible, cette « petite étincelle », qui fait d'elle une âme unique aux yeux de Dieu. Et c'est « ce caractère irréductible et inobjectivable de l'intime (...) qui fait de l'homme un être unique, un individu »<sup>846</sup>. Bien que l'unicité et la percée soient des notions bien distinctes, elles semblent tout de même liées, notamment dans le processus d'abandon : il est possible à Dieu de faire sa percée dans l'âme

---

<sup>840</sup> DdD, 18, p. 102.

<sup>841</sup> Ibid.

<sup>842</sup> Cf. Ibid, 6, p. 52.

<sup>843</sup> Cf. Ibid. p. 48.

<sup>844</sup> Sermons, 104, p. 132.

<sup>845</sup> Cf. Ibid. 2, p. 74.

<sup>846</sup> E. MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 106.



abandonnée car elle possède en elle un fond unique. Ainsi pour Eckhart comme pour Hadewijch, la confrontation de l'âme avec son Créateur apporte en quelque sorte une nouvelle « identité » à l'âme dans la mesure où elle met en exergue son unicité. C'est dans la rencontre avec Celui qui la crée et recrée éternellement qu'elle se laisse former à son image, « en telle sorte que cette présence de Dieu brille en [elle] sans aucun effort »<sup>847</sup>. Cette transformation « identitaire » - de l'âme « ancienne » surgit l'âme « nouvelle »<sup>848</sup> - fait entrer l'âme dans une logique divine de renouvellement permanent : l'âme abandonnée va pouvoir se laisser créer et recréer par son Créateur et, ainsi, affiner peu à peu sa ressemblance avec lui. C'est donc en laissant Dieu opérer en elle – ou, en d'autres termes, en le laissant naître en elle – qu'elle sera « transformée dans la forme du Dieu qu'[elle] aime »<sup>849</sup> et qu'elle pourra *goûter* la véritable saveur de Dieu.

### 3. S'abandonner pour jouir de Dieu

Nous avons précédemment noté l'importance de la volonté dans le processus unitif tel que le conçoit Hadewijch : aussi bien l'âme que Dieu doivent faire preuve d'une volonté d'union pour que celle-ci ait effectivement lieu. Ainsi donc, abandon et volonté sont indissociables. Mais qu'en est-il chez Eckhart ? A l'instar de Hadewijch, met-il en exergue le lien entre abandon et volonté ? Voici ce qu'il affirme à ce propos dans l'un de ses sermons allemands :

Eh bien, notez maintenant ce qu'est le peu en quoi ce serviteur a été fidèle. (...) Dieu a placé ce serviteur entre temps et éternité. A aucun d'eux il n'appartenait en propre, mais il était libre dans [son] intellect et dans [sa] volonté et aussi en toutes choses. (...) par volonté, il laissait toutes choses

---

<sup>847</sup> DdD, 6, p. 54.

<sup>848</sup> Il semblerait que l'avènement de cette âme « nouvelle » soit indissociable de la naissance de Dieu en elle : dans cet engendrement, l'âme trouve sa véritable identité dans la mesure où elle devient fille de Dieu et où elle pénètre en son éternité. Ainsi, le fait de quitter son ancienne identité serait moins une négation de sa véritable identité qu'une (re)découverte de celle-ci, cf. M.-A. VANNIER, « Sermon de l'homme noble », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, trad. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 1067-1069.

<sup>849</sup> DdD, 6, p. 54.

et aussi soi-même et tout ce que Dieu créa, qui n'est pas Dieu lui-même (...). [Dans sa nature sans fond] il se laissait soi-même et toutes choses, en sorte qu'avec sa volonté créée jamais il n'avait contact avec soi-même ni avec aucune chose créée.<sup>850</sup>

Pour le maître dominicain, il semblerait que la volonté découle naturellement de la liberté que Dieu a accordée à l'homme<sup>851</sup>. Si l'homme peut ainsi vouloir s'abandonner soi-même, c'est bien parce qu'il est profondément libre de le faire<sup>852</sup>. Comme le fait Hadewijch, Eckhart insiste bien sur l'idée que l'homme doit conformer sa volonté à celle de Dieu afin d'acquiescer peu à peu les subtilités de son regard<sup>853</sup> : « l'homme (...) se soumet totalement à Dieu, avec une humilité profonde et juste, de telle sorte que sa volonté devient totalement la volonté de Dieu, et la volonté de Dieu sa volonté »<sup>854</sup>. Le but est tout simplement de vouloir ce que Dieu veut, c'est la « volonté droite » dont il est question dans les *Discours du discernement* : « La volonté est totale et droite, quand elle s'est totalement désappropriée, qu'elle est sortie de son moi propre et qu'elle a été formée et transformée dans le vouloir de Dieu. »<sup>855</sup>. Ainsi comme la Béguine, Eckhart considère l'« union des volontés » comme étant en quelque sorte une étape

---

<sup>850</sup> Sermons, 66, p. 516. Lorsqu'il s'agit d'Eckhart, l'on ne peut réellement considérer la volonté sans avoir en même temps une réflexion sur l'intellect. Pour le maître dominicain en effet, la volonté et l'intellect sont tous deux des puissances de l'âme et force est de constater que pour lui – comme pour Thomas d'Aquin d'ailleurs –, l'intellect prime sur la volonté (« Mais je dis qu'intellect est plus noble que volonté. Volonté prend Dieu sous le vêtement de la bonté. Intellect prend Dieu nu, tel qu'il est dévêtu de bonté et d'être. » Sermons, 9, p. 130). Cependant, le Dominicain n'en reste pas à cette réflexion puisque selon lui, l'intellect n'étant finalement qu'une puissance de l'âme, il rend compte de Dieu de manière inadéquate. Il faut donc la dépasser pour être introduit à la vie trinitaire. Ainsi dans le processus d'abandon, la volonté comme l'intellect doivent être consciencieusement dépassés. Sur l'intellect chez Eckhart, cf. M.-A. VANNIER, « Intellect », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, trad. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 619-624 ; V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Éd. J ; Vrin, 1960 ; R. IMBACH, "Deus est intelligere". *Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestiones Meister Eckharts*, Fribourg, Éditions universitaires, 1976 ; N. LARGIER, « Intellectus in deum ascensus. Intellecttheoretische Auseinandersetzungen in Texten der deutschen Mystik », dans : *Deutsches Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, n°69, 1995, p. 423-471 ; F. BRUNNER, *Maître Eckhart. Approche de l'œuvre*, Genève, Éd. Ad Solem, 1999, p. 96-99.

<sup>851</sup> Nicolas de Cues reprend l'idée que l'homme se rapproche de Dieu dans la mesure où il est profondément libre, comme Dieu est lui aussi profondément libre. Ce n'est qu'à partir de l'instant où l'homme a choisi de remettre librement sa volonté dans la volonté de Dieu qu'il se réalisera en tant qu'être christiforme, cf. I. MANDRELLA, « Volonté », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, trad. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 1266-1267. Sur la liberté de la volonté chez Eckhart, cf. I. MANDRELLA, « La liberté de la volonté chez Eckhart et Nicolas de Cues », dans : *La Naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, éd. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Patrimoines – Christianisme », 2006, p. 121-136.

<sup>852</sup> La liberté en effet ne peut se concevoir en-dehors du détachement : l'homme est en capacité de s'abandonner parce qu'il est profondément libre, mais celui-ci, en se détachant de toute chose, « se tient [également] en unité et en liberté » (Sermons, 29, p. 280). De la volonté libre de l'homme découle finalement l'union à Dieu : « Dieu ne contraint pas la volonté, il l'établit en la liberté en sorte qu'elle ne veuille rien d'autre que ce qu'est Dieu lui-même et ce qu'est la liberté elle-même. Et l'esprit ne peut vouloir rien d'autre que ce que Dieu veut, et ce n'est pas là sa non-liberté, c'est sa liberté propre. » Sermons, 29, p. 281.

<sup>853</sup> « (...) Mais avec désir et avec cœur se soumettre à Dieu et mettre pleinement sa volonté dans la volonté de Dieu, et n'avoir aucun regard sur le créé. » Ibid. 15, p. 177.

<sup>854</sup> E. ZUM BRUNN (éd. et trad.), « Voici Maître Eckhart à qui Dieu jamais rien cela », dit 31, dans : *Voici Maître Eckhart*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. Jérôme Million, 1998, p. 60.

<sup>855</sup> DdD, 10, p. 65.

– même s’il est toujours délicat de parler d’étape lorsqu’il s’agit d’écrits eckhartiens – essentielle à la percée de Dieu dans l’âme. En outre, cette « volonté droite » n’est pas désincarnée puisqu’elle a un impact direct sur l’activité du croyant :

Or, comme l’homme ne peut être en cette vie sans aucunes œuvres, qui sont humaines, et dont il y a beaucoup de sortes, il doit apprendre à avoir Dieu en toutes choses et à demeurer inentravé en toutes œuvres et en tous lieux. Pour cette raison, quand le commençant doit entreprendre une œuvre quelconque avec les gens, il doit auparavant se munir fortement de Dieu et le tenir fermement dans son cœur, et garder toute son aspiration, sa pensée, son vouloir et ses forces en union avec Dieu, en sorte que nulle autre image ne puisse se former en lui.<sup>856</sup>

Eckhart souligne bien que cette « volonté droite » a des répercussions sur le quotidien du croyant dans la mesure où tout son être tend vers Dieu et que sa volonté s’ajuste inlassablement à la volonté divine, ce qui le rapproche en cela quelque peu de Hadewijch. Un homme dont le vouloir est « complet » n’aspire à rien d’autre qu’à Dieu car il « a [déjà] véritablement tout »<sup>857</sup>. Le fait de vivre cette « volonté droite » conduit cet homme à expérimenter l’un des réalités de Dieu, lequel « réside » en lui-même sans entraves. Finalement, en vivant cette volonté juste, ce croyant fixe son regard sur Dieu et entre pour ainsi dire dans une contemplation permanente de sa Face<sup>858</sup>. Pour la Béguine comme pour le Dominicain, l’abandon de soi-même équivaldrait à remettre sa volonté dans celle du Seigneur pour ainsi faire surgir une « union des volontés » ou, en d’autres termes, une contemplation incessante réciproque. Mais en même temps, le Thuringien souligne dans un autre sermon la nécessité de se détacher de l’idée même de volonté afin d’avoir « la droite pauvreté »<sup>859</sup>. Si l’homme souhaite réellement s’abandonner – c’est-à-dire ne plus rien désirer -, il se doit de se détacher durablement de lui-même et de ses propres désirs. Or la volonté ne traduit-elle pas justement un désir ? Tel est le paradoxe auquel Eckhart nous confronte : chacun est invité à mettre sa volonté dans celle du Seigneur et, en même temps, à délaisser cette volonté pour réellement vivre le détachement. Mais le délaissement est aussi un acte volontaire. Et pourtant, l’homme totalement abandonné est véritablement celui qui s’est également affranchi de sa « volonté d’accomplir la volonté de Dieu, [de son désir d’]éternité et de Dieu »<sup>860</sup>.

---

<sup>856</sup> DdD, 7, p. 58.

<sup>857</sup> Ibid. 10, p. 65.

<sup>858</sup> Il est à noter que cette contemplation se vit à tout instant, en tout lieu et en toutes circonstances, cf. DdD, 7, p. 55-58. Cf. à ce propos R. J. WOODS, *Meister Eckhart. Master of Mystics*, Londres, Continuum International Publishing Group, 2011, p. 113-128.

<sup>859</sup> Sermons, 52, p. 427.

<sup>860</sup> Ibid.

Par ailleurs, il a été noté précédemment que Hadewijch associait volontiers abandon, union de Dieu et de l'âme ainsi que jouissance<sup>861</sup>. Selon elle en effet, l'âme doit s'abandonner dans l'Amour pour, unie ainsi à son Amant, jouir librement de lui. La jouissance telle qu'elle est conçue par la Béguine nécessite une réciprocité, et c'est pour cela qu'elle se vit dans l'union :

C'est au plus profond de sa Sagesse que tu apprendras ce qu'il est et quelle merveilleuse suavité c'est pour des amants d'habiter dans l'autre : chacun habite en l'autre de telle façon qu'aucun d'eux ne saurait se distinguer. Mais ils jouissent l'un de l'autre en toute réciprocité, bouche à bouche, cœur à cœur, corps à corps, âme à âme ; une même nature divine court en eux et les traverse tous les deux : et c'est ainsi qu'ils doivent demeurer.<sup>862</sup>

Ainsi donc, il y a véritable union lorsque l'âme jouit de Dieu et que Dieu jouit de l'âme et ce au terme d'un véritable abandon. La question de la jouissance, bien présente en général dans les œuvres béguinales, n'est pas totalement absente des écrits eckhartiens. Dans l'un ou l'autre de ses sermons, le maître dominicain n'hésite pas à employer le verbe « jouir » (*gebrûchen*) pour décrire l'union de l'âme et de Dieu :

Et c'est ainsi que meurt aussi l'âme en elle-même avant que de passer en Dieu. L'âme passe en Dieu par quatre pas. (...) En quatrième lieu elle passe en Dieu, là où elle doit demeurer éternellement, régnant avec Dieu dans l'éternité; et alors elle ne se souvient plus jamais de choses temporelles ni de soi-même, plutôt: elle est fondue en Dieu et Dieu en elle. Et ce qu'elle fait alors, elle le fait en Dieu. Pour qu'ici-bas nous puissions cheminer et mourir en sorte que nous puissions jouir de lui dans l'éternité, qu'à cela Dieu nous aide. Amen.<sup>863</sup>

Il est tout d'abord important de noter qu'Eckhart utilise exactement le même terme que Hadewijch – *gebrûchen* dans ses sermons et *ghebruken* chez Hadewijch – pour signifier cet état de *communion* avec Dieu, cet état de véritable fruition. Comme chez Hadewijch, cette jouissance est dans les sermons allemands l'apogée de l'inclination de l'âme à Dieu : après s'être abandonnée, l'âme peut finalement demeurer en Dieu dans une jouissance éternelle. L'on aurait donc affaire à un itinéraire spirituel dont la jouissance serait, comme on l'a dit, le pinacle. Cette idée d'itinéraire est également présente dans un autre sermon d'Eckhart, le surprenant sermon 88, dans lequel Eckhart propose une interprétation d'un verset de l'Évangile de Luc (Lc 2,21) évoquant le moment où l'enfant reçoit le nom de Jésus. Proposant dans ce sermon de méditer durant huit jours<sup>864</sup> sur plusieurs facettes de la relation que l'âme entretient avec Dieu, Eckhart suggère pour le dernier jour – celui où l'enfant reçoit son nom – d'approfondir cette

---

<sup>861</sup> Cf. Visions, 1, p. 29.

<sup>862</sup> Lettres, 9, p. 115-116.

<sup>863</sup> Sermons, 84, p. 640.

<sup>864</sup> Ces huit jours correspondent au temps qui se serait écoulé entre la naissance de Jésus et l'attribution de son nom.

phrase : « Le huitième jour est un jouir de Dieu »<sup>865</sup>. Dans cette jouissance en effet, « l'âme demeure en Dieu comme Dieu demeure en lui-même »<sup>866</sup>. Ce « jouir de Dieu » correspondrait en quelque sorte à l'instant où Dieu prononce sa Parole dans notre silence, notre vacuité intérieure, qu'il nous appelle par notre nom<sup>867</sup> et nous rend uniques. Notons également que cet état de fruition est, dans l'itinéraire spirituel tel qu'il est proposé par Eckhart dans ce sermon, précédé de l'union – « Le septième jour est que l'âme se trouve unie à Dieu »<sup>868</sup> -, union qui est profondément « transformante » à tel point que « ce qui est à lui devient nôtre et que tout ce qui est à nous devienne sien, notre cœur et son cœur un seul cœur, son corps et notre corps un seul corps »<sup>869</sup>. Pour Eckhart comme pour Hadewijch, l'abandon paraît donc être un élément essentiel de l'union à Dieu, là même où l'âme demeure éternellement en Dieu et où elle « vit en Dieu et Dieu en [elle] »<sup>870</sup>. Pour l'un comme pour l'autre, la fruition correspondrait à un état suspendu – l'âme et Dieu se contemplent mutuellement dans l'atemporalité - qui serait concomitante de leur union et qui surviendrait après que l'âme s'est elle-même abandonnée. Il nous faut cependant relever que, chez le Dominicain, cette jouissance n'a pas la même portée ontologique que chez Hadewijch : la jouissance dont parle Eckhart dans cet extrait est à mettre en perspective avec le détachement (de toutes choses), l'enfantement de Dieu en l'âme et la percée de Dieu en l'âme et de l'âme en Dieu<sup>871</sup>. Si l'âme jouit de Dieu dans l'éternité, c'est qu'elle est devenue fils dans le Fils et qu'elle devient à ce moment précis « un être qui n'a plus de distinction, sauf qu'il demeure Dieu et qu'elle demeure âme »<sup>872</sup>. Chez Eckhart en effet, cette jouissance a lieu dans l'union d'identité ou d'indistinction, c'est-à-dire dans ce « fond » si profond où toute distinction est dépassée et où toute tension entre l'homme extérieur et l'homme intérieur est abolie. Cette jouissance de Dieu en outre, qui a lieu dans le « fond sans fond », fait écho à l'Incarnation dans la mesure où ce « fond sans fond » est également le fond du Christ :

Eckhart ne cesse de répéter que la seule voie d'accès à la réalisation de notre identité indistincte avec Dieu passe par l'action du Verbe dans son devenir homme. Dans l'Incarnation, la seconde Personne de la Trinité a assumé (ou plutôt *ne cesse, maintenant et toujours, d'assumer*) la nature humaine (pas une personne humaine), de sorte que maintenant, tous ceux qui possèdent la nature humaine sont absolument dans le Christ. Mieux, nous sommes identiques au Christ *dans la mesure* où nous

---

<sup>865</sup> Sermons, 88, p. 664.

<sup>866</sup> Ibid. 80, p. 614.

<sup>867</sup> Cf. Is 45,4.

<sup>868</sup> Sermons, 88, p. 664.

<sup>869</sup> DdD, 20, p. 108. Hadewijch utilise peu ou prou les mêmes images, cf. Lettres, 9, p. 116.

<sup>870</sup> Sermons, 29, p. 282.

<sup>871</sup> Cf. Ibid. p. 280.

<sup>872</sup> Ibid. 98, p. 116.

sommes des fils. La christologie fonctionnelle d'Eckhart implique que l'unique fond dans lequel nous accédons à la fusion d'identité avec Dieu s'enracine dans l'unicité du fond du Christ.<sup>873</sup>

Chez Hadewijch en revanche, la jouissance de Dieu se vivrait dans une union d'amour, correspondant à la satisfaction d'être unie à son Amant qu'elle a longuement (et parfois douloureusement) désirée<sup>874</sup>.

### *Observations conclusives*

En conclusion de ce chapitre, force est de reconnaître que le thème de l'abandon est central, aussi bien dans les œuvres hadewigiennes qu'eckhartiennes. Pour l'un comme pour l'autre en effet, ce processus étroitement lié à l'humilité renvoie au dépouillement nécessaire que l'âme doit vivre afin de s'unir à Dieu dans la jouissance. Il est néanmoins important de relever que pour le maître dominicain, l'abandon s'inscrit clairement dans une dynamique ontologique, chose qui est moins évidente chez Hadewijch : pour Eckhart en effet, l'âme ainsi abandonnée se ferait vacante afin d'accueillir en elle l'engendrement divin et, par lui, devenir à son tour fils dans le Fils.

---

<sup>873</sup> B. McGINN, *Maître Eckhart : L'homme à qui Dieu ne cachait rien*, trad. M. TRIOMPHE, Paris, Éd. du Cerf, 2017, p. 114.

<sup>874</sup> Il faut en effet savoir que chez Hadewijch, la jouissance – *ghebruken* –, ne va pas sans la souffrance – *ghebreken* –, cf. P. MOMMAERS, *The riddle of christian mystical experience. The Role of The Humanity of Jesus*, Louvain, Éd. Peeters, 2003, p. 170f.

# Chapitre 2

## L'anéantissement

### I. L'anéantissement béguinal

Comme l'a très justement noté Beverly J. Lanzetta, de nombreux chercheurs ont été amenés à travailler sur Eckhart en étant principalement attiré par sa compréhension de l'anéantissement<sup>875</sup>. De nombreuses études ont d'ailleurs comparé cette dernière à la conception qu'avaient les traditions bouddhiques<sup>876</sup> et hindouistes<sup>877</sup> de l'anéantissement en occultant bien souvent le caractère trinitaire propre à la compréhension eckhartienne de ce processus de néantisation<sup>878</sup>. Lanzetta distingue trois types d'anéantissement chez Eckhart : le premier concerne la connaissance ou, pour être plus précise, la non-connaissance. Eckhart en effet, invite ses auditeurs à se détacher de la connaissance pour parvenir à la non-connaissance, à l'anéantissement de la connaissance<sup>879</sup>. Ainsi l'homme doit-il se dépouiller de son intellect et oublier son être afin de s'unir à Dieu<sup>880</sup>. Lanzetta nomme le deuxième type d'anéantissement « l'anéantissement pragmatique » dans la mesure où il concerne toutes choses. A l'instar de

---

<sup>875</sup> Cf. B. J. LANZETTA, « Three Categories of Nothingness », dans : *The Journal of Religion*, vol. 72, n°2, 1992, p. 248-268.

<sup>876</sup> Cf. pour le bouddhisme par exemple M. ABE, « Kenotic God and Dynamic Sunyata », dans : *The Emptying God : A Buddhist, Jewish, Christian Conversation*, éd. J. B. COBB et C. IVES, Maryknoll, Orbis Books, 1990 ; D. TRACY, « Kenosis, Sunyata, and Trinity : A Dialogue with Masao Abe », dans : *The Emptying God : A Buddhist, Jewish, Christian Conversation*, éd. J. B. COBB et C. IVES, Maryknoll, Orbis Books, 1990 ; R. SCHÜRMAN, « The Loss of Origin in Soto Zen and Meister Eckhart », dans : *Thomist*, n°42, 1978, p. 281-312 ; S. UEDA, *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit : Die mystische Anthropologie Meister Eckhart und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus*, Gütersloh, Éd. G. Mohn, 1965. Pour l'hindouisme, cf. R. OTTO, *Mysticism, East and West*, New York, Éd. Collier, 1962 ; E. COUSINS, *Global Spirituality : Toward the Meeting of Mystical Paths*, Madras, University of Madras, Radhakrishnan Institute for Advanced Study in Philosophy, 1985.

<sup>877</sup> Pour l'hindouisme, cf. R. OTTO, *Mysticism, East and West*, New York, Éd. Collier, 1962 ; E. COUSINS, *Global Spirituality : Toward the Meeting of Mystical Paths*, Madras, University of Madras, Radhakrishnan Institute for Advanced Study in Philosophy, 1985.

<sup>878</sup> Cf. à ce sujet M.-A. VANNIER, « Trinité », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, éd. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 1179-1185.

<sup>879</sup> Cf. Sermons, 103.

<sup>880</sup> Cf. H. PASQUA, « Maître Eckhart : l'oubli de l'être et l'avènement de l'intellect », dans : *Revue Philosophique de Louvain*, t. 91, n°92, 1993, p. 535-547.

Marthe, chacun est appelé à vivre dans son quotidien un pur détachement vis-à-vis de toutes choses créées, à vivre finalement « sans nul pourquoi », dans une gratuité sincère. Enfin, le dernier type d'anéantissement est, chez Eckhart, clairement trinitaire : les tendances apophatiques du maître dominicain ne font pas écho au néant mais à la dynamique trinitaire qui, finalement, sous-tend toute son œuvre. Si l'homme s'anéantit, ce n'est pas pour « devenir néant » et le rester, mais bel et bien pour participer à la dynamique trinitaire et, ainsi, se laisser transformer par la grâce de Dieu. Plus généralement, l'anéantissement prend sa source dans l'humilité<sup>881</sup> que l'on peut considérer comme étant la « reconnaissance théorique et surtout pratique de notre quasi-néant, de notre "rien" devant le Tout de Dieu »<sup>882</sup> et qui fait prendre conscience à l'homme qu'il est fondamentalement dépendant de Dieu ; dans l'un de ses sermons parisiens, le sermon XXII, Eckhart rapproche l'homme de l'humilité en affirmant qu'ils viennent tous deux du terme latin *humus*<sup>883</sup>. Ainsi donc, l'anéantissement débute par l'acceptation de sa propre sujétion vis-à-vis de Dieu, élément essentiel afin de se laisser convertir par lui, finalité du processus de néantisation. L'anéantissement pourrait dès lors se définir comme un « devenir rien » - elle n'est pas seulement une prise de distance avec la réalité du monde mais une volonté sincère de nier tout ce qui sépare de Dieu – qui dévoilerait à l'âme sa pauvreté<sup>884</sup>, sa petitesse et sa dépendance vis-à-vis de Dieu. S'anéantir en Dieu – « devenir néant » -, ce serait laisser une place vacante dans l'âme pour que Dieu vienne y demeurer. En d'autres termes, s'anéantir en Dieu, ce serait découvrir ce néant en nous – ce « néant de néant » selon Eckhart<sup>885</sup> - dans lequel Dieu viendrait en quelque sorte se nicher car il s'y reconnaîtrait

---

<sup>881</sup> Cf. M.-A. VANNIER, « Humilité », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, trad. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 582.

<sup>882</sup> R. DAESCHLER, « Anéantissement », dans : *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, t. I, col. 4-10, Paris, Éd. Beauchesne, 1937-1995, col. 560.

<sup>883</sup> En rapprochant l'humilité à la terre (*humus*), Eckhart en fait un vrai chemin conduisant au détachement : « [Eckhart] enseigne ainsi que l'humilité – dont le nom, dit-il, dérive de *humus*, la terre – est la vertu qui, parce qu'elle nous situe en bas, nous met dans la disposition nécessaire pour recevoir l'action de Dieu. Si bien que l'humilité va de pair avec le but suprême de la vie religieuse eckhartienne. » F. BRUNNER, « Eckhart ou le goût des positions extrêmes », dans : *Voici Maître Eckhart*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. J. Million, 1998, p. 222.

<sup>884</sup> La pauvreté est l'un des thèmes importants traités aussi bien par les Béguines que par Eckhart, cf. à ce propos P. KELLEY, « Poverty and the Rhineland Mystics », dans : *The Downside Review*, n°74, 1956, p. 48-66 ; E. COLLEDGE et J.C. MARLER, « "Poverty of the Will" : Ruusbroec, Eckhart and The Mirror of the Simple Souls », dans : *Jan van Ruusbroec. The Sources, Contents and Sequels of his Mysticism*, éd. P. MOMMAERS et N. DE PAEPE, Louvain, Leuven University Press, 1984 ; M. MOLLAT DU JOURDIN, *Études sur l'histoire de la pauvreté*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1974 ; U. KERN, « Der "Arme" bei Meister Eckhart », dans : *Neue Zeitschrift für systematische Theologie*, n°29, 1987, p. 1-18.

<sup>885</sup> Sur le néant tel qu'Eckhart le comprend, cf. B. MCGINN, « Néant », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, trad. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 849-853 ; B. LANZETTA, « Three Categories of Nothingness in Meister Eckhart », dans : *Journal of Religion*, n°72, 1992, p. 248-268 ; A. CHARLES-SAGET, « Non-être et Néant chez Maître Eckhart », dans : *Voici Maître Eckhart*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. Jérôme Million, 1994, p. 301-318.



pleinement<sup>886</sup>. Il est à noter également que ce « néant de néant » reflète la petitesse de l'âme : chez nos trois Béguines comme chez Eckhart, laisser ce « néant de néant » émerger en soi va de pair avec l'acceptation de sa faiblesse, de sa petitesse vis-à-vis de la perfection de Dieu<sup>887</sup>. C'est cet aveu de faiblesse de la part de l'âme – la reconnaissance qu'elle n'est décidément « rien » - qui entraînera l'installation de Dieu en elle et, par la suite, la (re)naissance de ce dernier – chez Eckhart du moins. Par ailleurs, « devenir néant », ce serait également tendre vers Dieu, le Néant :

Quand [Paul] se releva de terre, les yeux ouverts il ne vit rien, et ce néant était Dieu; car, lorsqu'il vit Dieu, il l'appelle un néant. (...) Quand il se releva, il ne vit rien que Dieu. (...) en toutes choses il ne vit rien que Dieu. (...) quand il vit Dieu, il vit toutes choses comme un néant.<sup>888</sup>

En se « faisant néant », l'âme parvient à ce « lieu » en elle qui est indescriptible – ce « néant de néant » - dans le but de « devenir (par grâce) ce que Dieu est (par nature) »<sup>889</sup>, c'est-à-dire pur néant. En définitive, l'anéantissement de l'âme correspondrait à la reconnaissance de sa propre faiblesse et de son propre néant, l'entraînant ainsi à se rapprocher de la nature même de Dieu, lui le Faible et le Néant. C'est en se faisant humble que l'âme rejoint l'Humilité. Notons ici que l'anéantissement tel que nous venons de l'exposer n'est pas sans rapport avec le « pâtir Dieu », dont il est surtout question dans le sermon 103, sermon faisant partie du cycle sur la naissance de Dieu dans l'âme. En reconnaissant en effet son propre néant, l'âme se rend vacante et « purement réceptive »<sup>890</sup> à son accomplissement.

Force est finalement d'admettre que l'anéantissement de l'âme reste inachevé si Dieu ne vient y participer : c'est effectivement l'âme qui s'anéantit, mais c'est bien Dieu qui accomplit cet anéantissement en lui-même<sup>891</sup>. Ainsi Eckhart « distingue bien (...) la responsabilité de l'homme et le soutien indispensable de Dieu »<sup>892</sup>, il s'agit bien ici d'une « coopération » - *ein mitewürken*<sup>893</sup> - fondée sur la volonté, de part et d'autre, de reconnaître en

---

<sup>886</sup> Cf. Sermons, 1, p. 60-61.

<sup>887</sup> Cf. Ibid. 4, p. 86.

<sup>888</sup> Ibid. 71, p. 551. Il s'agit dans ce sermon de mettre en exergue le néant de Dieu comme le néant des créatures. En effet, « du point de vue de "l'existence formelle inhérente aux créatures, Dieu est *nihil*, littéralement "néant", mais du point de vue de la transcendance divine, les créatures en elles-mêmes ne sont rien, parce qu'elles sont totalement de Dieu dans tout leur être. » B. MCGINN, « Néant », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, éd. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 850. Parce qu'ils possèdent en eux l'image de Dieu et qu'ils tiennent tout leur être de Dieu, les hommes sont « néant » car ils participent au « néant » de Dieu.

<sup>889</sup> Cf. Sermons, 66, p. 514-515.

<sup>890</sup> Cf. Ibid. 103, p. 98.

<sup>891</sup> Cf. DdD, 23, p. 130-131.

<sup>892</sup> E. MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 35.

<sup>893</sup> DW V, p. 292. Il est ici important de noter que cette « coopération » est un processus, un devenir et nullement un état statique, cf. M.-A. VANNIER, « L'homme noble, figure de l'œuvre d'Eckhart à Strasbourg », dans : *Revue des Sciences Religieuses*, t. 70, fascicule 1, 1996, p. 81.

l'autre cette part de « néant ». De plus, « Dieu rend l'homme capable d'un tel anéantissement, il conduit l'âme qui ne peut plus se diriger par elle-même et s'efforce de parfaire l'œuvre qu'il a commencé en elle »<sup>894</sup>. L'anéantissement de l'âme serait donc un parachèvement de l'action de Dieu en elle, parachèvement qui, on l'a vu, nécessite l'approbation de l'âme. Mais qu'entend Eckhart exactement par cette idée de parachèvement, d'accomplissement ? En se référant à l'évangile de Matthieu<sup>895</sup>, il affirme que « cet anéantissement [est] une élévation par Dieu »<sup>896</sup> : la hauteur et la profondeur se rejoignent dans leurs extrémités et, dans ce « lieu de rencontre », ne font plus qu'un. Ainsi l'accomplissement tel qu'il est conçu par Eckhart semble être fortement lié à l'unité : lorsque l'homme s'anéantit, Dieu achève de s'unir à lui<sup>897</sup>. Ce déplacement bilatéral d'abaissement et d'élévation<sup>898</sup> « rappelle aussi le mouvement de la "kénose", le geste du Christ qui "se vide" et "se dépouille" au moment de l'Incarnation »<sup>899</sup> : comme le Christ qui s'est abaissé pour parfaire sa condition de Dieu, l'âme s'abaisse pour éprouver ce que Dieu a éprouvé en s'incarnant. C'est parce qu'il pousse l'âme à éprouver ce que le Christ a éprouvé que l'anéantissement est essentiel dans le processus menant l'âme à « devenir (par grâce) ce que Dieu est (par nature) »<sup>900</sup>. Pour l'âme, s'anéantir est également un *devenir* : dans un mouvement dynamique, elle se laisse ressembler à et *par* Dieu afin d'être « établie » (*gesetzt*<sup>901</sup>) en lui<sup>902</sup>. Il est à noter ici qu'Eckhart utilise l'outillage de la dialectique pour rendre compte de cet anéantissement, qui est au cœur de la relation entre le Créateur et l'être créé. Cette dialectique repose sur un procédé logique, le procédé disjonctif du « tout ou rien » : « La disjonction du *Tout ou rien* est exprimée par Eckhart à travers une exégèse originale de Jean 1,3 : "Dieu peut *tout* (...). Donc il ne peut pas le *rien*, tant parce que le *rien* n'est pas du nombre des êtres, mais est l'opposition et l'exclusion du *tout*, tant parce que pouvoir le *rien* est ne pas pouvoir : la négation universelle de la puissance." Cette exclusion

<sup>894</sup> E. MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 35.

<sup>895</sup> Mt 29,12.

<sup>896</sup> DdD, 23, p. 131.

<sup>897</sup> Il semble que l'anéantissement de l'âme corresponde également à l'accomplissement de sa propre humanité : l'âme devient totalement humaine à partir du moment où Dieu achève de s'unir à elle. Ainsi l'anéantissement de l'âme, l'accomplissement de l'opération de Dieu en elle ainsi que leur union sont indissociables. Sur cet « itinéraire », cf. J.-M. COUNET, « Ontologie et itinéraire spirituel chez Maître Eckhart », dans : *Revue Philosophique de Louvain*, t. 96, n°2, 1998, p. 254-280.

<sup>898</sup> Cf. Lc 14,11.

<sup>899</sup> E. MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 36. Cf. Ph 2, 5-9.

<sup>900</sup> Cf. Sermons, p. 514-515.

<sup>901</sup> DW V, p. 262.

<sup>902</sup> De même pour le « commençant » qui doit « se munir (*warnen*) fortement de Dieu et le tenir (*setzen*) fermement dans son cœur » pour qu'à son tour il soit établi (*gesetzt*) en lui, cf. DdD, 7, p. 58. Sur le sens de « warnen » qui, dans cet extrait, est étroitement lié à l'« établissement » de Dieu dans l'âme et, plus généralement, de l'âme en Dieu, cf. W. WACKERNAGEL, « Eckhart et son double. Mythographie comparative d'un nom emblématique », dans : *Revue des Sciences Religieuses*, t. 69, fascicule 2, 1995, p. 216-226.

mutuelle du *tout* et du *rien* s'explique par la dépendance ontologique radicale des créatures. Dieu est seul à pouvoir conférer l'être. Sans lui, les créatures ne sont rien. Mais, puisqu'il est à tout, Dieu n'est pas être à la manière des créatures qui sont un "étant-cesta" ou "étant-cela". Il n'est donc "rien" de ce qu'elles sont. »<sup>903</sup>. Une fois cette disjonction posée, l'âme a le choix de sombrer dans le néant ou bien de se détacher d'elle-même pour « se fonder sur l'être qu'elle reçoit de Dieu »<sup>904</sup> et devenir ainsi par grâce ce que Dieu est par nature. C'est à ce moment-là qu'intervient également la dialectique eckhartienne de l'image car, en fondant tout son être sur Dieu, l'âme vit une union avec Dieu sans que cela soit fusionnelle : « Cette union n'est pas fusion, car, de manière primordiale, le "Je" divin maintient l'unité et l'altérité des Personnes divines, et de manière dérivée, il maintient l'union et la différence de Dieu et des hommes »<sup>905</sup>. Pour vivre effectivement cette union bien particulière, l'âme doit se dépouiller de toutes les images (*Entbildung*) afin de laisser advenir son « assomption »<sup>906</sup> en Dieu. L'on retrouve chez Marguerite Porete la même réflexion sur le « tout ou rien » :

*Amour* : Ainsi, cette âme tient son juste nom du néant où elle demeure. Et puisqu'elle n'est rien, elle ne se soucie de rien, ni d'elle-même ni de son prochain, ni de Dieu même. En effet, elle est si petite qu'elle ne peut être trouvée ; et toute chose créée est si éloignée d'elle, qu'elle ne peut la sentir ; et Dieu est si grand, qu'elle n'en peut rien saisir ; et pour ce rien, elle en est venue à la sûreté de ne rien savoir et de ne rien vouloir. Et ce rien dont nous parlons lui donne tout, et personne ne peut le posséder autrement. (...) si Dieu fait son œuvre en elle, c'est de lui-même en elle, sans elle et pour elle.<sup>907</sup>

Dans cet extrait, Porete choisit le point de vue de l'âme : elle n'est rien par rapport à Dieu qui est tout, et elle reçoit tout de lui. Dans un autre extrait du *Miroir*, la Béguine valenciennoise précise bien que l'âme noble dont la connaissance est si claire « voit néant en Dieu, et voit Dieu néant en elle »<sup>908</sup>. Ainsi Dieu est, pour l'âme anéantie, le Tout mais en même temps néant car il n'a pas l'être de l'âme.

En outre, l'anéantissement est parfois utilisé pour exprimer une forme bien particulière de purification de l'âme, notamment chez les Béguines :

<sup>903</sup> Y. MEESEN, « Dialectique », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, éd. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 371. Sur la dialectique eckhartienne, cf. M. DE GANDILLAC, « La "dialectique" chez Maître Eckhart », dans : *La Mystique rhénane*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 59-94.

<sup>904</sup> Y. MEESEN, « Dialectique », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, éd. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 371.

<sup>905</sup> Ibid. p. 372.

<sup>906</sup> Cf. M.-A. VANNIER, « Déconstruction de l'individualité ou assomption de l'homme chez Eckhart ? », dans : *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n°75, 1995, p. 399-418.

<sup>907</sup> Le Miroir, 81, p. 152.

<sup>908</sup> Ibid. 26, p. 88.

C'est [dans la purification passive] que le mot anéantissement prend son sens le plus fort ; car tout anéantissement actif, il y a sentiment de l'effort, donc de l'existence, affirmation de l'être et de la puissance, même rapportée à Dieu ; mais quand l'âme se sent, se voit dépouillée d'une manière mystérieuse et toujours plus profonde par une volonté toute puissante, à laquelle elle s'est totalement livrée, l'impression et l'idée d'anéantissement semblent s'imposer avec le mot lui-même.<sup>909</sup>

Ainsi l'anéantissement serait un moyen de se purifier ou, plutôt, de se laisser purifier par Dieu dans le but de s'unir à lui : « Purifie bien ton cœur à l'intérieur et montre-toi humble à l'extérieur, alors tu seras unie à Dieu »<sup>910</sup> conseille Mechtilde à l'une de ses consœurs. En s'anéantissant, l'âme s'affranchirait également de tout égotisme – elle le réduirait à néant – afin de s'offrir à Dieu en étant vierge de tout « obstacle ». Ainsi l'anéantissement béguinal correspondrait en quelque sorte à la négation de toute volonté égotiste, qui est une forme d'affranchissement extrême, dans l'unique et seul but d'unir l'âme et Dieu et qu'ils y trouvent tous deux satisfaction<sup>911</sup>. Dans cet anéantissement purificateur de l'âme, certaines Béguines affirment qu' « il n'y a aucun intermédiaire entre leur amour et l'amour divin »<sup>912</sup> car tout intermédiaire est un « obstacle » à l'union et est donc écarté. L'anéantissement correspondrait en quelque sorte à un processus de conversion de l'âme qui, ce faisant, deviendrait « sans elle-même » - sans sa volonté propre – car étant anéantie, « elle n'est plus pour elle-même, car elle vit de substance divine »<sup>913</sup>. En s'anéantissant, l'âme se purifierait de son « soi-même » au profit de l'être de Dieu.

## 1. L'anéantissement chez Marguerite et Mechthilde

Lorsque l'on évoque l'anéantissement dans la littérature béguinale, l'on pense immédiatement au *Miroir*, l'œuvre de Marguerite Porete<sup>914</sup>. Il est vrai que la Béguine

---

<sup>909</sup> R. DAESCHLER, « Anéantissement », dans : *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, t. I, col. 4-10, Paris, Éd. Beauchesne, 1937-1995, col. 563.

<sup>910</sup> LFD, V, 11, p. 161.

<sup>911</sup> Cf. *Le Miroir*, 12, p. 68.

<sup>912</sup> *Ibid.*, 5, p. 55.

<sup>913</sup> *Ibid.*, 114, p. 189.

<sup>914</sup> Sur l'anéantissement chez Marguerite Porete, cf. J. M. ROBINSON, *Nobility and annihilation in Marguerite Porete's Mirror of simple souls*, Albany, State University of New York Press, 2001.

valenciennoise y fait la part belle à ce transport mystique et le présente comme un embrasement de l'âme<sup>915</sup> :

Or cette âme est si brûlante en la fournaise du feu d'amour, qu'elle est devenue feu, à proprement parler, si bien qu'elle ne sent pas le feu, puisqu'elle est feu en elle-même par la force d'Amour qui l'a transformée en feu d'amour.<sup>916</sup>

Selon la Béguine valenciennoise, la néantisation de l'âme serait sa transformation par le « feu d'amour » en brasier ardent, transformation qui établirait l'âme « au bas-fond, là où il n'y a pas de fond »<sup>917</sup>. A l'instar d'Eckhart qui relie ce « devenir néant » à l'élévation de l'âme en Dieu, Porete interprète cet anéantissement comme un abaissement qui fait voir à l'âme « le vrai soleil de la bonté très haute »<sup>918</sup>. Plus généralement, Porete propose un chemin d'anéantissement se déployant en sept *estaz* de perfection : l'âme atteint le premier degré parce qu'elle est touchée par la grâce, puis s'élève sur ce chemin de perfection afin d'atteindre les plus hauts degrés, le cinquième, où elle découvre que Dieu est et qu'elle n'est pas, le sixième, où elle devient tellement claire que Dieu se voit en elle, et enfin le septième, où elle est unie éternellement à Dieu. Les âmes cheminant sur le sentier de l'anéantissement doivent en outre endurer trois morts, la mort au péché<sup>919</sup>, la mort à la nature<sup>920</sup> et enfin la mort de l'esprit<sup>921</sup>. Lorsque l'âme est morte à la vie selon l'esprit, elle a abandonné Raison, Volonté et Vertu ; il n'y a dès lors plus aucun obstacle entre elle et son Amant et l'amour qui les unit à présent est un « feu embrasé qui brûle sans s'essouffler »<sup>922</sup>. Ainsi chez Porete, l'anéantissement est progressif et lorsque le processus de néantisation s'est achevé, l'âme anéantie et « sans pourquoi » prend conscience de son état pré-créé ainsi que de sa participation à la Trinité. Chez Porete en effet, l'union à Dieu est clairement « active » dans la mesure où elle se vit dans la Trinité, « lieu » de divers mouvements : l'âme qui est en la Trinité reçoit tout du Père, le Fils naît du Père, le Saint-Esprit *est* du Père et du Fils. Porete explique par la suite que « cette âme est tout entière fondue,

---

<sup>915</sup> Il est indéniable que l'image de l'embrasement de l'âme pour signifier son anéantissement est un leitmotiv dans la littérature mystique. Un exemple relativement récent provient de la poésie de l'écrivain russe Maria Cvetaeva qui utilise dans son œuvre cette même métaphore, cf. à ce propos C. HOULON-CRESPEL, « Marina Cvetaeva : une mystique de notre temps ? Résonnances bibliques et spirituelles au cœur de sa poésie lyrique », dans : *Revue des études slaves*, vol. 75, n°1, 2004, p. 191-198 ; F. LESOURD, « Marina Cvetaeva : édition en français de la Correspondance avec Boris Pasternak (1922-1936) et de ses Carnets (1913-1939) », dans : *Revue des études slaves*, t. 80, fascicule 3, 2009, p. 363-372. Dans le *Miroir*, l'on rencontre cette image au chapitre 28, cf. Le Miroir, 28, p. 89-90.

<sup>916</sup> Ibid. 25, p. 87.

<sup>917</sup> Ibid. 118, p. 199. Cf. Sermons, 42, p. 364.

<sup>918</sup> Le Miroir, 118, p. 199.

<sup>919</sup> Cf. Ibid. 60, p. 126.

<sup>920</sup> Cf. Ibid. 22, p. 83.

<sup>921</sup> Cf. Ibid. 64, p. 131-132.

<sup>922</sup> Ibid. p. 132.

liquéfiée et absorbée en la haute Trinité, jointe et unie à elle ; et elle ne peut rien vouloir d'autre que la volonté divine, par l'opération divine de la Trinité tout entière »<sup>923</sup>. Et pourtant, bien que l'âme soit rendue participante à la Trinité, il n'en reste pas moins qu'elle reste, dans ce processus, pleinement elle-même. L'on retrouve ici l'idée d'union dans la distinction chère à Eckhart également. Par ailleurs, cette âme anéantie et qui prend part à la Trinité est en mesure d'accueillir l'engendrement de Dieu en elle : « ce divin amour d'Unité engendre en l'âme anéantie, en l'âme libérée, en l'âme glorifiée, la substance éternelle [le Père], la fruition communicable [le Fils] et la conjonction intime [le Saint-Esprit] »<sup>924</sup>. Après s'être totalement anéantie, l'âme devient donc le séjour de la Trinité<sup>925</sup> ainsi que le lieu de son engendrement et, à cet instant, « vit de substance divine »<sup>926</sup>. Nous retrouvons ici le thème eckhartien de la naissance de Dieu dans l'âme, même si Porete ne le développe guère plus dans son œuvre.

Quant à Mechtilde, elle aussi fait appel à la métaphore du feu pour symboliser l'anéantissement :

Je me réjouis de pouvoir aimer Celui qui m'aime et désire L'aimer mortellement sans mesure et sans cesse. Réjouis-toi, mon âme, car ta vie est morte d'amour pour toi, et aime-Le si fort que tu meures pour Lui ; alors tu brûleras toujours plus sans t'éteindre comme une étincelle vivante dans le grand feu de la haute majesté ; alors tu seras remplie du feu d'amour qui te rend si heureuse ici.<sup>927</sup>

Dans cet extrait, l'anéantissement n'est pas seulement représenté par le feu, il est aussi le résultat d'une mort mystique – une « mort d'amour » - de l'âme. Pour Mechtilde, « devenir néant » correspondrait avant tout à une mort au monde sans cesse renouvelée : pour « brûler » du feu de l'amour, l'âme doit anéantir sans cesse toutes ses « possessions » qui la retiennent loin de Dieu. Il ne s'agit pas seulement de se détourner volontairement et durablement de ces « mondanités », mais l'enjeu est bel et bien de ne désirer rien d'autre que lui, radicalement, et de renouveler continuellement ce désir. Ainsi l'anéantissement pourrait être compris comme le vif désir d'aimer Dieu et de le servir afin que l'âme entende de sa « bouche divine (...) des paroles choisies que personne n'entend si ce n'est [elle] seule qui s'est défait du monde et a posé son oreille devant [Sa] bouche »<sup>928</sup>. Pour Mechtilde, l'anéantissement ne serait rien d'autre qu'une mort de l'âme au monde, laquelle se laisserait embraser par le feu d'amour<sup>929</sup>. Ce faisant,

---

<sup>923</sup> Ibid. 68, p. 134.

<sup>924</sup> Ibid. 115, p. 190.

<sup>925</sup> Cf. Ibid. 117, p. 192.

<sup>926</sup> Ibid. 114, p. 189.

<sup>927</sup> LFD, I, 28, p. 28.

<sup>928</sup> Ibid. II, 6, p. 47.

<sup>929</sup> Frank Tobin met également en exergue l'idée que chez Mechtilde, seules les âmes connaissant réellement Dieu se consumeront dans le feu trinitaire. Il est en effet à noter que la Trinité joue un rôle essentiel dans la réflexion de la Béguine magdebourgeoise, la métaphore du feu est donc logiquement associée à celle-ci, cf. F. TOBIN,

elle se hisserait à la hauteur de Dieu qui, accueillant une âme anéantie – morte de toute passion –, ne pourrait s'empêcher de lui susurrer à l'oreille l'immense amour qu'il lui porte. L'anéantissement de l'âme attirerait irrésistiblement les mots d'amour divins<sup>930</sup>. Il est à noter par ailleurs qu'Eckhart fait lui aussi mention de l'expression de « mort au monde » pour signifier un état de l'âme où plus rien ne la touche, « ni plaisir ni douleur »<sup>931</sup>, donc un état proche de l'anéantissement<sup>932</sup> :

Et c'est là un bon enseignement, que l'homme se tienne en ce monde comme s'il était mort. Saint Grégoire dit que de Dieu personne ne peut posséder beaucoup à moins que d'être fondamentalement mort à ce monde.<sup>933</sup>

A lire cet extrait, l'on peut constater que « l'homme ne peut pleinement exprimer ce qu'il est vraiment sans mourir au plus profond de lui-même »<sup>934</sup>. En s'anéantissant, l'âme laisserait émerger ce qu'elle est véritablement : un « rien » qui contient pourtant « tout ».

## 2. L'anéantissement, une « absorption » en Dieu<sup>935</sup>

À l'instar de Marguerite Porete, Mechtilde de Magdebourg n'hésite pas à employer le terme d'anéantissement – *italkeit* ou *zu nihte werden* dans l'original<sup>936</sup> - afin d'exprimer l'état de négation extrême que souffre l'âme en grand désir de Dieu. Elle y fait référence dans l'un

---

« Mechthild of Magdeburg and Meister Eckhart », dans : *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, éd. B. McGINN, New York, The Continuum Publishing Company, 2001, p. 52-56.

<sup>930</sup> Sur l'emploi de termes issus du « Minnesang » chez Mechtilde, cf. H. KEUL, *Die Mystik der Begine Mechthild von Magdeburg*, Innsbruck/Vienne, Éd. Tyrolia, 2004 ; R. KAYSER, « Minne und Mystik im Werke Mechthilds von Magdeburg », dans : *The Germanic Review*, vol. 19, n°1, 1944, p. 3-15.

<sup>931</sup> Sermons, 8, p. 121.

<sup>932</sup> Cet état de « mort au monde » correspond en fait à l'expérience du détachement. Dans l'un de ses discours du discernement, Eckhart parle d'avoir Dieu « droitement » en tous lieux pour que l'homme « soit pénétré de la présence de Dieu, qu'il soit transformé dans la forme du Dieu qu'il aime et qu'il soit en lui essentiellement, en telle sorte que cette présence de Dieu brille en lui sans aucun effort, en outre qu'il acquière le dégagement de toutes choses et demeure entièrement délié des choses. » DdD, 6, p. 54. Cette « mort à soi » ne correspondrait-elle pas à ce dégagement de toutes choses, dont il est question ici ?

<sup>933</sup> Sermons, 8, p. 119.

<sup>934</sup> E. MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 49.

<sup>935</sup> Nous reprenons ici la traduction de Waltraud Verlaguet du terme *verdolen* (« absorber ») qui, en français, a une forte connotation bouddhique. Afin d'éviter cet écueil, l'on pourrait traduire ce terme par accueillir, recueillir. Pour Mechthilde, l'anéantissement serait donc un accueil de l'âme en Dieu.

<sup>936</sup> FLG, III, 10, p. 182 ; LFD, I, 4, p. 19.

des passages du troisième livre de la *Lumière* où elle expose admirablement l'évolution de l'âme vers Dieu en la mettant en parallèle avec les souffrances du Christ :

[L'âme] est raillée dans le saint anéantissement quand elle est tellement absorbée en Dieu qu'elle perd toute sagesse humaine. (...) Elle porte sa croix sur un doux chemin quand elle se donne véritablement à Dieu dans toutes ses souffrances. Sa tête est flagellée quand sa grande sainteté est prise pour de la folie.<sup>937</sup>

Dans cet extrait, l'anéantissement et l'« absorption » de l'âme en Dieu sont concomitants : en ne devenant « rien » - au moment même où elle perd « toute sagesse humaine » (« toute sagesse terrestre »<sup>938</sup>, dans l'original) -, l'âme est reçue (*verdolen*<sup>939</sup>) par Dieu qui, ce faisant, la « transforme saintement »<sup>940</sup> en l'inondant de son amour. L'anéantissement permet ainsi à l'âme de participer à l'humanité du Christ – elle éprouve les mêmes flagellations<sup>941</sup> – mais il lui permet également de s'associer à sa divinité – comme le Christ, l'âme ressuscite le jour de Pâques<sup>942</sup>. Ainsi pour Mechtilde, l'âme, dans l'anéantissement, est fait participante aux épreuves du Christ et en ressort purifiée de « toute chose terrestre »<sup>943</sup>, elle n'a dès lors plus aucun souci – *ane allerleie kumber*<sup>944</sup> - et est affranchie de toute crainte. Il est à noter que cette purification de l'âme s'effectue alors même que l'âme est « absorbée » - pour reprendre la traduction de Waltraud Verlaguet – en Dieu. Ainsi donc, le « devenir néant » tel que Mechtilde le comprend entraîne l'âme à une proximité de Dieu jusqu'ici inédite, proximité qui lui permettra de regarder le « miroir éternel »<sup>945</sup> et d'acquiescer ce faisant le regard de Dieu sur toutes choses<sup>946</sup>.

---

<sup>937</sup> LFD, III, 10, p. 88-89.

<sup>938</sup> « irdensche wisheit » FLG, III, 10, p. 182.

<sup>939</sup> FLG, III, 10, p. 182.

<sup>940</sup> LFD, III, 10, p. 89.

<sup>941</sup> Il est intéressant de se rendre compte que dans la *Lumière*, les douleurs ressenties par l'âme dues à son *imitatio Christi* lui procurent en même temps, paradoxalement, une grande joie liée à l'union avec son Amant, cf. à ce propos E. H. MCGOWIN, « Eroticism and Pain in Mechthild of Magdeburg's "The Flowing Light" », dans : *New Blackfriars*, vol. 92, n°1041, Septembre 2001, p. 607-622.

<sup>942</sup> « [L'âme] ressuscite aussi joyeusement le jour de Pâques après avoir chanté avec son bien-aimé une douce plainte d'amour dans l'étroit lit nuptial. » LFD, III, 10, p. 89. Cf. E. SCHWARZ-MEHRENS, *Zum Funktionieren und zur Funktion des Compassio im "Fließenden Licht der Gottheit" Mechthilds von Magdeburg*, Göppingen, Éd. Kümmerle, 1985, p. 155-168.

<sup>943</sup> LFD, III, 10, p. 89.

<sup>944</sup> FLG, III, 10, p. 186

<sup>945</sup> LFD, III, 11, p. 90.

<sup>946</sup> A cet égard, Mechthilde semble plus proche des auteurs de la *Devotio Moderna* que d'Eckhart lui-même. Dans l'*Imitation de Jésus-Christ* en effet, l'anéantissement est également perçu comme étant une purification de l'âme, cf. T. A. KEMPIS, *L'imitation de Jésus-Christ*, trad. F. DE LAMENNAIS, Paris, Éd. du Seuil, 1979, p. 107. Sur les Béguines et les *Devotio Moderna*, cf. K. GOUDRIAAN, « Beguines and the *Devotio Moderna* at the Turn of the Fifteenth Century », dans : *Labels and Libels. Naming Beguines in Northern Medieval Europe*, éd. L. BÖHRINGER, J. KOLPACOFF DEANE et H. VAN ENGEN, Turnhout, Éd. Brepols, 2014, p. 187-217.



Dans un autre extrait de la *Lumière*, l'anéantissement est étroitement lié à l'union de l'âme et de Dieu :

Quand la pauvre âme arrive au palais, elle est sage et bien élevée. (...) Alors Il lui montre Son cœur divin avec grand désir. Celui-ci ressemble à de l'or rouge qui brûle dans un grand feu de charbon. Et Il la pose dans Son cœur embrasé. Lorsque le grand prince et la petite servante s'étreignent ainsi et sont unis comme l'eau et le vin, elle est anéantie (*so wirt si ze nihte*) et perd conscience. (...) Elle dit: « Seigneur, Tu es mon bien-aimé, mon désir, ma fontaine d'eau vive, mon soleil, et je suis Ton miroir ». <sup>947</sup>

Après s'être unie à son Amant, l'âme ne « devient rien » et, en quelque sorte, se meurt. Dans cet extrait, la Béguine magdebourgeoise représente cet anéantissement de l'âme comme la suite de son embrasement dans le cœur incandescent de Dieu. Elle peut en effet s'embraser – donc parfaire son anéantissement - car elle est « comme un étincelle »<sup>948</sup> ; cette caractéristique la rend capable de « brûler (...) sans [s']éteindre (...) dans le grand feu de la haute majesté »<sup>949</sup>. Ainsi l'accueil de l'âme dans le cœur brûlant de Dieu finit par la consumer, l'anéantir. Mais en même temps, en s'embrasant dans le brasier divin, cette âme devient plus « âme » qu'elle ne l'était auparavant puisqu'à présent, elle ne vit que de cette ardeur qui définit fondamentalement ce qu'elle est. Dorénavant, l'âme se définit par rapport à Dieu (« je suis Ton miroir »<sup>950</sup>), Lui qui l'irrigue de son feu éternel<sup>951</sup>. En s'anéantissant, l'âme mechtildienne entre dans le temps éternel de Dieu, elle qui, à l'instar du Christ, est maintenant « [remplie] de la lumière éternelle »<sup>952</sup>. En ne « devenant rien », l'âme se laisser traverser – l'on pourrait même dire transpercer – par la lumière de Dieu qui la revivifie : après s'être anéantie d'amour, elle renaît de ses cendres en Dieu. L'âme devient dès lors l'épouse de Dieu et « est assise près de l'époux éternel, très semblable à Lui »<sup>953</sup> ; elle vit alors une profonde union avec Dieu (« Là, l'œil regarde dans l'œil et l'esprit coule dans l'esprit et la main touche la main et la bouche parle à la bouche et le cœur salue le cœur »<sup>954</sup>). Mais qu'est-ce à dire ? Que serait pour Mechthilde la différence entre une âme et une âme-épouse ? Il semble que selon la Béguine magdebourgeoise, l'âme-épouse vive une expérience inouïe de Dieu<sup>955</sup> grâce à laquelle « elle [verrait] en vérité et

---

<sup>947</sup> LFD, I, 4, p. 19.

<sup>948</sup> Ibid. 28, p. 28. Oliver Davies a mis en évidence l'utilisation de la métaphore de l'étincelle par Mechthilde lorsqu'elle explicite l'union à Dieu. Il relève que cette métaphore trouve un écho dans l'œuvre eckhartienne, cf. O. DAVIES, « Hildegard of Bingen, Mechthild of Magdeburg and the young Meister Eckhart », dans : *Mediaevistik*, vol. 4, 1991, p. 46-47.

<sup>949</sup> LFD, I, 28, p. 28.

<sup>950</sup> Ibid. 4, p. 19.

<sup>951</sup> Cf. Ibid. VI, 29, p. 226.

<sup>952</sup> Ibid. IV, 3, p. 113.

<sup>953</sup> Ibid. 14, p. 127.

<sup>954</sup> Ibid.

<sup>955</sup> Cf. Ibid. II, 19, p. 53.

[discernerait] comment Dieu est en toutes choses »<sup>956</sup>. Son statut d'épouse lui permettrait de voir « parfaitement clair »<sup>957</sup> en contemplant le noble visage de son Époux. Mais bien qu'en devenant épouse, l'âme s'élève en quelque sorte sur son chemin de divinisation, nous n'avons dans la *Lumière* nullement affaire à une divinisation de l'âme corrélant avec la naissance de Dieu en elle. L'âme est certes plus divine qu'elle ne l'était au auparavant, mais ne devient nullement fils dans le Fils, comme c'est le cas chez Eckhart.

Dans l'étreinte par ailleurs, l'âme s'embrase – elle s'anéantit - et devient le miroir de Dieu car elle possède en elle l'un de ses reflets la rendant « [joyeuse], [libre], [vive], [puissante] et [pleine] d'amour, [claire] et [semblable] à Dieu, autant qu'il est possible »<sup>958</sup>. Ainsi pour Mechtilde, l'anéantissement correspondrait également à la découverte de ce reflet divin qui lui permettrait de reconnaître l'œuvre divine<sup>959</sup>. Là encore, l'âme acquiert peu à peu le regard de Dieu qui la rend capable d'une contemplation permanente<sup>960</sup> : à l'instar de Dieu qui la contemple – car elle est faite à son image -, elle peut à son tour le contempler. Mais dans son miroir, Dieu ne fait pas seulement contempler l'âme seule mais se contemple aussi lui-même. Outre une contemplation mutuelle de l'âme et de Dieu, l'anéantissement permettrait donc à Dieu de contempler, à travers le « rien » de l'âme, sa propre Face.

Grâce au processus de néantisation, l'âme en outre se « clarifie » (ce qui explique que Dieu puisse se contempler en elle). Qu'est-ce à dire exactement ? Il semblerait en effet que dans ce processus, l'âme acquiert un discernement plus juste de la volonté de Dieu :

Ainsi notre cœur se remplit d'amour, nos sens s'ouvrent et notre âme devient si claire que nous voyons aussi distinctement dans la connaissance divine qu'un homme qui regarde son visage dans un clair miroir. C'est alors que nous discernons la volonté de Dieu dans toutes nos œuvres, afin de glorifier cette volonté et de l'aimer, tant dans les dons douloureux que dans les dons consolateurs, et de nous réjouir en tout ce qui nous arrive, sauf le péché.<sup>961</sup>

Ainsi lorsque l'âme s'est anéantie, elle s'est détachée de sa volonté propre – elle s'est donc « clarifiée »<sup>962</sup> - pour accueillir la volonté de Dieu. C'est d'ailleurs ce que Mechtilde signifie lorsqu'elle décrit les suites de l'étreinte de Dieu et de l'âme : « [die arme sele] kumet von ir

---

<sup>956</sup> Ibid. II, 19, p. 54.

<sup>957</sup> Ibid. I, 22, p. 24.

<sup>958</sup> Ibid. VII, 1, p. 243.

<sup>959</sup> Cf. Ibid.

<sup>960</sup> Cf. Ibid. III, 23, p. 105.

<sup>961</sup> Ibid. VII, 7, p. 249.

<sup>962</sup> Cette idée d'âme clarifiée rapproche Mechtilde de Magdebourg de Marguerite Porete, cf. M. LICHTMANN, « Marguerite Porete and Meister Eckhart : The Mirror of Simple Souls Mirrored », dans : *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, éd. B. McGINN, New York, Continuum Publishing Company, 1994, p. 75.

selben »<sup>963</sup>, l'âme pauvre s'est défait d'elle-même, elle s'est tellement détachée d'elle-même qu'elle ne sait plus *qui* elle est<sup>964</sup>. Ainsi l'anéantissement n'est pas seulement un embrasement de l'âme dans le brasier divin, il est aussi un « désapprentissage » de ce qui la constituait, un oubli fondamental d'elle-même en somme. Dans cet embrasement, l'âme perd toutes ses connaissances d'elle-même et entre dans la seule connaissance qui vaille la peine d'être « connue », celle de Dieu.

### 3. L'anéantissement, un « amour du néant »<sup>965</sup>

L'on a vu précédemment que l'anéantissement mechtildien pouvait correspondre à un « accueil » de l'âme par Dieu – l'âme est en quelque sorte comme « absorbée » en lui – ainsi qu'un embrasement de cette dernière dans le brasier divin. Outre ces deux acceptations de l'anéantissement, Mechtilde met également en exergue le moyen de parvenir à cet état de néantisation extrême. Voici ce qu'elle écrit dans le premier livre de la *Lumière* :

Aime le néant (*du solt minnen das niht*), fuis ce qui est (*du solt vliehen das iht*), tiens-toi seule et ne va chez personne. Ne sois pas toujours si affairée et libère-toi de toutes choses. Délie les prisonniers et contrains ceux qui sont libres. Restaure les malades, mais n'aie rien toi-même. Tu dois boire l'eau de la peine et allumer le feu de l'amour avec le bois de la vertu : Alors tu habiteras dans le vrai désert.<sup>966</sup>

Dans cet extrait, il semble que l'anéantissement se rapproche d'une pénétration dans le « vrai » désert, le désert intérieur de l'âme. S'anéantir, ce serait donc tendre au maximum vers le désert qui est en nous et qui nous permettrait d'entendre plus distinctement la voix de Dieu<sup>967</sup>. Pour pénétrer dans notre véritable désert, il nous faudrait donc être « vertueux », ne rien posséder nous-mêmes et nous libérer de toutes choses : en d'autres termes, il nous faudrait nous

---

<sup>963</sup> FLG, I, 4, p. 26.

<sup>964</sup> Malheureusement, la traduction de Waltraud Verlaguet occulte ce processus de détachement de l'âme, concomitant de l'anéantissement. Cf. LFD, I, 4, p. 19.

<sup>965</sup> Nous reprenons ici une exhortation de Mechthilde, cf. Ibid. 35, p. 30.

<sup>966</sup> Ibid.

<sup>967</sup> Selon Frank Tobin, la métaphore du désert permettrait aussi bien à Mechtilde qu'à Eckhart de décrire l'état ascétique de l'âme lui permettant de recevoir Dieu en elle, cf. F. TOBIN, « Mechthild of Magdeburg and Meister Eckhart », dans : *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, éd. B. MCGINN, New York, The Continuum Publishing Company, 1994, p. 48.

abandonner. Ainsi chez Mechtilde, l'abandon mènerait imperceptiblement à l'anéantissement puisqu'il en serait l'aboutissement. Mais pour elle, l'abandon seul de toutes choses ne suffirait pas à s'anéantir ; pour parfaire ce « devenir néant », l'âme devrait en effet « aimer » (*minnen*) ce néant comme on « aime » son amant. Développer une passion pour le « rien » - pour l'au-delà de l'inconnu<sup>968</sup> – dans son quotidien, voici ce à quoi l'âme serait fondamentalement appelée.

Par ailleurs chez Mechtilde, le fait de ne « devenir rien » serait une preuve de l'abandon total de l'âme à Dieu :

Je dis : « Ô Dieu clément ! Qu'as-Tu vu en moi ? Tu sais très bien que je suis une imbécile, un pauvre être humain pécheur en âme et corps. Tu devrais donner ces choses à des sages, afin que Tu en sois loué. » Alors notre Seigneur se mit beaucoup en colère contre moi, pauvre que je suis, et me demande de juger : « Maintenant, dis-moi, es-tu malgré tout à moi ? » « Oui, Seigneur, cela je le désire de Toi. » « Alors, ne puis-je pas disposer de toi à mon gré ? » « Si, Seigneur, même si je dois en être anéantie (soelte ich joch ze nihte werden). »<sup>969</sup>

Accepter l'anéantissement – c'est-à-dire accepter de laisser mourir une partie de soi -, ce serait également accepter de se donner entièrement et inconditionnellement à Dieu. Ou dit autrement, accepter de se perdre en Dieu – être dans un détachement radical - signifierait pour l'âme le renoncement à ses « plaisirs multiples et (...) de vanité »<sup>970</sup> au profit de l'accueil du Tout Autre. S'anéantir finalement, ce serait laisser Dieu continuer son œuvre de création à travers nous, le laisser s'étendre et se répandre en nous mais « sans » nous<sup>971</sup>. Ce serait lui laisser toute latitude pour faire de nous ce qu'il souhaite, le suivre en toute confiance et être à lui absolument. L'anéantissement serait en quelque sorte une perte de « conscience » de soi au profit de l'acquisition d'une « conscience » de soi à travers la connaissance de Dieu. Une âme anéantie serait également une âme blessée qui se laisserait soigner par Dieu<sup>972</sup>, une âme qui ne s'attristerait jamais de sa peine<sup>973</sup> ni de ses souffrances car Dieu les porterait avec elle<sup>974</sup>. Finalement, l'âme anéantie serait celle qui, à l'instar du Christ, se laisserait mourir dans l'obéissance à Dieu et par amour pour lui.

---

<sup>968</sup> Pour représenter le développement de cette passion du « rien », Mechtilde prend l'image de pèlerins « abandonnés » cheminant vers Dieu, cf. LFD, VII, 62, p. 300.

<sup>969</sup> Ibid. IV, 2, p. 112.

<sup>970</sup> Ibid. VII, 62, p. 300.

<sup>971</sup> Cf. Le Miroir, 114, p. 189.

<sup>972</sup> Cf. LFD, IV, 2, p. 112.

<sup>973</sup> Cf. Ibid. 3, p. 115.

<sup>974</sup> Cf. Ibid., VII, 11, p. 254.

Par ailleurs, la Béguine magdebourgeoise associe l'anéantissement à la salutation de Dieu<sup>975</sup> :

La vraie salutation de Dieu qui vient des flots célestes du puits de la fluente Trinité, a tant de vigueur qu'elle enlève au corps toute sa force et révèle l'âme à elle-même, si bien qu'elle se voit semblable aux saints et reçoit sur elle l'éclat divin. (...) Cette salutation, personne ne peut ni ne doit la recevoir, sauf s'il est vaincu et anéanti. Dans cette salutation je veux mourir vivante ; et cela, les saints aveugles, ceux qui aiment mais ne discernent point, ne sauraient me le gâcher.<sup>976</sup>

Selon Mechtilde, seules les âmes anéanties reçoivent le privilège d'être « saluées » par Dieu. Ainsi faut-il à l'âme être dans un état d'anéantissement avancé pour prétendre voir « le Dieu Un en trois personnes »<sup>977</sup> et converser avec lui. Cette salutation permet en outre de parfaire l'anéantissement débuté précédemment dans la mesure où l'âme, dans cet état, ne désire qu'une seule chose : « mourir vivante », donc aller jusqu'au terme de l'anéantissement de soi. Dans cette « mort » en effet, « le Dieu sans limite élève l'âme sans fond, elle perd la terre par ce miracle et ne se rend pas compte qu'elle ait été jamais sur terre »<sup>978</sup>. Ainsi la mort découlant du processus d'anéantissement permet-elle à l'âme de se transformer « saintement »<sup>979</sup> en Dieu. Cette transformation, en termes mechtildiens, a lieu dans « la chambre secrète de la Divinité invisible (...) [qui contient] le lit d'amour et la couche d'amour préparée par Dieu de façon surhumaine »<sup>980</sup> : en s'unissant à Dieu, l'âme morte à elle-même renaît dans une « vie éternelle sans mort »<sup>981</sup>. En somme, l'anéantissement inciterait l'âme à mourir à elle-même dans le but de connaître, en Dieu, la vie éternelle. La mort en tant que telle est ainsi rendue éternellement caduque. Notons ici que l'âme ne peut connaître cette vie éternelle uniquement dans la mesure où elle en reçoit la grâce de Dieu qui, ce faisant, agit en quelque sorte en elle (« Non, chère sœur, tu dois d'abord préparer ton esprit ; alors te sont donnés un cœur de bonne volonté et une âme ouverte dans laquelle la grâce peut s'épancher »<sup>982</sup>). C'est cette grâce qui « nourrit »

---

<sup>975</sup> Mechtilde reprend dans son œuvre le motif de la salutation – le *grus* – qu'elle connaît du *Minnesang*, très codé et ritualisé ; elle le transpose pour en faire entre autres un motif religieux, cf. à ce propos W. SEATON, « Transformation of Convention in Mechthild of Magdeburg », dans : *Mystics Quarterly*, vol. 10 , n°2, juin 1984, p. 64-72. Kurt Ruh, dans l'un de ses ouvrages, a surtout mis en exergue la possible influence des trouvères sur l'œuvre de Hadewijch, cf. K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik. Frauenmystik und franziskanische Mystik der Frühzeit*, vol. 2, Munich, Verlag C.H Beck, 1993, p. 158f. Pour ce qui est du langage courtois dans le *Miroir*, cf. J.-R. VALETTE, « Marguerite Porete et le discours courtois », dans : *Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes. Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, dir. S.L. FIELD, R.E. LERNER et S. PIRON, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2013, p. 169-196. Sur les liens entre le discours théologique et le discours courtois, cf. E. GILSON, *La théologie mystique de Saint Bernard*, Paris, Éd. Vrin, 1931, p. 24f.

<sup>976</sup> LFD, I, 2, p. 16-18.,

<sup>977</sup> Ibid. p. 17

<sup>978</sup> Ibid.

<sup>979</sup> Ibid. III, 10, p. 89.

<sup>980</sup> Ibid. I, 44, p. 35.

<sup>981</sup> Ibid.

<sup>982</sup> Ibid. V, 11, p. 161.

l'âme<sup>983</sup> et qui lui permet d'accéder à l'une des sagesse données par Dieu, celle qui la prépare à « recevoir tous les dons de Dieu »<sup>984</sup>. Alors que chez Eckhart, la grâce possède un statut ontologique – « elle est ce qui permet à l'homme de devenir ce qu'il est »<sup>985</sup> - chez Mechthilde, elle permet à l'âme de se préparer à l'union avec Dieu.

#### 4. L'anéantissement, un abaissement

A la lecture de la *Lumière*, il paraît évident que l'abaissement – *sinken* – joue un rôle prépondérant dans la pensée de la Béguine de Magdebourg<sup>986</sup>. Or l'abaissement ne serait-il pas l'une des facettes de l'anéantissement ? L'anéantissement n'entraînerait-il pas l'abaissement extrême de l'âme ? Il semble bien que dans la *Lumière*, ces deux processus soient liés et qu'ils s'entraînent parfois mutuellement. Mais ce qui rapproche peut-être avant tout ces deux mouvements, c'est bien l'humilité :

Je Te prie, cher jeune homme Jésus, enfant de la pure vierge, de bien vouloir alors venir tel mon très cher fiancé et de me rendre riche comme les fiancés nobles ont coutume de le faire quand ils apportent à leurs fiancées de grands cadeaux de noces ; et reçois-moi alors dans les bras de Ton amour et couvre-moi avec le manteau de Ton long désir. Bonheur à moi pour toujours, je serai alors délivrée ! Si nous voulions penser souvent à ce moment, tout notre orgueil serait anéanti car Dieu nous dévoilera alors Sa glorieuse Face.<sup>987</sup>

Lorsque l'âme pense souvent – *dike gedenken* dans l'original<sup>988</sup>, qui peut vouloir dire aussi bien souvent qu'intensément – à son union avec son Amant, il semble que son orgueil s'*anéantisse* :

---

<sup>983</sup> Cf. Ibid., I, 33, p. 30.

<sup>984</sup> Ibid. IV, 3, p. 115.

<sup>985</sup> Y. MEESEN, « Grâce », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, éd. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 515.

<sup>986</sup> Dans son ouvrage consacré à Mechthilde, Waltraud Verlaguet s'est attachée à analyser le terme « *sinken* » en mettant en exergue les nombreux paradoxes qu'il soulève : « L'image [de l'abaissement] est complexe, souvent paradoxale en incluant l'idée d'élévation, elle signifie en définitive l'assomption de la *dissimilitudo*. Dans le texte latin, les occurrences de l'allemand *sinken* sont quasiment toujours traduites par un mot du groupe *humilitas* ou qui lui sont associées. L'auto-aliénation progressive, la conformation à la volonté de Dieu sont *imitatio* de la kénose. L'assomption du sentiment d'abandon augmente la louange et la jouissance divine. » W. VERLAGUET, *L'« éloignace »*. *La théologie de Mechthild de Magdebourg (XIII<sup>ème</sup> siècle)*, Berne, Éd. Peter Lang, 2005, p. 114. Sur la compréhension mechthildienne du « *sinken* », cf. également B. MCGINN, *The flowering of Mysticism. Men and Women in the new mysticism. 1200-1350*, New York, Éd. Crossroad, 1998, p. 239-244.

<sup>987</sup> LFD, VII, 35, p. 274.

<sup>988</sup> FLG, VII, 35, p. 596.

« Wolten wir dike gedenken an die stunden, so sunke aller únsere homuot ze grunde », littéralement : « Si nous pensions souvent/intensément à cet instant, tout notre orgueil tomberait/s'abaisserait/s'anéantirait totalement ». Ainsi dans cet extrait, abaissement et anéantissement semblent constituer deux possibilités de traduction pour exprimer finalement la disparition de l'orgueil au profit de l'humilité<sup>989</sup>, disparition nécessaire pour se voir donner la possibilité de contempler la face de Dieu. Mais l'anéantissement et l'abaissement ont également en commun le mouvement de « rétractation » de soi – le « devenir néant » est une mort égotiste et le « se faire petit » une descente dans son ego – qui donne naissance à l'humilité tant exaltée par Mechtilde qui, elle aussi, doit être « sans fond »<sup>990</sup>. Ainsi faut-il à l'âme s'abaisser vers une humilité « sans fond » - donc mourir à elle-même, s'anéantir - pour vivre l'étreinte de Dieu « dans une union éternelle »<sup>991</sup>. L'abaissement et l'anéantissement de l'âme entraîneraient tous deux l'âme à l'union avec son Amant, ces deux processus menant à la « profondeur de l'humilité pure »<sup>992</sup>, là même où réside Dieu.

Par ailleurs, l'un comme l'autre mouvement permet paradoxalement une plus grande proximité avec Dieu : « Plus je tombe bas, plus grande est la douceur que je bois »<sup>993</sup>, « plus [je] diminue, plus [je] [reçois] »<sup>994</sup> nous rapporte Mechtilde. Comme pour Hadewijch, la douleur, pouvant traduire l'abaissement et l'anéantissement extrêmes, joue un rôle central dans la théologie mechtildienne dans la mesure où c'est *à travers* elle, *malgré* elle que Dieu rejoint l'âme<sup>995</sup>. A de nombreuses reprises, la souffrance est perçue non plus comme un obstacle à l'union à Dieu, mais bien comme le moyen le plus intime de suivre son Fils. Plus l'âme s'abaisse, se meurt à elle-même et se « rétracte » en elle-même, « plus grand et plus miraculeusement Dieu descend sur [elle] »<sup>996</sup>. L'abaissement, l'humilité attire donc Dieu qui,

---

<sup>989</sup> L'on reconnaît dans cet abaissement l'un des traits caractéristiques de la *conformitas Christi* si chère aux Franciscains, notamment à Bonaventure, cf. à ce propos K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik. Frauenmystik und franziskanische Mystik der Frühzeit*, vol. 2, Munich, Verlag C.H Beck, 1993, p. 392f.

<sup>990</sup> LFD, VII, 30, p. 269.

<sup>991</sup> Ibid.

<sup>992</sup> Ibid. IV, 12, p. 125.

<sup>993</sup> Ibid. Cf. Lc 14, 11.

<sup>994</sup> LFD, I, 22, p. 24.

<sup>995</sup> Dans de nombreux cas de femmes mystiques, ce sont les douleurs du Crucifié qui sont ressenties et qui leur permettent de pousser leur *imitatio* à l'extrême. C'est le cas de la mystique anglaise Julienne de Norwich qui, lorsqu'il lui était donné de vivre ces douleurs, se trouvait elle-même au Golgotha, cf. P. DINZELBACHER, « Die Visionen des Mittelalters. Ein geschichtlicher Umriß », dans : *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, vol. 30, n°2, 1978, p. 122-123. Il est également à noter que pour certaines mystiques, la souffrance fait partie intégrante de l'*unio mystica* : paradoxalement, c'est dans cette union qu'elles vivent les plus grandes douleurs et les plus grandes joies. Cf. D. F. TINSLEY, « The Spirituality of Suffering in the Revelations of Elsbeth von Oye », dans : *Mystics Quarterly*, vol. 21, n°4, décembre 1995, p. 121-147 ; C. W. BYNUM, *Fragmentation and Redemption : Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York, ZoneBooks, 1991.

<sup>996</sup> LFD, IV, 12, p. 125.

lui aussi, s'est abaissé dans la souffrance<sup>997</sup> : dans cette âme rétrécie, Dieu se répand comme il s'est incarné dans un enfant. De plus, la douleur provenant de l'anéantissement est en quelque sorte purificatrice. Dans un dialogue mettant en scène les personnifications de la conscience et de la connaissance, voici ce que la conscience dit : « (...) je ne le plains pas des inimitiés que je subis ni des jours de douleur. Je souffre du péché du monde autant que du mien ; la douleur purifie le corps du péché et sanctifie l'âme en Dieu »<sup>998</sup>. Selon Mechtilde, la souffrance ne devrait pas être vécue en tant que telle mais devrait être exposée au regard de Dieu qui, en la contemplant, la sanctifierait : « Par le noble effort de notre Seigneur et Sa sainte souffrance notre effort chrétien et la souffrance que nous subissons de bonne grâce sont anoblis et sanctifiés »<sup>999</sup>. Ainsi la souffrance découlant d'une mort à soi - l'anéantissement - n'est un éloignement de Dieu que dans la mesure où elle rapproche également de lui - « plus [les] blessures [de l'âme] se creusent, plus elle s'élançe »<sup>1000</sup>-, lui qui ne peut s'empêcher de la sanctifier. En d'autres termes, en se faisant « petit », « rien », vulnérable, l'âme ne laisse d'autres choix à Dieu que de se pencher vers elle car s'il l'abandonne à elle-même, « [elle] reste dans les ténèbres et l'oppression »<sup>1001</sup>. Le « devenir néant » de l'âme est en somme un tel abaissement de soi aux yeux de Dieu qu'il ne peut résister à cette humilité, preuve d'une pureté et d'une droiture de cœur de la part de l'âme.

## II. L'anéantissement eckhartien

Nous avons précédemment noté que pour Eckhart, l'anéantissement – *daz vernihten* – désignait à la fois « le caractère misérable de [la créature] par rapport à la plénitude divine, une indigence qui en quelque sorte nourrit sa soif de Dieu »<sup>1002</sup> - cet anéantissement est donc « la

---

<sup>997</sup> Cf. Ph 2,6.

<sup>998</sup> LFD, VII, 17, p. 258.

<sup>999</sup> Ibid. 34, p. 272.

<sup>1000</sup> Ibid. I, 22, p. 24.

<sup>1001</sup> Ibid. V, 17, p. 164.

<sup>1002</sup> E. MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 34. Cf. Sermons, 4, p. 86.



nécessité de "réduire à néant" toutes choses créées afin de pouvoir tendre vers Dieu »<sup>1003</sup> - mais également la possibilité de « "devenir néant", c'est-à-dire d'atteindre ce lieu dans l'âme qui est au-delà de tout, et de "devenir comme Dieu" qui est Néant »<sup>1004</sup>. Pour le maître rhénan, il s'agit donc à la fois de reconnaître sa petitesse devant la grandeur de Dieu – affranchie de tout « obstacle », l'âme devenue « rien » n'a dès lors qu'une seule pensée, celle de rejoindre Dieu – et, l'âme étant désormais « appauvrie », de se laisser également « néantiser » par celui qui est Néant. Cette néantisation par le Néant n'est autre qu'une « élévation par Dieu »<sup>1005</sup>, c'est-à-dire un accomplissement : dans ce processus d'anéantissement, « [Dieu] veut être lui-même exclusivement tout notre bien propre »<sup>1006</sup>. En ne devenant « rien » et en « [brûlant] tout souci de soi »<sup>1007</sup>, l'âme ne possède plus rien si ce n'est le désir même d'être « possédée » - donc anéantie – par Dieu pour « sa plus grande félicité »<sup>1008</sup>. Le seul et unique objectif de cette néantisation n'est autre que la divinisation de l'âme, elle qui, dans ce processus, est « achevée » et « portée à sa perfection »<sup>1009</sup>. Il est en outre à noter que lorsque l'âme s'anéantissant reconnaît son indigence vis-à-vis de Dieu, elle se détache non seulement de tout ce qui est créé mais également de son propre moi : « (...) je dis que l'homme qui s'est anéanti soi-même en lui-même (*sich selben vernihtet hât in im selben*) et en Dieu et en toutes créatures (...) »<sup>1010</sup>. Ce détachement extrême, qu'Eckhart désigne également comme étant une *pauvreté*<sup>1011</sup> et qui n'est pas sans nous rappeler l'expérience du « pâtre Dieu » dont il a été question précédemment, permet ainsi à Dieu de se répandre totalement<sup>1012</sup> en l'âme « laissée » d'elle-même. Ladite divinisation provenant d'une néantisation correspondrait donc à l'écoulement progressif de Dieu en l'âme, écoulement qui rendrait l'âme fondamentalement libre, à l'instar de Dieu<sup>1013</sup>.

<sup>1003</sup> E. MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 35. Cf. Sermons, 16b, p. 191.

<sup>1004</sup> E. MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 35. Cf. Sermons, 28, p. 277-278.

<sup>1005</sup> DdD, 23, p. 131.

<sup>1006</sup> Ibid. p. 134.

<sup>1007</sup> P. MACARY-GARIPUY, « L'ex-sistence de la déité chez Maître Eckhart », dans : *Psychanalyse*, n°20, 1/2011, p. 65-71.

<sup>1008</sup> DdD, 23, p. 134.

<sup>1009</sup> Cf. Ibid., 22, p. 127-128.

<sup>1010</sup> Sermons, 48, p. 395.

<sup>1011</sup> Cf. K. RUH, « Meister Eckhart und die Spiritualität der Beginen », dans : *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch Bd 8*, 1982, p. 323-334.

<sup>1012</sup> Cf. Sermons, 48, p. 395-396.

<sup>1013</sup> Eckhart utilise également la métaphore de l'œil pour rendre la proximité de Dieu et de l'âme anéantie plus explicite : « L'œil qui intérieurement voit Dieu est le même œil avec lequel Dieu me voit intérieurement ; mon œil et l'œil de Dieu est un [seul] œil et une vision et un connaître et un aimer. » Sermons, 12, p. 159. Cf. à ce propos B. J. LANZETTA, « Three categories of Nothingness in Eckhart », dans : *The Journal of Religion*, vol. 72, n°2, avril 1992, p. 248-268.

Ainsi l'anéantissement ne saurait être compris sans la liberté qu'il procure à l'âme anéantie désormais affranchie<sup>1014</sup>, à l'image de Dieu qui est Néant et Liberté.

## 1. L'anéantissement eckhartien, une vacuité de l'âme

Il a été noté précédemment que l'anéantissement mechtildien correspondait entre autres à une « absorption » de l'âme en Dieu, ou, plus précisément, à un accueil que Dieu réserve à l'âme. Après s'être anéantie, l'âme est « reçue » par Dieu dans la mesure où elle s'est affranchie de tout orgueil<sup>1015</sup>. En d'autres termes, la néantisation de l'âme serait une « mort à elle-même », mort qui entraînerait la fuite de Dieu « à l'intérieur »<sup>1016</sup> d'elle-même laissant paradoxalement de la place (*statte*<sup>1017</sup>) pour lui en elle<sup>1018</sup>. Or cette « fuite de Dieu à l'intérieur d'elle-même » ne correspondrait-elle pas à la vacuité de l'âme telle qu'Eckhart la décrit dans son premier sermon ? Interprétant l'un des passages les plus connus de l'évangile de Matthieu (Mt 21,12), voici ce qu'il écrit :

Pourquoi Jésus jeta-t-il dehors ceux qui là achetaient et vendaient, et commanda-t-il à ceux qui là avaient des tourterelles de les enlever ? Il ne visait rien d'autre que le fait qu'il veuille avoir le temple vide (...). Ce temple où Dieu veut régner puissamment selon sa volonté, c'est l'âme de l'homme, qu'il a formée et créée si exactement égale à lui-même (...). C'est pourquoi Dieu veut avoir ce temple vide, en sorte qu'il n'y ait là rien de plus que lui seul.<sup>1019</sup>

Pour Eckhart, la vacuité de l'âme rendrait la pénétration de Dieu en elle possible car à cet instant-là, lui seul serait l' « opérateur » en elle. Il s'agit là d'évacuer le « vieil homme » en l'âme « pour laisser la place à cet Etre-Dieu qui est à présent le [sien] »<sup>1020</sup>. Dans cette « installation » en l'âme – ou cette « inhabitation » -, « [Dieu] se révèle [lui-même] avec

---

<sup>1014</sup> Cette dialectique se retrouve principalement chez Porete, cf. *Le Miroir*, 12, p. 69. Sur les liens entre anéantissement et affranchissement de l'âme, cf. K. RUH, « Meister Eckhart und die Spiritualität der Beginen », dans : *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch Bd 8*, 1982, p. 323-334.

<sup>1015</sup> Cf. LFD, VII, 35, p. 274.

<sup>1016</sup> Ibid. VI, 13, p. 212.

<sup>1017</sup> FLG, VI, 13, p. 458.

<sup>1018</sup> Cf. LFD, VI, 13, p. 211.

<sup>1019</sup> Sermons, I, p. 55-56.

<sup>1020</sup> E. ZUM BRUNN, « Dieu comme Non-être d'après Maître Eckhart », dans : *Revue des Sciences Religieuses*, t. 67, fascicule 4, p. 1993, p. 20.

lumière et avec vérité »<sup>1021</sup> ; et il peut se révéler ainsi car l'âme anéantie est tout aussi déprise que lui. Ainsi l'anéantissement fait de l'âme une âme vide, vacante – Eckhart parle à ce propos d'une âme *ledic*<sup>1022</sup> - qui dès lors devient le « lieu propre (*stat*) de Dieu où Dieu [peut] opérer »<sup>1023</sup> : ce « lieu propre » devient donc la demeure de Dieu et n'est plus l'apanage de l'âme. Mechtilde quant à elle évoque une forme de vacuité extrême : dans l'un des passages de la *Lumière*, elle prie Dieu de la fuir à l'intérieur d'elle-même. Ainsi donc la vacuité mechtildienne correspondrait à la nécessité de faire le vide dans l'âme, jusqu'à faire le vide de Dieu, pour qu'il puisse finalement faire sa demeure en elle. Pour qu'il s'installe en l'âme en effet, elle doit renoncer à tout, même à la présence de Dieu en elle. Cela nous rappelle l'un des sermons eckhartiens, le sermon 52, dans lequel le maître thuringien demande à être dépris de toute chose et même de Dieu<sup>1024</sup>. Selon lui, c'est dans une âme pauvre comme celle-là – qui s'affranchit de tout y compris de Dieu – que Dieu pourra véritablement opérer. Il me semble que l'on retrouve cette radicalité chez Mechtilde qui prie instamment Dieu de la fuir en elle-même pour qu'il puisse la façonner<sup>1025</sup> : c'est dans une âme « pauvre » comme celle-ci que Dieu pourra parachever son œuvre.

Il est par ailleurs intéressant de noter que Mechtilde emploie le même terme – *statte*<sup>1026</sup> - qu'Eckhart lorsqu'elle décrit la nécessité d'accueillir Dieu en l'âme, de lui faire une place en elle. Ainsi pour l'un comme l'autre auteur, Dieu fait sa demeure – *stat/statte* – en l'âme abandonnée<sup>1027</sup>. Mais ce qui rapproche peut-être davantage Eckhart et Mechtilde, c'est que tous deux affirment que cette « installation » de Dieu en l'âme est intimement liée à l'anéantissement

---

<sup>1021</sup> Sermons, 1, p. 57.

<sup>1022</sup> DW I, p. 5. Dans l'œuvre allemande d'Eckhart, c'est la figure de Marthe qui reflète cet état de « ledic sîn », cf. Sermons, 86, p. 644-657. Comme l'exprime si bien Emilie Zum Brunn, cette *ledicheit* a été en son temps mal interprétée : « Eckhart nous conseille de rester ledig, c'est-à-dire libre, ou vacant, et de pratiquer la *müssigkeit*, l'oisiveté, équivalent de la pauvreté et du détachement. Sur ce point également, on a mal compris son enseignement ; c'est le cas par exemple de Ruusbroec, qui l'accuse d'avoir prêché une fausse ledigheit. En fait, Eckhart n'a jamais voulu dire : renoncer aux œuvres, ou au travail en général (...). Mais ce qu'il cherche à montrer (...), c'est que la seule œuvre vraie et valide dans nos vies est celle qui est accomplie par Dieu. Car aussi longtemps que nous mêlons nos bonnes intentions à notre égotisme, nous ne pouvons réaliser que *nihtesniht*, littéralement : "rien de rien". » E. ZUM BRUNN, « Dieu comme Non-être d'après Maître Eckhart », dans : *Revue des Sciences Religieuses*, t. 67, fascicule 4, p. 1993, p. 19. Cf. à ce propos E. MANGIN, « La figure de Marthe dans le Sermon 86 d'Eckhart. Modèle du véritable détachement et réponse à certaines dérives spirituelles », dans : *Revue des Sciences Religieuses*, t. 74, fascicule 3, 2000, p. 304-328.

<sup>1023</sup> Sermons, 52, p. 431.

<sup>1024</sup> Ibid. p. 432.

<sup>1025</sup> Cf. LFD, VII, 1, p. 243. L'on retrouve cette idée également chez Marguerite Porete, cf. Le Miroir, 135, p. 230-231.

<sup>1026</sup> FLG, VI, 13, p. 458.

<sup>1027</sup> Chez Mechtilde, cet abandon est lié à la relation amoureuse que l'âme entretient avec Dieu, cf. LFD, VI, 13, p. 211.

de cette dernière. Dans la *Lumière* par exemple, Mechtilde nous révèle ce que vit l'âme qui a été « saluée » par Dieu :

La vraie salutation de Dieu qui vient des flots célestes du puits de la fluente Trinité, a tant de vigueur qu'elle enlève au corps toute sa force et révèle l'âme à elle-même, si bien qu'elle se voit semblable aux saints et reçoit sur elle l'éclat divin. (...) Puis [Dieu] la tire en un lieu secret (*ein heimliche stat*). (...) Puis ils s'envolent plus loin en un lieu délicieux (*ein wunnenriche stat*) dont je ne veux ni ne peux parler. (...) Mais lorsque le Dieu sans limite élève l'âme sans fond, elle perd la terre par ce miracle et ne se rend pas compte qu'elle ait jamais été sur terre. (...) Cette salutation, personne ne peut ni doit la recevoir, sauf s'il est vaincu et anéanti (*ze nihte*).<sup>1028</sup>

L'âme devient néant et s'oublie elle-même, elle s'est donc affranchie de toute chose qui la séparait de Dieu. A ce moment-là, l'âme rendue vacante accueille en elle la « nouvelle présence »<sup>1029</sup> (*nüwe gegenwürtekeit*<sup>1030</sup>) qui est celle de Dieu, présence qui s'écoule dans l'âme et la renouvelle – elle acquiert de « nouvelles connaissances, de nouvelles visions »<sup>1031</sup> - et lui permet de contempler la Trinité<sup>1032</sup>. Nous retrouvons peu ou prou le même mouvement chez Eckhart : si l'homme souhaite être pleinement dépris et avoir une âme vacante, il doit « se tenir dépris de cela comme est dépris le néant qui n'est ni ici ni là (...) [et ne doit] désirer rien de rien en retour »<sup>1033</sup>. Ainsi donc chez la Béguine comme chez le Dominicain, se néantiser – c'est-à-dire agir à *la manière* du néant – permet à l'âme de se rendre vacante afin que Dieu vienne y demeurer. Chez l'un comme chez l'autre, cette âme « investie » par Dieu ne « vise ni soi ni rien que seulement Dieu »<sup>1034</sup> - chez Mechtilde, cet état correspond au jeu amoureux décrit dans le premier livre<sup>1035</sup>, lors duquel l'âme n'a d'yeux que pour son Amant -. Il va en effet sans dire que Mechtilde s'inscrit davantage dans une *Minnemystik* que dans une *Wesenmystik* : après s'être anéantie, l'âme vit une union d'amour avec Dieu mais ne devient pas par grâce ce que Dieu est par nature, comme c'est le cas chez Eckhart pour qui l'anéantissement est résolument ontologique.

Chez l'un comme chez l'autre auteur par ailleurs, Dieu opère dans l'âme anéantie. Chez Eckhart, cette opération correspond à « l'engendrement en retour sans obstacle »<sup>1036</sup> - c'est-à-dire la naissance de Dieu dans l'âme -, alors que chez Mechtilde, cette opération s'applique au façonnage de l'âme qui dès lors « possède un reflet divin et brille à travers le corps comme l'or

---

<sup>1028</sup> LFD, I, 2, p. 16-18.

<sup>1029</sup> Ibid. p. 18.

<sup>1030</sup> FLG, I, 2, p. 24.

<sup>1031</sup> LFD, I, 2, p. 18.

<sup>1032</sup> Cf. Ibid. p. 17.

<sup>1033</sup> Sermons, 1, p. 58.

<sup>1034</sup> Ibid.

<sup>1035</sup> Cf. LFD, I, 2, p. 16-18.

<sup>1036</sup> Sermons, 1, p. 59.

brillant à travers un pur cristal »<sup>1037</sup>. Dans la *Lumière*, l'âme ainsi façonnée est faite semblable à Dieu : l'anéantissement est donc le point de départ d'un chemin la rapprochant inéluctablement de Dieu. En définitive, il me semble que tant chez Eckhart que chez Mechtilde, la triade anéantissement-vacuité de l'âme-divinisation de l'âme est bel et bien présente : chez Eckhart, cette divinisation prend les traits d'une naissance de Dieu dans l'âme<sup>1038</sup> alors que chez Mechtilde, elle prend la forme d'un écoulement qui irrigue l'âme<sup>1039</sup> et la fait « [reposer] dans la puissance de Dieu »<sup>1040</sup>. Chez la Béguine par ailleurs, cette divinisation se fait par l'intermédiaire de l'union de l'âme et de Dieu et, surtout, de leur baiser – « (...) dans mon royaume tu seras une nouvelle fiancée et je te donnerai un doux baiser (*ein suesses muntküssen*) de ma bouche pour que toute ma Divinité passe à travers ton âme »<sup>1041</sup> - et de leur étreinte. Eckhart emploie peu la métaphore du baiser pour décrire l'union de l'âme et de Dieu, sauf peut-être dans son dixième sermon où il affirme que « lorsqu'à l'âme un baiser (*ein kus*) est donné par la déité, alors elle se tient en totale perfection et dans la béatitude ; alors elle se trouve entourée par l'unité »<sup>1042</sup>.

Dans un point précédent consacré à l'anéantissement dans l'œuvre mechtildienne, nous avons remarqué que la Béguine magdebourgeoise entendait l'anéantissement de l'âme comme étant son embrasement dans le cœur incandescent de Dieu, dans le feu divin. L'âme anéantie est une âme enflammée de l'amour de Dieu. Mais qu'en est-il chez Eckhart ? Est-il question dans son œuvre d'un quelconque embrasement de l'âme lorsqu'il s'agit de décrire son anéantissement ? En comparant les anges et les hommes, voici ce qu'il affirme dans l'un de ses sermons allemands : « Je l'ai également dit souvent : serais-je vide (*itel*) et aurais-je un amour

<sup>1037</sup> LFD, VII, 1, p. 243.

<sup>1038</sup> Cf. Sermons, 104, p. 119-151.

<sup>1039</sup> Différentes métaphores liquides parsèment la *Lumière* et selon Michelle Voss Roberts, ces métaphores sont utilisées par la Béguine pour relier le terrestre (matérialité) et le spirituel (immatérialité), cf. M. V. ROBERTS, « Flowing and Crossing : The Somatic Theologies of Mechthild and Lallešwarī », dans : *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 76, n°3, septembre 2008, p. 638-663. A propos des métaphores liquides dans la *Lumière* et plus généralement dans les écrits médiévaux, cf. N. G. SIRAIŠI, *Medieval and Renaissance Medicine : An Introduction to Knowledge and Practice*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, p. 105f. ; J. C. FRANKLIN, *Mystical Transformations : The Imagery of Liquids in the Work of Mechthild von Magdeburg*, Londres, Associated University Presses, 1978 ; C. W. BYNUM, *Fragmentation and Redemption : Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York, Zone Books, 1991, chap. 6.

<sup>1040</sup> LFD, III, 1, p. 75.

<sup>1041</sup> Ibid. IV, 5, p. 118. Dans l'œuvre hadewigienne, la métaphore du baiser renvoie à l'Eucharistie et fait goûter la vie divine à l'âme en l'introduisant dans la Trinité, cf. Poèmes spirituels, XIX, p. 146-152. Sur la métaphore du baiser chez Hadewijch, cf. D. F. DUCLOW, « The Hungers of Hadewijch and Eckhart », dans : *The Journal of Religion*, vol. 80, n°3, juillet 2000, p. 425. Il semble que les Béguines aient repris l'image du baiser du Cantique des Cantiques, certainement en ayant lu l'interprétation que Bernard de Clairvaux en a fait notamment dans son neuvième sermon sur le Cantique des Cantiques, cf. à ce propos D. McCLAIN CARR, « Rethinking sex and spirituality : The Song of Songs and Its Readings », dans : *Soundings : An Interdisciplinary Journal*, vol. 81, n°3/4, 1998, p. 413-435.

<sup>1042</sup> Sermons, 10, p. 143.

enflammé (*ein inviuric minne*) et une égalité, j’attirerais Dieu pleinement en moi »<sup>1043</sup>. Dans cet extrait, Maître Eckhart rapproche la vacuité, le « devenir néant » – en moyen haut-allemand, *itel* signifie aussi bien vide que vain, nul ou encore pur, autant de termes déterminant le néant – à l’amour embrasé que l’âme ressent pour Dieu lorsqu’elle s’est anéantie. Dans un autre extrait, le Dominicain assure que « l’âme qui est tournée de toute sa puissance sous la lumière de Dieu se trouve embrasée (*inhizzic*) et enflammée (*inviuric*) en amour divin »<sup>1044</sup> ; or le fait de se « soumettre sans détour au rayon de la lumière divine »<sup>1045</sup> n’est-il pas le résultat d’un anéantissement de l’âme ? L’âme anéantie – « qui ne veut rien, ne sait rien et n’a rien »<sup>1046</sup> – est tellement déprise d’elle-même qu’elle ne peut rien faire d’autre que de se laisser contempler par Dieu et de ne « goûter »<sup>1047</sup> que lui. D’autre part, l’embrasement divin de l’âme se rencontre également dans l’étonnant sermon 88 : « Le deuxième jour est un éclatant éclat du feu de Dieu (*beglîmende beglîmunge götliches viures*) »<sup>1048</sup>. Outre cet embrasement de l’âme, Eckhart présente dans ce sermon d’autres formes de relation entre l’âme et Dieu qui sont la cause ou la conséquence de l’anéantissement : l’âme offre sa volonté à la volonté de Dieu (premier jour), elle ne peut contempler que Dieu seul (quatrième jour), elle se liquéfie en lui (sixième jour) et enfin elle est unie à lui (septième jour) et peut réellement jouir de lui (huitième jour). En définitive et à l’instar de Mechtilde, il semble qu’Eckhart se soit également servi de l’image de l’embrasement de l’âme afin d’explicitier son anéantissement ; mais il semblerait téméraire d’affirmer qu’il s’est à ce sujet directement inspiré de l’œuvre de la Béguine.

---

<sup>1043</sup> Sermons, 31, p. 298.

<sup>1044</sup> Ibid. 45, p. 382.

<sup>1045</sup> Ibid.

<sup>1046</sup> Ibid. 52, p. 426.

<sup>1047</sup> Cf. Ibid. 58, p. 471.

<sup>1048</sup> Sermons, 88, p. 663. Une autre traduction a été proposée par Eric Mangin qui mobilise un vocabulaire que l’on retrouve également dans la littérature béguinale : « Le deuxième jour est un embrasement ardent par le feu divin. » MAÎTRE ECKHART, *Le Silence et le Verbe. Sermons 87-105*, prés. et trad. par E. MANGIN, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 36.

## 2. L'anéantissement, une mort à soi

Nous avons noté précédemment que l'anéantissement mechtildien correspondait entre autres à une mort à soi. Dans la *Lumière* en effet, la Béguine magdebourgeoise relie l'embrasement de l'âme – donc son anéantissement – à une certaine mort qui, paradoxalement, entraîne une vie *en* Dieu. Voici ce que dit l'âme en s'adressant à son Amant :

Je me réjouis de pouvoir aimer Celui qui m'aime et désire L'aimer mortellement sans mesure et sans cesse. Réjouis-toi, mon âme, car ta vie est morte d'amour pour toi, et aime-Le si fort que tu meures pour Lui ; alors tu brûleras toujours plus sans t'éteindre comme une étincelle vivante dans le grand feu de la haute majesté ; alors tu seras remplis du feu d'amour qui te rend si heureuse ici. Tu n'as plus besoin de m'enseigner, je ne peux plus me détourner de l'amour, je dois être sa prisonnière, je ne peux vivre autrement. Où Il habite, je dois rester, à la fois dans la mort et dans la vie.<sup>1049</sup>

L'âme anéantie est morte à elle-même et, d'une certaine manière, « ressuscite »<sup>1050</sup> en Dieu. Eckhart quant à lui évoque également une certaine mort de l'âme lorsqu'il s'agit d'expliquer son anéantissement<sup>1051</sup> : « La vie ne peut (...) jamais se trouver accomplie si elle ne se trouve amenée à sa cause manifeste, là où la vie est un être qui accueille l'âme lorsqu'elle meurt jusque dans son fond, pour que nous vivions dans la vie où la vie est un être »<sup>1052</sup>. Non seulement l'âme « meurt jusque dans son fond » (*ze grunde stirbet*<sup>1053</sup>) – elle s'anéantit – mais encore elle renaît dans l'« être » de Dieu, c'est-à-dire qu'elle est « [transportée] dans une vie éternelle, dans la vie où la vie est un être »<sup>1054</sup>. A l'instar de Mechtilde, le maître dominicain emploie la métaphore de la mort offrant à l'âme une vie renouvelée : pour tous deux, l'anéantissement est

---

<sup>1049</sup> LFD, I, 28, p. 28.

<sup>1050</sup> Cf. Ibid. III, 10, p. 89. Il est intéressant de noter que l'âme mechtildienne vit les mêmes épreuves que le Christ dans sa Passion. Comme lui, elle meurt dans de grandes souffrances et ressuscite dans une intimité avec son Amant. C'est cet état des choses que relate Emily Hunter McGowin et qui lui fait affirmer que dans la *Lumière*, l'intimité que vivent l'âme et Dieu est étroitement liée à la souffrance et à la douleur, cf. E. H. McGOWIN, « Erotic and Pain in Mechthild of Magdeburg's "The Flowing Light" », dans : *New Blackfriars*, vol. 92, n°1041, Septembre 2001, p. 616.

<sup>1051</sup> Cette mort à soi correspond à la fameuse *Entbildung* eckhartienne – cette désappropriation de soi - dont il est question, entre autres, dans le Livre de la Consolation divine et le quarantième sermon allemand, cf. DW V, p. 21 ; Sermons, 40, p. 349. Sur l'*Entbildung* dans l'œuvre eckhartienne, cf. W. WACKERNAGEL, « *Ymagine denudari* » : *éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Paris, Éd. Vrin, 1991.

<sup>1052</sup> Sermons, 8, p. 122.

<sup>1053</sup> DW I, p. 135.

<sup>1054</sup> Sermons, 8, p. 121. Cette renaissance dans l'être de Dieu correspond à l'*Überbildung* telle qu'Eckhart la développe dans le Livre de la Consolation divine ; il en fait la condition *sine qua non* de la transformation de l'âme et, finalement, de son accomplissement en Dieu, cf. M.A. VANNIER, « Déconstruction de l'individualité ou assumption de la personne chez Eckhart ? », dans : *Miscellanea Mediaevalia. Individuum und Individualität im Mittelalter*, vol. 24, éd. J. A. AERTSEN, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1996, p. 622-641.

l'affranchissement extrême par excellence puisqu'il impose à l'âme de laisser mourir une partie d'elle-même. Mais comme on l'a dit, cette mort n'est pas une fin en soi mais ouvre un horizon divin à l'âme<sup>1055</sup>. Mais en quoi consiste réellement cet horizon ? Pour Eckhart, il semble que cette « mort à soi » - cet oubli radical de soi – soit associée à la « percée » que l'âme fait en Dieu<sup>1056</sup> : l'âme n'étant plus en elle-même, elle est en capacité de se tourner vers Dieu et de pénétrer en lui. Ainsi mourir à elle-même, autrement dit mourir au monde, permettrait à l'âme de recevoir le don de l'être de Dieu<sup>1057</sup>, c'est-à-dire de renouveler sa vie en Dieu. Ainsi, « à travers ce don de l'être, la vie acquiert alors une plénitude, elle est portée à son accomplissement »<sup>1058</sup> : cette mort au monde et à soi offre à l'âme de vivre une nouvelle naissance en Dieu ; la mort devient alors (re)génération et accomplit parfaitement l'âme. Dans cette mort à soi, l'âme devient chez Eckhart véritablement fille de Dieu. Mais ce qui est peut-être le plus intéressant, c'est que cette mort n'est pas seulement une (re)naissance de l'âme en Dieu, elle est aussi une naissance de Dieu dans l'âme. Dans son anéantissement, l'âme se fait tellement généreuse – elle s'offre elle-même à Dieu – qu'elle ne peut refuser d'accueillir la vie divine en elle. Notons également que l'anéantissement eckhartien est clairement lié au mystère pascal. En s'anéantissant, l'âme se détache de toute image (*Entbildung*) et ce afin d'être introduite au sein de la Trinité (*Überbildung*) et vivre la Pâque : « Ce passage [de l'*Entbildung* à l'*Überbildung*] n'est pas seulement synonyme de libération, mais aussi d'entrée dans la lumière véritable, dans ce mystère d'amour qu'est la vie trinitaire, par la porte qui est le Saint-Esprit et par lequel Dieu "se diffuse en bonté dans toutes les créatures" »<sup>1059</sup>. Il semble donc que l'anéantissement soit un préalable à l'introduction de l'âme à la communion trinitaire qu'est le mystère pascal et la naissance de Dieu dans l'âme, ainsi qu'à son fruit ontologique qui correspond à « devenir par grâce ce que Dieu est par nature ».

---

<sup>1055</sup> Il semblerait qu'à ce propos, Maître Eckhart se rapproche d'un penseur indien, Yājñavalkya : pour l'un comme pour l'autre, cette mort à soi et au monde serait le chemin menant l'âme à l'union avec Dieu, cf. E. WOLZ-GOTTWALD, « Ost-West-Bewegung – Das Phänomen des "geistigen Todes" bei Yājñavalkya und Meister Eckhart », dans : *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, vol. 40, n°3, 1988, p. 251-258. D'autre part, cette mort à soi que vit l'être humain dans l'*Entbildung* correspond au concept de « thanatologie mystique » tel qu'il a été développé par Alois Maria Haas, cf. A. M. HAAS, « Mors Mystica. Thanatologie der Mystik, insbesondere der deutschen Mystik », dans : *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, n°23, 1976, p. 305-392.

<sup>1056</sup> Sur le thème de la percée chez Eckhart, cf. A. M. HAAS, « Percée », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, éd. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 936-944.

<sup>1057</sup> Cf. Sermons, 8, p. 119-120.

<sup>1058</sup> E. MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 35. Cf. Sermons, 28, p. 50.

<sup>1059</sup> M.-A. VANNIER, « Pâques », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, éd. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 915. Sur le mystère pascal chez Eckhart, cf. M.-A. VANNIER, *De la résurrection à la naissance de Dieu dans l'âme*, Paris, Éd. du Cerf, 2008 ;



Quant à Mechtilde, bien que cette « mort à soi » n'aboutisse pas à la naissance de Dieu dans l'âme, l'on constate tout de même qu'elle « perfectionne » l'âme en la rendant pleinement fiancée de Dieu et en lui insufflant une nouvelle vie : « Plus longtemps [l'âme] est morte, plus elle vit joyeusement »<sup>1060</sup>. En outre, cet anéantissement lui fait vivre une union encore inexpérimentée avec son Amant, une union éternelle<sup>1061</sup>. Chez Eckhart comme chez Mechtilde, cette « mort à soi » ne serait autre que le prélude d'une vie en Dieu, une vie d'éternité. Chez l'un comme chez l'autre, l'âme est poussée dans ses retranchements et parvient dans la mort à s'ouvrir à l'immensité de Dieu, à l'immensité de son Amour et de sa Vie.

### 3. L'anéantissement, une élévation par Dieu

Dans le dernier point consacré à l'anéantissement mechtildien, nous avons tenté de montrer que ce « devenir néant », qui était finalement une forme d'abaissement, permettait paradoxalement à l'âme d'expérimenter avec plus de finesse la suavité de Dieu. En d'autres termes, plus l'âme se fait néant, plus elle reçoit de Dieu. C'est d'ailleurs dans la petitesse de l'âme que Dieu se plaît à demeurer et à l'aimer « beaucoup, (...), souvent, (...) [et] longtemps »<sup>1062</sup>. Il est en outre intéressant de remarquer que dans la *Lumière*, cet abaissement de l'âme s'entend parfois comme étant son élévation : « Par l'humilité on devient riche et bien éduqué, par de bonnes mœurs on devient noble et bien né, par l'amour on devient noble et louable, par l'abaissement on est élevé très haut en Dieu »<sup>1063</sup>. Ce chemin de néantisation offre à l'âme d'imiter le Christ qui s'est lui-même anéanti<sup>1064</sup> et c'est parce que l'anéantissement entraîne l'humilité (et inversement) qu'elle est résolument élevée en Dieu<sup>1065</sup>. L'on retrouve

---

<sup>1060</sup> LFD, I, 22, p. 24

<sup>1061</sup> Cf. LFD, VII, 30, p. 269.

<sup>1062</sup> Ibid. I, 24, p. 27.

<sup>1063</sup> Ibid. III, 24, p. 106. Cf. également LFD, II, 12, p. 50.

<sup>1064</sup> Cf. Ibid. I, 25, p. 27.

<sup>1065</sup> Cf. Ibid. 46, p. 37. Eckhart développe dans son œuvre la figure de l'homme humble qui reçoit toute sa vie de Dieu et s'inspire en cela d'Augustin. Chez ces deux auteurs en effet, « l'humilité est l'expression même de l'Incarnation du Christ, lui qui était dans la *forma Dei* et qui a librement choisi la *forma servi*, la kénose, pour amener l'humanité à la *forma Dei*. » M.-A. VANNIER, « Humilité », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, éd. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 582. Sur cette

peu ou prou la même idée chez Eckhart : « Une question : comment Dieu peut-il anéantir l'homme par l'homme lui-même ? Il semble que cet anéantissement soit une élévation par Dieu »<sup>1066</sup>. En se référant à l'un des passages majeurs de l'Évangile de Matthieu<sup>1067</sup>, le Dominicain ancre définitivement le concept d'anéantissement et, indirectement, de génération du Verbe dans l'âme, bibliquement, ce que ne fait pas Mechtilde. Mais pour tous deux, « plus le fond est creusé et plus abaissé, plus l'élévation et l'éminence sont accusées, et au-delà de toute mesure »<sup>1068</sup> ; Mechtilde parle même de « vastitude » de l'âme pour exprimer cette démesure<sup>1069</sup> et de « blessures [qui] se creusent »<sup>1070</sup> pour représenter cette pénétration dans son propre fond. En définitive, tous deux se réfèrent à Matthieu afin de caractériser le mouvement de l'âme la menant à s'unir à Dieu car comme le dit si simplement Eckhart, « hauteur et profondeur, c'est tout un »<sup>1071</sup>.

L'on a par ailleurs relevé qu'aussi bien Mechtilde qu'Eckhart employaient l'idée de pénétration dans le « fond » de l'âme pour rendre l'anéantissement plus explicite<sup>1072</sup>. Cette pénétration dans son propre fond est non seulement un acte d'humilité et d'obéissance envers Dieu, mais il est également la condition d'une rencontre avec lui, le « puits sans fond »<sup>1073</sup>. Chez Mechtilde, cette rencontre par l'intermédiaire des deux fonds, celui de l'âme et celui de Dieu, est notamment rendue possible grâce à l'intervention du Christ :

Alors l'âme de notre Seigneur répondit à l'indigne : « Sois la bienvenue, mon image, puisque je suis aussi une âme comme toi et ai porté le poids de toutes les âmes avec mon corps innocent. C'est ma mission : Je touche (*ich ruere*) sans cesse cette Divinité sans fond (*dise grundelosen gotheit*) et par là rappelle au Père céleste l'amour sans fin qu'Il porte vers l'âme de l'homme ».<sup>1074</sup>

Ainsi c'est une âme « dévêtue de tout chose terrestre »<sup>1075</sup> - anéantie – qui, dans son « indignité », rencontre l'âme du Christ qui lui-même « touche sans cesse cette Divinité sans

---

figure dans l'œuvre eckhartienne, cf. M.-A. VANNIER, « L'homme noble, figure de l'œuvre d'Eckhart à Strasbourg », dans : *Revue des Sciences Religieuses*, tome 70, fascicule 1, 1996, p. 73-89.

<sup>1066</sup> DdD, 23, p. 131.

<sup>1067</sup> Mt 29,12.

<sup>1068</sup> DdD, 23, p. 132.

<sup>1069</sup> Cf. LFD, I, 22, p. 24.

<sup>1070</sup> Ibid. Pour Mechtilde, l'union à Dieu ainsi que l'Eucharistie sont forcément liées à la souffrance de l'âme. Selon elle, cette souffrance – qui provient de la chute originelle – doit être dans cette vie totalement épousée pour que Dieu puisse la transcender, la relever, cf. à ce propos D. O. NEVILLE, « The bodies of the bride : the language of Incarnation, transcendence, and time in the poetic theology of Mechthild of Magdeburg », dans : *Mystics Quaterly*, vol. 34, n° 1/2, janvier/avril 2008, p. 1-34.

<sup>1071</sup> DdD, 23, p. 132.

<sup>1072</sup> Cf. LFD, V, 4, p. 152-155 ; DdD, 23, p. 131-132.

<sup>1073</sup> LFD, I, 8, p. 21.

<sup>1074</sup> Ibid. VI, 16, p. 216-217.

<sup>1075</sup> Ibid. p. 216.

fond »<sup>1076</sup>. Par l'intermédiaire du Christ, l'âme qui a pénétré dans son propre fond est rendue capable de côtoyer Dieu dans son propre fond. Dans un autre extrait de la *Lumière*, cette rencontre des deux fonds est peut-être plus explicite. Mechthilde y décrit une âme pourchassant Dieu et qui « arrive sur la haute montagne de l'amour puissant »<sup>1077</sup>, là même où se trouve la demeure de Dieu :

L'âme remplie d'amour descend dans le mouvement de l'humilité sans fond et s'efface devant ce que Dieu fait pour elle par amour et qui lui convient si bien à cause de la nature noble qui remplit Dieu et elle d'une même intention. (...) L'âme descend encore plus bas car elle a une plus grande force que le corps. Elle descend avec zèle vers l'endroit le plus bas (*si sinket mit grossem vlisse in die nidersten stat*) que Dieu ait en Son pouvoir. Oh ! comment oser nommer cet endroit devant ceux qui ne connaissent pas l'humilité abaissante !<sup>1078</sup>

Cet « endroit le plus bas que Dieu ait en son pouvoir » ne correspondrait-il pas à son fond ? Bien que le « fond de l'âme » ne soit pas évoqué comme tel dans cet extrait, l'on peut tout de même interpréter cette descente de l'âme dans l'humilité sans fond comme étant une descente dans son propre fond<sup>1079</sup>. En descendant ainsi dans son propre fond avec une humilité sans fond, l'âme descend en même temps dans le fond de Dieu, cet endroit secret et dont on ne peut absolument rien dire. Ainsi l'anéantissement – cette descente dans la nuit<sup>1080</sup> – est-il en quelque sorte le point de départ d'une rencontre de Dieu et de l'âme dans leurs fonds respectifs, là même où il n'y a pas de fond. Cette rencontre des « deux fonds » a également été thématifiée par Eckhart dans l'un de ses sermons allemands :

Devons-nous jamais parvenir dans le fond de Dieu et dans son plus intime, il nous faut en premier lieu parvenir dans notre propre fond et dans notre plus intime en limpide humilité. (...) Dans la mesure où l'âme parvient dans le fond et dans le plus intime de son être, dans cette mesure la force divine se déverse en elle et opère de façon toute cachée et révèle des œuvres tout à fait grandes, et l'âme devient tout à fait grande et élevée dans l'amour de Dieu qui s'égale à l'or limpide.<sup>1081</sup>

Chez Eckhart également, l'anéantissement mènerait l'âme jusqu'en son fond le plus intime, « dans le plus pur et le plus noble de ce qu'[elle] peut offrir »<sup>1082</sup> afin d'y rencontrer le fond de Dieu, « dans sa quiétude cachée »<sup>1083</sup>. Dieu se laisserait approcher par l'âme dans son fond car cet endroit « silencieux » et « nu » se rapprocherait le plus du fond de l'âme : c'est bien dans

---

<sup>1076</sup> Ibid. p. 217.

<sup>1077</sup> Ibid. V, 4, p. 153.

<sup>1078</sup> LFD, V, 4, p. 154. Mechthilde, tout comme Eckhart d'ailleurs, ne peut nommer ce qui attire au divin, cf. Sermons, 80, p. 611-612.

<sup>1079</sup> Mechthilde fait par ailleurs référence à cette idée de « fond » (*tieffer wonen*) dans une autre partie de la *Lumière*, cf. LFD, I, 22, p. 24.

<sup>1080</sup> Cf. Ibid., V, 4, p. 153.

<sup>1081</sup> Sermons, 54a, p. 441.

<sup>1082</sup> Ibid. 101, p. 40.

<sup>1083</sup> Ibid. 80, p. 612.

ce « non-lieu » - ce lieu au-dessus de tout lieu – que l'âme et Dieu se ressembleraient le plus. Chez l'un comme chez l'autre auteur, le fait de ne « devenir rien » permettrait donc à l'âme de se rapprocher le plus subtilement et le plus profondément possible de Dieu. Il est en outre à noter que chez Eckhart, cette rencontre des « deux fonds » permettrait l'union de l'âme et de Dieu : « Ici le fond de Dieu est mon fond, et mon fond, fond de Dieu »<sup>1084</sup>. Chez Mechtilde, il semble que l'anéantissement – cette « sensation brûlante de l'âme »<sup>1085</sup> - mène également à l'union de l'âme et de Dieu, et celui-ci prend les formes d'un échange : « Personne ne peut (...) arriver [au véritable amour pur de Dieu] s'il ne procède pas à un échange complet avec Dieu : si tu donnes à Dieu tout ce qui t'appartient à l'intérieur et à l'extérieur, alors Il te donne tout ce qui est Sien, intérieur et extérieur »<sup>1086</sup>. En définitive, force est de constater que tant chez Eckhart que chez Mechtilde, le même « devenir » de l'âme est à l'œuvre : une fois qu'elle s'est anéantie et qu'elle demeure dans son propre fond, l'âme rencontre Dieu qui demeure dans son fond. De cette rencontre naît leur union, laquelle sera fécondante chez Eckhart et purifiante chez Mechtilde<sup>1087</sup>.

### *Observations conclusives*

Au terme de cette réflexion sur l'anéantissement dans les œuvres mechtildienne et eckhartienne, force est de reconnaître que tous deux développent l'idée de néantisation de l'âme afin qu'elle se rende vacante à la présence de Dieu : chez Mechthilde, l'âme anéantie se laisse transformée par la lumière de Dieu qui la revivifie ; après cette néantisation en effet, elle renaît en Dieu. Chez Eckhart, l'on retrouve également l'idée de vacance de l'âme qui s'est anéantie : cette vacance devient le lieu propre de Dieu, là même où il peut dorénavant opérer. Pour tous deux, l'anéantissement est l'affranchissement extrême par excellence puisqu'il impose à l'âme de laisser mourir une partie d'elle-même. Cependant, cette mort à soi n'est pas « mortifère » puisqu'elle offre à l'âme une vie renouvelée en Dieu. Pour la Béguine comme pour le Dominicain enfin, cet anéantissement de l'âme rappelle la kénose du Christ dans la mesure où, humble, elle se dépouille totalement afin d'être en Dieu. Bien que nous ayons relevé entre ces deux auteurs quelques affinités dans le traitement de l'anéantissement, il nous faut néanmoins

---

<sup>1084</sup> Ibid. 5b, p. 100.

<sup>1085</sup> LFD, IV, 15, p. 127.

<sup>1086</sup> LFD, IV, 15, p. 127.

<sup>1087</sup> Cf. Ibid. VI, 1, p. 196.

avouer que l'anéantissement eckhartien est plus ontologique que l'anéantissement mechtildien : pour le Dominicain en effet, cette néantisation de l'âme a pour objectif de la rendre fils dans le Fils, c'est-à-dire de l'unir à Dieu en un être<sup>1088</sup>. Or pour Mechthilde, l'anéantissement transforme profondément l'âme, mais celle-ci ne devient nullement une dans le même être de Dieu, comme c'est le cas chez Eckhart, dont la dialectique est clairement ontologique.

---

<sup>1088</sup> Cf. Sermons, 7, p. 114.

# Chapitre 3

## Le « sans pourquoi »

### I. Le « sans pourquoi » béguinal

Il est une expression pour le moins déroutante que l'on rencontre aussi bien dans la littérature béguinale qu'eckhartienne : le « sans pourquoi ». Mais qu'est-ce à dire ? Que serait une vie sans questionnement, sans problématisation ni même interrogation ? D'après Bernard McGinn, cette expression serait apparue sous la plume de Béatrice de Nazareth qui, dans son œuvre intitulée *les Sept degrés de l'amour divin*, aurait notamment affirmé que « l'âme agit simplement par amour, sans aucun pourquoi (*sonder enich waerome*), sans aucune récompense de grâce ou de gloire »<sup>1089</sup>. S'inspirant sans nul doute à cet égard de Bernard de Clairvaux qui, dans l'un de ses sermons, prétend que l'amour n'attend rien en retour (« amo, quia amo ; amo, ut amem »<sup>1090</sup>), la Cistercienne l'étend à l'amour que l'âme porte à son Dieu et, plus généralement, à la façon dont cette dernière aborde, pourrait-on dire, la vie. L'âme aime son Amant « sans pourquoi » - sans attendre de lui quoique ce soit -, mais elle vit également « sans pourquoi », sans attente ni désir particulier. Agir ainsi « sans pourquoi » signifierait donc agir sans prospection, sans intention particulière, sans arrière-pensée ni volonté affirmée. Vivre « sans pourquoi », ce serait vivre dans l'instant présent, dans ce *nû* eckhartien dont il a été question dans un chapitre précédent, dans ce *hic et nunc* qui nous ouvrirait les portes de l'instant de Dieu. Cela correspondrait également à intégrer en quelque sorte l'atemporalité propre à Dieu, cette achronie dans laquelle Dieu est simplement ce qu'il est, dépouillé de toute image et de

---

<sup>1089</sup> Citation issue de la traduction française du livre de McGinn, cf. B. MCGINN, *Maître Eckhart : L'homme à qui Dieu ne cachait rien*, trad. M. TRIOMPHE, Paris, Éd. du Cerf, 2017, p. 328. Cf. également à ce propos G. EPINEY-BURGARD et E. ZUM BRUNN, *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout/Paris, Éd. Brepols, 1988, p. 107.

<sup>1090</sup> Serm. In Cant. 83,4. Selon Bernard de Clairvaux, l'amour devrait être totalement gratuit : « Saint Bernard a enseigné que la charité ne cherche pas de récompense, mais mérite et reçoit une récompense, qui est Dieu aimé par elle. Sans doute, il a une tendance à considérer l'amour parfait comme indépendant de tout intérêt et de toute espérance ; pour lui, l'âme parvenue au sommet de la charité n'a aucun besoin de s'appuyer sur l'espérance, car son union avec Dieu lui est tout contentement et tout repos. (...) le saint Docteur insiste sur le fait que la charité se suffit à elle-même, parce qu'elle unit à Dieu. » A. PÉPIN, *La charité envers Dieu*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1952, p. 91. L'on connaît par ailleurs le grand intérêt des milieux béguinaux pour la spiritualité bernardienne.

toute désignation par définition spécieuses. En vivant « sans pourquoi », l'âme bannirait « tout motif (intéressé) »<sup>1091</sup> dans le but d'acquérir une « simplicité intellectuelle absolue »<sup>1092</sup>, source d'apaisement et de repos pour l'âme. Car l'objectif du « sans pourquoi » est bien de vivre *à la manière* de Dieu, c'est-à-dire désentravé, dégagé de tout obstacle qui viendrait contrarier « l'élan de l'esprit »<sup>1093</sup>.

Il semble que dans la littérature béguinale, le « sans pourquoi » soit étroitement lié à l'union à Dieu. Voici ce qu'écrit Pseudo-Hadewijch à ce propos dans son dix-huitième *Mengeldicht* :

Ce que l'on savoure n'est que pressentiment ou désir, jusqu'à l'heure où le bien espéré se révèle : et la multitude innombrable de raisons qui me font vous préférer à toute chose, m'échappent, Seigneur, quand je me tourne dans la nudité vers vous seul, vous aimant sans pourquoi (*sonder waeromme*), vous-même pour vous-même.<sup>1094</sup>

Lorsque l'âme contemple son Amant, toute « raison » - tout « pourquoi » dans l'original – se dérobe devant tant de nudité et de silence. Dans cet extrait, aimer Dieu « sans pourquoi », ce serait ne rien faire d'autre que l'aimer tel qu'il se présente à nous, sans d'autre raison apparente. L'aimer « sans pourquoi », ce serait également confronter sa propre nudité à la nudité divine, contempler les traits de Dieu sans aucun autre motif apparent que celui de contempler sa perfection. Il paraît donc évident que le « sans pourquoi » ne peut être séparé du détachement et de l'abandon : vivre sans pourquoi, ce serait se laisser soi-même pour s'ouvrir à chaque instant à l'amour de Dieu, l'accueillir tel qu'il se montre à nous. Ce serait également se détacher de tout égotisme pour accueillir le silence et le néant de Dieu, se rendre « nu » de toute attente afin d'apprécier le regard de Dieu, ce regard dépouillé et profondément détaché. Ainsi dans le véritable « sans pourquoi », l'âme n'est plus dans un « marchandage » avec Dieu car elle vit comme lui, *âne warumbe* et détachée, sans que la raison de vivre ne soit explicitée. Elle fixe son regard sur Dieu et le contemple sans relâche afin de ne vivre que *par* et *pour* lui. En entrant dans la contemplation éternelle de sa Face, l'âme ainsi dépouillée se voit travaillée par lui. En définitive, le « sans pourquoi » serait un état de vie empreint – l'on pourrait même dire *façonné* – de spontanéité et de gratuité, comme l'est l'état de vie d'un enfant<sup>1095</sup> qui ne calcule ni ne

---

<sup>1091</sup> J.-B. PORION, « Introduction », dans : *Écrits mystiques des béguines*, Paris, Éd. du Seuil, 1954, p. 28.

<sup>1092</sup> Ibid.

<sup>1093</sup> Ibid. Il s'agit par le « sans pourquoi » d'acquérir – ou même de recevoir - une certaine forme de liberté absolue propre à Dieu : en se rendant totalement libre comme lui grâce au « sans pourquoi », l'âme se rend vacante pour accueillir l'engendrement divin en elle.

<sup>1094</sup> Nouveaux poèmes, II, p. 167 (Mgd. 18).

<sup>1095</sup> Cf. B. MCGINN, *Maître Eckhart : L'homme à qui Dieu ne cachait rien*, trad. M. TRIOMPHE, Paris, Éd. du Cerf, 2017, p. 327-328.

raisonne. Peut-être le « sans pourquoi » nous inviterait-il à (re)devenir cet enfant qui, sans peur ni doute, n'hésite pas à s'approcher de son Père<sup>1096</sup>

## 1. Le « sans pourquoi » chez Marguerite Porete

L'expression « sans pourquoi » se rencontre non seulement chez Pseudo-Hadewijch, mais également et surtout chez Marguerite Porete<sup>1097</sup>. Dans le *Miroir*, l'âme vivant sans pourquoi est « désencombrée de [Dieu], [d'elle-même] et de [son] prochain »<sup>1098</sup> et vit en la « liberté de charité »<sup>1099</sup>, cette pure liberté d'amour qui lui fait expérimenter l'« innocence véritable »<sup>1100</sup> d'un enfant. Vivre « sans nul pourquoi » serait donc l'apanage des âmes anéanties, celles-là même qui sont « sans [elles-mêmes] »<sup>1101</sup> et qui vivent « de substance divine »<sup>1102</sup>. Mais qu'entend exactement Marguerite par cette expression ? Voici comment elle définit cet état particulier de l'âme :

[L'âme] ne se préoccupe de rien, car ce qu'elle aime le plus est aussi bien ce qu'elle déteste le plus : tel est son mode ; il n'y a pas de plus, de moyen ou de moins en son amour, et c'est pourquoi elle ne s'attriste de rien qui lui arrive.<sup>1103</sup>

L'âme décrite dans cet extrait est dans un état de total désintéret dans la mesure où elle reçoit tout de « ce noble Loin-Près »<sup>1104</sup>. Il semblerait qu'elle « soit » uniquement ce qu'elle reçoit de Dieu, dans un état de dépendance qui la rend pourtant – paradoxalement – profondément libre puisqu'elle devient à cet effet « sans elle-même » et qu'elle ne possède plus de « lieu propre » :

Elle est profondeur sans fond, et donc elle n'a pas de lieu propre ; et si elle n'a pas de lieu propre, elle n'a pas non plus d'amour-propre. Toute parole, toute œuvre lui sont interdites dans l'être simple

---

<sup>1096</sup> Cf. 1 Jn 2,28.

<sup>1097</sup> Nous n'avons cependant pu relever aucune occurrence de cette expression chez Mechtilde de Magdebourg.

<sup>1098</sup> Le Miroir, 92, p. 166.

<sup>1099</sup> Ibid. 45, p.110.

<sup>1100</sup> Ibid. 29, p. 90. Peut-être se réfère-t-elle en cela à Mt 18, 1-5 ?

<sup>1101</sup> Ibid. 114, p. 189.

<sup>1102</sup> Ibid.

<sup>1103</sup> Ibid. 136, p. 231.

<sup>1104</sup> Ibid.



de la divinité (...). Elle en est au point qu'elle n'a pas matière à bien faire ; d'où il suit qu'elle n'a pas non plus matière à faire mal, car Amour lui donne tout et l'acquitte auprès de son prochain.<sup>1105</sup>

Selon la Béguine valenciennoise, il semblerait ainsi que l'âme vivante « sans pourquoi » expérimenterait l'état spécifique de Dieu qui, par essence, ne possède aucun lieu propre ni ne se questionne lui-même. De plus, cette liberté éprouvée par l'âme serait rendue possible grâce à l'amour et à la miséricorde que Dieu lui offrirait, amour et miséricorde qui feraient d'elle une âme unique (« je puis donc bien dire que vous n'aimez personne plus que moi ! »<sup>1106</sup>) s'inscrivant, comme lui, dans l'éternité. En définitive, le « sans pourquoi » ne serait qu'une facette de la « pure liberté d'amour » offerte à l'âme par Dieu qui lui permettrait d'expérimenter ce qu'il est éternellement en profondeur. Force est également de constater que le « sans pourquoi » fait écho à l'attitude du chevalier envers sa dame : c'est en effet d'un amour totalement désintéressé qu'il l'aime et c'est de cet amour-ci que vit également l'âme porettenne. L'âme qui vivrait et agirait « sans pourquoi » serait donc une âme noble, contrairement aux âmes « vilaines » et « marchandes » qui, craintives, aimeraient d'un amour égoïste. Ces âmes tout « encombrées d'elles-mêmes »<sup>1107</sup> sont entachées par leur volonté propre, celle-là même qui les retient de s'aventurer au pays du « nient vouloir », ce pays où Dieu se tapit en secret.

## 2. Le « sans pourquoi », une « pure liberté »

Le premier élément que l'on peut retenir concernant le « sans pourquoi » poreten, c'est qu'il est une expression de la « pure liberté d'Amour »<sup>1108</sup> dont les âmes sans volonté jouissent

---

<sup>1105</sup> Ibid. Dans l'un de ses sermons, Eckhart invite ses auditeurs à ne pas avoir de « lieu propre » - c'est l'une des facettes du détachement – car celui-ci pourrait constituer une « différence » entravant l'accomplissement de la véritable pauvreté. Bien que dans ce sermon, le Dominicain n'évoque pas directement le « sans pourquoi », il ne fait aucun doute que cette thématique y apparaît tout de même en filigrane, cf. Sermons, 52, p. 425-434.

<sup>1106</sup> Ibid. p. 232.

<sup>1107</sup> Comme l'était Porete à un moment de sa vie, cf. Le Miroir, 119, p. 202.

<sup>1108</sup> Ibid. 29, p. 90. La conception porettenne de la liberté a été en son temps peu comprise et, surtout, mal interprétée : « Les clercs qui (...) condamnèrent [Porete] furent choqués de voir l'âme prendre congé des vertus au moment où elle se défait de sa volonté propre. Elle est en quelque sorte libérée des vertus, et, après leur avoir constamment obéi, si dur qu'en fût le prix, c'est elle qui à son tour leur commande, parce qu'elle a atteint le stade où son moi ne lui dicte plus aucune action et n'a plus besoin de frein extérieur, puisqu'il est anéanti. La liberté à laquelle elle atteint alors est ce qu'on a appelé la liberté d'indifférence, l'âme ne recherchant ni ne fuyant « messes et sermons », « honneur ou déshonneur », « Paradis ou Enfer ». Participant de Dieu, elle est, par le fait même, en

intensément. Dans cette état bien particulier, les âmes anéanties ont dépassé œuvres et vertus, et accèdent à une nudité d'esprit encore inexpérimentée :

La parfaite liberté ne connaît pas de « pourquoi ». A la pointe du glaive, l'âme a mis à mort les plaisirs du corps et tué les vœux de l'esprit. Elle a mis sous ses pieds tout son amour, et elle ne s'en soucie pas plus que s'il n'était pas : ce qui la dépasse l'a délivrée des dettes qu'elle devait à Jésus-Christ, et c'est pourquoi elle ne lui doit rien, quelle qu'ait été sa dette : ce qui la dépasse lui montre comment il l'a acquittée de ce qui ne la dépasse pas. Mais cela même qui la dépasse, elle veut le posséder en plénitude en elle et sans aucun intermédiaire.<sup>1109</sup>

Dans cette parfaite liberté, l'âme ne se pose plus aucune question car toute chose lui est donnée continuellement par Dieu ; et pour recevoir cette liberté, elle a donné totalement sa volonté à Dieu<sup>1110</sup> : dans le *Miroir* en effet, « la liberté est donc simultanément dépossession de sa volonté propre, et réception de la volonté divine »<sup>1111</sup>. L'âme a donc « mis à mort » tout ce qui pouvait entraver sa relation à Dieu – elle s'est donc anéantie – et ne vit dorénavant que *par et grâce à* l'Amour et à la Bonté de Dieu. Dans ce « Pays de Liberté »<sup>1112</sup>, ce pays où le « pourquoi » n'existe plus, l'âme se remet totalement à son Créateur en faisant « confiance à ce qui la dépasse »<sup>1113</sup> : dans ce « lieu », l'âme ne se soucie de rien<sup>1114</sup> - pauvreté et richesse sont rendues caduques -, n'a aucune crainte ni aucune volonté car elle est « établie » en Dieu. Elle devient alors « toute »<sup>1115</sup> puisqu'en délaissant toute volonté, elle s'est délaissée elle-même et est devenue « rien ». Elle est « toute » dans la mesure où elle est ce que Dieu lui donne, c'est-à-dire amour, bonté et miséricorde ; et puisqu'elle est dorénavant « néant », elle peut tout recevoir de Dieu. Le « sans pourquoi » est donc foncièrement lié à l'anéantissement de l'âme dans la mesure où lorsque l'âme s'est « néantisée » - c'est-à-dire qu'elle est « [tombée] de Vertus en

---

Paradis, qui « n'est autre chose que de voir Dieu ». Cette conception de la liberté fut l'un des points principaux attaqués par les clercs de la Sorbonne et, un peu plus tard, en 1311, par le Concile de Vienne qui identifia les enseignements de Marguerite avec ceux de la secte hérétique des Frères du Libre Esprit. En réalité, l'institution ecclésiastique se sentait menacée par la revendication, à la fois pensée et vécue (et pis encore, exprimée en langue vulgaire accessible à tous) de l'essentielle liberté de l'âme. » E. ZUM BRUNN, « Introduction », dans : *Le Miroir des âmes simples*, trad. C. LOUIS-COMBET, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 2001, p. 16-17. Sur les vertus et la prise de distance vis-à-vis de ces dernières prônée par Porete, cf. J. SCHUBERTH, « "Holy Church is not able to recognize her" : The Virtues and Interpretation in Marguerite Porete's Mirror », dans : *History of Religions*, vol. 52, n°3, février 2013, p. 197-213. Sur la liberté telle qu'elle était conçue au début du XIV<sup>ème</sup> siècle, cf. U. ECO, *Le Nom de la Rose*, trad. J.-N. SCHIFANO et M. BOUZAHER, Paris, B. Grasset, 2011.

<sup>1109</sup> Le *Miroir*, 134, p. 230.

<sup>1110</sup> Chez Porete en effet, l'âme totalement libre est une âme qui n'agit plus – Eckhart dirait qu'elle n'opère plus – dans la mesure où c'est à présent Dieu qui agit (ou opère) en elle et à travers elle, cf. M. SELLS, « The Pseudo-Woman end the Meister. "Unsayings" and Essentialism », dans : *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, éd. B. MCGINN, New York, Continuum Publishing Company, 1994, p. 122.

<sup>1111</sup> O. BOULNOIS, « Qu'est-ce que la liberté de l'esprit ? La parole de Marguerite et la raison du théologien », dans : *Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes. Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, dir. S. L. FIELD, R. E. LERNER et S. PIRON, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2013, p. 146.

<sup>1112</sup> Le *Miroir*, 72, p. 138.

<sup>1113</sup> Ibid. 45, p. 110.

<sup>1114</sup> Elle est même comparée en cela à un ivrogne, cf. Ibid. 89, p. 163.

<sup>1115</sup> Ibid.

Amour, et d'Amour en Néant »<sup>1116</sup> -, elle est affranchie de toute préoccupation et ne trouve satisfaction qu'en Dieu seul<sup>1117</sup>. C'est cet anéantissement qui la rend libre car elle s'est détachée de son moi propre pour entrer dans le « soi » de Dieu, lui qui est absolue liberté. Lorsque l'âme ne se pose plus de « pourquoi », c'est bien là la preuve de son affranchissement et de sa liberté reconquise en Dieu.

Il est à noter par ailleurs que lorsque l'âme agit « sans pourquoi », elle imite en cela son Créateur :

[Dieu], il est la Bonté incréée qui aime la Bonté qu'elle a créée ; or, la Bonté incréée possède en propre une volonté libre, et à nous aussi elle donne par sa bonté une volonté libre et extérieure à sa puissance, « sans aucun pourquoi », sinon pour nous-mêmes et pour que nous soyons par cette bonté.<sup>1118</sup>

En offrant cette liberté à l'âme, Dieu agit « sans pourquoi », c'est-à-dire dans son entière générosité ; c'est d'ailleurs cette liberté qui sera constitutive pour l'âme et fera qu'elle sera elle-même de toute éternité. Ainsi vivre « sans pourquoi » correspondrait à agir à la manière de Dieu, lui qui « est ce qu'il est par lui-même »<sup>1119</sup>, c'est-à-dire totalement nu. Car le « sans pourquoi » permettrait en effet à l'âme de recouvrer sa « nudité primitive », d'être en d'autres termes « aussi nue [qu'elle était] lorsqu'elle était celle] qui n'était pas »<sup>1120</sup>, comme l'est Dieu. Lorsque l'âme est capable d'une telle générosité, elle est également prête à vivre l'amour intime avec son Amant dans une contemplation permanente<sup>1121</sup> afin de devenir foncièrement ce qu'elle est par sa grâce<sup>1122</sup>, une âme empreinte de « simplicité » et de véritable liberté. Il est intéressant de noter que Porete fait de cette âme libérée – qui n'accepte donc aucun « pourquoi » - le réceptacle de la Trinité, « la substance éternelle (le Père), la fruition communicable (le Fils) et la conjonction intime (le Saint-Esprit) »<sup>1123</sup>. Ainsi donc, Amour engendre la Trinité en l'âme « anéantie, (...) libérée, (...) glorifiée »<sup>1124</sup>. Or cette âme n'agit-elle donc pas « sans pourquoi » ? Il semblerait que selon Porete, cette âme libérée et qui, à l'instar de son Créateur,

---

<sup>1116</sup> Ibid. 90, p. 165.

<sup>1117</sup> Cf. à ce propos B. MCGINN, *The flowering of Mysticism. Men and Women in the new mysticism. 1200-1350*, New York, Éd. Crossroad, 1998, p. 264.

<sup>1118</sup> Le Miroir, 111, p. 187.

<sup>1119</sup> Ibid. 113, p. 189.

<sup>1120</sup> Ibid. 111, p. 188.

<sup>1121</sup> Cf. Ibid. 112, p. 188.

<sup>1122</sup> Cf. Ibid. 70, p. 137.

<sup>1123</sup> Ibid. 115, p. 190. Cf. à ce propos J. M. ROBINSON, *Nobility and Annihilation in Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls*, Albany, State University of New York Press, 2001, p. 61f. Sur la compréhension sensiblement différente d'Eckhart et de Porete de la Trinité, cf. M. SELLS, « The Pseudo-Woman and the Meister. "Unsayings" and Essentialism », dans : *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, éd. B. MCGINN, New York, Continuum Publishing Company, 1994, p. 132-146.

<sup>1124</sup> Le Miroir, 115, p. 190.

ne souffre aucun « pourquoi », soit « établie (...) en l'être sans être qui est l'Être »<sup>1125</sup>, c'est-à-dire en Dieu lui-même. Pour l'âme, vivre « sans pourquoi » correspondrait finalement à accueillir l'engendrement de la Trinité en elle, ce qui n'est pas sans nous rappeler l'expérience eckhartienne de la naissance de Dieu en l'âme. En définitive, le « sans pourquoi » poreten serait une autre forme de la vacuité de l'âme – cette indifférence aux épreuves<sup>1126</sup>-, vacuité nécessaire à l'engendrement trinitaire et à l'opération de Dieu en elle<sup>1127</sup>.

### 3. Le sixième « estaz »

Nous avons vu précédemment que le « sans pourquoi » traduisait un état de parfaite liberté de l'âme, elle qui est dorénavant « [ornée] de délices »<sup>1128</sup>. Dans un autre extrait du *Miroir*, la Béguine valenciennoise rapproche le « sans pourquoi » au sixième état de perfection :

Aussi [l'âme] est-elle si remise en lui, qu'elle ne voit plus ni elle ni lui ; et c'est pourquoi il se voit tout seul, du fait de sa divine bonté. Il sera par lui-même en cette bonté qu'il avait de lui-même avant que l'âme soit et qu'il lui donne sa bonté dont il la fit souveraine : telle fut sa volonté libre, et il ne peut la retrouver de lui-même sans le bon plaisir de l'âme ; mais il la retrouve maintenant sans aucun « pourquoi », au point même où il l'avait avant que celle-ci en soit souveraine. Personne ne vit cela sinon lui ; et pour autant, il est seul à aimer, seul à se voir et seul à se louer de ce qu'il est en lui-même. Et ici, je m'arrête, car c'est l'état le plus noble que l'âme puisse connaître ici-bas.<sup>1129</sup>

Force est ici de constater que l'âme qui vit « sans pourquoi » est également celle qui est « illuminée » et dans laquelle Dieu se contemple<sup>1130</sup>. Comme nous l'avons vu précédemment,

---

<sup>1125</sup> Ibid.

<sup>1126</sup> Cf. G. EPINEY-BURGARD et E. ZUM BRUNN, *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout/Paris, Éd. Brepols, 1988, p. 104.

<sup>1127</sup> Cf. Le *Miroir*, 71, p. 137-138.

<sup>1128</sup> Ibid. 78, p. 148.

<sup>1129</sup> Ibid. 91, p. 165-166. Lorsque l'âme a atteint cet « estaz », elle « [renonce] à toute réciprocité amoureuse [et] acquiesce à la possibilité d'un Dieu dont l'amour ne serait pas garanti. » C. DE VILLENEUVE, « Au-delà de la dette. La dissolution de la relation d'amour dans le *Miroir* des simples âmes de Marguerite Porete », dans : *Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes. Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, dir. S. L. FIELD, R. E. LERNER et S. PIRON, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2013, p. 158. Ainsi le « sans pourquoi » poreten correspondrait à une indifférence même envers l'amour de Dieu.

<sup>1130</sup> « Mais Dieu se voit alors en elle, par sa majesté divine qui illumine cette âme de lui-même (...) » Le *Miroir*, 118, p. 200. Voici ce qu'écrit Max Huot de Longchamp à ce propos : « Entre le septième et le sixième état, le *Miroir* introduit généralement la distinction faite (...) entre la *gloire* et la *clarté* (parfois intraduisible autrement que comme "illumination") qui en procède – notamment grâce au jeu de mot éclair/clarté -, deux termes dont la relation est traditionnellement étroite et enracinée dans le *clarificare* latin, simultanément glorieux et lumineux

cet état traduit une vacuité de l'âme – elle est tellement désencombrée d'elle-même que les rayons divins peuvent l'inonder de leur lumière -, vacuité rendant possible l'opération de Dieu en elle. Cette illumination est également une purification de l'âme<sup>1131</sup> car en lui « versant » ses rayons de lumière, Dieu la « [transforme] (...) tout entière en lui »<sup>1132</sup> dans une fusion<sup>1133</sup>. Cette transformation lui fait perdre son nom, elle est alors unie à son Dieu<sup>1134</sup>. Ainsi lorsque l'âme est « sans pourquoi », elle a atteint le sixième état ou degré « par où l'on monte de la vallée au sommet de la montagne si isolée que l'on n'y voit que Dieu »<sup>1135</sup> et n'a dès lors plus de nom. Elle s'est tellement « laissée » elle-même que Dieu, dans sa grande bonté, vaque en elle. Mais le « sans pourquoi » ne serait-il pas surtout le signe de la sanctification de l'âme ? A bien lire l'œuvre de Porete, il semble en effet que l'âme qui ne tolère aucun « pourquoi » ne vive « plus seulement de grâce et de vie selon l'esprit, mais aussi de vie divine, librement – non pas glorieusement, car elle n'est pas glorifiée, mais divinement – (...) Dieu l'a alors sanctifiée par lui-même (...) »<sup>1136</sup>. L'âme ainsi anéantie ne se fierait qu'à Dieu seul, lequel l'entraînerait sur la voie de la sanctification<sup>1137</sup> en lui montrant « qu'il n'y rien qui puisse être hors de lui »<sup>1138</sup>. Dans la description poretenne du sixième état, l'âme est en effet tellement « vide » d'elle-même – « sans pourquoi » - qu'elle renforce en quelque sorte ce que Dieu a lui-même en propre<sup>1139</sup>. Selon la Béguine valenciennoise, l'âme qui vivrait ainsi « sans pourquoi » participerait à la divinité de Dieu dans la mesure où il se contemplerait en elle : sans cette « altérité vacante » qu'est l'âme, Dieu ne pourrait donner sa bonté – il ne peut en effet se donner lui-même sa bonté -, don qui lui permettrait de se révéler tel qu'il est<sup>1140</sup>. C'est finalement en offrant sa bonté à l'âme vivant « sans pourquoi » que Dieu se renouvellerait en tant qu'il est Dieu, car il ne peut

---

(appliqué par exemple au Christ en Jn 17 (...)) De l'un à l'autre s'étale tout le langage mystique comme impossible couverture de l'éternité par le temps, et c'est là que l'expérience du spirituel rejoint celle de la Passion du Christ, que saint Jean identifie précisément à sa *clarificatio*. » M. H. DE LONGCHAMP, « Notes », dans : *Le miroir des âmes simples*, Paris, Éd. Albin Michel, 2011, p. 255.

<sup>1131</sup> Cf. *Le Miroir*, 118, p. 201.

<sup>1132</sup> *Ibid.* 84, p. 154-155.

<sup>1133</sup> « Et si [l'âme] est ainsi libre par tous ses quartiers, elle perd son nom car elle accède à la souveraineté. C'est pourquoi elle le perd en celui avec qui elle se fond et en qui elle s'abandonne, par lui, en lui et pour elle-même (...). » *Ibid.* 82, p. 154.

<sup>1134</sup> Cf. *Ibid.* 83, p. 155.

<sup>1135</sup> *Ibid.* 118, p. 195.

<sup>1136</sup> *Ibid.* 84, p. 156.

<sup>1137</sup> Cf. *Ibid.* 78, p. 148. Il est important de relever que cette « sanctification », durant laquelle l'âme se sépare de tout ce qu'il y a de créé en elle, a lieu par la grâce de l'Amour : « (...) the Soul must lose her own nature as a created something through the grace, or gift, of Divine Love in order to return to the abyss of primordial being where there is no mediation or difference between the Soul and God » B. MCGINN, *The flowering of Mysticism. Men and Women in the new mysticism. 1200-1350*, New York, Éd. Crossroad, 1998, p. 263-264. Cette « sanctification » serait dès lors un chemin vers l'union sans différence entre Dieu et l'âme.

<sup>1138</sup> *Le Miroir*, 118, p. 201.

<sup>1139</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>1140</sup> Cf. *Ibid.*

être essentiellement ce qu'il est s'il ne se donne pas entièrement. C'est effectivement en se donnant que Dieu se révèle à lui-même et qu'il sanctifie l'âme, cette « altérité vacante » qui ne tolère aucun « pourquoi ».

Dans ce sixième « estaz » par ailleurs, l'âme réduite à rien et vivant « sans pourquoi » se reposerait « en paix complètement, seule, (...) toute à la courtoisie de la seule bonté de Dieu »<sup>1141</sup>. Le « sans pourquoi » ferait vivre à l'âme une solitude extrême – elle est dorénavant « sans elle-même »<sup>1142</sup> -, solitude nécessaire pour qu'elle vive à l'instar de Dieu de façon pacifiée, c'est-à-dire sans opération aucune, et qu'« elle [ne soit] plus pour elle-même ». A cet instant-là, l'âme ainsi pacifiée « vit de substance divine »<sup>1143</sup>, c'est-à-dire qu'elle héberge l'Amour en elle et « [accomplit] son pèlerinage [en retournant] au néant »<sup>1144</sup> : lorsque l'âme vit « sans pourquoi », elle a acquis une solitude d'elle-même - signe de l'accomplissement de son cheminement – et, en hébergeant Dieu en elle, se laisse progressivement diviniser<sup>1145</sup>. Il est à noter ici que cette divinisation de l'âme a lieu chez Porete dans son union à Dieu, ce « doux pays » dont elle évoque la grande paix<sup>1146</sup>. En se pacifiant – donc en agissant « sans pourquoi » -, l'âme reçoit la Bonté en elle et « de cette bonté (...) procède l'amour intime de l'amant en l'aimée ; et l'aimée regarde continuellement son amant en cet amour intime »<sup>1147</sup>. Ainsi donc, la divinisation de l'âme s'accomplit dans une contemplation complexe : dans l'âme anéantie et sans tache<sup>1148</sup>, Dieu se contemple lui-même et l'âme, dans son union à Dieu, le contemple éternellement. De plus, cette divinisation dans l'union intime de l'âme pacifiée et ennoblie fait d'elle une âme qui est « seulement ce que Dieu est en [elle] et rien d'autre »<sup>1149</sup>, c'est-à-dire

---

<sup>1141</sup> Ibid. 51, p. 116.

<sup>1142</sup> Ibid. 114, p. 189.

<sup>1143</sup> Ibid.

<sup>1144</sup> Ibid. 110, p. 186.

<sup>1145</sup> Chez Porete, la divinisation de l'âme est loin d'être panthéiste : « Concernant la déification ou le "devenir Dieu" grâce à l'anéantissement du vouloir égotiste, il nous faut prendre conscience du sens réel donné à cette expression plutôt que de parler précipitamment de panthéisme, comme on l'a fait souvent, tant à propos de Marguerite que d'autres auteurs suivant la même tradition, Maître Eckhart par exemple. (...) En réalité, il faut distinguer clairement entre deux façons très différentes de concevoir la déification. L'une, qui n'est que contrefaçon abusive, fut celle de certaines sectes hérétiques ou de leurs chefs : ils proclamaient qu'ils étaient devenus Dieu pour justifier leur conduite licencieuse (façon de quitter les vertus pour mieux satisfaire un ego non anéanti), comme le firent, par exemple, les Frères du Libre Esprit. L'autre façon de concevoir et de vivre la déification est celle qui fait prendre toujours davantage conscience de la transcendance ineffable de Dieu. On voit par ce qui précède (...) à quel point c'est méconnaître son intuition majeure que de l'accuser de panthéisme. Au contraire, elle affirme avec la certitude de l'expérience vécue tout à la fois l'inconnaissable transcendance de Dieu, le Plus, et sa profonde immanence qui nous permet, à nous qui ne sommes pas, de participer de "ce qu'Il est". » E. ZUM BRUNN, « Introduction », dans : *Le Miroir des âmes simples*, trad. C. LOUIS-COMBET, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 2001, p. 23-24.

<sup>1146</sup> Cf. *Le Miroir*, 68, p. 134-135.

<sup>1147</sup> Ibid. 112, p. 188.

<sup>1148</sup> Cf. Ibid. 69, p. 135.

<sup>1149</sup> Ibid. 70, p. 137.

qu'elle tient son être de Dieu seul : dans cette union, ce que l'âme est profondément s'enracine dans l'être de Dieu. Dorénavant, elle est ce qu'elle est « par la grâce de Dieu »<sup>1150</sup> et parce que Dieu est, simplement. Leurs « êtres » ne sont ce qu'ils sont que dans la mesure où ils sont l'un et l'autre unis car c'est dans cette unité qu'ils se révèlent tels qu'ils sont, Dieu étant « l'Être » et l'âme tenant de lui tout son être. Dans ce processus de divinisation – donc dans l'union -, l'âme est élevée en Dieu et devient « Epouse de Paix »<sup>1151</sup> de toute éternité.

#### 4. Tout est égal à l'âme qui vit « sans pourquoi »

Nous avons vu précédemment que le « sans pourquoi » pouvait exprimer aussi bien la parfaite liberté telle qu'elle est vécue par Dieu lui-même, mais être également le signe de la divinisation de l'âme : lorsque l'âme a atteint le « sans pourquoi », elle héberge définitivement Dieu en elle. Mais ce qui est peut-être le plus déroutant, c'est que la Béguine de Valenciennes insiste sur le fait que l'âme vivant « sans pourquoi » se détache absolument de tout, y compris de Dieu : du moins de la représentation qu'on s'en fait.

(...) Et l'éloignement de cette bonté est en réalité une proximité pour cette âme, car elle connaît en elle-même ce Loin-Près en ce qu'il la met continuellement en l'union de son vouloir, sans dégoût de quoi que ce soit qui puisse lui arriver : tout lui est égal, sans nul « pourquoi », et elle-même n'est rien en cette égalité ; aussi n'a-t-elle rien à faire de Dieu, pas plus que Dieu d'elle.<sup>1152</sup>

Ainsi le détachement exprimé dans cet extrait correspond à une indifférence des plus radicales et permet à Porete de développer sa réflexion ontologique. Voici en effet comment se poursuit cet extrait du *Miroir* :

Pourquoi ? Parce que lui, il est, alors qu'elle, elle n'est pas ; et en son néant, il ne lui en faut pas davantage, car il lui suffit que lui soit et qu'elle ne soit pas. Elle est alors dépouillée de toutes choses, car elle est sans être là où elle était avant qu'elle soit. Et ainsi reçoit-elle de Dieu ce qu'elle a, et elle est ce que Dieu est en la transformation par laquelle Amour la transforme et la reconduit là où elle était avant de provenir de la bonté de Dieu.<sup>1153</sup>

---

<sup>1150</sup> Ibid.

<sup>1151</sup> Ibid. 74, p. 142.

<sup>1152</sup> Ibid. 135, p. 230-231.

<sup>1153</sup> Ibid. p. 231.

La divinisation dont il a été question précédemment est ainsi une opération ontologique de l'Amour : l'âme « sans pourquoi » se laisse travailler par l'Amour et tend vers l'être qu'elle était alors qu'elle n'était pas encore créée<sup>1154</sup> ; elle « retrouve son être originel et essentiel, qui participe de Dieu »<sup>1155</sup>. Agir ainsi « sans pourquoi » ferait en quelque sorte écho au « sans pourquoi » de l'incrédulité tel que l'âme pouvait le vivre lorsqu'elle était aussi nue que Dieu, c'est-à-dire avant qu'elle ne fût dans le monde et qu'elle ne vécût avec des remords<sup>1156</sup>. Dans ce nouvel état acquis, l'âme retrouve en quelque sorte la paix et le repos propres à l'état de non-création et qui caractérise également Dieu : en étant « sans pourquoi », l'âme est tellement « enfouie et enfoncée »<sup>1157</sup> en Dieu – ou, pour le dire à l'aide d'une autre expression, elle est « abîmée »<sup>1158</sup> en lui – qu'elle reçoit tout ce que la Trinité possède, c'est-à-dire le « trésor »<sup>1159</sup> de l'unité. Ainsi est-elle « "devenue Dieu" par condition d'Amour »<sup>1160</sup> et n'a donc « plus besoin de le désirer comme s'il était séparé d'elle »<sup>1161</sup>, d'où cette indifférence radicale qu'elle éprouve envers son Créateur. Elle ne se préoccupe plus de l'Amour car elle *est*, dorénavant, l'Amour, celui-là même qui l'a transformée en elle<sup>1162</sup> (par la grâce). Il est important à ce stade-là de notre réflexion de noter que cette transformation ontologique de l'âme peut avoir lieu dans la mesure où l'âme aime l'Amour plus qu'elle-même : chez Porete, la divinisation de l'âme n'est pas purement intellectuelle mais résulte d'un amour incommensurable de l'âme pour son Aimé. Dès lors, cette âme ainsi anéantie vit de façon si passive qu'elle laisse la Volonté divine opérer en elle tout en étant sans elle-même et, dès lors, « ne prend plus aucune initiative égotiste »<sup>1163</sup>.

---

<sup>1154</sup> « Aussi ne puis-je plus être ce que je dois jusqu'à ce que je sois de nouveau là où je fus, et comme j'y fus avant de sortir de Dieu aussi nue que lui est, lui qui est ; oui, aussi nue que j'étais lorsque j'étais celui qui n'était pas. » *Le Miroir*, 111, p. 188.

<sup>1155</sup> E. ZUM BRUNN, « Introduction », dans : *Le Miroir des âmes simples*, trad. C. LOUIS-COMBET, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 2001, p. 14.

<sup>1156</sup> Cf. *Le Miroir*, 44, p. 109.

<sup>1157</sup> *Ibid.*

<sup>1158</sup> *Ibid.* 43, p. 108.

<sup>1159</sup> *Ibid.* 42, p. 106.

<sup>1160</sup> E. ZUM BRUNN, « Introduction », dans : *Le Miroir des âmes simples*, trad. C. LOUIS-COMBET, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 2001, p. 13.

<sup>1161</sup> *Ibid.*

<sup>1162</sup> Cf. *Le Miroir*, 28, p. 89.

<sup>1163</sup> E. ZUM BRUNN, « Introduction », dans : *Le Miroir des âmes simples*, trad. C. LOUIS-COMBET, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 2001, p. 14.



## II. Le « sans pourquoi » eckhartien

Dans la théologie eckhartienne, force est premièrement de reconnaître que le « sans pourquoi » - qui fait d'ailleurs parfaitement partie du langage apophatique tel qu'Eckhart l'utilise parfois<sup>1164</sup> - est l'apanage des âmes détachées et qui sont en passe d'accueillir la naissance du Verbe en elles : « C'est de cette manière que le Fils naît en nous : en ce que nous sommes sans pourquoi (*sunder warumbe*) et naîtions intérieurement en retour dans le Fils »<sup>1165</sup>. A la manière de l'Amour qui vit « sans pourquoi »<sup>1166</sup> - c'est-à-dire sans aucune contrariété ni aucun trouble -, l'âme détachée est donc appelée à ne pas rechercher « ce qui est sien en Dieu ni en [elle-même] ni en aucune chose »<sup>1167</sup> : pour le maître thuringien, le « sans pourquoi » décrit avant tout le comportement de Dieu qui n'affectionne ni ne cherche aucune récompense ni aucune possession et qui se laisse lui-même éternellement. Cela traduit finalement le comportement qu'un homme juste, selon Eckhart, devrait avoir : « L'homme juste n'a besoin ni de Dieu ni de ses créatures, car il est libre ; et plus il est proche de la justice, plus il est la liberté elle-même et plus il est la liberté »<sup>1168</sup>. Une âme agissant ou vivant ainsi « sans pourquoi » n'aurait dès lors plus besoin de référence extérieure à elle afin que son être soit accompli car dorénavant, elle « connaît ce que Dieu est »<sup>1169</sup>. Deuxièmement, le « sans pourquoi » eckhartien appelle un comportement qui se vit à chaque instant : l'homme est invité par le maître dominicain à « viser une spontanéité et une gratuité totales à chaque moment dans ce *nû* qui est, simultanément, tous les moments »<sup>1170</sup>. En d'autres termes, le « sans pourquoi » est une attitude de l'âme qui vit « à partir de ce qui [lui] est propre, comme Dieu vit à partir de

---

<sup>1164</sup> Bernard McGinn nous explique à ce propos que « l'expression "sans pourquoi" (*sans nul pourquoy/sine propter quid*) intervient également plusieurs fois chez Marguerite Porete, dans *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, texte connu d'Eckhart. Cela ne signifie pas qu'il n'a fait qu'emprunter ce motif à Marguerite ou à d'autres. Vivre « sans pourquoi » était une implication nécessaire du nouveau mysticisme de ce Moyen Âge tardif, notamment sous ses formes dialectiquement apophatiques : un mysticisme fondé sur un « chemin sans chemin » vers un Dieu inconnu de liberté absolue ne peut fructifier que dans un sans-pourquoi qui paraîtra probablement ou bien vide de sens, ou potentiellement dangereux, à ceux qui en ignorent tout. » B. McGINN, *Maître Eckhart : L'homme à qui Dieu ne cachait rien*, trad. M. TRIOMPHE, Paris, Éd. du Cerf, 2017, p. 328.

<sup>1165</sup> Sermons, 41, p. 356.

<sup>1166</sup> Cf. Ibid. 28, p. 274.

<sup>1167</sup> Ibid.

<sup>1168</sup> Ibid p. 275.

<sup>1169</sup> Ibid p. 278.

<sup>1170</sup> B. McGINN, *Maître Eckhart : L'homme à qui Dieu ne cachait rien*, trad. M. TRIOMPHE, Paris, Éd. du Cerf, 2017, p. 330.

ce qui lui est propre »<sup>1171</sup>, c'est-à-dire sans contrainte de temps ni d'éternité. Lorsqu'elle est « sans pourquoi », cette âme qui vit dès lors en plénitude « est en son lieu, qui est le lieu même de Dieu, délivrée de toute sujétion comme de toute ambition prométhéenne »<sup>1172</sup> : elle est devenue profondément elle-même et habite maintenant son « lieu », son intériorité qui « n'est autre que l'intériorité de Dieu en [elle] »<sup>1173</sup> et qui n'a ni lieu ni temps puisqu'il est ce qu'il est<sup>1174</sup> de toute éternité, tout simplement. Et c'est dans la relation à ce Dieu « sans pourquoi » que l'âme elle-même « sans pourquoi » développe une réelle gratuité, une vraie simplicité, une authentique justice mais surtout une unité absolue avec lui, celui-là même qui demeure éternellement en elle.

## 1. Le « sans pourquoi » eckhartien et la constitution de l'être

Nous avons montré dans un point précédent que le « sans pourquoi » eckhartien était l'une des expressions de la pure liberté, cet état auquel l'âme est parvenue après s'être détachée des nombreuses vertus qu'elle affectionnait tant auparavant. Dans cet état de parfaite liberté – ce « Pays de Liberté » -, tout est donné à l'âme par Dieu car elle lui a donné sa propre volonté ; dès lors, elle ne se soucie plus de rien car elle est durablement « établie » en lui. Mais retrouve-t-on les caractéristiques de ce « Pays de Franchise » dans l'œuvre eckhartienne ? Ce que l'on peut déjà relever, c'est que le Thuringien emploie la même expression – « sans pourquoi » - afin d'exprimer l'état d'esprit propre à l'âme qui s'est délaissée d'elle-même : Eckhart en vient à cette conclusion dès les *Entretiens spirituels*

L'homme qui a laissé soi-même et toutes choses, qui ne recherche pas ce qui est sien en chose aucune et opère toute son œuvre sans pourquoi (*âne warumbe*) et par amour, cet homme est mort au monde entier et vit en Dieu et Dieu en lui.<sup>1175</sup>

---

<sup>1171</sup> Sermons, 5b, p. 100.

<sup>1172</sup> G. JARCZYK, P.-J. LABARRIÈRE, *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Paris, Éd. Albin Michel, 1995, p. 239.

<sup>1173</sup> Ibid. p. 238.

<sup>1174</sup> Ex 3,14

<sup>1175</sup> Sermons, 29, p. 282.

Pour le Dominicain, le « sans pourquoi » propre à l'âme reflèterait sa mort au monde et, conséquemment, son ouverture à la vie *en, par et avec* Dieu. Désintéressée, l'âme devient alors participante de ce que Dieu *est* fondamentalement, c'est-à-dire un « désert », un « silence » et une « gratuité »<sup>1176</sup>. En mourant au monde et à elle-même, elle peut dès lors se mouvoir en Dieu et laisser Dieu investir la totalité de son *être*. Mais n'est-ce pas justement ce que vit l'âme libérée du *Miroir* ? Dans l'œuvre de la Valenciennaise en effet, l'âme ne tolérant aucun pourquoi est dépouillée de son vouloir<sup>1177</sup> et meurt au monde, tout comme le monde meurt à elle<sup>1178</sup>. Ce « sans pourquoi » vécu par l'âme lui permet, par « la force de l'amour »<sup>1179</sup>, de découvrir le trésor de la Trinité en elle, c'est-à-dire Dieu lui-même<sup>1180</sup>. Mais outre la découverte de l'établissement de Dieu en elle, l'âme « sans pourquoi » du *Miroir* fait également l'expérience de son propre établissement en Dieu, et c'est bien ce qui la rapproche d'Eckhart : « Car pour autant que je ne veux rien, je suis seule en lui, sans moi, et toute libérée »<sup>1181</sup>. Force est alors de reconnaître qu'Eckhart et Marguerite Porete utilisent la même expression pour signifier la même réalité : en s'anéantissant, l'âme « sans pourquoi » accède à la même liberté que Dieu et se trouve unie à lui. En d'autres termes, en agissant à *la manière de Dieu* – c'est-à-dire en n'attendant rien en retour –, l'âme s'unit à Dieu en acquérant une liberté qui est aussi totale que celle de Dieu : c'est parce qu'ils sont tous les deux « véritablement [libres] et dépris de tout mercantilisme »<sup>1182</sup> et qu'ils ne cherchent pas ce qui leur est propre qu'ils peuvent s'unir durablement. L'on s'aperçoit ainsi que tant chez Eckhart que chez Porete, unité et liberté vont de pair. De plus, dans l'œuvre du Dominicain plus précisément, la liberté et l'unité en Dieu ne sont atteignables que par une âme qui n'admet aucun pourquoi, cheminant dans un processus de divinisation en Dieu :

Il faut que cet esprit franchisse tout nombre et fasse sa percée à travers toute multiplicité, et Dieu alors fait en lui sa percée (*durchbrechen*) ; et tout ainsi qu'il fait sa percée en moi, je fais ma percée en lui en retour. Dieu conduit cet esprit au désert et dans l'unité de lui-même (*einicheit sin selbes*), là où il est un Un limpide et sourd en lui-même. Cet esprit n'a pas de pourquoi (*kein warumbe*), et

<sup>1176</sup> Cf. G. JARCZYK, P.-J. LABARRIÈRE, *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Paris, Éd. Albin Michel, 1995, p. 237.

<sup>1177</sup> Cf. *Le Miroir*, 89, p. 162-163.

<sup>1178</sup> Cf. *Ibid.* 42, p. 106.

<sup>1179</sup> *Le Miroir*, 42, p. 106.

<sup>1180</sup> Dans un autre passage du *Miroir* cependant, Porete affirme que cette mort au monde de l'âme la rend en quelque sorte et inerte et l'empêche de chercher Dieu : « Pour autant, cette âme n'éprouve aucun chagrin pour les péchés qu'elle ait jamais commis, ni aucune espérance pour quoi qu'elle puisse faire, mais seulement pour la bonté de Dieu. Et le trésor secret de cette seule bonté l'anéantit à tel point au-dedans d'elle-même, qu'elle est morte à toute façon de sentir, au-dedans et au-dehors, dans la mesure où elle ne fait plus aucune œuvre, ni pour Dieu ni pour elle-même ; et ainsi a-t-elle tous ses sens si perdus en cet exercice, qu'elle ne peut chercher Dieu ni le trouver, ni se conduire elle-même. » *Le Miroir*, 41, p. 104-105.

<sup>1181</sup> *Ibid.* 51, p. 116.

<sup>1182</sup> *Sermons*, 1, p. 58.

devrait-il avoir un pourquoi quelconque, il lui faudrait avoir l'unité comme pourquoi. Cet esprit se tient en unité et en liberté.<sup>1183</sup>

Ainsi donc, l'opération de divinisation de l'âme – ce qu'Eckhart appelle la « percée » - est une pénétration de l'âme dans le désert, là même où Dieu opère en lui-même (*er ist in im selben quellende*<sup>1184</sup>), laquelle est totalement désentravée et « sans pourquoi ». Dans ce passage également, l'on croit reconnaître la plume de Porete qui écrit ceci :

Mais lorsque [l'âme] fut au désert, Amour la posséda et l'anéantit, et c'est pourquoi Amour fit désormais son œuvre en elle, pour elle, sans elle, et elle vécut désormais de la vie divine qui lui fit posséder la vie glorieuse. Désormais, elle trouva Dieu en elle-même, sans le chercher ; et d'ailleurs, elle n'avait pas de quoi, puisqu'Amour l'avait possédée.<sup>1185</sup>

L'un comme l'autre auteur mettent en exergue l'opération de Dieu en l'âme alors que celle-ci se trouve dans le désert, ce « lieu » de liberté et d'unité. C'est en outre dans ce même « lieu » que l'âme « sans pourquoi » est sans elle-même, qu'elle fait silence et qu'elle vit « du fruit nouveau venu par la seule opération de Dieu »<sup>1186</sup>. Pour Eckhart comme pour Porete, l'âme vivante « sans pourquoi » imiterait son Seigneur afin de le laisser opérer en elle et de la rendre ainsi plus libre : cette liberté est assimilée à un repos de l'âme et de Dieu<sup>1187</sup>, à une paix et à une plénitude car en elle, Dieu et l'âme sont unis éternellement. Dans leur union, Dieu et l'âme vivante à présent « sans pourquoi » acquiert tous deux la liberté de disposer de l'autre qui, à ce stade, est pleinement désentravé. N'oublions pas non plus que c'est l'amour qu'ils se portent mutuellement qui irrigue cette liberté - qui n'est autre qu'être libre en l'autre - et la régénère : c'est en aimant Dieu que l'âme le rend plus libre et qu'à son tour, elle se rend aimable et devient, grâce à l'amour que Dieu lui porte, plus libre à son tour. Dans cette union par ailleurs, l'âme dépouillée se fait le réceptacle de la fructification divine et permet à Dieu de s'engendrer en elle et de la saisir éternellement<sup>1188</sup>.

Nous avons vu précédemment que le « sans pourquoi » correspondait, chez Porete, au sixième degré de l'« être », *estaz* qui permettait à Dieu de vaquer en l'âme laissée d'elle-même et qui vivait « sans nul pourquoi ». Cette pénétration de Dieu en elle est également sa divinisation dans la mesure où elle vit une union transformante avec lui. Cette transformation ontologique de l'âme « sans pourquoi » correspondrait à sa participation à l'être de Dieu : en

---

<sup>1183</sup> Ibid. 29, p. 280.

<sup>1184</sup> DW II, p. 77.

<sup>1185</sup> Le Miroir, 93, p. 167.

<sup>1186</sup> Ibid. 124, p. 214. Dans ce dense passage, Porete rapproche l'âme anéantie à Marie qui, dans son obéissance et son humilité, a accueilli le Verbe en elle.

<sup>1187</sup> Cf. Le Miroir, 124, p. 214.

<sup>1188</sup> Cf. Sermons, 104, p. 141.

s'unissant à lui, elle permet à Dieu de se contempler en elle et c'est cette contemplation que la rend peu à peu « divine ». L'âme ainsi divinisée vivrait en Dieu « sans nul pourquoi ». L'on retrouve peu ou prou la même idée chez Eckhart, notamment lorsqu'il développe dans l'un de ses sermons allemands l'image de l'homme juste : Pur accueil ?

Le juste ne cherche rien dans ses œuvres ; car ceux qui cherchent quelque chose dans leurs œuvres, ceux-là sont des serfs et des mercenaires, ou [des gens] qui opèrent en vue de quelque pourquoi. C'est pourquoi, veux-tu te trouver formé intérieurement et transformé en la justice, n'aie en vue dans tes œuvres et n' imagine aucun pourquoi en toi, ni dans le temps ni dans l'éternité, ni récompense ni béatitude, ni ceci ni cela ; car ces œuvres sont toutes en vérité mortes.<sup>1189</sup>

L'homme juste tel qu'il est décrit par le Dominicain dans cet extrait opère sans aucun pourquoi et c'est cet état d'esprit qui rend son âme vacante, c'est-à-dire prête à accueillir la Justice en elle afin que celle-ci puisse naître en elle, et inversement<sup>1190</sup>. En étant « sans pourquoi », l'âme du juste se voit diviniser en Dieu, comme c'est spécifiquement le cas dans le *Miroir*. Dans un autre sermon, Eckhart n'hésite pas à faire du « sans pourquoi » la clé de voûte de cet engendrement réciproque : « C'est de cette manière que le Fils naît en nous : en ce que nous sommes sans pourquoi (*sunder warumbe*) et naîtrons intérieurement en retour dans le Fils »<sup>1191</sup>. Dans l'œuvre du Dominicain comme dans celle de la Béguine valenciennoise, force est en définitive de constater que le « sans pourquoi » s'intègre dans une large réflexion ontologique : l'homme agissant « sans pourquoi » reçoit peu à peu son être de Dieu – Eckhart dirait qu'il reçoit la filiation divine – pour finalement vivre de lui. Chez Eckhart, le « sans pourquoi » fait partie intégrante de ce que l'on appelle communément la *Entbildung* – le détachement radical -, nécessaire pour parvenir à l'*Einbildung*, cette transformation dans l'image divine<sup>1192</sup>. Bien qu'ils aient une réflexion ontologique sensiblement différente – chez Porete, l'âme est transformée en Dieu et est rendue participante à lui, alors que chez Eckhart, Dieu naît en l'âme pour que l'âme naisse en Dieu et devienne, à son tour, fils dans le Fils -, ce qui rapproche avant tout ces deux auteurs se situe davantage sur le plan du processus de divinisation : pour l'un comme pour l'autre, l'âme doit se dépouiller et agir « sans pourquoi » pour se laisser diviniser par Dieu.

---

<sup>1189</sup> Sermons, 39, p. 341.

<sup>1190</sup> Cf. Ibid. 10, p. 142-143.

<sup>1191</sup> Ibid. 41, p. 356.

<sup>1192</sup> Cf. M.-A. VANNIER, « Image (Bild) », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues*, éd. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 599-602.

## 2. Le « sans pourquoi », un détachement (des images que l'on se fait) de Dieu

Il a été noté dans un point précédent que le « sans pourquoi » tel qu'il était compris par la Valenciennoise correspondait à un détachement radical, y compris de Dieu<sup>1193</sup>, propos qui ont été en leur temps mal interprétés et qui ont été l'une des causes de sa condamnation. Il va donc sans dire que cette expression, aussi contestable soit-elle, revêt une grande importance dans le développement théologique de Porete : c'est bien ce « sans pourquoi » radical que l'âme et Dieu ont en commun. En étudiant quelque peu l'œuvre eckhartienne, force est de reconnaître que l'on retrouve une radicalité liée à cette expression également chez le Dominicain :

C'est pourquoi, veux-tu te trouver formé intérieurement et transformé en la justice, alors n'aie en vue dans tes œuvres et n'imagine aucun pourquoi (*kein warumbe*) en toi, ni dans le temps ni dans l'éternité, ni récompense ni béatitude, ni ceci ni cela ; car ces œuvres sont toutes en vérité mortes. Oui, et formes-tu Dieu en toi, quelles que soient les œuvres que tu opères pour cela, elles sont toutes mortes et tu gâches l'œuvre bonne (...).<sup>1194</sup>

A l'instar de la Béguine valenciennoise, le Thuringien prône un « sans pourquoi » radical puisque celui-ci ne doit être rattaché à aucune temporalité<sup>1195</sup> ni à aucune « chose » (« ni ceci ni cela »), c'est-à-dire, en substance, ni à l'homme lui-même<sup>1196</sup> et ni même à Dieu. Ainsi l'homme doit-il se détacher de Dieu pour se laisser transformer en lui, ou, pour être plus précise, il doit se détacher « des images et des représentations de Dieu afin de le saisir tel qu'il est en lui-même et dans sa nudité »<sup>1197</sup>. En effet, lorsque Maître Eckhart invite l'homme à se détacher (des images qu'il se fait) de Dieu pour mieux le saisir, c'est parce l'homme se crée infailliblement une image faussée de Dieu qui lui donne l'illusion qu'il l'appréhende en sa totalité<sup>1198</sup>. Or Dieu n'est pas appréhendable comme tel par l'homme. Pour véritablement se laisser transformer par lui – ou se laisser conformer au Christ -, l'homme doit laisser Dieu être fondamentalement ce qu'il est, c'est-à-dire profondément insaisissable à échelle humaine. L'on doit donc accepter de se laisser durablement aimer par un Alter qu'on ne saisira réellement

---

<sup>1193</sup> Le Miroir, 135, p. 230-231.

<sup>1194</sup> Sermons, 39, p. 341.

<sup>1195</sup> Cf. DC, p. 36.

<sup>1196</sup> Wolfgang Wackernagel parle à ce propos de « dés-imagination », cf. DC, p. 36. Cf. Sermons, 77, p. 598.

<sup>1197</sup> E. MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 27.

<sup>1198</sup> Eckhart use de cette même sensibilité lorsqu'il emploi un vocabulaire apophatique.

jamais, et c'est cette acceptation liée à une certaine forme de « passivité » de l'âme que retranscrit également le « sans pourquoi ». Mise en cause des représentations ?

Mais une fois que l'homme s'est détaché des illusions (ou des images) qu'il se fait de Dieu, il n'est pas encore « en » lui dans la mesure où il ne s'est pas détaché de lui-même, de son égo. Le détachement ultime de Dieu passe par un détachement ultime de soi ; l'un ne pourrait aller sans l'autre. Ainsi Eckhart insiste-t-il dans son œuvre avant tout sur la nécessité de se détacher de l'image que l'on se fait de soi-même ; en effet, « le détachement doit aller jusqu'à un éloignement par rapport à soi »<sup>1199</sup>. En d'autres termes, l'homme agissant « sans pourquoi » s'affranchit de sa volonté propre, des projections qu'il se fait de lui-même ainsi que de tout ce qui fait de lui un être créé<sup>1200</sup> pour être transformé en Dieu, pour se conformer au Christ. Eckhart en effet « s'attache à montrer qu'il importe de ne pas chercher son salut dans les créatures, car, par elles-mêmes, elles ne sont rien, elles tiennent tout leur être de Dieu »<sup>1201</sup>. Ainsi le « sans pourquoi » permettrait-il de rendre compte de la « dépendance dans l'être »<sup>1202</sup> de l'âme vis-à-vis de Dieu car en agissant à *la manière* de Dieu, l'âme se verrait révéler qu'elle tient tout son être de lui : en s'affranchissant de l'image même de Dieu, l'âme serait rendue participante à la vie divine<sup>1203</sup>. Le « sans pourquoi » eckhartien correspondrait donc à un détachement de l'opinion que l'on se fait de soi-même mais également de Dieu, et ce dans l'optique d'une *Überbildung*, cette transformation « au-dessus de lui-même dans l'image de l'éternité divine »<sup>1204</sup> dont il est question dans le sermon de l'Homme noble. C'est bel et bien à cette équanimité que l'homme devrait sincèrement aspirer, équanimité faisant écho à celle, intrinsèque, de Dieu.

Ce qui éloigne le Thuringien de la Valenciennoise cependant, c'est que lorsqu'il développe le « sans pourquoi », il ne fait nullement mention d'un retour de l'âme vers son être essentiel, contrairement à Porete. Pour le Dominicain, le « sans pourquoi » est avant tout le signe d'un détachement permettant à l'âme d'être transformée en Dieu et de devenir éternellement semblable à lui. Ce que l'on pourrait en revanche noter, c'est que pour l'un

---

<sup>1199</sup> E. MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 27. Cf. DdD, 5, p. 46.

<sup>1200</sup> L'affranchissement du créé est, chez Eckhart, intimement lié à l'anéantissement de ce même créé, cf. Sermons, 29, p. 285.

<sup>1201</sup> M.-A. VANNIER, « Création et négativité chez Eckhart », dans : *Revue des Sciences Religieuses*, vol. 67, n°4, 1993, p. 53.

<sup>1202</sup> Cf. E. H. WEBER, « Maître Eckhart et la grande tradition théologique », dans : *Eckhardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozeß gegen Meister Eckhart*, éd. H. STIRNIMANN et R. IMBACH, 1992, p. 97-125.

<sup>1203</sup> Sur les enjeux de cette « participation », cf. E. H. WEBER, « La théologie de la grâce chez Maître Eckhart », dans : *Revue des Sciences Religieuses*, t. 70, fascicule 1, p. 48-72, 1996.

<sup>1204</sup> HN, 2, p. 97.

comme pour l'autre, le « sans pourquoi » fait partie du processus de divinisation de l'âme et qu'il s'inscrit dans le mécanisme de détachement nécessaire à cette même divinisation.

### *Observations conclusives*

Utilisée aussi bien par Porete que par Eckhart, l'expression « sans pourquoi » renvoie chez l'un comme chez l'autre à une même réalité : pour tous les deux, vivre et agir « sans (nul) pourquoi » correspondrait à une certaine équanimité envers toute chose, Dieu compris. L'âme vivant ainsi n'a plus aucune contrainte, qu'elle soit temporelle ou éternelle, et connaît dorénavant ce que Dieu est. Nous avons vu que chez Porete, l'état lié au « sans pourquoi » correspondait à la pénétration de Dieu en l'âme, pénétration qui est également sa divinisation dans la mesure où elle vit une union transformante avec lui. Cette transformation ontologique de l'âme « sans pourquoi » renverrait donc à sa participation à l'être de Dieu. Bien qu'ayant également une réflexion largement ontologique à propos du « sans pourquoi », il nous faut tout de même admettre qu'Eckhart pousse son raisonnement un peu plus loin : pour lui, le « sans pourquoi », signe d'un détachement total, nous invite « à viser une spontanéité et un gratuité totales à chaque moment dans ce *nû* qui est, simultanément, tous les moments »<sup>1205</sup> afin d'orienter tout son être vers Dieu en tant que Dieu pour que « l'être de Dieu soit mon être, et l'étantité de Dieu mon étantité, ni moins ni plus »<sup>1206</sup>.

---

<sup>1205</sup> B. MCGINN, *Maître Eckhart : L'homme à qui Dieu ne cachait rien*, trad. M. TRIOMPHE, Paris, Éd. du Cerf, 2017, p. 330.

<sup>1206</sup> Sermons, 6, p. 108.



# Chapitre 4

## Le « grunt »/le « fond »

### I. Le « grunt » eckhartien

Ce ne serait pas trahir la pensée d'Eckhart que d'affirmer que le « fond » - le *grunt* - joue un rôle prépondérant dans toute son œuvre et plus particulièrement dans le procès de génération divine en l'âme<sup>1207</sup>. Terme protéiforme, le *grunt* « nous échappe [cependant] dès que nous essayons de l'enserrer dans un schéma ou une circonférence de spéculation définissable »<sup>1208</sup> et Eckhart l'utilise volontiers pour expliquer de façon métaphorique et pragmatique une pensée spéculative par de nombreux aspects fort nébuleuse. Il faut bien avouer que cette image est d'une puissance sémantique hors du commun et permet au maître dominicain de créer « de nouvelles façons de présenter une rencontre directe avec Dieu »<sup>1209</sup>. Elle repousse nos limites conceptuelles – le *grunt* est à la fois une image familière et insondable – afin de nous faire appréhender au plus juste la nature même de notre relation à Dieu. Terme polysémique – certains commentateurs affirmeront même que les « mystiques rhénans »<sup>1210</sup> l'utilisent par

---

<sup>1207</sup> De nombreux commentateurs ont relevé le caractère central du « fond » dans l'œuvre eckhartienne, cf. P. REITER, *Der Seele Grund. Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre*, Würzburg, Éd. Königshausen & Neumann, 1993, p. 27-35; B. MCGINN, *Maître Eckhart : L'homme à qui Dieu ne cachait rien*, trad. M. TRIOMPHE, Paris, Éd. du Cerf, 2017, p. 85-118.

<sup>1208</sup> B. MCGINN, *Maître Eckhart : L'homme à qui Dieu ne cachait rien*, trad. M. TRIOMPHE, Paris, Éd. du Cerf, 2017, p. 91.

<sup>1209</sup> Ibid. p. 90.

<sup>1210</sup> Cette expression, dont on pourrait reprocher l'approximation, englobe des penseurs dominicains de la vallée du Rhin vivant au XIV<sup>ème</sup> siècle et qui proposent un chemin de divinisation fondé entre autres sur la grâce et le détachement, cf. M.-A. VANNIER, « Mystique rhénane », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 827-829 ; A. DE LIBERA, *Eckhart, Suso, Tauler ou la divinisation de l'homme*, Paris, Éd. Bayard, p. 24-31 ; *Maître Eckhart et la Mystique rhénane*, Paris, Éd. du Cerf, 1999 ; *La Mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Éd. du Seuil, 1994 ; K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik Bd. III : Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, Munich, Éd. Beck, 1996 ; W. HAUG, W. SCHNEIDER-LASTIN, *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neue erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte*, Tübingen, Niemeyer, 2000.

« commodité »<sup>1211</sup> -, il tente de rendre compte de « la réalité la plus haute et la plus subtile de Dieu et de l'âme (...), ce "lieu sans lieu" où l'union mystique s'accomplit et où se réalise l'assomption de l'homme dans le Verbe »<sup>1212</sup>. L'on différencie usuellement quatre acceptations différentes de ce terme. La première correspond au sol, à la terre : le « fond » est ce qui nous fait tenir debout et qui nous donne une stabilité. Ce terme peut également signifier « le fond ou la partie inférieure d'un corps, d'une surface, ou d'une structure »<sup>1213</sup> : l'on utilisait cette définition du *grunt* pour parler de l'enfer – la partie inférieure de la terre -, Mechthilde en est un exemple éloquent. Dans un sens plus abstrait, *grunt* peut également vouloir dire l'origine, la cause, le commencement et traduit le latin *principium*<sup>1214</sup>. Enfin, il signifie également l'essence d'un être, ce qui est le plus intime et le plus secret en lui. Bien que ces significations soient en théorie clairement distinctes les unes des autres, elles apparaissent de façon enchevêtrée dans l'œuvre eckhartienne : l'expression « fond de l'âme » par exemple traduit en même temps la profondeur de l'âme – sa partie inférieure -, sa partie la plus intime et la plus dérobée mais également le « lieu » où elle rencontre Dieu, source de son origine<sup>1215</sup>. Le Thuringien n'emploie pas l'expression *grunt* pour réduire une réalité spirituelle mais bien pour la faire déborder : chez lui, c'est en repoussant toutes limites – dans le cas du *grunt*, c'est la limite sémantique qui est repoussée – que l'on s'approchera le plus finement de la réalité divine. Pour lui en effet, la divinisation de l'âme passe avant tout par un travail de prise de distance de son propre carcan, notamment de son carcan linguistique<sup>1216</sup>. Ce que l'on peut cependant tout de même retenir, c'est que le *grunt*, cette « métaphore-maîtresse »<sup>1217</sup>, symbolise entre autres le lieu de la naissance du Verbe dans l'âme (il en est question dans ses sermons 101 et 102), le moyen grâce

---

<sup>1211</sup> « Tout comme Maître Eckhart, [Tauler] croit que dans l'âme humaine il existe quelque chose qu'à défaut de terme vraiment adéquat, par commodité, pour ainsi dire, [il] appelle le *Grund*, le fond. » F. RAPP, *Le diocèse de Strasbourg*, Paris, Éd. Beauchesne, 1982, p. 61. Sur la compréhension et l'utilisation du « fond de l'âme » chez Tauler, cf. P. WYSER, « Der Seelengrund in Taulers Predigten », dans : *Lebendiges Mittelalter. Festschrift Wolfgang Stammler*, Fribourg/Suisse, 1958, p. 203-311.

<sup>1212</sup> I. RAVIOLO, « Fond (Grund ohne Grund) », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 495.

<sup>1213</sup> B. MCGINN, *Maître Eckhart : L'homme à qui Dieu ne cachait rien*, trad. M. TRIOMPHE, Paris, Éd. du Cerf, 2017, p. 93.

<sup>1214</sup> E.-H. WÉBER, « Petite étincelle et fond de l'âme », dans : *Voici Maître Eckhart*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 1998, p. 109.

<sup>1215</sup> Ce « fond de l'âme » est en effet tellement « autre » qu'il est, selon Eckhart, difficile de le nommer, ce qui expliquerait aussi la multitude de métaphores qu'il utilise dans son œuvre afin d'explicitier cette idée : « C'est une parenté de type divin, c'est Un en lui-même, cela n'a rien de commun avec rien. C'est une étrangeté et c'est un désert et c'est davantage innommé que cela n'a de nom, et c'est davantage inconnu que cela n'est connu. » Sermons, 28, p. 277.

<sup>1216</sup> Ce qui explique sûrement sa volonté de prêcher en langue vernaculaire.

<sup>1217</sup> B. MCGINN, *Maître Eckhart : L'homme à qui Dieu ne cachait rien*, trad. M. TRIOMPHE, Paris, Éd. du Cerf, 2017, p. 90.

auquel l'âme est capable de « sombrer en Dieu »<sup>1218</sup>, l'origine de sa vie authentique en Dieu<sup>1219</sup>, l'unité – ou la simplicité<sup>1220</sup> - entre l'âme et Dieu<sup>1221</sup> mais également, entre autres, le principe lui permettant de ne penser qu'à « Dieu [seul] en tant que Dieu »<sup>1222</sup>. Dans le premier sermon du « cycle de la naissance de Dieu dans l'âme », le sermon 101, le Thuringien développe l'une des facettes de cette métaphore en introduisant des questions fictives, qui par ailleurs sont autant de preuves de sa sensibilité didactique. La première question posée par Eckhart est peut-être la plus pragmatique des trois interrogations introductives puisqu'elle s'enquiert du lieu de cette naissance, là où cette « Parole intérieure » est prononcée. Ainsi y répond-il :

Voyez cependant : comme je l'ai déjà dit, c'est dans le plus pur (*in dem lûtersten*) et le plus noble (*in dem edelsten*) de ce que l'âme peut offrir, dans le fond (*in dem grunde*) et, mieux encore, dans l'essence de l'âme (*in dem wesene der sêle*), c'est-à-dire en ce qu'elle a de plus caché. Là se trouve « le milieu du silence », car aucune créature, aucune image n'y est jamais entrée. L'âme n'y a aucune action, aucune compréhension, et n'y connaît aucune image d'elle-même ni d'aucune créature. (...) Dieu pénètre ici le fond de l'âme (*grunt der sêle*).<sup>1223</sup>

Dans la mesure où ce lieu ne peut être défini qu'en termes imprécis – Eckhart insiste bien sur l'absence d'intermédiaire et d'image dans cette « partie » de l'âme – il apparaît comme étant un non-lieu et est donc par essence insaisissable. Une naissance peut avoir lieu dans ce « non-lieu » car Dieu y trouve une affinité originelle qu'il ne trouve nulle part ailleurs dans l'âme qui, d'ordinaire, est plutôt disposée à opérer par ses puissances en usant allégrement d'intermédiaire<sup>1224</sup>. Or ce « non-lieu » résiste à toute opération, à toute image, à tout intermédiaire, à toute extériorité puisque dans ce fond, « l'âme n'y a aucune action, aucune compréhension, et n'y connaît aucune image d'elle-même ni d'aucune créature »<sup>1225</sup>, il y règne un silence (*swîgen*) et un repos (*ruowe*) propres à Dieu. C'est un lieu hors de toute temporalité,

<sup>1218</sup> Cf. à ce propos G. JARCZYK ; P.-J. LABARRIERE, *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Paris, Éd. Albin Michel, 1995, p. 23.

<sup>1219</sup> Cf. Sermons, 5b, p. 101.

<sup>1220</sup> Dans ce contexte, le terme de « simplicité » doit se comprendre comme une unité « pure », qui n'accepte aucune différence.

<sup>1221</sup> Cf. Sermons, 28, p. 277 ; Sermons, 48, p. 398.

<sup>1222</sup> Ibid. 77, p. 602. Il semble que le terme *grunt* ait quatre acceptations principales (deux concrètes et deux abstraites) : la première s'entendrait dans un sens strictement physique (le sol, la terre), la deuxième correspondrait à la partie inférieure d'un « élément » (corps, structure, surface), la troisième renverrait à l'origine, à la cause, au commencement, à la raison ou bien encore à la preuve d'une chose et la quatrième correspondrait à l'essence, c'est-à-dire tout ce qui serait lié à l'intime, au plus secret de l'être, cf. B. MCGINN, *Maître Eckhart : L'homme à qui Dieu ne cachait rien*, trad. M. TRIOMPHE, Paris, Éd. du Cerf, 2017, p. 93.

<sup>1223</sup> Ibid. 101, p. 40-42. C'est dans le sermon 102 qu'Eckhart développe davantage sa réflexion autour du « lieu » de la naissance de Dieu.

<sup>1224</sup> Lorsqu'Eckhart évoque les trois puissances de l'âme – l'intellect, la mémoire et la volonté -, il s'inspire directement du *De Trinitate* d'Augustin. C'est grâce à ces puissances que l'âme entre en contact avec le monde qui l'entoure, cf. R. GUERIZOLI, « Le cycle de sermons sur la naissance de Dieu dans l'âme », dans : *Maître Eckhart, Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie*, éd. J. CASTEIGT, Paris, Éd. du Cerf, 2012, p. 110.

<sup>1225</sup> Sermons, 101, p. 40.

hors de toute conscience mais qui correspond tout de même à l' « ici » de Dieu. Lorsqu'Il entre dans ce fond de l'âme, Dieu entre dans son intimité la plus parfaite<sup>1226</sup>, se rencontre Lui-même et peut être à nouveau Créateur car Il « opère (...) bien dans le fond, là où jamais ne pénétra aucune image que Lui-même, en son Être propre »<sup>1227</sup>. C'est bien parce que Dieu retrouve dans l'âme son origine, sa source, qu'il peut créer et recréer inlassablement ; sans cette partie la plus « noble » et la plus « pure » de l'âme – Eckhart parle même à ce propos d' « étincelle » (*vünkelîn*) de l'âme<sup>1228</sup> - , Dieu ne pourrait s'actualiser et se renouveler. Paradoxalement en effet, Dieu a besoin de cette partie la plus « limpide » de l'âme humaine pour (re)créer, et cela est ainsi depuis qu'Il s'est fait homme et qu'il a partagé pleinement et librement notre condition humaine<sup>1229</sup>. Par cette Incarnation, l'homme se fait fils adoptif de Dieu et se conforme au Verbe incarné ; c'est elle qui rend possible la divinisation de l'âme :

L'Incarnation du Verbe rend possible la formation du Christ en l'homme. Elle est envisagée comme la génération de la « forme-Christ » en l'homme ; en ce sens, la filiation divine de l'homme est véritablement « déiformité » de l'homme.<sup>1230</sup>

Grâce à cette Incarnation, Dieu s'est singulièrement et originalement lié à l'humanité qui depuis lors ne cesse d'accueillir en son fond le plus méconnu, son « fond sans fond » (*der gruntlöse grunt*)<sup>1231</sup>, l'opération d'autogénération de Dieu. Il est à noter qu'Eckhart n'hésite pas à parler

---

<sup>1226</sup> Eric Mangin explique de façon tout à fait pertinente le sens que prend le terme « intime » dans l'œuvre eckhartienne : « (...) l'intime est synonyme de ce qui est le « plus pur » et le « plus élevé ». De la même façon, le plus intérieur se rapproche de ce qui est « premier », « le plus haut » et « le plus unifié » mais aussi « le plus naturel », « le plus suave », « le plus profond » et « le plus abondant ». L'intime désigne donc la profondeur d'une chose, mieux encore « l'être » ou « la substance » de celle-ci. C'est pourquoi l'intime, ou l'être d'une chose, apparaît à la fois comme ce qu'il y a de plus personnel et de plus universel. En d'autres termes, cette notion permet d'exprimer l'identité d'une chose, non pas d'après sa particularité, mais en tenant compte de ce à partir de quoi elle rejoint toutes choses. L'intime révèle ce qu'est une chose de toute éternité, de façon essentielle, ou comme le dit Eckhart, dans ce qu'elle a « d'incrée ». » E. MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 10-11.

<sup>1227</sup> Sermons, I, p. 45.

<sup>1228</sup> Cf. par exemple Ibid. 20b.

<sup>1229</sup> « Le premier fruit de l'Incarnation du Christ, Fils de Dieu, est que l'homme soit par grâce d'adoption ce qu'il est lui, par nature. » Commentaire de l'Évangile de Jean, n°106

<sup>1230</sup> P. GIRE, *Maître Eckhart ou la vie absolue*, Paris, Éd. Parole et Silence, 2015, p. 131-132.

<sup>1231</sup> Cf. notamment le sermon 42, DW II, p. 309. Arrêtons-nous quelques instants sur le terme « grunt ». En moyen haut allemand, ce terme est polysémique puisqu'il peut vouloir dire le fond (la fondation), la profondeur, le fondement, la source, l'origine, la cause, l'essence mais également l'intime, l'intériorité. En utilisant ce terme polysémique pour décrire l'indescriptible, Eckhart nous amène à reconsidérer la relativité des termes choisis : tout comme Dieu est indicible, ce « fond » ne peut être décrit qu'en termes imprécis. Et bien qu'étant polysémique, ce terme n'en est pas moins approximatif. Sur le vocabulaire abyssal au Moyen Âge, cf. B. MCGINN, « Lost in the Abyss : The Function of Abyss Language in Medieval Mysticism », dans : *Franciscan Studies*, vol. 72, p. 433-452, 2014.

d'union lorsqu'il décrit la venue de Dieu dans ce fond<sup>1232</sup>, terme qui nous rappelle étrangement le vocabulaire usité par les Béguines.

Notons également qu'à de nombreuses reprises dans son œuvre, Eckhart convoque la métaphore de l'image afin de rendre plus explicite l'idée de *grunt* : selon lui, l'image de la Trinité résiderait dans ce « fond » de l'âme, dans ce « lieu » intime et secret en nous. Grâce à cette image résidant dans les tréfonds de notre âme, il est nous est possible de nous laisser conformer à Dieu ; c'est ce qu'explique Eckhart dans son sermon 40 : « Et c'est pourquoi, quand l'homme se conforme nûment à Dieu par amour, alors il se trouve dépouillé de l'image (*entbildet*) et formé intérieurement selon l'image (*îngelbildet*) et revêtu de l'image dans l'uniformité divine (*überbildet in der götlichen einförmigkeit*) »<sup>1233</sup>. L'homme est donc invité à se détacher de toutes choses afin de « recevoir la seule Image qu'est le Fils et [qui] donne par grâce la filiation divine »<sup>1234</sup>. Ainsi donc, l'image que nous possédons dans le tréfonds de notre âme permettrait à Dieu de s'engendrer en nous, ce qui aurait pour conséquence l'émergence d'une création nouvelle et nous rendrait finalement enfant de Dieu. L'on s'aperçoit donc que la métaphore de l'image possède une forte portée ontologique puisque c'est grâce à elle que l'homme se conforme au Fils et qu'il est un avec Dieu<sup>1235</sup>.

---

<sup>1232</sup> « Sachez aussi qu'intérieurement l'âme est libre et pure de tout intermédiaire et toute image. C'est aussi la raison pour laquelle Dieu peut s'unir (*vereinen*) avec elle purement et simplement sans image ni ressemblance. » Sermons, 101, p. 44.

<sup>1233</sup> Sermons, 40, p. 349.

<sup>1234</sup> M.-A. VANNIER, « Image (Bild) », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 601.

<sup>1235</sup> Sur la conception eckhartienne de l'image, et ses affinités avec la *forma* d'Augustin, cf. M.-A. VANNIER (éd.), *Intellect, sujet, image chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Éd. du Cerf, 2014 ; K. FLASCH, « *Proceder ut imago*. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg », dans : *Abendländische Mystik im Mittelalter*, éd. K. RUH, Stuttgart, Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1986, p. 125-134 ; W. WACKERNAGEL, « *Ymagine denudari* » : éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart, Paris, Éd. Vrin, 1991 ; « L'être des images », dans : *Voici Maître Eckhart*, dir. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. J. Million, 1994, p. 455-472.

## II. Le « fond » béguinal

### 1. Le « gront » chez Hadewijch d'Anvers

Force est par ailleurs de constater qu'à l'instar d'Eckhart, les Béguines ont elles aussi évoqué à de nombreuses reprises dans leurs œuvres le « fond (de l'âme) »<sup>1236</sup>. Pourrions-nous ainsi rapprocher leurs compréhensions respectives de ce thème ? Comme nous venons de le voir, il apparaît que pour le Dominicain, le « fond » ne peut fondamentalement se distinguer de la naissance de Dieu dans l'âme. Mais qu'en est-il des Béguines que nous étudions ? Pourrions-nous affirmer qu'Eckhart s'est inspiré de Hadewijch pour décrire le « lieu » de la naissance de Dieu dans l'âme ? A lire la lettre 18 de la Béguine anversoise, de nombreuses similitudes se font jour :

L'âme est donc une réalité sans fond (*grondeloeshheit*) en laquelle Dieu se satisfait et en laquelle il cherche à se satisfaire toujours davantage en même temps qu'elle se satisfait en lui. L'âme est un chemin par lequel la liberté de Dieu se fraie un passage à partir du plus profond de lui-même (*van sinen diepsten*); et Dieu est le chemin par lequel la liberté de l'âme se fraie un chemin vers le fond inaccessible de Dieu - lequel pourtant atteint l'âme avec le plus profond de lui-même (*Dat es in sinen gront die niet gheraect en can werden, sine gherakene met hare diepheit*).<sup>1237</sup>

L'on s'aperçoit en effet qu'outre l'utilisation d'un vocabulaire similaire (*gront/grunt* et *grondeloeshheit/gruntlôs*), Eckhart et Hadewijch décrivent tous deux sensiblement la même réalité, à savoir l'existence d'une voie communicante entre Dieu et l'âme qui passerait par leurs profondeurs respectives. Pour nos deux auteurs, cette rencontre serait susceptible de se produire si l'âme se tient « toute pure et [qu'elle mène] une vie très noble, tout une et intérieur »<sup>1238</sup> ; en d'autres termes, lorsqu'elle « [vit] pour satisfaire l'Amour »<sup>1239</sup> et qu'elle « ne se laisse mener par des choses étrangères d'une catégorie [qui lui est] inférieure »<sup>1240</sup>. Chez l'un comme chez l'autre, il est fréquemment question de pureté, de noblesse ainsi que d'intériorité pour retracer

---

<sup>1236</sup> Cf. B. MCGINN, *The harvest of mysticism in Medieval Germany (1300-1500)*, New York, Éd. Crossroad, 2005.

<sup>1237</sup> Lettres, 18, p. 177-178. Lectrice assidue d'Augustin, il est fort possible que Hadewijch fasse ici référence à son *abditum mentis* qu'il développe dans le livre 14 de son *De Trinitate*.

<sup>1238</sup> Sermons, 101, p. 37.

<sup>1239</sup> Lettres, 12, p. 130.

<sup>1240</sup> Ibid. 18, p. 177.

l'ébauche de ce lien entre Dieu et l'âme. Ce lien qui, chez Hadewijch, n'a rien à envier au lien amoureux entre un homme et une femme<sup>1241</sup>, n'existerait pas sans les « profondeurs » de l'âme et de Dieu ; c'est en effet en sombrant dans ces abîmes que chacun se fraie un chemin vers cet autre vivement désiré. Chez la Béguine anversoise, la « profondeur » de Dieu est parfois décrite comme l'essence la plus « fière », la plus noble<sup>1242</sup>, mais également comme les racines profondes d'un arbre renversé<sup>1243</sup>. Mais à la différence d'Eckhart, la profondeur de l'âme n'a pas chez l'Anversoise de portée clairement génératrice. Alors que chez Eckhart, l'âme devient fils dans le Fils par le truchement de son propre « fond », chez Hadewijch, le *gront* est le moyen pour l'âme de d'unir à son Amant et de se satisfaire pleinement en lui. Par ailleurs, tout comme le fait Eckhart dans le sermon 101, Hadewijch souligne dans sa douzième lettre que l'homme doit se détacher de toute image de Dieu afin de le satisfaire et de l'aimer dignement, lui qui est « sans fond » :

Tout ce que les humains peuvent penser de Dieu, toutes les conclusions qu'ils en tirent et les images (*figueren*) qu'ils se forgent n'est pas Dieu. Car si nous pouvions le comprendre et le capter avec nos sens et nos pensées, Dieu serait moins que l'homme et bientôt nous cesserions de l'aimer. C'est la raison pour laquelle l'amour s'effondre si rapidement chez les âmes sans profondeur. (...) Par contre, ceux qui vivent pour satisfaire l'Amour sont éternels (*ewec*) et sans fond (*sonder gront*) comme lui. Leur milieu naturel est le ciel et leur âme part à la suite de l'aimé qui est sans fond (*sonder gront*).<sup>1244</sup>

Pour la Béguine anversoise, c'est en aimant noblement son Amant que l'âme parviendra à se mettre à sa suite<sup>1245</sup> et que leurs profondeurs respectives se ressembleront de plus en plus. La profondeur de l'âme ne paraît pas être une caractéristique universelle puisque seules les âmes méritantes et qui se mettent au service de l'Amour<sup>1246</sup> peuvent apprécier leur profondeur « sans fond » ; ceci n'est au contraire pas le cas chez Eckhart qui insiste bien sur le caractère universel de ce fond de l'âme. L'on peut donc noter ici une différence majeure entre ces deux auteurs : alors qu'Eckhart relève à de nombreuses reprises dans son œuvre la possibilité pour chacun

---

<sup>1241</sup> Voici ce qu'Hadewijch écrit, en parlant de Dieu, à l'une de ses « protégées » : « Demande constamment à son cœur aimant et à son amour invincible qu'il te donne de l'aimer, qu'il comprenne la nécessité d'un cœur jeune qui manque d'amour, car il est le Dieu de l'amour et il sait ce qu'est la maladie d'amour. (...) Comment pourrait-il te priver de sa présence si telle est sa tendresse, lui qui s'enfouit si profondément en nous, à la mesure même de nos aspirations ? » Ibid. 24, p. 238.

<sup>1242</sup> « So sal hem werden cont / Dat fiere wesen inder minnen gront » Str. Ged., 24, p. 157.

<sup>1243</sup> Visions, 1, p. 22. A propos de cet arbre renversé, Georgette Epiney-Burgard note avec perspicacité que « l'image de l'arbre renversé qui a ses racines dans le ciel se retrouve dans toutes les civilisations, en particulier dans la Baghavad-Gita, XVI, 1, où il est l'arbre de la connaissance des Vedas. Ici, comme arbre de la connaissance de Dieu, il rétablit la situation déplorée par la vision du premier arbre dont les racines pourrissent en terre : l'humanité retrouve sa dignité première grâce aux vertus théologiques de foi et d'espérance puisant aux racines du Bien incompréhensible. » H. d'ANVERS, *Les Visions*, trad., prés. et notes de G. EPINEY-BURGARD, Genève, Ad Solem Édition, 2000, p. 21-22, note 23.

<sup>1244</sup> Lettres, 12, p. 129-130.

<sup>1245</sup> Cf. Ct 5,6.

<sup>1246</sup> Cf. Lettres, 2, p. 61.

d'accueillir la naissance de Dieu en lui, Hadewijch souligne bien que ce sont les âmes choisies, c'est-à-dire les plus méritantes et nobles, qui peuvent rencontrer Dieu dans leurs profondeurs. L'Anversoise semble donc développer une pensée beaucoup plus élitiste qu'Eckhart, pour qui *a contrario* il est essentiel d'enseigner les subtilités théologiques au plus grand nombre car selon lui, chacun est appelé à se laisser diviniser par Dieu : l'important n'est pas ce que l'on fait pour plaire à Dieu, mais bien l'attitude détachée avec laquelle on aborde toutes choses, y compris celles de notre quotidien le plus banal. Bien que le Dominicain n'évoque pas directement l'amour dans le processus de « dés-imagination », il met néanmoins tout de même en exergue la nécessité de relativiser les images lorsque l'âme souhaite se rendre disponible à la naissance du Verbe en elle :

(...) tu dois nécessairement être dans l'essence (*in dem wesene*) et habiter dans le fond (*in dem grunde*). C'est là que Dieu doit te toucher (*rüeren*), dans la simplicité de son Être (*mit sinem einvaltigen wesene*), sans l'intermédiaire d'aucune image (*âne mittel keines bildes*). Par elle-même, une image ne montre et ne signifie rien. Elle réfère et renvoie tout entière à ce dont elle est l'image. Et puisqu'on ne peut avoir d'image que de ce qui est extérieur et de ce qui est tiré des créatures à travers les sens, et puisque chaque image renvoie tout entière à ce dont elle est l'image, il serait impossible qu'aucune image puisse jamais te rendre heureux (*saelic*). C'est pourquoi il faut qu'il y ait alors silence et tranquillité et que, sans aucune image le Père prononce sa Parole, engendre son Fils et accomplisse son opération.<sup>1247</sup>

Chez l'un comme chez l'autre auteur, Dieu et l'âme ont cette profondeur bien caractéristique qui est « sans fond » et éternelle. L'un et l'autre soulignent bien l'importance de se détacher de toute image de Dieu, celle-ci n'étant pas Dieu lui-même, afin d'aller à sa rencontre. Cette image en effet, loin d'être accessoire, se révèle être au contraire d'une importance non négligeable dans le rapprochement de leurs profondeurs respectives : c'est en considérant dans un premier temps cette image, puis en la dépassant dans un second temps que l'âme se rend elle-même capable d'apprécier pleinement le caractère divin de Dieu. C'est en effet dans ce processus, parfois douloureux, de « dés-imagination » que l'âme se rend compte qu'elle n'est pas Dieu. Cependant, alors que chez Hadewijch, cette profondeur « sans fond » est le moyen par excellence pour Dieu de se satisfaire en elle et pour l'âme de se satisfaire en lui<sup>1248</sup>, elle apparaît chez Eckhart comme étant le lieu de génération divine, ce qui, on l'a vu précédemment, est une différence notable. Chez Hadewijch, cette « satisfaction » réciproque de l'autre n'est autre que l'union fructueuse de l'âme et de son Amant, qu'elle n'hésite pas d'ailleurs à associer étroitement à l'Eucharistie<sup>1249</sup>. En accueillant Jésus-Hostie en elle, l'âme vit cette union d'amour avec son

---

<sup>1247</sup> Sermons, 101, p. 48.

<sup>1248</sup> Cf. Lettres, 18, p. 177-178.

<sup>1249</sup> Il est à noter que la dévotion eucharistique était l'un des traits caractéristique de la spiritualité béguinale, cf. M. LAUWERS, « Expérience béguinale et récit hagiographique. A propos de la « Vita Mariae Oigniacensis » de



Amant en goûtant à lui et en se laissant goûter par lui. Il est évident qu'Eckhart ne thématise pas l'Eucharistie comme le fait Hadewijch, bien qu'elle soit tout de même présente dans son œuvre, notamment dans ses *Discours du discernement*<sup>1250</sup>. Par ailleurs, lorsqu'il s'agit de « dés-imagination », l'on retrouve chez l'un comme chez l'autre le même thème de l'humilité qui, à n'en pas douter, joue un rôle prépondérant dans ce processus<sup>1251</sup>. Dans l'un de ses poèmes strophiques, Hadewijch met l'accent sur le « va et vient » de l'Amant qui conduit l'âme à éprouver une humilité radicale et qui l'invite à se « perdre dans l'amour ». Il est étonnant de remarquer qu'afin de rendre son propos intelligible, elle utilise les mêmes images qu'Eckhart dans son sermon 101 :

Les voies de l'Amour sont étranges:  
le sait bien qui veut les suivre:  
il trouble soudain le cœur assuré:  
qui aime ne peut trouver constance.  
Celui que la Charité  
Touche au fond de l'âme (*Hine can ghedueren /*  
*Dien Minne gheraect*)<sup>1252</sup>  
connaîtra mainte heure désolée.  
(...)  
Tantôt humilié, tantôt exalté,  
caché maintenant, manifesté tout à l'heure,  
pour être un jour comblé par la dilection  
il faut risquer mainte aventure,-  
avant d'atteindre (*Eer hi gheraect*)  
ce point où l'on goûte (*Daer hi ghesmaect*)  
la pure essence de l'Amour (*Der minnen natuere*).<sup>1253</sup>

A l'instar d'Eckhart, Hadewijch d'Anvers attache une importance particulière à ce que doit d'éprouver l'âme en quête de Dieu<sup>1254</sup>. Pour ces deux auteurs, cette humilité permet à l'âme de

---

Jacques de Vitry (vers 1215) », dans : *Journal des savants*, vol. 1, n°1, 1989, p. 61-103 ; S. ROISIN, *L'hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au XIII<sup>ème</sup> siècle*, Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1947, p. 111-115 ; D.F. DUCLOW, « The hungers of Hadewijch and Eckhart », dans : *The journal of religion*, vol. 80, p. 421-441, 2000 ; M. RUBIN, *Corpus Christi : the Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 164-175 ; C. W. BYNUM, « Women mystics and eucharist devotion in the thirteenth century », dans : *Women's Studies*, vol. 11, n°1/2, 1984, p. 179-214.

<sup>1250</sup> Cf. DdD, 20, p. 105-113. Sur l'Eucharistie chez les mystiques rhénans, cf. R. VALLÉJO, « Eucharistie », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 472-476 ; I. RAVIOLO, « L'étincelle de l'âme et la cavité à l'endroit du cœur du Christ dans les Saints sépulcres monumentaux », dans : *Revue des Sciences Religieuses*, 88/1, 2014, p. 65-94.

<sup>1251</sup> Cf. Sermons, 14 ; Lettres, 27.

<sup>1252</sup> Jean-Baptiste Porion, le traducteur de certains des poèmes strophiques de Hadewijch en français, semble avoir traduit très librement ce vers car la Béguine ne fait dans l'original nullement mention de « fond de l'âme ». Le verbe « gheraken » cependant signifie bien une rencontre, le fait d'atteindre et de toucher.

<sup>1253</sup> Poèmes spirituels, III, p. 87-88 (Str. Ged. 5).

<sup>1254</sup> Dans la douzième vision de Hadewijch, l'humilité est l'une des vertus qui accompagne l'épouse, dont les profondeurs sont sans fond, vers l'Époux : « Et je fus enlevée par la voix de l'aigle qui me parlait. Alors une grande foule festive arriva dans la ville et chacun de celles qui en faisaient partie était ornée de ses propres œuvres. C'étaient les Vertus qui conduisaient l'Épouse à son Bien-Aimé après l'avoir si noblement servie et fièrement

« goûter Dieu » et d'être « goûtée » par lui (« *ghesmaken* » chez Hadewijch et « *gesmecken* » chez Eckhart)<sup>1255</sup>, et ceci à partir du moment où elle a atteint sa propre profondeur, à cet endroit même où elle connaît Dieu le plus subtilement et où elle est le plus parfaitement comblée par lui. Chez l'un comme chez l'autre auteur, le fait de pouvoir « goûter » l'autre et d'être « goûté » par lui entraîne un « saisissement » de l'autre dans son essence : pour l'âme premièrement, ce « saisissement » de Dieu correspond également à une pénétration du regard divin en elle, entraînant cette dernière à posséder Dieu dans son essence<sup>1256</sup> ; Eckhart ira même jusqu'à affirmer qu'au moment de ce « saisissement » - qu'il nomme également « percée » - « il y a [en l'âme] (...) une impression de l'image de son bien-aimé Dieu présent »<sup>1257</sup>. Pour Hadewijch cependant, ce « saisissement », ou cette « possession essentielle » de Dieu, est symbolisé par le baiser de l'aimé et l'union sponsale des amants qui s'accueillent mutuellement<sup>1258</sup>, ce qui n'est nullement le cas chez le Thuringien bien qu'il évoque à ce propos également une certaine idée d'unité<sup>1259</sup> ; il est vrai que la métaphore du baiser entre l'âme et Dieu est rare dans son œuvre<sup>1260</sup>. Pour Dieu, deuxièmement, ce « saisissement » de l'âme correspond à l'opération qu'il effectue en et à travers elle : alors qu'Eckhart mentionne le symbole du « rayonnement » pour illustrer cette opération<sup>1261</sup>, Hadewijch évoque la « mouvance » et l'élévation des âmes afin qu'elles jouissent pleinement de lui<sup>1262</sup>. Ainsi, les « fonds » respectifs de Dieu et de l'âme deviennent chez Eckhart comme chez Hadewijch le lieu et le moyen de « goûter » l'autre et d'être « goûté » par lui<sup>1263</sup>.

---

gardée qu'elle pouvait se présenter à juste titre devant le grand Dieu tout-puissant. Elle portait une robe (tissée) de la Volonté simple et parfaite (...). La robe était ornée de toutes les vertus, et chacune d'elle portait son nom comme signe de reconnaissance. (...) La sixième, l'Humilité, emblème de sa profondeur, si insondable (*ongrondeleec*) qu'elle pouvait recevoir en plénitude la grandeur (de Dieu) dans son abîme sans fond (*ongrondeleecheit*). » Visions, 12, p. 80. Il est à noter qu'en ce qui concerne l'humilité, Eckhart et Hadewijch se sont vraisemblablement laissés tous deux inspirer par Augustin et les Pères, cf. M.-A. VANNIER, « Humilité », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 582.

<sup>1255</sup> Cf. Sermons, 3, p. 78.

<sup>1256</sup> Cf. Lettres, 27, p. 246 ; DdD, 6, p. 47-54.

<sup>1257</sup> DdD, 6, p. 52.

<sup>1258</sup> Cf. Lettres, 27, p. 246 ; Poèmes spirituels, XIX, p. 149 (Mgd. XVI) ; Visions, 12, p. 83.

<sup>1259</sup> « (...) car Dieu s'unit (*einigen*) à cet homme dans toutes ses aspirations. », DdD, 6, p. 48.

<sup>1260</sup> On la retrouve tout de même dans le sermon allemand 53 où elle illustre le « lieu » où le Père engendre son Fils dans l'âme, cf. Sermons, 53, p. 439.

<sup>1261</sup> Cf. DdD, 6, p. 47-54.

<sup>1262</sup> Cf. Lettres, 22, p. 207-208 ; Visions, 1, p. 24.

<sup>1263</sup> Il est par ailleurs à rappeler que pour Hadewijch, le fait de « goûter » Dieu dans ses profondeurs est le résultat d'une contemplation de la « complexité » et de la grandeur de Dieu : « Et la Face se dévoila avec tout ce qu'elle contenait ainsi que l'Amour dans sa splendeur. La Face dans laquelle je connus et vis toute chose : la hauteur, la largeur, la profondeur. La jouissance m'engloutit et je tombai dans l'abîme sans fond (*grondelose diepte*). » Visions, 13, p. 94.

Bien que le lien entre le « fond de l'âme » et la naissance de Dieu dans les âmes ne soit pas systématiquement établi par la Béguine anversoise, certains passages de son œuvre font néanmoins figure d'exception. Voici ce qu'elle écrit dans sa onzième vision :

Une nuit de Noël (*kerstnacht*), alors que j'étais couchée, accablée, je fus enlevée en esprit. Là je vis un abîme tourbillonnant très profond (*enen ouer diepen wiel*), vaste et très sombre. Et dans ce vaste abîme, toutes choses étaient englobées, enserrées et solidement maintenues. La ténèbre illuminait et transperçait tout. (...). Alors je vis un enfant naître dans le secret des âmes aimantes, cachées à elles-mêmes dans la profondeur dont je parle (*doe uerkindic .J. kint gheboren werdende in die uerhoelne minnende gheeste die hen seluen verholen sijn in die diepheit*); il ne leur manquait rien, sinon de se perdre en elle. Je vis les formes de bien des esprits, chacune selon la vie qu'ils avaient menée.<sup>1264</sup>

Dans la première partie de cet extrait, force est de constater que la Béguine décrit l'abîme divin en utilisant un vocabulaire proprement (pseudo-)dionysien<sup>1265</sup>. Cet abîme en effet symbolise à lui seul le paradoxe du mystère divin puisqu'en lui, la ténèbre se fait lumière ; Hadewijch « y perçoit des images relatives au salut (...) [et] y découvre des intuitions spirituelles : la naissance de Dieu dans les âmes, la connaissance de leur être profond »<sup>1266</sup>. Ainsi l'Anversoise associe singulièrement la profondeur (ou l'abîme) de Dieu, la profondeur de l'âme, la naissance de Dieu dans cette même âme ainsi que l'apparence intérieure et extérieure qu'offre cette dernière. Il est important de noter qu'elle spécifie bien que l'enfant - le Christ - naît dans les âmes « aimantes », autrement dit dans les âmes méritantes, nobles, faisant la volonté de Dieu et qui ont soin de « bien cultiver [leur] champ, arrachant les mauvaises herbes et semant les vertus »<sup>1267</sup>. Autrement dit selon la Béguine, cette naissance divine, qu'elle appelle également un « jaillissement de l'amour »<sup>1268</sup>, ne peut réellement avoir lieu que dans une âme en quelque sorte purifiée, ennoblie<sup>1269</sup>, en tous les cas pacifiée<sup>1270</sup> et profondément amoureuse de Dieu<sup>1271</sup>, ce qui, on l'a vu, n'est pas le cas chez Eckhart. Il n'y a en effet aucune notion de mérite chez lui car la grâce d'accueillir la naissance divine est, selon lui, donnée à tous. Chacun a la liberté de se dépouiller afin de laisser advenir en lui cette naissance, et ni le statut ecclésial, ni même le statut social n'aura d'influence sur cette percée de Dieu en l'âme<sup>1272</sup>. Il est par ailleurs intéressant de noter que Hadewijch place cette naissance du Christ dans le secret des âmes, dans

---

<sup>1264</sup> Ibid. 11, p. 69-70.

<sup>1265</sup> Cf. PSEUDO-DENYS, *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués à Denys l'Aréopagite*, éd. P. CHEVALLIER, 2 vol., Bruges, Éd. Desclée de Brouwer, 1937, p. 565-567.

<sup>1266</sup> H. d'ANVERS, *Les Visions*, trad., prés. et notes de G. EPINEY-BURGARD, Genève, Ad Solem Édition, 2000, p. 69, note 1.

<sup>1267</sup> Lettres, 10, p. 122.

<sup>1268</sup> Cf. Ibid. 8, p. 113.

<sup>1269</sup> Cf. Str. Ged. 43, *Strofische Gedichten* (Van Mierlo), p. 276.

<sup>1270</sup> Cf. Lettres, 8, p. 112.

<sup>1271</sup> Cf. Ibid. 16, p. 159.

<sup>1272</sup> Cf. DdD, 3, p. 39-42.

un lieu qui se dérobe à elles-mêmes et qui ne peut être véritablement décrit. L'on retrouve ce même type « d'indescription » de ce lieu dans le sermon 101 du Thuringien :

Sur le premier point, reprenons les mots du Sage : « *Au milieu du silence, dit-il, m'a été dite intérieurement une Parole cachée* ». Ah, Seigneur, où est ce silence ? Et où est-il, le lieu où cette Parole intérieure est prononcée ? Voyez cependant : comme je l'ai déjà dit, c'est dans le plus pur (*in dem lûtersten*) et le plus noble (*in dem edelsten*) de ce que l'âme peut offrir, dans le fond (*in dem grunde*) et, mieux encore, dans l'essence de l'âme, c'est-à-dire en ce qu'elle a de plus caché (*in dem verborgensten der sêle*). Là se trouve « *le milieu du silence* », car aucune créature, aucune image n'y est jamais entrée. L'âme n'y a aucune action, aucune compréhension, et n'y connaît aucune image d'elle-même ni d'aucune créature.<sup>1273</sup>

Chez Hadewijch comme chez Eckhart, la naissance du Christ dans les âmes se produit dans l'endroit le plus caché (*verholen* chez Hadewijch et *verborgen* chez Eckhart), le plus secret de l'âme (« *in die uerhoelne minnende gheeste* » chez Hadewijch et « *in dem verborgensten der sêle* » chez Eckhart) et qui concentre de surcroît nombre de paradoxes, preuve s'il en est de la « divino-ressemblance » de cette partie intime de l'âme. Chez l'un comme chez l'autre, cette profondeur n'est ni descriptible ni sondable – nous retrouvons ici l'idée de « non lieu » ou de « lieu sans lieu » déjà évoquée précédemment - mais contient tout de même l'essence même de cette naissance, celle-ci étant une « transformation de l'homme dans toutes ses dimensions spirituelles et corporelles »<sup>1274</sup>. Chez la Béguine comme chez le Dominicain, ce « fond de l'âme » est noble (*fîer*<sup>1275</sup> chez Hadewijch et *edel* chez Eckhart) et pur (Hadewijch parle à ce propos d'une âme dans laquelle n'habite aucun étranger<sup>1276</sup> - *vreemder*<sup>1277</sup> - alors qu'Eckhart évoque directement la pureté de l'âme, *lûterkeit der sêle*<sup>1278</sup>), de ce fond impénétrable jaillit la vie (bien que Hadewijch parle plus aisément d'un jaillissement de l'amour) qui renouvèlera parfaitement l'âme. Contrairement à Hadewijch cependant, le Dominicain relie cette naissance de Dieu dans l'âme à la Trinité – il l'évoque d'ailleurs en filigrane dans son sermon 101<sup>1279</sup> - et cette dernière constituerait même la « clé de voûte de son œuvre »<sup>1280</sup>. A l'origine se trouve

---

<sup>1273</sup> Sermons, 101, p. 40.

<sup>1274</sup> E. MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 59.

<sup>1275</sup> Cf. Str. Ged. 24, Strophische Gedichten (Van Mierlo), p. 157.

<sup>1276</sup> Cf. Lettres, 2, p. 65. Paul-Marie Bernard écrit à ce propos cette note : « L'étranger était dans le langage cistercien celui qui vit en terres étrangères, comme le fils prodigue, parce que sa non-ressemblance avec Dieu ne lui permet pas de le rencontrer ni de revenir à la vérité. » H. d'ANVERS, *Les lettres. La perle de l'école rhéno-flamande*, trad. et prés. P.-M. BERNARD, Paris, Éd. du Sarment, 2002, p. 65, note 1.

<sup>1277</sup> Cf. Brief 2, Brieven (Van Mierlo), p. 31.

<sup>1278</sup> Cf. par exemple Sermons, 8, p. 123 ; Sermons, 17, p. 194-199.

<sup>1279</sup> Cf. Ibid. 101, p. 60.

<sup>1280</sup> M.-A. VANNIER, « La théologie trinitaire, clé de voûte de Maître Eckhart », dans : *La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, dir. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2009, p. 26. Sur la compréhension trinitaire de Maître Eckhart, cf. entre autres. B. MCGINN, « A Prolegomenon to the Role of the Trinity in Meister Eckhart's Mysticism », dans : *Eckhart Review*, n°6, 1997, p. 51-61 ; R. ÖCHSLIN, « Eckhart et la mystique trinitaire », dans : *Lumière et vie*, n°30, 1956, p. 99-120 ; « Der Eine und Dreieinige in den deutschen Predigten », dans : *Meister Eckhart der Prediger. Festschrift zum Eckhart-Gedenkjahr*, 1960, p. 149-166 ; P.L. REYNOLDS, « Bullitio and the

ainsi le *principium*<sup>1281</sup>, le Père, le principe sans principe, qui est l'Être même et qui est inengendré<sup>1282</sup> et qui, au moyen de la *bullitio*, engendre le Fils de façon intra-trinitaire. Grâce à cette *bullitio*, Eckhart rend non seulement compte de l'engendrement du Fils par le Père, mais il explique également comment la Trinité peut être en même temps unité. Mais comment parvient-il à relier le *principium* et la naissance de Dieu dans l'âme ? Dans son *Commentaire de la Sagesse*, il souligne bien que « la bullitio de la génération du Fils est la condition de possibilité de la naissance de Dieu dans l'âme »<sup>1283</sup> :

Remarquons ensuite (...) que c'est principalement pour que Dieu le Fils naisse en nous, en venant dans l'esprit, qu'il est besoin qu'un silence paisible enveloppe toutes choses. Car le Fils est l'Image du Père, et l'âme est à l'image de Dieu. Mais l'âme, par sa logique interne et son caractère propre, est une certaine production formelle s'effectuant dans le silence de la cause efficiente et de la cause finale, lesquelles, à proprement parler, envisagent du dehors la créature et signifient le bouillonnement qui déborde. Néanmoins, l'âme, en tant qu'émanation formelle, goûte, à proprement parler, au bouillonnement [tout court].<sup>1284</sup>

L'on comprend ainsi que c'est parce que le Père a engendré son Fils en son sein (la *bullitio*) qu'il est dès lors capable de naître en l'âme, de la rendre « fils » comme il a rendu fils le Fils.<sup>1285</sup> C'est de plus dans cet engendrement que Dieu se renouvelle, qu'il renaît à lui-même, qu'il opère dans son intériorité et, en quelque sorte, qu'il s'actualise<sup>1286</sup>. L'âme est donc amenée à « goûter » le bouillonnement intra-trinitaire éternel par l'intermédiaire de l'*ebullitio*, ce « bouillonnement créateur qui produit les choses dans la réalité extérieure »<sup>1287</sup> et devient enfant de Dieu en même temps que Dieu naît en elle. Le fond de l'âme ne resterait dès lors qu'infécond et infécondé si le Père n'avait pas d'abord engendré le Fils à l'intérieur, dans son *demeurer*, avant que ce bouillonnement provoqué par cet engendrement ne se déverse dans l'âme. Selon le Thuringien, l'âme participerait donc à sa manière à la vie des trois Personnes divines et c'est bien cette participation qui lui donnerait une certaine « puissance » (*gewalt*)<sup>1288</sup>, qui la rendrait « capable de susciter toutes les vertus et [lui ferait ressentir] une indifférence parfaite devant ce

---

God beyond God : Meister Eckhart's Trinitarian Theology », dans : *New Blackfriars*, vol. 70, n°827, 1989, p. 235-244 ; J. READY, « Trinité et naissance mystique chez Eckhart et Tauler », dans : *Revue des sciences religieuses*, vol. 75, n°4, 2001, p. 444-455.

<sup>1281</sup> Cf. B. MCGINN, *The harvest of mysticism in Medieval Germany (1300-1500)*, New York, Éd. Crossroad, 2005, p. 127-136 ; M. VINZENT, *The art of detachment*, Louvain-Paris-Walpole, Éd. Peeters, 2011, p. 27-41.

<sup>1282</sup> Cf. LW III, p. 492.

<sup>1283</sup> M.-A. VANNIER, « La théologie trinitaire, clé de voûte de Maître Eckhart », dans : *La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, dir. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2009, p. 19.

<sup>1284</sup> MAÎTRE ECKHART, *Commentaire du livre de la Sagesse*, trad. J.-C. LAGARRIGUE et J. DEVRIENDT, intro. et comment. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. les Belles Lettres, 2015, p. 259-260.

<sup>1285</sup> Cf. Sermons, 4, p. 87-88.

<sup>1286</sup> Cf. Ibid. 6, p. 109.

<sup>1287</sup> MAÎTRE ECKHART, *Commentaire du livre de la Sagesse*, trad. J.-C. LAGARRIGUE et J. DEVRIENDT, intro. et comment. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. les Belles Lettres, 2015, p. 260, note 12.

<sup>1288</sup> Cf. Sermons, 1, p. 62

qui n'est pas Dieu »<sup>1289</sup>. Chez Eckhart, c'est donc dans le fond de l'âme détachée, dans cette « puissance de l'âme parfaitement unie à Dieu, donc agissant avec Dieu »<sup>1290</sup> que le Verbe est engendré et que l'âme participe singulièrement à la vie trinitaire.

La Béguine anversoise quant à elle relie explicitement l'union même à Dieu et la Trinité, mais n'en fait pas autant pour la naissance du Christ dans les âmes : dans le seul passage où cette naissance est évoquée, à savoir sa onzième vision, nulle mention n'est faite du caractère trinitaire de cet engendrement divin en l'âme. Néanmoins, une fois que l'âme s'est anéantie, ennoblie, pacifiée, libérée, assagie<sup>1291</sup> et qu'elle s'est « perdue en Dieu »<sup>1292</sup>, elle s'unit intimement à la Trinité qui, dès lors, constitue le deuxième versant – le premier étant l'âme elle-même – nécessaire à la fruition. Voici ce que Hadewijch relate à ce propos dans sa troisième vision :

Ensuite, un jour de Pâques, alors que je m'approchai de Dieu, il enveloppa mes sens de l'intérieur et m'enleva en esprit; il me conduisit devant la Face (*anschijn*) de l'Esprit Saint qui englobe le Père et le Fils dans l'unité de l'Essence (*in enen wesene heuet*). Et dans l'Être total de cette Face, je reçus toute intelligence et je lus tous ses jugements. Une voix jaillie de la Face résonna avec une force si effrayante qu'on l'entendait de partout. Elle me dit: « (...) Quand tu te seras accomplie, pure humanité en moi-même, par toutes les voies du parfait amour, tu jouiras de moi qui suis l'Amour (*Soe saltu mijns ghebruken wie ic minne ben*). Jusque-là, tu aimeras selon ce que Je suis, moi l'Amour, puis tu seras Amour comme moi je suis Amour. Et ta vie durant, tu ne vivras pas moins l'amour que moi qui suis Amour, jusqu'au jour de ta mort où tu naîtras à la vie. C'est dans la simplicité de mon Unité (*enecheit*) que tu m'as reçu et que je t'ai reçue. Va et vis ce que Je suis; reviens et rapporte-moi toute ma divinité (*mi gheheele godheit*) pour avoir la jouissance (*ghebruket*) de Qui je suis. » Je revins à moi et je compris tout ce que je venais de dire et je restai à contempler mon doux Bien-Aimé.<sup>1293</sup>

C'est dans la contemplation de la face du Dieu trinitaire, qui d'ailleurs se révèle à l'âme par l'intermédiaire de l'Esprit Saint<sup>1294</sup>, mais également dans l'imitation du Christ – attitude particulièrement affectivée par le mouvement béguinal - que l'âme se transforme en profondeur. Cette transformation n'est autre que le fruit d'un accueil de la part de l'épouse - l'âme - qui, revenue à sa simplicité, est dès lors capable de recevoir l'Amour, cause et conséquence de sa transformation radicale. Cette conversion lui permet donc d'atteindre « sa

---

<sup>1289</sup> R. ÖCHSLIN, « Eckhart et la mystique trinitaire », dans : *Lumière et vie*, n°30, 1956, p. 108.

<sup>1290</sup> Ibid. p. 113.

<sup>1291</sup> Cf. Lettres, 18, p. 173.

<sup>1292</sup> Cf. Ibid. 19, p. 189.

<sup>1293</sup> Visions, 3, p. 33-34.

<sup>1294</sup> Il semblerait bien qu'à ce sujet, Hadewijch reprenne l'enseignement de Guillaume de Saint-Thierry, cf. P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, Paris, FAC, 1990, p. 88. L'on retrouve également cette idée dans l'un des sermons d'Eckhart, cf. Sermons, 10, p. 140.

divinité et [de goûter] l'essence de l'Amour »<sup>1295</sup>, de jouir pleinement de son Amant, et réciproquement. Chez Hadewijch, la pleine jouissance de l'être aimé n'est donc pas dissociable d'une conversion de l'âme qui, chaque jour, doit s'astreindre à imiter le Christ et à contempler sa Beauté. Bien que la jouissance de l'Amant soit explicitement trinitaire, Hadewijch ne décrit pas pour autant la façon dont la Trinité opère au sein de cette jouissance<sup>1296</sup>, contrairement à Eckhart qui, lui, expose dans quelques textes de façon manifeste les divers « mouvements » intra-trinitaires<sup>1297</sup>. Ainsi apprenons-nous chez Hadewijch que l'âme est appréhendée par l'Esprit-Saint qui la fait pénétrer dans le mystère trinitaire, le mystère de l'Amour, et qu'à travers lui, elle contemple également le Père et le Fils. Mais outre une contemplation réciproque, qu'en est-il des relations qu'entretient l'âme avec le Père et le Fils ? Afin de les décrire, Hadewijch met en exergue le truchement de l'Eucharistie : « [Dans l'Eucharistie, le Fils] me baisa et par ce signe me laissa marquée. Et je ne fis plus qu'un avec lui en présence de son Père, lequel me reçut en son Fils et le reçut en moi »<sup>1298</sup>. Cette évocation d'union spirituelle dans l'Eucharistie n'est autre que la manifestation d'une jouissance réciproque que vivent l'âme et le Fils – et que nous avons évoquée précédemment –, tels de jeunes amants. Dans cette description, le Père apparaît dans un premier temps comme étant un spectateur de cette union – Hadewijch n'évoque d'ailleurs nullement d'union amoureuse proprement dite avec le Père –, pour dans un deuxième temps accueillir cette union dans son unité. Une fois que l'âme est reçue dans le sein du Père s'opère alors la conversion, cette transformation radicale de l'âme : « Après avoir été reçue dans l'unité, je fus illuminée de telle façon que je compris cette essence et j'en eus une connaissance plus claire que ce que nous enseignent pour les choses de ce monde les paroles, les raisons ou les visions »<sup>1299</sup>. Chez Hadewijch, il apparaît ainsi que l'âme appréhende (ou est appréhendée par) la Trinité en trois étapes : premièrement, l'âme entre en quelque sorte en contact avec la Trinité par l'intermédiaire de l'Esprit Saint qu'elle est invitée à contempler ; deuxièmement, l'âme s'unit amoureusement au Fils dans l'Eucharistie, là les amants se reçoivent mutuellement ; et troisièmement, l'être même de l'âme est transformé, converti au sein du Père et peut dorénavant « vivre (...) ce qui est de Dieu en [lui] »<sup>1300</sup>. Nous le voyons,

<sup>1295</sup> H. d'ANVERS, *Les Visions*, trad., prés. et notes de G. EPINEY-BURGARD, Genève, Ad Solem Édition, 2000, p. 33, note 1.

<sup>1296</sup> Il semble que Hadewijch se soit clairement inspirée d'Augustin quant à sa compréhension de la Trinité, cf. A. J. DICKENS, *The female mystic : great women thinkers of the Middle Ages*, Londres, Éd. I. B. Tauris, 2009, p. 60-63.

<sup>1297</sup> Cf. J. DEVRIENDT, « La Trinité dans les *Sermons latins* II et IV d'Eckhart », *La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, dir. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2009, p. 29-62.

<sup>1298</sup> Lettres, 17, p. 171.

<sup>1299</sup> Ibid.

<sup>1300</sup> Ibid. 18, p. 174.

les liens que tisse l'âme avec la Trinité ne pourraient exister sans une forme de contemplation – une forme d'accueil absolu de l'Autre -, qui est au cœur même de leur union. Ainsi chez Hadewijch, bien que l'union à Dieu soit trinitaire, la naissance même du Christ dans l'âme ne l'est pas explicitement. Dans la vision de la Béguine, la naissance du Christ en l'âme est bien entendu le fruit d'une certaine contemplation du mystère divin, tout comme l'est la Trinité, mais à l'inverse d'Eckhart, cette naissance ne résulterait pas clairement de la Trinité mais serait la conséquence d'une plongée dans l'abîme divin qui succéderait à une plongée dans le fond de l'âme.

## 2. Le « gront » chez Pseudo-Hadewijch

Le concept de profondeur, de « fond », n'est pas l'apanage de Hadewijch puisqu'on le retrouve dans les textes de Pseudo-Hadewijch également. Voici ce qu'elle écrit dans le vingt-septième Mengeldicht :

Une noble clarté brille doucement en nous  
et veut être accueillie dans le loisir fidèle.  
La pure étincelle (*Die puere vonke*),  
vie de la vie de notre âme,  
qui reste unie à la Source divine,-  
où Dieu fait briller sa lumière éternelle.

Révélation au plus secret de nous-mêmes,  
que ni raison ni sens ne peuvent comprendre,  
sinon dans l'amour nu (*met bloeter minnen*):  
ils sont transformés, ceux qui la reçoivent,  
surnaturellement, de l'étincelle intime,  
en une connaissance divine simple.

L'accidentel et le multiple  
nous enlèvent notre simplicité.  
Comme le dit saint Jean l'Évangéliste,  
cette lumière luit dans les ténèbres  
et sa clarté n'est point comprise  
par l'obscurité.

Si nous étions venus à cette clarté



devant sa face, vacants et libres (*ledich*)  
de tout mode (*van alre wise*), de toute chose  
qui s'apprend, se conte ou se compose,  
au sein de l'abîme sans fond (*In een afgrondich onghestichte*)  
nous verrions la lumière dans sa lumière.<sup>1301</sup>

L'on retrouve dans cet extrait de nombreux thèmes que l'on distingue dans l'œuvre d'Eckhart (l'étincelle dans l'âme qui est unie à Dieu<sup>1302</sup>, l'abîme sans fond, l'affranchissement de tout mode, etc.) mais celui qui nous intéresse particulièrement concerne les « profondeurs » de Dieu (« l'abîme sans fond »). Il est étonnant de noter qu'à l'instar d'Eckhart, Pseudo-Hadewijch nous invite à nous affranchir de tout mode, c'est-à-dire à rendre notre âme libre et disponible à l'Amour, afin de voir « la lumière dans [la] lumière »<sup>1303</sup> de Dieu, de percevoir en quelque sorte son point le plus intime, là où il s'est lui aussi dépouillé. Ainsi qu'Eckhart également, cet « abîme sans fond » semble contenir cette « clarté » divine plus lumineuse que la lumière, et paraît faire écho à la « pure étincelle de vie » qui vit en nos âmes. Chez nos deux auteurs, cette étincelle, tel un miroir dans l'âme, paraît refléter en quelque sorte l'intime de Dieu, ce « point sensible » où confluent tous les paradoxes et dont on ne peut rien dire<sup>1304</sup>. Selon la Pseudo-Béguine, cette confrontation des intimes de Dieu et de l'âme aboutirait finalement à leur union<sup>1305</sup>, laquelle se produirait dans « l'intimité de l'Un »<sup>1306</sup>, entraînant l'Amour à ne « [rien chercher] hors de Lui-même »<sup>1307</sup>. Cette confrontation entre les fonds de Dieu et de l'âme permettrait donc à Dieu de ne vaquer qu'à lui-même, c'est-à-dire de se tenir dans sa vacuité et de se regarder tel qu'il est lui-même et en lui-même, dans son demeurer, mais dans un demeurer en quelque sorte régénéré, actualisé, par cette confrontation<sup>1308</sup>. Quant à l'âme, il s'agirait dans cette confrontation d'imiter la simplicité de Dieu afin de vivre une véritable fruition menant à l'union tant espérée. Mais sommes-nous finalement si loin de l'engendrement de Dieu tel que Maître Eckhart le conçoit ? Ne pourrait-on pas trouver des analogies entre Pseudo-Hadewijch

---

<sup>1301</sup> Nouveaux Poèmes, XI, p. 205-206 (Mgd. 27).

<sup>1302</sup> Cette métaphore n'est cependant pas proprement eckhartienne puisqu'on le retrouve chez de nombreux auteurs avant lui, dont Augustin et Plotin, cf. M. TARDIEU, « ΨΥΧΑΙΟΣ ΣΠΙΝΘΗΡ Η ιστορία d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart », dans : *Revue des études augustiniennes*, n°21, 1975, p. 225-255.

<sup>1303</sup> Nouveaux Poèmes, XI, p. 206 (Mgd. 27).

<sup>1304</sup> Cf. Sermons, 30, p. 287. Cf. également un excellent article sur l'intime chez Eckhart, E. MANGIN, « Maître Eckhart et l'expérience du détachement. Dire l'intime indicible », dans : *Etudes*, 7/2009, t. 411, p. 65-76.

<sup>1305</sup> Cf. Nouveaux Poèmes, VIII, p. 193 (Mgd. 24) ; Nouveaux Poèmes, II, p. 166-167 (Mgd. 18).

<sup>1306</sup> Ibid. I, p. 159 (Mgd. 17).

<sup>1307</sup> Ibid. XI, p. 206 (Mgd. 27).

<sup>1308</sup> Chez Eckhart, cette confrontation se révèle être porteuse de vie puisque Dieu « s'actualise » en renaissant dans l'âme, cf. Sermons, 101, p. 35-62.

et Eckhart quant aux liens qui régissent les fonds de Dieu et de l'âme ? Voici ce que le Thuringien écrit :

Devons-nous jamais parvenir dans le fond de Dieu et dans son plus intime, il nous faut en premier lieu parvenir dans notre propre fond et dans notre plus intime en limpide humilité. (...) Dans la mesure où l'âme parvient dans le fond et dans le plus intime de son être, dans cette mesure la force divine se déverse en elle et opère de façon toute cachée et révèle des œuvres tout à fait grandes, et l'âme devient tout à fait grande et élevée dans l'amour de Dieu qui s'égale à l'or limpide.<sup>1309</sup>

Tout comme le fait Pseudo-Hadewijch, Maître Eckhart insiste sur le dépouillement nécessaire de l'âme qui, dans cet extrait, apparaît sous l'expression « en limpide humilité », si elle souhaite parvenir au plus intime de Dieu<sup>1310</sup>. Lui aussi mentionne le truchement de cette « étincelle de l'âme » dans ce cheminement vers le fond de Dieu<sup>1311</sup>, lequel, telle une source, fait éclater sa lumière éternelle lorsque l'âme entre en son contact. Chez l'un comme chez l'autre auteur, cette confrontation des deux fonds donne lieu à une révélation ; chez Pseudo-Hadewijch, elle est plus spécifiquement une transformation de l'âme, alors que chez Eckhart, cette révélation serait plutôt une élévation de l'âme. Ainsi l'âme posséderait en son sein un *etwaz* – que nos deux auteurs ont d'ailleurs de la peine à déterminer tant ce « quelque chose » est inexprimable<sup>1312</sup> – qui rendrait possible, chez Eckhart, le propre engendrement de Dieu car ce « quelque chose » de l'âme aurait la même « teneur originelle » que ce « quelque chose » intime dans le fond de Dieu : le Père s'engendrerait dans un autre – l'âme – mais spécifiquement dans une partie de cet autre qui lui est la plus semblable. Ainsi Dieu, dans cet engendrement, révélerait à l'âme son amour le plus limpide, sa lumière la plus étincelante qui n'aurait de cesse de relever, de « sauver » en quelque sorte l'âme. L'on retrouve quelque peu cette intuition chez Pseudo-Hadewijch, bien qu'elle ne mentionne pas directement l'engendrement de Dieu dans l'âme ; pour elle en effet, la « plongée en Dieu », dans son fond, s'apparenterait plus à un retour vers l'Un<sup>1313</sup>, ce qui n'est pas exactement le cas chez Eckhart. Chez l'un comme chez l'autre auteur cependant, la confrontation des fonds de Dieu et de l'âme accomplit cette dernière, la relève,

---

<sup>1309</sup> Ibid. 54a, p. 441.

<sup>1310</sup> Tous deux s'inscrivent en cela dans une tradition spirituelle bien définie dont Pseudo-Denys est l'une des figures de proue, cf. S. FROST, « Détachement », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 358-363.

<sup>1311</sup> Eckhart mentionne bien le rôle de cette petite étincelle dans un autre sermon, dans lequel il met en évidence son lien subtil avec la lumière divine, cf. Sermons, 20b, p. 218-224. Sur cette métaphore chez Eckhart, cf. G. JARCZYK ; P.-J. LABARRIERE, *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Paris, Éd. Albin Michel, 1995, p. 174-187.

<sup>1312</sup> Pseudo-Hadewijch parle à ce propos d'un « noble je ne sais quoi, ni ceci ni cela, qui nous conduit, nous introduit et nous absorbe en notre Origine » (« *Een edel ic en weet hoe / Noch dus noch soe / Dat ons leidet in, Ende ons bereect / Ende ons in trect / In ons beghin* »), Nouveaux Poèmes, II, p. 166 (Mgd. 18) et Eckhart d'un quelque chose qui n'est « ni ceci ni cela » (« *ez enist weder diz noch daz* »), Sermons, 2, p. 72.

<sup>1313</sup> Cf. Nouveaux Poèmes, I, p. 158-159 (Mgd. 17).

tout en l'unifiant dans une clarté éternelle, dans la « Source divine » dont il est question dans l'extrait ci-dessus. L'âme est en effet en quelque sorte transcendée par la confrontation de son fond avec celui de Dieu, lui qui fait éclater sa lumineuse et limpide lumière en elle et qui, sans cette pure étincelle, serait restée dissimulée à l'âme<sup>1314</sup>.

### 3. Le « grunt » chez Mechthilde de Magdebourg

Après avoir analysé la métaphore du « fond » chez Hadewijch et Pseudo-Hadewijch, intéressons-nous à présent à Mechthilde de Magdebourg. La Béguine magdebourgeoise n'hésite pas, elle non plus, à utiliser à diverses reprises cette métaphore dans son œuvre ; c'est notamment le cas dans le deuxième chapitre de son premier livre où elle narre le jeu amoureux entre l'âme et Dieu :

La vraie salutation de Dieu (*der ware gottes gruos*) qui vient des flots célestes du puits de la fluente Trinité (*us dem brunnen der fliessenden drivaltekeit*), a autant de vigueur qu'elle enlève au corps toute sa force et révèle l'âme à elle-même (*machet die sele ir selben offenbar*), si bien qu'elle se voit semblable aux saints et reçoit sur elle l'éclat divin (*gotlicher schin*). L'âme se sépare du corps avec toute sa force, sa sagesse, son amour et son désir (...). Alors elle voit le Dieu Un en trois personnes et discerne les trois personnes en un Dieu indivis. (...) Puis il la tire loin en un lieu secret (*an ein heimliche stat*). (...) Mais lorsque le Dieu sans limite élève l'âme sans fond (*die grundelosen selen*), elle perd la terre par ce miracle et ne se rend pas compte qu'elle ait été jamais sur terre. Quand le jeu est à son point culminant, il faut l'abandonner.<sup>1315</sup>

Après avoir été « saluée » par Dieu, l'âme est donc « enlevée » afin de recevoir la lueur divine qui la révèle à elle-même et que Mechthilde nomme, dans un autre passage de *La lumière fluente de la Divinité*, la « petite étincelle » (*klein vunke*)<sup>1316</sup>. Cette lueur divine, ou « petite étincelle », est donnée par Dieu à l'âme pour qu'elle puisse aimer davantage son Amant et qu'elle le contemple dans son Uni-Trinité<sup>1317</sup> ; contrairement à Eckhart, cette étincelle ne se nicherait pas

---

<sup>1314</sup> Quant à cette confrontation des fonds, il est également question chez Pseudo-Hadewijch de connaissance mutuelle mais également d'apprentissage (Dieu enseigne à l'âme), cf. Nouveaux Poèmes, V, p. 185 (Mgd. 21). Elle évoque par ailleurs régulièrement la grande liberté de l'âme lorsque cette dernière a atteint « l'intimité de l'Un », cf. Nouveaux Poèmes, I, p. 159 (Mgd. 17).

<sup>1315</sup> LFD, I, 2, p. 16-17.

<sup>1316</sup> Cf. Ibid. VI, 13, p. 210.

<sup>1317</sup> Comme pour Hadewijch, la contemplation divine joue chez Mechthilde un rôle non négligeable dans la connaissance de Dieu, cf. Lettres, 18, p. 184.

dans toutes les âmes mais serait en quelque sorte offerte aux âmes bienheureuses vers qui « Dieu [daignerait] que Son cœur divin lève les yeux d'amour »<sup>1318</sup>. A l'instar de Hadewijch, Mechtilde met en exergue l'application de l'âme à vouloir « suivre Dieu, L'aimer et Le connaître »<sup>1319</sup> - cette application la rend bienheureuse et lui permet de recevoir cette « petite étincelle » en elle -, ce qui n'est pas systématiquement le cas pour toutes les âmes car toutes ne font pas la démarche de contempler la face de Dieu ni ne sont prêtes à accueillir son amour inconditionnel pour elles<sup>1320</sup>. Il est par ailleurs étonnant de noter que Mechtilde place la rencontre de l'âme et de son Amant dans un lieu secret (*heimlich*), comme l'est le lieu de naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart<sup>1321</sup> et le lieu de naissance du Christ dans les âmes aimantes chez Hadewijch<sup>1322</sup>. Bien que la Magdebourgeoise, contrairement à Eckhart, ne fasse nullement mention d'un quelconque engendrement divin dans ce lieu secret, elle rappelle toutefois le caractère indescriptible de cet endroit où a lieu la rencontre intime entre l'âme et Dieu : ce lieu est d'une majestuosité et d'une délectabilité telles que la Béguine « ne [peut] ni ne [veut] en parler »<sup>1323</sup>. Il semblerait que ce soit dans ce lieu d'intimité avec son Amant que l'âme acquerrait sa profondeur sans fond, lui permettant ainsi de se délecter de cette « élévation » divine et du jeu amoureux avec Dieu. A l'instar d'Eckhart, ce « fond sans fond » mechtildien rendrait possible une relation intime entre l'âme et Dieu - ce jeu amoureux entre les amants – car Dieu trouverait dans cette profondeur sans fond sensiblement la même que celle qui se trouve en lui ; l'on sait qu'elle loue dans un autre extrait de *la Lumière* cette profondeur sans fond de Dieu, laquelle est conciliée avec des adjectifs excessifs qui tentent de caractériser Dieu<sup>1324</sup>, preuve s'il en est de sa foncière ineffabilité. Dans une description remarquable de la Trinité<sup>1325</sup>, Mechtilde fait également référence à la béance sans fond de Dieu en mettant en

---

<sup>1318</sup> LFD, VI, 13, p. 210. Il n'est pas rare de retrouver dans *La lumière* des références au cœur divin de Jésus ; l'on sait en effet que c'est au couvent de Helfta, où Mechtilde vécut probablement ses dernières années, que se développa une grande dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, cf. à ce propos S. B. SPITZLEI, *Erfahrungsraum Herz : zur Mystik des Zisterzienserinnenklosters Helfta im 13. Jahrhundert*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Éd. Frommann-Holzboog, 1991 ; U. BERLIERE, *La Dévotion au Sacré-Cœur dans l'ordre de Saint-Benoît*, Bruges, Éd. Desclée De Brouwer, 1923 ; C. VAGAGGINI, « La Dévotion au Sacré-Cœur chez sainte Mechtilde et sainte Gertrude », dans : *Cor Jesu : Commentationes in litteras encyclicas Pii PP. XII "Haurietis aquas"*, éd. A. BEA, vol. 2, Rome, Éd. Herder, 1959, p. 31-48.

<sup>1319</sup> LFD, VI, 13, p. 210.

<sup>1320</sup> Dans l'un de ses sermons, Maître Eckhart met également en exergue l'importance de la contemplation de Dieu, mais cette contemplation ne doit être en aucun confondue avec la contemplation de l'image de Dieu qui ne serait, selon lui, qu'un leurre, cf. Sermons, 83, p. 630-631.

<sup>1321</sup> Cf. Sermons, 101, p. 40.

<sup>1322</sup> Cf. Visions, 11, p. 69-70

<sup>1323</sup> LFD, I, 2, p. 17.

<sup>1324</sup> Cf. Ibid. 8, p. 21.

<sup>1325</sup> La Trinité y est perçue comme un tout harmonieux et indivis abritant l'âme du Seigneur. Sur la Trinité dans l'œuvre mechtildienne, cf. L. M. WELLS, « Revelations of love : Mechthild of Magdeburg's vision and experience of the Christian Trinity », dans : *The American Benedictine review*, vol. 45, n°3, 1994, p. 249-268.

scène l'âme du Seigneur puisant son amour pour l'homme dans sa « Divinité sans fond »<sup>1326</sup> (*grundelose gotheit*). L'âme du Christ puiserait ainsi dans son Humanité et sa Divinité sans fond la force et l'amour pour relever en quelque sorte l'homme pécheur et le « porter sans cesse dans cette sainte Trinité (...) afin que Dieu ne [le] laisse pas (...) tomber dans l'abîme éternel »<sup>1327</sup>. Ainsi dans cet exemple, la profondeur sans fond de Dieu aurait pour fonction de sauver l'homme empêtré dans son péché – et l'on sait combien cette thématique est récurrente dans l'œuvre de Mechthilde<sup>1328</sup> - car de ce « puits sans fond »<sup>1329</sup> s'écoulerait le flux divin d'amour offrant au pécheur une dignité toute singulière. Il est à noter ici qu'Eckhart, contrairement à Mechthilde, ne relie pas directement le fond au péché ni à l'enfer. Pour lui, le véritable péché serait de vouloir pécher<sup>1330</sup>, c'est-à-dire de renoncer volontairement à « avoir Dieu droitement en vérité auprès de lui »<sup>1331</sup> et à se détacher de toutes choses. Alors que pour la Béguine de Magdebourg, le péché est intrinsèque à l'humanité et irrigue les pores de notre peau qu'on le veuille ou non – « la poussière de péché (...) tombe sur nous (...) sans notre volonté »<sup>1332</sup> écrit-elle dans *la Lumière* -, pour Eckhart, l'important est surtout de reconnaître que « le Dieu fidèlement aimant a fait passer l'homme d'une vie pécheresse à une vie divine »<sup>1333</sup> et met l'accent sur la promesse de divinisation plutôt que sur le fardeau du péché originel.

Dans un autre extrait de *la Lumière*, Mechthilde décrit les effets d'une rencontre intime entre l'âme et son Amant et allie subtilement noces spirituelles, anéantissement de l'âme et profondeur de Dieu :

La mariée s'est enivrée de la vue du noble visage : Dans la plus grande puissance elle s'est perdue elle-même, dans la plus belle lumière elle est devenue aveugle d'elle-même et dans le plus grand aveuglement elle voit parfaitement clair. Dans la plus grande clarté elle est à la fois morte et vivante. Plus longtemps elle est morte, plus elle vit joyeusement. (...) Plus elle diminue, plus elle reçoit. (...) Plus elle devient riche, plus elle est pauvre. Plus elle demeure au fond [de Dieu], plus elle devient

<sup>1326</sup> LFD, VI, 16, p. 217.

<sup>1327</sup> Ibid. p. 218.

<sup>1328</sup> Cf. notamment le septième livre de *La Lumière* où la Béguine magdebourgeoise insiste bien sur la rédemption de chaque pécheur. Cette rédemption passe nécessairement par une reconnaissance et une crainte du péché, mais également par une certaine souffrance liée à cet état pécheur, cf. W. VERLAGUET, *L'« éloignances » : La théologie de Mechthild de Magdebourg (XIII<sup>e</sup> siècle)*, Berne, Éd. Peter Lang, 2005, p. 107-112 ; M. SCHMIDT, *Studien zum Leidproblem bei Mechthild von Magdeburg*, thèse, Fribourg-en-Brisgau, 1985.

<sup>1329</sup> Cf. LFD, VI, 13, p. 211.

<sup>1330</sup> Cf. DdD, 9, 60-62.

<sup>1331</sup> DdD, 6, 47.

<sup>1332</sup> LFD, VI, 1, p. 196.

<sup>1333</sup> DdD, 12, p.77.

vaste (*ie si tieffer wonet, ie sie breiter ist*). (...) Plus sa beauté brille du reflet divin (*gegenblik der gotheit*), plus elle s'approche de Lui.<sup>1334</sup>

La « profondeur de Dieu » devient dans cet extrait le lieu où l'âme grandit<sup>1335</sup>, et ceci après avoir vécu dans la contemplation de la face de son Amant un anéantissement aussi sublime que radical. L'entrée de l'âme dans le fond de Dieu paraît en outre faire écho à la conversion de cette dernière : c'est en étant capable d'accéder à la profondeur divine que l'âme devient en quelque sorte « autre » - l'on s'aperçoit dans cet extrait que le fait de devenir plus « vaste »<sup>1336</sup> s'accompagne d'autres transformations pour l'âme qui, elles, sont fondées sur un paradoxe – et qu'elle devient réellement « épouse »<sup>1337</sup>. Il existe en effet chez Mechthilde une corrélation entre la conversion profonde de l'âme et le temps des fiançailles célestes : dans une « humilité sans fond »<sup>1338</sup>, l'âme doit suivre son Fiancé sur son chemin de croix afin de monter « au ciel dans une inspiration de Dieu »<sup>1339</sup>. Au terme de ces fiançailles, l'âme sera en quelque sorte transformée en Dieu, lui qui l'a « tirée hors d'elle-même »<sup>1340</sup>, et deviendra alors épouse, signe que la Trinité a été féconde et qu'elle ne s'est pas contentée de briller en elle-même et pour elle seule, preuve s'il en est de sa grande générosité. A l'instar d'Eckhart, l'opération de la Trinité est largement créatrice et provient d'un « trop-plein » d'amour<sup>1341</sup>. Cet amour trinitaire fécond se révèle à l'âme, image de Dieu, dans ce *grunt* divin qu'elle est invitée à pénétrer remplie d'humilité qui, d'ailleurs, doit elle aussi être sans fond. Ce serait donc cette « humilité sans fond » qui serait en quelque sorte attirée par le « puits sans fond »<sup>1342</sup> symbolisant l'intime de Dieu et qui rendrait possible la conversion de l'âme : chez Mechthilde comme chez Eckhart, les profondeurs s'attirent car elles sont le signe d'une pauvreté extrême<sup>1343</sup>. Tout comme l'âme, Dieu doit se faire pauvre et dévoiler son « puits sans fond » - son intime pauvreté – pour révéler

---

<sup>1334</sup> LFD, I, 22, p. 24.

<sup>1335</sup> Le terme moyen haut-allemand de « breit » implique l'idée d'un agrandissement, d'un accroissement.

<sup>1336</sup> Eckhart aussi fait référence dans l'un de ses sermons à l'étroitesse de l'âme si bien qu'elle aspire à « sortir d'elle-même », cf. Sermons, 56, p. 460.

<sup>1337</sup> L'on pourrait également rapprocher la pénétration de l'âme dans le fond de Dieu à son entrée dans son propre palais, là même où Dieu se révèle à elle, cf. LFD, I, 4, p. 19. Dans ce palais, Dieu lui montre son cœur divin dans lequel il l'invite à pénétrer afin qu'elle devienne son plus fidèle miroir.

<sup>1338</sup> Cf. LFD, VII, 30, p. 269 ; LFD, VI, 1, p. 193. La vertu de l'humilité était particulièrement estimée à l'époque de Mechthilde, et ce notamment grâce à saint Augustin, cf. P. ADNÈS, « L'humilité vertu spécifiquement chrétienne d'après saint Augustin », dans : *Revue d'Ascétique et de Mystique*, n°28, 1952, p. 208-223.

<sup>1339</sup> LFD, I, 29, p. 29.

<sup>1340</sup> Cf. Ibid. III, 9, p. 84.

<sup>1341</sup> Mechthilde précise bien que « la sainte Trinité se pencha vers la création de toute chose et nous fit corps et âme en amour infini », Ibid. p. 85.

<sup>1342</sup> Cf. Ibid. I, 8, p. 21.

<sup>1343</sup> N'oublions pas que chez Eckhart, Dieu « doit se faire pauvre lui-même – aussi pleinement que l'homme doit être pauvre de ses puissances et de ses facultés », G. JARCZYK ; P.-J. LABARRIERE, *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Paris, Éd. Albin Michel, 1995, p. 180. Sur la pauvreté de Dieu et le fait qu'il soit « sans fond », cf. Sermons, 2, p. 73-74.

à l'âme son Amour. De même que pour Hadewijch, l'âme éprise de Dieu doit chez Mechthilde s'efforcer de plaire à cet Amant<sup>1344</sup> afin de se diminuer elle-même et d'avoir accès au « fond de Dieu », là même où il lui offrira son Amour le plus pur. Chez les Béguines, « charmer » Dieu en s'escrimant à lui plaire et à faire sa volonté se recouperait avec leur propre « néantisation » : en focalisant leur attention sur la volonté de leur Amant, les âmes en oubliant leur propre volonté pour peu à peu s'en détacher complètement. Finalement, l'anéantissement de l'âme va étroitement de pair avec sa conversion : l'âme devient peu à peu si claire – Eckhart dirait qu'elle s'affranchit de toute image<sup>1345</sup> - qu'elle peut voir « aussi distinctement dans la connaissance divine qu'un homme qui regarde son visage dans un clair miroir »<sup>1346</sup> et se « conformer » ainsi à l'Amour. Mais à la différence d'Eckhart, Mechthilde n'évoque nullement la nécessité de se détacher de toutes images afin de pénétrer dans son propre fond. Le processus d'anéantissement en effet n'est pas autant détaillé chez Mechthilde que chez Eckhart, bien qu'il soit tout de même présent dans *la Lumière*.

L'on retrouve ainsi chez Mechthilde comme chez le maître thuringien l'existence d'un lien ténu entre l'anéantissement de l'âme éprise de Dieu et sa pénétration dans le fond divin<sup>1347</sup>. L'un et l'autre auteur mettent en exergue l'humilité profonde de l'âme, donc son « devenir rien », qui devient en quelque sorte une condition à son introduction dans le mystère divin, là même où Dieu se fait également le plus humble. Mechthilde n'hésite pas non plus à souligner que le fond divin s'inscrit dans un mystère fait de paradoxes :

Quelle était la forme de notre Seigneur et Dieu? Il était tel une boule et toute chose était enfermée en Lui sans serrure et sans porte. La partie la plus basse de la boule, c'est une fondation sans fond (*ein grundelosú vestenunge*), plus basse que tout abîme, la partie la plus haute est une hauteur telle qu'il n'y a rien au-delà; la circonférence de la boule est insaisissable (*unbegrieffenlich*). Mais alors Dieu n'était pas encore créateur. Mais quand Il a créé toute chose, est-ce que la boule fut ouverte? Non, elle est encore entière et restera toujours entière.<sup>1348</sup>

Ainsi selon la Béguine, l'anéantissement ferait goûter à l'âme l'intime de Dieu qui existait déjà avant qu'elle ne fût réellement, avant qu'il ne se fît créateur, qu'il ne « sortît » de lui-même et

---

<sup>1344</sup> Dans *la Lumière*, la louange est bien souvent le moyen de plaire à Dieu et de requérir sa sollicitude, cf. LFD, I, 8-20, p. 21-23.

<sup>1345</sup> Cf. Sermons, 101, p. 48. Sur la « dés-imagination » chez Eckhart, cf. W. WACKERNAGEL, « *Ymagine denudari* » : *éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Paris, Éd. Vrin, 1991.

<sup>1346</sup> LFD, VII, 7, p. 249.

<sup>1347</sup> Dans l'œuvre eckhartienne, ce lien est manifeste lorsqu'il est question de Marie Madeleine, figure humble par excellence : « (...) C'est ainsi que Dieu ne peut opérer que dans le fond de l'humilité ; car plus profond dans l'humilité, plus réceptif de Dieu. (...) Plus l'homme se trouve abîmé dans le fond d'une vraie humilité, plus il se trouve abîmé dans le fond de l'être divin. » Sermons, 55, p. 457.

<sup>1348</sup> LFD, VI, 31, p. 228-229.

que les « créatures [devinssent] manifestes à elles-mêmes »<sup>1349</sup>. A travers cette néantisation, l'âme a en quelque sorte accès à l'atemporalité même de Dieu, à cet état insaisissable et ineffable faisant de lui ce qu'il est fondamentalement et paradoxalement : créateur et incréé. L'âme, qui ne connaissait qu'une certaine manifestation de Dieu<sup>1350</sup> – à diverses reprises, Mechthilde use de métaphores émanant de son environnement proche afin de décrire Dieu et inversement<sup>1351</sup> - est dès lors amenée à appréhender autrement son Amant qu'elle pensait connaître quelque peu. Il n'est en effet pas seulement un « brasier de feu »<sup>1352</sup> qui enflammerait continuellement l'âme – tout comme Hadewijch, Mechthilde évoque d'ailleurs parfois son absence<sup>1353</sup> - mais reste foncièrement inconnu ; là réside tout le paradoxe : comment peut-on aimer un Amant qui, de façon existentielle, nous échappe absolument ? En tout état de cause, l'âme découvre dans sa propre « néantisation » un Dieu qui, dans son propre fond, se répand en elle, « l'entortille » (*verwunden sin*)<sup>1354</sup> dans la sainte Trinité, « [brille] en [elle] comme le soleil sur l'or »<sup>1355</sup> en devenant son vêtement<sup>1356</sup>. Dans ce fond divin, Dieu parle à l'âme « en paroles choisies que personne n'entend si ce n'est l'âme seule qui s'est dé faite du monde et a posé son oreille devant [sa] bouche »<sup>1357</sup>. Le dialogue entre les amants est dans ce fond non seulement renouvelé mais encore sublimé car il a lieu dans un « endroit » qui se situe en dehors de toute création, où les amants peuvent s'unir étroitement l'un à l'autre et devenir « un ».

Le dialogue amoureux entre les amants mis à part, l'on retrouve peu ou prou les mêmes enjeux chez Eckhart. Le Dominicain met lui aussi en exergue la pénétration de l'âme dans l'éternité de Dieu ou, pour être plus juste, la pénétration de Dieu dans la partie la plus noble de l'âme. Lorsqu'il évoque le lien entre l'âme et Dieu par l'intermédiaire de leurs fonds respectifs, Eckhart a en effet tendance à privilégier une relation dans laquelle Dieu ferait son entrée dans

---

<sup>1349</sup> Ibid. p. 229.

<sup>1350</sup> Dans l'œuvre mechtildienne, il arrive parfois que Dieu vienne à l'âme sous la forme d'une douce rosée, cf. LFD, I, 13, p. 22 ; LFD, I, 22, p. 23 ; LFD, I, 44, p. 32. L'on retrouve la métaphore de la rosée dans divers psaumes, notamment dans le Ps 110 (109), 3, cf. A. SCHENKER, « Critique textuelle ou littéraire au Ps 110 (109), 3. Les initiatives de la Septante et de l'édition protomassorétique à la fin du 3<sup>e</sup> ou 2<sup>e</sup> siècle », dans : *Un carrefour dans l'histoire de la Bible. Du texte à la théologie au II<sup>e</sup>me siècle avant J.-C.*, éd. I. HIMBAZA, A. SCHENKER, Fribourg, Academic Press Fribourg et Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 2007, p. 118-121. La métaphore de la rosée est également présente dans l'œuvre de Hadewijch, cf. Poèmes spirituels, XIX, p. 146 (Mgd. 16).

<sup>1351</sup> Cf. notamment le premier livre de la *Lumière fluente de la Divinité*.

<sup>1352</sup> LFD, II, 2, p. 40.

<sup>1353</sup> Cf. Ibid. I, 5, p. 20.

<sup>1354</sup> Cf. Ibid. I, 5, p. 20.

<sup>1355</sup> Ibid. II, 5, p. 46.

<sup>1356</sup> La métaphore du vêtement comme étant un signe du caractère divin de Dieu ainsi que le symbole du lien d'amour entre Dieu et l'homme se rencontre dans la Bible, cf. par exemple Ps 104, 1-2 et Is 61,10. Chez Mechthilde, ce lien est d'autant plus étroit que l'âme, réciproquement, devient le vêtement de Dieu, cf. G. LÜERS, *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg*, Munich, 1926, p. 206.

<sup>1357</sup> LFD, II, 6, p. 47.



l'âme, ce qui n'est pas le cas des Béguines qui, elles, décrivent plus fréquemment l'entrée de l'âme dans le fond de Dieu. Toujours est-il que le maître thuringien insiste lui aussi sur la « néantisation » de l'âme pour que Dieu puisse engendrer son Fils dans le fond de cette même âme<sup>1358</sup>. Bien que Mechthilde n'évoque pas directement la naissance du Verbe divin dans l'âme comme étant le « résultat » de cette « néantisation » et de la pénétration de l'âme dans le fond de Dieu, elle mentionne tout de même la « transfiguration » de l'âme – celle-ci en effet se laisse à présent contempler, étreindre et même louer par son Bien-Aimé – d'où découle parfois une aversion pour son propre corps<sup>1359</sup>. Cette « transfiguration » de l'âme est surtout à comprendre comme une voie de sanctification possible pour l'âme qui, à travers cette action, développe ce que Mechthilde appelle « l'amour-lien »<sup>1360</sup> (*die gebunden minne*) et qui, dès lors, l'invite à se mettre sur les pas des saints en lui évitant de pécher. Ainsi donc, le résultat de l'amour-lien serait-il si éloigné du résultat de ce qu'Eckhart appelle une « recherche de Dieu sans mode »<sup>1361</sup>? Dans la description de « l'amour-lien », Mechthilde en effet souligne bien que ce don de Dieu est « l'expérience la plus haute qui puisse arriver à l'homme (...) qui est ainsi lié par le puissant amour qui le touche au plus profond »<sup>1362</sup>. Dans cette expérience, l'âme « s'enrichit » tellement de Dieu qu'elle ne peut « viser personne ni rien que (...) seulement Dieu en tant que Dieu »<sup>1363</sup> ; en d'autres termes, le concept de l'amour-lien pourrait être rapproché de celui du détachement eckhartien en ce qu'ils engagent tous les deux l'âme à « aimer Dieu sans elle-même » - Mechthilde dirait sans ses « sens corporels » - et, dans ce dépouillement extrême, à *se lier* différemment à Dieu<sup>1364</sup>. Il va également sans dire que l'un et l'autre auteur inscrivent ce lien particulier au sein même de la Trinité :

L'être humain a dans sa nature pleinement part à la sainte Trinité et Dieu a daigné le créer avec Ses mains divines. (...) La même nature contraint aussi Dieu à nous saluer ici par la connaissance et la sainte intimité (*mit heliger innekeit*), tant que nous sommes préparés par de saintes vertus et une vraie innocence. (...) L'âme seule est avec sa chair une épouse dans le royaume des cieux ; et elle

<sup>1358</sup> Cf Sermons, 5b.

<sup>1359</sup> Cf. LFD, I, 5, p. 20.

<sup>1360</sup> Cf. Ibid. II, 24, p. 62.

<sup>1361</sup> Cf Sermons, 5b, p. 101.

<sup>1362</sup> LFD, II, 24, p. 62.

<sup>1363</sup> Sermons, 77 p. 602.

<sup>1364</sup> *Se lier différemment* à Dieu, c'est tout simplement entrer dans son intimité. Loin de n'être qu'une situation de retranchement, l'entrée dans l'intime de Dieu permet à l'âme de soulever en quelque sorte l'un des nombreux voiles obstruant la face de Dieu : « L'intime est l'expression privilégiée pour dire la relation entre l'âme et Dieu. L'âme doit devenir intime à Dieu, qui lui-même est intime à l'âme. (...) De même, l'intime n'est pas le privé. On peut définir le privé comme ce qui s'oppose au public, au contact et au relationnel. L'intime est au contraire quelque chose qui est de l'ordre du lien (...) Mais la solitude intérieure de l'intime n'est pas une forme d'isolement. Elle instaure un autre type de relation à Dieu et à toutes choses. L'intime est à la fois distance et proximité. » E. MANGIN, « Maître Eckhart et l'expérience du détachement. Dire l'intime indicible », dans : *Études*, 2009/7, t. 411, p. 72-75. Pour l'âme, entrer dans l'intime de Dieu, c'est également le découvrir comme étant paradoxal.

est assise près de l'époux éternel, très semblable à Lui. Là l'œil regarde dans l'œil et l'esprit coule dans l'esprit et la main touche la main et la bouche parle à la bouche et le cœur salue le cœur.<sup>1365</sup>

Dans cet extrait, la Béguine magdebourgeoise met en évidence le lien entre la profondeur de Dieu, d'où découle cette *innekeit*, la Trinité et l'union des époux : c'est bien parce que l'âme s'anéantit – selon Mechthilde, par de « saintes vertus » -, qu'elle peut pénétrer dans l'intime de Dieu et qu'elle peut prendre part à la Trinité en devenant l'épouse de l'Époux. Sa participation à la Trinité serait donc déterminée par son statut d'épouse de Dieu, lui octroyant par là même une dignité supérieure à celle qu'elle avait connue jusqu'alors. Dans l'œuvre de Mechthilde, la pénétration de l'âme dans la profondeur de Dieu, dans son fond le plus intime, la rendrait *semblable* à Dieu – l'on pourrait aussi dire *ressemblante* à Dieu - et, grâce à sa « noblesse » singulière, participante à la Trinité. Eckhart quant à lui insiste bien sur le truchement de l'image en l'âme lorsqu'il est question de sa participation à la Trinité : si l'âme en effet peut être rendue semblable à Dieu dans son opération, c'est bien parce qu'elle a reçu l'image de Dieu en elle :

Ce que Dieu est dans sa puissance, cela nous le sommes dans l'image; ce que le Père est dans la puissance et le Fils dans la sagesse et le Saint-Esprit dans la bonté, cela nous le sommes dans l'image. (...) [L'âme] se trouve là contenue dans l'image et opère dans cette puissance comme cette puissance; elle est encore contenue dans les Personnes et se tient selon puissance du Père et selon sagesse du Fils et selon bonté du Saint Esprit.<sup>1366</sup>

Dans cette participation à la Trinité, l'âme, qui se doit bien entendu d'être « nue », vit une certaine unité avec Dieu : comme chez Mechthilde, l'âme « prend Dieu » dans son fond – c'est-à-dire qu'elle crée ce *lien singulier* dont il a été question précédemment – mais au lieu d'être élevée au rang d'épouse de l'Époux, elle devient en quelque sorte l'écho de Dieu « dans la mesure où en elle se réfléchit la dynamique de la Trinité »<sup>1367</sup>. Dans cette réflexivité, « nous connaissons comme nous sommes connus »<sup>1368</sup> et l'âme, en accédant à cette « supra-connaissance » d'elle-même, « est établie sur une première marche de l'union possible »<sup>1369</sup> et acquiert une connaissance plus aiguisée de Dieu. De plus, lorsque en l'âme réfléchit la dynamique de la Trinité, elle devient là aussi *ressemblante* à Dieu car « l'œil qui intérieurement voit Dieu est le même œil avec lequel Dieu [la] voit intérieurement ; [son] œil et l'œil de Dieu est un seul œil et une vision et un connaître et un aimer »<sup>1370</sup>. A l'instar de l'épouse

---

<sup>1365</sup> LFD, IV, 14, p. 126-127.

<sup>1366</sup> Sermons, 67, p. 525.

<sup>1367</sup> S. MAXIM, « Predigt 67. Le fond et l'union avec le Dieu trinitaire chez Maître Eckhart », dans : *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, éd. O. BOULNOIS, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007, p. 104.

<sup>1368</sup> Dans son sermon 67, Eckhart cite cette phrase de saint Paul pour signifier cette réflexivité, cf. 1 Co 13, 2.

<sup>1369</sup> S. MAXIM, « Predigt 67. Le fond et l'union avec le Dieu trinitaire chez Maître Eckhart », dans : *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, éd. O. BOULNOIS, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007, p. 105.

<sup>1370</sup> Sermons, 12, p. 159.

mechtildienne qui adopte peu à peu le regard de Dieu et qui, dès lors, vit l'éternité de son Époux, l'âme détachée eckhartienne, en participant de façon réflexive à la Trinité, demeure « constamment et immuablement comme le Père éternel »<sup>1371</sup>. Mais il nous faut cependant préciser ici que l'âme mechtildienne qui, prenant part à la Trinité, devient épouse de l'Époux reste tout de même pleinement épouse. Elle vit certes une union avec son Époux mais n'en devient pas moins Dieu pour autant ni, d'ailleurs, « fils dans le Fils » comme c'est le cas chez Eckhart. Chez Mechthilde en effet, nulle évocation d'engendrement n'émerge du processus de néantisation et d'union à Dieu : aucune naissance dans l'âme n'est explicitement mentionnée.

#### 4. Le « fond » chez Marguerite Porete

Bien que la présence de la métaphore du « fond » ne soit pas aussi remarquable chez Marguerite Porete que chez une Hadewijch, par exemple, force est de reconnaître qu'elle en fait tout de même usage. Il est tout d'abord à remarquer qu'elle met plusieurs fois en exergue la « profondeur » de l'âme en empruntant l'image du « fond de la vallée ». Dans le neuvième chapitre du *Miroir* en effet, Marguerite, en explicitant l'idée d'absence totale de volonté chez l'âme en quête de Dieu, inscrit cette dernière dans un cadre bien précis :

Ce don est fait parfois en un instant : qu'il en prenne soin, celui qui le recevra, car c'est le don le plus parfait que Dieu fasse à une créature. Cette âme est à l'école de la Divinité ; aussi siège-t-elle en la vallée d'Humilité et en la plaine de Vérité, et elle se repose sur la montagne d'Amour.<sup>1372</sup>

L'on observe que Porete représente l'âme, dont la volonté est parfaitement « anéantie », dans un cadre de « non représentation » : à l'instar de Dieu qu'on ne peut déterminer, l'âme le recherchant ne peut (plus) être circonscrite et, par conséquent, le lieu où elle réside est lui aussi indescriptible et concentre de nombreuses contradictions. Cette âme « morte à la vie selon l'esprit »<sup>1373</sup> habite un lieu dépassant toutes nos conceptions et qui, dès lors, invite à appréhender l'inconcevable et l'incognoscible dont fait partie l'idée de profondeur de l'âme.

---

<sup>1371</sup> Ibid. p. 161.

<sup>1372</sup> Le Miroir, 9, p. 61.

<sup>1373</sup> Ibid. 64, p. 131.

C'est en effet dans ce cadre de « non représentation » qu'elle expose cette profondeur, en lien avec l'image de la vallée :

[Les âmes anéanties] sont [saisies] en celui qui est au sommet de sa montagne, et ainsi sont-[elles] [saisies] de cela même qui est fond de leur vallée, par un rien-penser enfermé et scellé en la clôture secrète de la plus haute pureté de cette âme excellente (...).<sup>1374</sup>

Il apparaît clairement dans cet extrait que l'âme anéantie et Dieu partagent des caractéristiques communes – c'est d'ailleurs ce qui permet à l'âme d'être « saisie » par Dieu - en ce qu'ils sont tous deux incommensurables. Le fond de la vallée est ici compris comme faisant partie de l'âme et pourrait donc être interprété comme étant une autre métaphore signifiant le « fond de l'âme ». Il est à noter que ce « fond de la vallée » ne peut être réellement saisi qu'au regard du sommet de la montagne<sup>1375</sup> ; cela pourrait donc signifier que selon Porete, l'âme renfermerait en elle le fond comme le sommet, le haut comme le bas, tous deux se répondant et s'harmonisant afin de contenir et de cacher un « trésor » scellé symbolisant le don de l'unité d'amour. Ce « trésor », on le verra par la suite, n'est autre que la source d'où jaillit l'unité entre l'âme et Dieu. Il se trouve également que Dieu, par son « rien-penser » - sa néantisation intrinsèque, en d'autres termes -, est capable de saisir cette âme car elle aussi a procédé à sa propre néantisation. Selon la Béguine valenciennoise, ce « rien-penser » se nicherait en cette âme « excellente »<sup>1376</sup> - là aussi nous retrouvons l'idée d'une partie dissimulée de l'âme, l'intime de l'intime, là même où Eckhart situe la petite étincelle<sup>1377</sup> -, créant ainsi le terreau favorisant une communication vraie entre l'âme et Dieu, le « Loin-Près, à la fois très loin et très près »<sup>1378</sup>. Dans un autre extrait, Marguerite rapproche directement l'âme du fond de la vallée :

(...) [Le] nom juste [de l'âme], il est d'une noblesse parfaite : elle porte celui de « pure », de « céleste » et « d'Epouse de Paix ». En effet, elle trône au fond de la vallée d'où elle voit le sommet de la montagne et d'où elle voit la montagne du sommet : nul ne peut pénétrer entre les deux ; le sage y met en sûreté son trésor, c'est-à-dire le don du divin amour d'unité ; et cette unité lui donne la paix et la nourriture subtile et merveilleuse du glorieux pays où demeure son bien-aimé. Elle ne se nourrit plus de ce qu'elle possède, mais de la vie glorieuse.<sup>1379</sup>

---

<sup>1374</sup> Ibid. 98, p. 172.

<sup>1375</sup> La métaphore de la montagne, très utilisée aux XII<sup>ème</sup> et XIII<sup>ème</sup> siècles, se rencontre également dans l'œuvre de Guillaume de Saint-Thierry, dont Porete s'est peut-être inspirée, cf. G. de SAINT-THIERRY, *Lettre aux frères du Mont-Dieu. Lettre d'or*, intro et trad. J. DÉCHANET, Paris, Éd. du Cerf, 1985. Sur les liens entre Porete et Guillaume de Saint-Thierry, cf. O. BOULNOIS, « Qu'est-ce que la liberté de l'esprit ? La parole de Marguerite et la raison du théologien », dans : *Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes. Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, dir. S. L. FIELD, R. E. LERNER et S. PIRON, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2013, p. 127-154.

<sup>1376</sup> Ce terme pourrait également renvoyer à l'idée de noblesse de l'âme, fortement présente dans l'œuvre de Hadewijch.

<sup>1377</sup> Sermons, 101, p. 40.

<sup>1378</sup> Le Miroir, 98, p. 172.

<sup>1379</sup> Ibid. 74, p. 142.

L'âme ennoblie fait du fond de la vallée sa demeure atemporelle, de cette profondeur jaillit la vie glorieuse – autrement dit le septième état<sup>1380</sup> - grâce à laquelle elle vivra une « unité d'amour » avec son bien-aimé. Bien que le fond de la vallée soit ici perçu comme étant un élément extérieur à l'âme, il apparaît tout de même que cette « profondeur » joue un rôle non négligeable dans l'unification de cette même âme et de Dieu car elle recèle en elle un « trésor » lui permettant de vivre la vie de son Amant, une « vie de grâce »<sup>1381</sup>. A l'instar de la « petite étincelle » eckhartienne, ce « trésor » est dissimulé dans un recoin de ce « pays de liberté »<sup>1382</sup> où il offre à l'âme le goût de l'unité. L'on voit ainsi que le « fond de la vallée », qu'il soit situé à l'intérieur de l'âme ou à l'extérieur, paraît être chez Porete le lieu qui renferme non seulement l'essence qui permet l'unité entre les deux époux, mais également celle qui transforme le regard de l'âme en un regard divin, ce qui est finalement une conséquence de ce processus d'unité. Lorsque Marguerite expose en détail les différents *estaz* de l'âme<sup>1383</sup>, elle met en exergue de façon prégnante le rôle que joue la « profondeur », le « bas-fond », dans cet itinéraire spirituel à la fois singulier et universel de l'âme. Ce « fond » est particulièrement présent à partir du cinquième *estaz*, alors que l'âme assiste à sa propre « néantisation » :

Maintenant, cette âme est donc « rien », car elle voit par l'abondance de la connaissance divine son néant qui la rend nulle et la réduit à néant. Et ainsi est-elle tout entière, car elle voit par la profondeur de la connaissance de sa malice, laquelle est si profonde et si grande qu'elle n'y trouve ni commencement, ni mesure, ni fin mais un abîme abyssal et sans fond ; c'est là qu'elle se trouve sans se trouver et sans rencontrer de fond.<sup>1384</sup>

Porete expose cet « abîme abyssal » comme étant en quelque sorte le résultat de son péché, de sa « malice », l'obligeant à se voir telle qu'elle est réellement – c'est-à-dire une créature encore entravée par son « vouloir propre »<sup>1385</sup> -, et ce afin de parvenir à se dégager de ses scories l'empêchant d'être « illuminée » par Dieu. Il est intéressant de noter que ce « fond sans fond » poreten est intimement lié à l'état pécheur de l'âme – ce qui d'ailleurs n'est pas nécessairement le cas chez Eckhart -, astreignant celle-ci à s'humilier davantage et à se dégager de son orgueil car « là, [il] ne peut point pénétrer »<sup>1386</sup>. C'est dans cette « humiliation » de sa propre personne qu'elle finit par se « voir parfaitement elle-même »<sup>1387</sup>, qu'elle parvient en d'autres termes à s'enrichir de son humilité, lui permettant de rencontrer et de vivre de la véritable noblesse dont

---

<sup>1380</sup> Cf. Ibid. 118, p. 201.

<sup>1381</sup> Cf. Ibid. 72, p. 139.

<sup>1382</sup> Cf. Ibid. p. 138.

<sup>1383</sup> Il s'agit là d'états d' « être en Dieu » et d' « être de Dieu » jalonnant l'itinéraire spirituel de l'âme.

<sup>1384</sup> Ibid. 118, p. 199.

<sup>1385</sup> Cf. Ibid. p. 198.

<sup>1386</sup> Ibid. p. 199.

<sup>1387</sup> Ibid.

est faite son Seigneur. Ce « fond » poreten cependant, loin d'être un gouffre ne renfermant que les seuls péchés ainsi que les imperfections de l'âme, s'avère être également un lieu de profonde conversion :

Maintenant, cette âme est établie au bas-fond, là où il n'y a pas de fond, ce qui fait que ce soit si bas ; et cet abaissement lui fait voir très clairement le vrai soleil de la bonté très haute, car elle n'a rien qui l'empêche de le voir. Cette divine bonté se montre à elle par la bonté qui l'absorbe, la transforme et l'unit par union de bonté en la pure bonté divine, dont Bonté est maîtresse. (...) Et parce que l'Epoux de sa jeunesse ne veut qu'une seule chose, lui qui est un, Miséricorde a fait la paix avec la ferme Justice en ayant transformé cette âme en sa bonté. Aussi est-elle à la fois tout entière et pas du tout, car son bien-aimé la fait une.<sup>1388</sup>

Etonnamment, c'est en s'abaissant entièrement et en atteignant ce gouffre sans fond que l'âme contemple son Dieu véritable – le « vrai soleil de la bonté très haute » -, contemplation qui va permettre en quelque sorte l'union des amants. Mais cette contemplation n'est pas à sens unique – et c'est là tout l'intérêt – puisque dans ce « bas-fond », Dieu contemple à son tour l'âme devenue elle-même, entièrement « nue ». De cette contemplation réciproque naît une unification réciproque : c'est parce que l'âme contemple l'unité de son Seigneur et que celui-ci contemple l'unité de l'âme que tous deux s'unifient eux-mêmes – dans ce procès, l'âme devient réellement « une », alors que Dieu renouvelle son unité -, avant qu'ils puissent goûter, au septième *estaz*, à leur unité parfaite, à cet instant même où, selon Porete, ils ne feront plus qu'un. Il est par ailleurs à noter qu'à l'instar d'Eckhart, Porete, dans la description qu'elle fait du cinquième *estaz*, insiste bien sur le repos acquis à cet instant-ci par l'âme<sup>1389</sup>. Chez l'un comme chez l'autre en effet, cet état de quiétude va intimement de pair avec un certain affranchissement – chez Eckhart, l'intellect doit se dégager de l'« être », alors que chez Porete, l'âme doit se libérer de la volonté, du désir, ainsi que de l'œuvre de bonté – afin d'« aller plus avant »<sup>1390</sup> et d'être « en une noblesse excellente »<sup>1391</sup>. Pour revenir à la thématique du « fond », il apparaît que nos deux auteurs mettent tous deux en exergue l'idée d'un « déversement » divin dans le fond de l'âme : dans l'œuvre de la Béguine valenciennoise, ce « déversement » est exposé comme étant un « mouvement de la lumière divine, répandu en lumière au-dedans de

---

<sup>1388</sup> Ibid. p. 200.

<sup>1389</sup> « Maintenant, elle voit par elle-même et connaît la bonté divine, connaissance qui lui fait se voir elle-même en retour ; et ces deux visions lui ôtent la volonté, le désir et l'œuvre de bonté, si bien qu'elle est tout entière en repos et mise en possession d'un état de liberté qui la repose de toutes choses en une noblesse excellente. » Le Miroir, 118, p. 200. Chez Eckhart, ce repos constitue l'une des conditions de la naissance du Verbe dans l'âme, cf. Sermons, 104, p. 139 ; Sermons, 103, p. 94 ; MAÎTRE ECKHART, *Commentaire du livre de la Sagesse*, trad. J.-C. LAGARRIGUE et J. DEVRIENDT, intro. et comment. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. les Belles Lettres, 2015, p. 260.

<sup>1390</sup> Sermons, 104, p. 139.

<sup>1391</sup> Le Miroir, 118, p. 200.

l'âme »<sup>1392</sup> et dans l'œuvre eckhartienne, cet « écoulement » est présenté comme étant un « bouillonnement [divin] qui déborde [dans l'âme] »<sup>1393</sup>. Dans un cas comme dans l'autre, l'âme doit se tenir dans une certaine passivité<sup>1394</sup> afin que Dieu puisse opérer en son fond, opération consistant chez Porete à acquérir la faculté de distinguer ce qui est et ce qui n'est pas – c'est d'ailleurs cette faculté qui lui permettra par la suite de s'anéantir car dans ce processus de « néantisation », elle percevra peu à peu que Dieu « est » et qu'elle « n'est pas » - et chez Eckhart, à accueillir l'engendrement divin. Bien que la finalité de cet « écoulement » divin dans l'âme ne soit pas exactement la même chez nos deux auteurs, l'on retrouve en tout état de cause l'idée que l'âme acquiert une vision plus claire, plus juste de Dieu : l'âme poretenne saisit à cet instant même la grande bonté de Dieu<sup>1395</sup> - Il n'est donc plus seulement cet Inconnu qui lui intime de suivre ses commandements<sup>1396</sup> - et l'âme eckhartienne voit Dieu en toutes choses<sup>1397</sup> dans la mesure où elle est devenue, par la grâce de l'Esprit Saint, fils à son tour ; le regard que porte l'âme sur son Seigneur s'est, là également, considérablement élargi. Dieu n'est plus perçu comme étant présent épisodiquement mais se fait peu à peu omniprésent. L'on peut noter que dans la description du sixième *estaz*, Porete insiste également sur cet aspect :

[Au sixième état.] Dieu se voit (...) en elle, par sa majesté divine qui illumine cette âme de lui-même, si bien qu'elle ne voit rien qui puisse être de Dieu même, lui qui est et dont toute chose tient d'être.<sup>1398</sup>

Dans ce processus d'écoulement, l'âme acquiert peu à peu le regard de Dieu et se laisse illuminer, transpercer par lui. Notons également que chez Eckhart, l'idée de « fond » correspond à celle d'« incréé », et c'est parce que l'âme possède cet incréé en elle qu'il peut, dans sa très grande générosité, fluer en elle et s'auto-engendrer : « À travers le thème de l'engendrement du Fils par le Père dans la Trinité, "l'incréé de Dieu" est, à nos yeux, directement relié à "l'incréé dans l'âme" : le Père se donne tout entier à l'âme dans son Fils parce qu'il fait preuve, en lui-même, d'une générosité infinie. Eckhart parle de cette donation comme d'une naissance éternelle de Dieu dans l'âme »<sup>1399</sup>. Ainsi Dieu se donne-t-il lui-même

<sup>1392</sup> Ibid. p. 198.

<sup>1393</sup> C'est la fameuse « ebullitio » dont il a été question précédemment dans notre étude, cf. MAÎTRE ECKHART, *Commentaire du livre de la Sagesse*, trad. J.-C. LAGARRIGUE et J. DEVRIENDT, intro. et comment. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. les Belles Lettres, 2015, p. 260.

<sup>1394</sup> Chez Porete, cette passivité prend la forme d'un renoncement de son vouloir propre et d'une renonciation à « guerroyer en sa nature », cf. *Le Miroir*, 118, p. 199 ; chez Eckhart, cette passivité – ou cette oisiveté – se traduit par le fait que l'esprit doive « se tenir tranquille et laisser Dieu opérer », *Sermons*, 104, p. 122.

<sup>1395</sup> Cf. *Le Miroir*, 118, p. 198.

<sup>1396</sup> C'est en partie le cas lorsque l'âme se trouve au premier *estaz*, cf. Ibid. p. 195.

<sup>1397</sup> Cf. *Sermons*, 103, p. 111.

<sup>1398</sup> *Le Miroir*, 118, p. 200.

<sup>1399</sup> I. RAVIOLO, *L'incréé. La générosité du Père chez Maître Eckhart*, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 32.

– « il donne l'être tel qu'Il est »<sup>1400</sup> - tout en restant pleinement lui-même, c'est-à-dire surabondant : l'incrée, le *grunt*, renvoie donc à la surabondance et à la générosité de Dieu. Étant lui-même incrée, le Père ne peut que se donner à l'âme incrée, et ce, « sans pourquoi » : « l'incrée de Dieu définit donc une donation de nature : une donation absolue de soi, c'est-à-dire un acte fécond qui ne retient rien pour lui-même et qui ne dépend de rien d'extérieur à lui-même »<sup>1401</sup>. C'est donc parce que le Père est fondamentalement incrée, donc principalement généreux et fécond, qu'il peut se déverser en l'âme incrée qui se laisse alors féconder.

L'on ne manquerait pas par ailleurs de relever dans le *Miroir* l'existence du lien entre l'anéantissement de l'âme et sa pénétration dans le « bas-fond, là où il n'y a pas de fond »<sup>1402</sup>, ce qui rapproche Porete de Hadewijch d'Anvers<sup>1403</sup>, de Pseudo-Hadewijch<sup>1404</sup> et de Mechthilde de Magdebourg<sup>1405</sup>. Ainsi que ses trois homologues, la Béguine valenciennoise perçoit l'entrée dans les « profondeurs » comme l'une des conséquences du processus d'anéantissement de l'âme : c'est bien lorsque l'âme est devenue « rien » et qu'elle s'est vue devenir néant qu'elle peut à son tour percevoir et connaître la divine bonté de Dieu dans les « profondeurs ».

Comme nous l'avons vu précédemment, l'on retrouve également ce lien dans l'œuvre eckhartienne, notamment dans le sermon 103 où Eckhart écrit : « En vérité, si tu dois trouver cette naissance divine, il te faut laisser toute la foule et retourner à l'origine et au fond, là d'où tu es venu »<sup>1406</sup>. Voudrait-il par là signifier que l'âme, dans le processus de détachement, serait appelée à regagner son état antérieur ? Il semblerait que cela soit plus subtil. Selon le Dominicain, l'âme détachée entrerait dans son fond, ce « creuset où l'être humain se constitue »<sup>1407</sup>, afin de se rendre compte de son éternité et de ce qu'elle est finalement en Dieu. Il s'agit dès lors d'une véritable visée ontologique : Dieu entre dans cette âme détachée avec sa lumière et « apporte avec lui tout ce dont [elle est sortie], et mille fois davantage, et de surcroît une forme neuve (*eine niuwe forme*) qui renferme tout en elle »<sup>1408</sup>. Pour Eckhart, le

---

<sup>1400</sup> Ibid. p. 57.

<sup>1401</sup> Ibid. p. 91.

<sup>1402</sup> Le *Miroir*, 118, p. 199.

<sup>1403</sup> Cf. *Lettres*, 19, p. 189.

<sup>1404</sup> Cf. *Nouveaux Poèmes*, XI, p. 205-206 (Mgd. 27).

<sup>1405</sup> Cf. *LFD*, I, 22, p. 24.

<sup>1406</sup> *Sermons*, 103, p. 91-92.

<sup>1407</sup> M.-A. VANNIER, « La thématique de la mystique rhéno-flamande par Eckhart », dans : *Expérience et écriture mystiques dans les religions du livre. Actes d'un colloque international tenu par le Centre d'études juives. Universités de Paris IV-Sorbonne, 1994*, éd. P.B. FENTON et R. GOETSCHER, Leyde/Boston/Cologne, Éd. Brill, 2000, p. 109.

<sup>1408</sup> *Sermons*, 103, p. 95.



détachement – ce « désert d'exil »<sup>1409</sup> - ne serait pas tant le « retour » de l'âme à un état antérieur à la création que l'apparition d'une « nouvelle forme » qui puiserait sa source « uniquement à l'intérieur et en Dieu »<sup>1410</sup> et qui annoncerait la génération du Verbe en l'âme. Cette « nouvelle forme » prendrait ainsi corps dans le fond, la partie la plus noble de l'âme, notamment grâce à la lumière divine qui rejaillirait en elle. S'il nous faut retourner, selon le Thuringien, là d'où nous sommes venus, c'est qu'il appréhende l'apparition de cette « nouvelle forme » dans un axe atemporel : la source d'où elle puise sa génération existe de toute éternité, comme l'est l'origine d'où est venue l'âme. À l'instar du maître dominicain, Porete met également en exergue le rôle prépondérant du jaillissement de la lumière divine sur l'âme après son anéantissement :

Le sixième état, c'est que l'âme ne se voie pas elle-même (...) ni ne voie Dieu (...). Mais Dieu se voit alors en elle, par sa majesté divine qui illumine cette âme de lui-même, si bien qu'elle ne voit rien qui puisse être hors de Dieu même, lui qui est et dont toute chose tient d'être. Ce qui est, c'est Dieu même, et pour autant, elle ne voit rien qu'elle-même, car qui voit ce qui est, ne voit que Dieu même se voyant en cette âme même par sa majesté divine.<sup>1411</sup>

L'on retrouve dans le *Miroir* également l'idée d'une pénétration de la lumière divine dans l'âme qui s'est détachée de toute volonté – chez l'un comme chez l'autre auteur en effet, le « devenir néant » de l'âme passe par un renoncement à sa volonté propre<sup>1412</sup> - et qui, ce faisant, acquerrait des qualités proprement divines, comme la pureté et la connaissance de ce qui « est » par exemple. Bien que Porete n'évoque en aucun cas l'apparition d'une « nouvelle forme » - en cela, son point de vue diverge de celui d'Eckhart -, l'on peut tout de même aisément remarquer que lorsque l'âme atteint le sixième degré, le dernier degré décrit par l'auteur<sup>1413</sup>, elle se transforme tout de même en profondeur à tel point qu'« ainsi pure et éclairée, [elle] ne voit ni Dieu ni elle-même, mais Dieu se voit par lui-même en elle, pour elle, sans elle »<sup>1414</sup>. Cette transformation en et par Dieu fait d'elle une âme illuminée grâce à laquelle Dieu peut se voir lui-même en lui-même : l'âme devient en quelque sorte le miroir de Dieu reflétant sa majesté divine, sa haute noblesse et sa « bonté donnée ». L'âme vit ainsi une « transformation

---

<sup>1409</sup> Ibid. p. 100. L'évocation de l'exil pour signifier le détachement n'est pas sans nous rappeler Hadewijch, cf. *Lettres*, 3, p. 67-70.

<sup>1410</sup> *Sermons*, 103, p. 94.

<sup>1411</sup> *Le Miroir*, 118, p. 200-201.

<sup>1412</sup> Voici ce que dit Eckhart à ce propos : « Lorsque tu sors vraiment de ta volonté et de ton savoir, alors Dieu entre vraiment et librement en toi avec son savoir, et y resplendit de toute sa clarté. » *Sermons*, 103, p. 94 ; et voici ce qu'en dit Porete : « Maintenant, ce Vouloir voit donc, par la lumière du débordement de la lumière divine (...), qu'il ne peut de lui-même profiter s'il ne se sépare de son vouloir propre (...). Aussi l'âme voit-elle cette inclination et cette perdition du néant de sa nature et de son vouloir propre (...). » *Le Miroir*, 118, p. 198.

<sup>1413</sup> Le septième état en effet, « Amour le garde en lui pour nous le donner en gloire éternelle : nous n'en aurons pas connaissance jusqu'à ce que notre âme ait laissé notre corps. » Ibid. p. 201.

<sup>1414</sup> Ibid.

d'amour » puisqu'en elle, Dieu se contemple tel qu'il « est ». Dans le cinquante-et-unième chapitre du *Miroir* par ailleurs, la Béguine évoque, dans le processus de « néantisation » de l'âme, la (re)découverte de sa « forme véritable » :

*Amour* : Il faut bien que cette âme soit semblable à la divinité, car elle est transformée en Dieu, ce par quoi est maintenue sa forme véritable qui lui est octroyée et donnée sans commencement par celui-là seul qui l'a toujours aimée en sa bonté.<sup>1415</sup>

Ainsi chez Porete, ce n'est pas une « nouvelle forme » qui apparaît mais bien sa forme archétypale qui, dans le processus d'anéantissement, refait en quelque sorte surface. Ainsi que la « nouvelle forme » eckhartienne, cette forme originelle semble être atemporelle : l'âme, après avoir été transformée en son Bien-Aimé, est libérée de son vouloir et demeure dans le « néant » de Dieu, là où se trouve « sa chambre, (...) là [où] (...) il lui plaît demeurer »<sup>1416</sup>. En pénétrant dans le néant de son Amant, l'âme poretenne, ayant imité son Bien-Aimé dans sa passivité radicale – la personnification de l'amour n'hésite pas à comparer cette passivité à une certaine mort de l'âme<sup>1417</sup> –, parvient quelque part à vivre l'éternité de Dieu en demeurant dans son vouloir. Dans ce processus d'accomplissement, elle n'est donc plus avec elle-même mais avec Dieu, dans sa « chambre », dans son « demeurer » et c'est peut-être cette expérience de l'éternité qui rapproche Porete et Eckhart : chez l'un comme chez l'autre, l'âme est invitée à connaître Dieu dans ce qu'il a de plus éloigné de l'humain, son atemporalité. Ainsi Porete, en mettant en exergue l'idée de « forme véritable » de l'âme, fait explicitement référence à la métaphore de la cire et du sceau, fortement répandue en cette fin de Moyen Âge :

*Amour* : Cette âme porte la marque de Dieu, et sa véritable empreinte est maintenue par l'union d'amour ; et à la manière dont la cire prend la forme du sceau, cette âme prend la marque de ce modèle.<sup>1418</sup>

Si l'âme peut effectivement (re)découvrir sa forme archétypale lorsqu'elle s'anéantit, c'est bien parce qu'elle porte en elle – dans son fond - cette empreinte divine inaltérable. Notons qu'Eckhart utilise la même image pour expliciter l'union de Dieu et de l'âme<sup>1419</sup>. Il nous faut cependant tout de même admettre que Porete n'évoque nullement l'engendrement de Dieu dans l'âme une fois que celle-ci s'est anéantie, comme le fait Eckhart. Une fois le processus de néantisation effectué, l'âme est effectivement transformée en Dieu mais ne se fait pas pour

---

<sup>1415</sup> Ibid. 51, p. 115-116.

<sup>1416</sup> Ibid. p. 116.

<sup>1417</sup> En dialoguant avec l'âme, Amour dit : « (...) en ce néant, vous vous pâmez et demeurez morte, alors que vous vivez, bien-aimée, totalement en son vouloir : c'est là sa chambre, et c'est qu'il lui plaît demeurer. » Ibid.

<sup>1418</sup> Ibid. 50, p. 115.

<sup>1419</sup> Cf. Sermons, 32, p. 300.

autant le réceptacle de la naissance divine. L'âme vit dans le « demeurer » de Dieu mais ne devient pas explicitement « le Fils lui-même »<sup>1420</sup>.

### *Observations conclusives*

Au terme de cette réflexion sur le « fond » tant chez les Béguines que chez Eckhart, nous avons pu relever quelques points de convergences : pour nos quatre auteurs, le « fond » constitue le « (non-)lieu » où l'âme et Dieu se rencontreraient et où surviendrait une transformation profonde de l'âme. Pour tous les quatre, la pénétration de l'âme dans ce « fond » aurait lieu après son anéantissement. Mais nous avons noté également que chez les Béguines, cette pénétration dans ce fond n'aboutissait pas forcément à l'engendrement divin en l'âme, contrairement à Eckhart qui en fait l'une de ses thématiques incontournables. Il nous faut reconnaître d'autre part qu'Eckhart utilise l'expression de « fond » avant tout pour rendre explicite l'union mystique et ses éventuelles conséquences ontologiques<sup>1421</sup>, ce qui n'est pas systématiquement le cas chez les Béguines. Pour le Dominicain en effet, le *grunt* est intimement lié à la *geburt* : c'est dans ce « fond sans fond » qu'a lieu la naissance du Verbe. Mais Eckhart va plus loin encore puisque selon lui, ce « fond » va bien au-delà de cette seule naissance : en lui en effet a lieu l'identité indistincte de Dieu et de l'homme dans le « Un simple »<sup>1422</sup>. C'est ce « fond » également qui évoque à la fois « l'illimité de l'âme et l'insondable étendue de la divinité cachée »<sup>1423</sup>, là même où « convergent la négativité (possibilité pure » et l'affirmation (acceptation absolue) »<sup>1424</sup>. Enfin, ce « fond » correspond à ce Néant dont on ne peut fondamentalement rien dire.

---

<sup>1420</sup> Ibid. 16b, p. 191.

<sup>1421</sup> Il est ici intéressant de remarquer que le terme *grunt* n'a pas d'équivalent direct en latin, ce qui fait dire à Bernard McGinn que « *grunt* était un terme pour le prêcheur (Eckhart, Tauler, ou d'autres *Lebemeister*) auquel, pour faire advenir la transformation mystique, il fournissait un outil aussi simple et direct que profond et polymorphe. » B. MCGINN, *Maître Eckhart : L'homme à qui Dieu ne cachait rien*, trad. M. TRIOMPHE, Paris, Éd. du Cerf, 2017, p. 96.

<sup>1422</sup> Sermons, 5b, p. 102. A propos de l'identité indistincte, cf. Sermons, 10, p. 144.

<sup>1423</sup> B. MCGINN, *Maître Eckhart : L'homme à qui Dieu ne cachait rien*, trad. M. TRIOMPHE, Paris, Éd. du Cerf, 2017, p. 111.

<sup>1424</sup> N. LARGIER, « Penser la finitude. Création, détachement et les limites de la philosophie dans l'œuvre de maître Eckhart », dans : *Revue des Sciences Religieuses*, t. 71, fascicule 4, 1997, p. 463.

## Chapitre 5

### *Les Dialogues de Maître Eckhart avec sœur Catherine*

Nous avons pu précédemment mettre en exergue plusieurs similitudes thématiques entre nos trois Béguines et Maître Eckhart. Leurs pensées et les métaphores qu'ils utilisent semblent, parfois, étonnement proches. Peut-être le Dominicain aurait-il lu des œuvres appartenant à la littérature béguinale afin de saisir au mieux les préoccupations spirituelles des moniales et autres Béguines qu'il accompagnait ? Peut-être souhaitait-il les rejoindre en utilisant pour ses différents sermons des images (le désert, la fontaine), des expressions (le fond de l'âme, la jouissance de Dieu, « devenir rien », le « sans pourquoi »)<sup>1425</sup> ou même des passages bibliques (le Cantique des Cantiques) qui leur étaient plus familiers que d'autres ? Les ouvrages de nos trois Béguines devaient en effet circuler de béguinage en béguinage, les

---

<sup>1425</sup> Certains de ces thèmes semblent être courants à cette époque – l'expression « devenir néant » s'inscrit dans un langage apophatique très apprécié par nombre d'auteurs spirituels de la fin du Moyen Âge, s'inspirant en cela des œuvres de Pseudo-Denys, notamment sa *Théologie mystique* et *Les Noms divins*, très répandues à cette époque – alors que le « sans pourquoi » semble être une création de Béatrice de Nazareth, qui était Béguine puis Cistercienne. A propos de Pseudo-Denys, cf. W. J. HOYE, « Denys l'Aréopagite », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, trad. Y. GROSIEUX, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 337-342. Sur l'influence de Pseudo-Denys sur l'œuvre d'Eckhart, cf. K. RUH, « Dionysius Areopagita im deutschen Predigtwerk Meister Eckharts », dans : *Perspektiven der Philosophie*, Neues Jahrbuch 13, 1987, p. 207-223 ; *Die Mystische Gotteslehre der Dionysius Areopagita*, Munich, Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1987 ; Y. DE ANDIA, « La théologie négative de Maître Eckhart », dans : *Maître Eckhart et Jan Van Ruusbroec. Études sur les mystiques « rhéno-flamandes » (XIII<sup>ème</sup>-XIV<sup>ème</sup> siècle)*, éd. A. DIERKENS et B. BEYER DE RYKE, Bruxelles, Université de Bruxelles, 2004, p. 53-70 ; F. BRUCKMANN, « Wie nicht sprechen (1986) : Meister Eckhart und Ps. Dionysius Areopagita », dans : *Die Schrift als Zeuge analoger Gottrede. Studien zu Lytard, Derrida und Augustinus*, éd. F. BRUCKMANN, Fribourg-en-Brisgau, Éd. Herder, 2008, p. 291-298 ; E. RUBINO, « "Dâ von sprichet der liehte Dionysius": Eckhart e Dionigri Areopagita », dans : *Studi sulle fonti di Meister Eckhart I*, éd. L. STURLESE, Fribourg, Éditions universitaires, 2008, p. 113-122. Quant à l'expression « sans pourquoi », c'est Bernard McGinn qui émet l'hypothèse qu'elle aurait été inventée par Béatrice de Nazareth, cf. B. MCGINN, *Maître Eckhart : L'homme à qui Dieu ne cachait rien*, trad. M. TRIOMPHE, Paris, Éd. du Cerf, 2017, p.

Béguines et peut-être même les Dominicaines devaient peu ou prou les connaître<sup>1426</sup>. Si c'était le cas, il paraît assez probable qu'Eckhart ait souhaité lire ces ouvrages à son tour afin de se rapprocher du quotidien et de la réalité de ces pieuses femmes auxquelles il prêchait. Sachant le Thuringien dominicain, il n'est pas difficile de l'imaginer conversant avec ces femmes au sujet de la foi, d'autant plus que nous connaissons un texte étonnant à plus d'un titre qui expose effectivement cette situation : *Les Dialogues de Maître Eckhart avec sœur Catherine*<sup>1427</sup>. Ce traité est intéressant à plusieurs titres pour notre étude : l'on y voit Maître Eckhart débattre avec une « sœur » - sœur Catherine ou Katrei – à propos de « caractères de la vraie foi » ; celle-ci n'hésite pas à lui faire part de ses révélations, lesquelles auront un impact non négligeable sur sa pensée. Oserions-nous ainsi affirmer que la littérature béguinale, fortement empreinte de visions et autres révélations, aurait fait évoluer sur certains points la réflexion théologique du Thuringien ? Il est en tous les cas fascinant de se rendre compte que c'est effectivement l'une des images d'Eckhart qu'a retenu la proche postérité, du moins une partie de celle-ci : celui d'un grand maître en théologie dont les convictions seront bouleversées à la fréquentation de femmes « visionnaires ». Sœur Catherine serait-elle l'archétype de la Béguine – ou la moniale – visionnaire ? Nous verrons en tous les cas par la suite que par divers aspects, la figure de cette sœur évoque les trois Béguines que nous étudions : outre la mise en exergue d'un lien privilégié avec Dieu, toutes quatre mentionnent dans leurs écrits ou leurs dialogues peu ou prou les mêmes thématiques.

Publié pour la première fois en Allemagne en 1857 par Franz Pfeiffer<sup>1428</sup>, premier éditeur de l'œuvre allemande d'Eckhart, ce traité fort surprenant ne cessa depuis d'intriguer la communauté scientifique. Tantôt perçu comme étant un ouvrage reflétant parfaitement les idées hétérodoxes véhiculées par les tenants du Libre-Esprit<sup>1429</sup> puis comme étant « spécifique de l'inventivité littéraire des milieux spirituels rhénans »<sup>1430</sup>, il fut lu et copié

---

<sup>1426</sup> Cf. R. VALLÉJO, « Couvents, Monastères. Couvents de moniales dominicaines de la province de Teutonie », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 308-316

<sup>1427</sup> Ce traité a un statut quelque peu marginal au sein de la recherche eckhartienne : bien qu'on se soit aperçu rapidement de son caractère apocryphe, l'on y voit tout de même une figure d'Eckhart « beaucoup plus vivante et proche que celle que peuvent nous suggérer ses grandes œuvres, et peut-être l'image même qu'avaient de lui ses auditeurs et disciples strasbourgeois des débuts du XIV<sup>ème</sup> siècle », M.-A. VANNIER, « Préface », dans : *Les Dialogues de Maître Eckhart avec sœur Catherine de Strasbourg*, trad. G. PFISTER, Orbey, Éd. Arfuyen, 2004, p. 10.

<sup>1428</sup> MEISTER ECKHART, « Daz ist Swester Katrei Meister Ekehartes Tochter von Strâzburc », dans : *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, t. 2, éd. F. PFEIFFER, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1906, p. 448-475.

<sup>1429</sup> Cf. A. DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Éd. du Seuil, 1991, p. 309.

<sup>1430</sup> M.-A. VANNIER, « Préface », dans : *Les Dialogues de Maître Eckhart avec sœur Catherine de Strasbourg*, trad. G. PFISTER, Orbey, Éd. Arfuyen, 2004, p. 11.

de nombreuses fois au cours du XIV<sup>ème</sup> siècle<sup>1431</sup>, et bien souvent sous le nom d'Eckhart lui-même. Selon Franz Pfeiffer d'ailleurs, ce traité n'était en aucun cas un texte apocryphe – il est vrai que de nombreux thèmes explicitement eckhartiens y sont traités – dans la mesure où, preuve irréfutable s'il en est, l'un des manuscrits les plus anciens portait la mention « *Daz ist swester katrei meister Ekehartes Tohter von Strâzburc* »<sup>1432</sup>. C'est du reste grâce à cette mention que Pfeiffer conclut trop hâtivement que Maître Eckhart était originaire de Strasbourg et qu'il y fut le plus actif<sup>1433</sup>, thèse réfutée depuis lors.

Selon Franz-Josef Schweitzer, les *Dialogues* auraient été rédigés vers 1320, probablement dans une ville du Rhin supérieur (Strasbourg ?)<sup>1434</sup>. Bien que l'auteur de ce traité reste à ce jour encore inconnu, de nombreuses hypothèses peuvent être émises quant au milieu dans lequel il émergea. Nous avons vu en effet que de nombreux manuscrits subsistent en alémanique<sup>1435</sup> : se pourrait-il donc que ce traité ait vu le jour dans le cercle des « Amis de Dieu » qui se regroupait à Bâle autour de Henri de Nördlingen<sup>1436</sup> ? Ou bien l'auraient-ils seulement traduit ? L'on sait en effet que la version alémanique de *La lumière fluente de la divinité* de Mechtilde de Magdebourg fut traduite au sein de ce cercle, ses membres étaient donc vraisemblablement intéressés par la littérature béguinale, du moins par la littérature spirituelle « féminine » circulant à leur époque. Ou bien aurait-il été plutôt écrit dans le milieu eckhartien, par Jean Tauler peut-être, qui « aurait cherché par ce moyen, après la condamnation du Maître, à transmettre l'essentiel de son message »<sup>1437</sup> ? Il est d'ailleurs probable que Henri Suso s'en soit inspiré<sup>1438</sup>. Ou bien faudrait-il l'attribuer au milieu béguinal strasbourgeois, étroitement lié

---

<sup>1431</sup> Au cours du XIV<sup>ème</sup> siècle, le Bénédictin Oswald von Anhausen traduisit le traité en latin qui fut à son tour traduit en moyen haut-allemand. La version latine ayant été perdue, il ne subsiste de celle-ci que sa (re)traduction en moyen haut-allemand, cf. F.-J. SCHWEITZER, « Schwester Katrei », dans : *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, t. 8, éd. K. RUH et al., Berlin/New-York, Éd. De Gruyter, 1992, p. 948.

<sup>1432</sup> Bayerische Staatsbibliothek/Munich, Cgm 133. Pour son édition, Pfeiffer s'est basé sur ce manuscrit munichoïse. Ce traité nous a été transmis par 17 manuscrits (en moyen haut-allemand, moyen bas-allemand et moyen néerlandais), dont neuf d'entre eux sont en alémanique. Le texte dut donc énormément circuler dans l'Alsace actuelle et le sud-ouest de l'Allemagne.

<sup>1433</sup> C'est en tout cas l'avis de Denifle, cf. H. S. DENIFLE, « Die Heimat Meister Eckharts », dans : *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. 5, 1889, p. 349-364.

<sup>1434</sup> Cf. F.-J. SCHWEITZER, *Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik. Seine Beziehung zur Ketzerei der „Brüder und Schwestern vom Freien Geist“*, mit besonderer Rücksicht auf den pseudoeckhartischen Traktat „Schwester Katrei“, Francfort-sur-le-Main/Bern, Verlag Peter Lang, 1981, p. 197.

<sup>1435</sup> Ibid. p. 195.

<sup>1436</sup> Sur les « Amis de Dieu », cf. B. GORCEIX, *Amis de Dieu en Allemagne au siècle de Maître Eckhart*, Paris, Éd. Albin Michel, 1984. Sur la spiritualité des « Amis de Dieu » plus spécifiquement, cf. M.-A. VANNIER, « Jean Tauler et les Amis de Dieu », dans : *Revue des Sciences Religieuses*, vol. 75, n° 4, 2001, p. 456-464.

<sup>1437</sup> M.-A. VANNIER, « Préface », dans : *Les Dialogues de Maître Eckhart avec sœur Catherine de Strasbourg*, trad. G. PFISTER, Orbey, Éd. Arfuyen, 2004, p. 10.

<sup>1438</sup> C'est en tout cas l'avis de Denifle qui met en exergue quatre phrases que Suso aurait reprises des *Dialogues*, cf. H. SUSO, *Die Schriften des seligen Heinrich Seuse aus dem Predigerorden nach den ältesten Handschriften in jetziger Schriftsprache*, éd. H.S. DENIFLE, Munich, Literarisches Institut von Max Huttler, 1876, p. 251

dès le XIII<sup>ème</sup> siècle aux Dominicains ? Il est en effet étonnant de voir que dans ce traité, la primauté est donnée à une femme qui n'a manifestement aucun bagage théologique reconnu, comme c'était spécifiquement le cas de nombre de Béguines. De plus, sœur Catherine incarne tout à fait la piété béguinale telle qu'elle pouvait s'exprimer durant le Moyen Âge tardif ; le ravissement en Dieu de cette chercheuse de Vérité est en cela éloquent<sup>1439</sup>. Qui d'autre qu'une femme aurait-il pu à cette époque mettre en scène un personnage tel que sœur Catherine, qui « met directement en cause [les] lenteurs et [les] insuffisances »<sup>1440</sup> de son confesseur ? La question reste encore ouverte. Nous savons par ailleurs qu'Eckhart eut vraisemblablement un rapport étroit avec les différents couvents de moniales de Strasbourg<sup>1441</sup>. Peut-être sœur Catherine incarne-t-elle l'archétype de ces moniales avec lesquelles le maître dominicain était régulièrement en contact ?

Bien que nous ayons peu d'informations sur le milieu dans lequel ces *Dialogues* furent rédigés, force est tout de même de constater qu'ils sont la preuve d'une forte réception de la pensée eckhartienne au XIV<sup>ème</sup> siècle. Se mélangeant à des thèmes spécifiquement bibliques – le commentaire de la multiplication des pains en est un exemple – ou bien mystiques – dans les *Dialogues*, Eckhart reprend les trois voies de Pseudo-Denys<sup>1442</sup> –, les thèmes eckhartiens sont en quelque sorte revisités pour rejoindre l'expérience d'une « simple » sœur qui vit une divinisation singulière : avant qu'elle ne vive trois jours de léthargie, sœur Catherine affirme qu'elle est « devenue Dieu »<sup>1443</sup>. Cette résurrection lui permet alors d'enseigner à son confesseur la nature des exercices extérieurs et intérieurs la liant intimement

<sup>1439</sup> Cf. B. MCGINN, « Introduction », dans : *Meister Eckhart. Teacher and Preacher*, éd. B. MCGINN, collab. F. TOBIN et E. BORGSTÄDT, préf. K. NORTHCOTT, New Jersey, Paulist Press, 1986, p. 12. Hadewijch nous relate l'un de ses ravissements dans sa première vision : « Après avoir reçu Notre Seigneur, Il me reçut auprès de Lui : Il m'arracha à mes sens, au-delà de toute préoccupation étrangère, pour jouir de Lui dans l'unité. » *Visions*, 1, p. 14. L'on retrouve également de nombreux ravissements dans l'œuvre de Mechtilde de Magdebourg, notamment dans les premiers livres de son œuvre : (...) comme [la pauvre jeune fille] n'était pas apte à Son service, elle parla cependant ainsi à Dieu : "Mon cher Seigneur, dois-je me passer aujourd'hui de la messe ? ". Dans ce désir Dieu l'a privée de tous ses sens humains et l'a amenée dans une belle église où elle ne trouva personne. » LFD, II, 4, p. 42-43. Quant à Marguerite Porete, elle décrit dans le *Miroir des âmes simples et anéanties* le ravissement de l'âme qui est « transportée » du cinquième au sixième état : « (...) L'âme qui est ainsi n'a point péri ni n'est égarée, elle est plutôt dans les transports du cinquième état avec son amant. Là, elle ne fait point défaut, si bien qu'elle est ravie au sixième état (...). » *Le Miroir*, 58, p. 124. Sur le ravissement féminin, cf. J.-N. VUARNET, *Extases féminines*, Paris, Éd. Arthaud, 1980.

<sup>1440</sup> M.-A. VANNIER, « Préface », dans : *Les Dialogues de Maître Eckhart avec sœur Catherine de Strasbourg*, trad. G. PFISTER, Orbey, Éd. Arfuyen, 2004, p. 13.

<sup>1441</sup> Cf. S.-D. ECK « Couvents, Monastères. Moniales dominicaines », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 316-320.

<sup>1442</sup> D'ailleurs, Eckhart ne reprend dans les *Dialogues* que la voie purgative de Denys, chose qu'il ne fait dans aucun autre de ses écrits. Serait-ce donc une preuve du caractère apocryphe de cette œuvre ? C'est en tous les cas l'avis de Marie-Anne Vannier, cf. M.-A. VANNIER, « Préface », dans : *Les Dialogues de Maître Eckhart avec sœur Catherine de Strasbourg*, trad. G. PFISTER, Orbey, Éd. Arfuyen, 2004, p. 19.

<sup>1443</sup> *Les Dialogues*, II, 3, p. 92.

à Dieu et lui assure une certaine primauté spirituelle sur son interlocuteur : dorénavant, c'est elle qui est l'experte et qui initie son confesseur aux subtilités de Dieu. Ce récit n'est d'ailleurs pas sans nous rappeler le *Meisterbuch*, ce « merveilleux petit traité adressé en 1369 par l'Ami de Dieu du Haut Pays au banquier strasbourgeois Rulman Merswin, disciple de Tauler »<sup>1444</sup>, dans lequel un laïc insatisfait de la prédication d'un maître en théologie finit par suppléer ce qui manque à ce dernier. Comme nous l'explique Henri Delacroix, cette tendance n'est finalement pas étrangère au XIV<sup>ème</sup> siècle :

(...) on pourrait supposer que sœur Catherine est un roman à tendance introduit dans l'œuvre d'Eckhart pour fortifier de son autorité cette thèse chère à beaucoup d'esprits du XIV<sup>ème</sup> siècle que le pieux laïque est égal au prêtre et peut même trouver en son propre cœur une autorité plus haute que n'est l'autorité sacerdotale. Ce serait comme un raccourci de ce « Meisterbuch » (...) où le docteur est représenté comme parvenant à la perfection de la vie chrétienne par les conseils d'un laïque.<sup>1445</sup>

Il résulte de cette tendance quatorziémiste l'émergence d'une figure nettement moins polie, voire figée de Maître Eckhart : il nous apparaît dans ce récit comme un « pasteur d'âmes »<sup>1446</sup>, un *lebemeister*, très loin finalement de la figure éthérée du maître en théologie – le *lesemeister*<sup>1447</sup> – peu préoccupé par les questionnements spirituels de ses contemporains<sup>1448</sup>. Dans les *Dialogues*, le maître thuringien, qui est représenté dans une activité somme toute des plus courantes pour un Dominicain, se révèle être « plus [vivant] et proche que [ce] que peuvent nous suggérer ses grandes œuvres »<sup>1449</sup>, et là réside peut-être l'intérêt de ce traité : nous montrer

<sup>1444</sup> M.-A. VANNIER, « Préface », dans : *Les Dialogues de Maître Eckhart avec sœur Catherine de Strasbourg*, trad. G. PFISTER, Orbey, Éd. Arfuyen, 2004, p. 16.

<sup>1445</sup> H. DELACROIX, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au quatorzième siècle*, Paris, F. Alcan, 1899, p. 145, note 1.

<sup>1446</sup> M.-A. VANNIER, « Maître Eckhart à Strasbourg », dans : *Voici Maître Eckhart*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 1998, p. 343.

<sup>1447</sup> Les termes de « lebemeister » et de « lesemeister » nous viennent d'un texte apocryphe, *Les Dits de Maître Eckhart* (« Sprüche » en allemand), dans lequel Eckhart affirme ceci : « Es sprichet meister Echehart : wêger were ein lebemeister denne tûsent lesemeister. », MEISTER ECKHART, « Sprüche (n° 8) », dans : *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, éd. F. PFEIFFER, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1906, p. 599. Selon Georg Steer par ailleurs, ce sont Jean Tauler et les Amis de Dieu qui, les premiers, auraient qualifié Eckhart de « lebemeister », cf. G. STEER, « Eckhart der meister », dans : *Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag*, éd. M. MEYER et H.-J. SCHIEWER, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2002, p. 723. Eckhart se considérait-il plutôt comme un *lesemeister* ou un *lebemeister* ? Sans doute les deux à la fois. Karl Heinz Witte fait par ailleurs remarquer à juste titre qu'Eckhart, se situant au-dessus des propos ne voyant en lui qu'un seul *lebemeister*, était fier de ses disputes scolastiques, ce qui tendrait à accréditer la thèse affirmant que *Les Dits* sont apocryphes, cf. K.-H. WITTE, *Meister Eckhart : Leben aus dem Grunde des Lebens. Eine Einführung*, Munich, Verlag Karl Alber Freiburg, 2013, p. 46.

<sup>1448</sup> Cette distinction par maints aspects contestable – Eckhart était sûrement à la fois *lebemeister* et *lesemeister* – nous a été rapportée par un dit, répertorié par Franz Pfeiffer sous le huitième dit : « Ez sprichet meister Echehart : wêger were ein lebemeister denne tûsent lesemeister ; aber lesen unde leben ê got, dem mac nieman zuo komen. » F. PFEIFFER, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, t. 2 (Meister Eckhart), Göttingen, 1924, p. 19-20. Cf. Annexe.

<sup>1449</sup> M.-A. VANNIER, « Préface », dans : *Les Dialogues de Maître Eckhart avec sœur Catherine de Strasbourg*, trad. G. PFISTER, Orbey, Éd. Arfuyen, 2004, p. 10.



un Eckhart profondément humain<sup>1450</sup> ayant parfois des lacunes en matière de spiritualité et progressant, lui aussi, sur un chemin de sainteté.

## I. Un chemin spirituel

L'intérêt des *Dialogues* pour notre étude est double. Ce traité est premièrement intéressant car il décrit avec acuité les particularités d'une relation de direction spirituelle, et plus généralement celles d'une relation clerc-moniale/Béguine. Grâce aux *Dialogues*, nous pouvons quelque peu saisir la complexité de tels rapports, constitués de questionnements bilatéraux. Deuxièmement, ce traité présente des interactions qui sont, pour l'une comme pour l'autre partie, instructives : Catherine pose à son confesseur de nombreuses questions dogmatiques alors que celui-ci paraît très friand de ses révélations. Pourrions-nous imaginer qu'Eckhart se soit intéressé aux visions et autres révélations véhiculées par certaines Béguines et, comme le confesseur des *Dialogues*, qu'il en ait été troublé ? Il semble plausible qu'il ait souhaité les connaître afin de confronter sa théologie par de nombreux aspects scolastique à cette spiritualité visionnaire, hors cadre, médiate. Les *Dialogues* nous présentent ce type de confrontation, et c'est cette interpénétration de pensées qui nous intéresse plus particulièrement ici.

*Les Dialogues de Maître Eckhart avec sœur Catherine de Strasbourg* sont un traité composé de trois « discours » : « la multiplication des pains », « Ils sont morts » et « le Jugement Dernier ». Protéiforme, ce premier « discours » est introduit par « l'Ami de Dieu » qui, dans la totalité de l'œuvre, fera office tantôt de narrateur, tantôt d'homme de l'art en matière de théologie, surpassant parfois même les réflexions du confesseur (prétendument Eckhart). Il semblerait que ce narrateur souhaite introduire le lecteur aux vertus de l'introspection précédant une possible confession, puis dans une parfaite cohésion de pensée, il cède la parole au confesseur lui-même qui approfondit la nature de cet examen intérieur de l'âme. Sœur Catherine

---

<sup>1450</sup> Ce qui rend Eckhart profondément humain, c'est également la relation exceptionnelle, presque d'amitié, qu'il développe avec sœur Catherine. L'amitié au Moyen Âge a fait l'objet de nombreuses publications ces dernières années, mettant parfois en lumière les relations privilégiées que les sœurs entretenaient avec leurs confesseurs. Sur l'amitié au Moyen Âge, cf. M. MULLETT, « Power, relations and networks in Medieval Europe. Introduction », dans : *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 83, fasc. 2, 2005, p. 255-259.

cependant, loin d'être satisfaite de cette parénèse par trop d'aspects déjà connue, exhorte son confesseur de lui « [montrer] le chemin le plus court »<sup>1451</sup> pour parvenir au bonheur éternel, réitérant ainsi une demande déjà formulée auparavant<sup>1452</sup>. S'en suit une exégèse allégorique des cinq pains et des deux poissons qui, somme toute, n'a rien d'inédit puisqu'on « la trouve déjà chez les Pères, en particulier chez Jean Cassien qui en fait la structure même de son *Traité de l'Incarnation* »<sup>1453</sup>. Bien que de nombreux éléments soient apportés par l'Ami de Dieu quant au chemin spirituel à emprunter (s'examiner soi-même à la lumière de Dieu, examiner sa propre vie, comprendre la miséricorde de Dieu, comprendre la justice de Dieu, comprendre la vraie foi, avoir la volonté de se convertir et enfin mettre en œuvre, réaliser toutes ces vertus), dont certains sont clairement eckhartiens<sup>1454</sup>, sœur Catherine ne semble pas satisfaite des réponses de son confesseur puisqu'elle réitère sa demande : « Maître (...), m'as-tu indiqué la voie la plus courte vers mon bonheur éternel ? (...) [ton] enseignement ne me suffit pas »<sup>1455</sup>. Ce passage constitue d'ailleurs un tournant dans le traité puisqu'à partir de là, c'est bien sœur Catherine qui enseigne son confesseur sur les orientations spirituelles à prendre. Ainsi l'introduit-elle à la noblesse du Christ et affirme qu'on « reconnaît les hommes à leur noblesse : plus ils sont nobles, plus ils sont tendres »<sup>1456</sup>. A travers cela, elle insiste bien sur la nécessité de suivre le Christ, d'éprouver ses souffrances, de se laisser inspirer par l'Esprit Saint, de vivre de l'Évangile et de « [s]'abandonner à la puissante main de Dieu et de [se] dépouiller de tout ce qui vient des créatures », conseils que l'on pourrait tout aussi bien retrouver chez une Hadewijch par exemple<sup>1457</sup>. Après avoir émis une vive critique envers son confesseur et « d'autres hommes de religion »<sup>1458</sup>, elle finit par affirmer : « Puisqu'il faut être privée de tout réconfort, je veux être privée de [Dieu]. Mon désir est qu'en mon âme, il naisse à chaque instant. »<sup>1459</sup>. Finalement, le

<sup>1451</sup> Les Dialogues, I, 3, p. 43. Chez Hadewijch, il ne s'agit pas de la voie la plus courte mais de la voie la plus « haute », cf, Visions, 12, p. 79.

<sup>1452</sup> Cf. Les Dialogues, I, 1, p. 33.

<sup>1453</sup> M.-A. VANNIER, « Préface », dans : *Les Dialogues de Maître Eckhart avec sœur Catherine de Strasbourg*, trad. G. PFISTER, Orbey, Éd. Arfuyen, 2004, p. 19-20.

<sup>1454</sup> L'un des thèmes les plus marquants que l'on retrouve aussi bien dans ce traité que dans l'œuvre eckhartienne reconnue est celui du détachement : « Et vous devez vous tenir dans un tel détachement que vous ne vous préoccupez jamais de personne que de Dieu. » Les Dialogues, I, 2, p. 37 ; « Celui maintenant qui veut être parfait en ce triple amour, il lui faut de nécessité posséder quatre choses. La première: un vrai détachement de toutes créatures. (...) », Sermons, 75, p. 587-588.

<sup>1455</sup> Les Dialogues, I, 7, p. 57-58.

<sup>1456</sup> Les Dialogues, I, 7, p. 60.

<sup>1457</sup> Dans l'une de ses lettres, Hadewijch écrit : « Si tu veux recevoir tout ce qui est tien, il te faut t'abandonner totalement à Dieu: et tu deviendras ainsi ce qu'il est. », Lettres, 2, p. 66.

<sup>1458</sup> Les Dialogues, I, 7, p. 62. Cette critique n'est pas sans rappeler celle, analogue, qui est émise par Marguerite Porete dans son Miroir, cf. Le Miroir, 58, p. 124.

<sup>1459</sup> Les Dialogues, I, 7, p. 65. L'on voit bien ici l'influence eckhartienne, puisque la « naissance de Dieu dans l'âme » constitue l'une des thématiques les plus importantes de la pensée du maître thuringien. Cf. MAÎTRE ECKHART, *Sur la naissance de Dieu dans l'âme*, trad. G. PFISTER et préf. M.-A. VANNIER, Orbey, Éd. Arfuyen,

confesseur reconnaît la force de l'Esprit Saint dans la recherche de la Vérité et, dans un aveu de faiblesse, admet que « l'homme y apprend en un instant plus que tous les maîtres ne pourraient lui exprimer en mots »<sup>1460</sup>. Cet aveu exprime avec finesse la difficulté que devaient rencontrer les accompagnateurs spirituels de mystiques. N'était-ce pas le Christ qui, à travers les expériences mystiques des personnes qu'ils accompagnaient, leur enseignait ? Les accompagnateurs spirituels se faisaient dès lors eux-mêmes « accompagnés », *grâce* et à *travers* les révélations de la mystique, et ce par le Christ lui-même, l'accompagnateur spirituel par excellence.

Dans le deuxième « discours », il est question de la « vraie mort », celle qui, dans le « fond », fait perdre à l'homme tout repère afin de lui faire « connaître la plus humble des révélations que Dieu a faites à ses amis bien-aimés »<sup>1461</sup>. Loin d'être un seul trépas de l'esprit, cette « mort en Dieu », qui retentit même dans le corps puisque celui-ci devient léthargique, constitue l'une des étapes clés de la divinisation du chercheur de Dieu<sup>1462</sup>. Ainsi sœur Catherine, délaissant la théorie au profit de l'expérience, vit-elle une expérience puissante de divinisation : après s'être enfermée dans une solitude priante, elle affirme finalement : « Je suis devenue Dieu »<sup>1463</sup>. S'ensuivent trois jours de léthargie durant lesquels Dieu lui fait de nombreuses révélations la poussant à confesser que les choses qu'elle a vues, « personne ne peut le mettre en mots »<sup>1464</sup>. Elle s'attarde par la suite sur deux types d'exercices – intérieurs et extérieurs –, qu'elle explicite à son confesseur afin qu'à son tour, il « entre en Dieu »<sup>1465</sup>.

Tout aussi étonnant, le troisième « discours » - outre un exposé relativement classique sur l'enfer, le purgatoire et la résurrection des corps – expose de manière concise l'évanouissement du confesseur. A son tour, celui-ci « [perd] les sens »<sup>1466</sup>, est « enlevé dans

---

2004. A propos de cette thématique, cf. M.-A. VANNIER, « Naissance de Dieu dans l'âme », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 839-844.

<sup>1460</sup> Les Dialogues, I, 7, p. 66.

<sup>1461</sup> Ibid. II, 1, p. 83.

<sup>1462</sup> Dans la littérature béguinale, la mort (spirituelle) peut être le signe de la proximité de l'Amant : plus l'âme laisse mourir tout ce qui la sépare de son Bien-Aimé, plus elle se rapproche de Lui. Chez nombre de Béguines, la mort signifie donc une renaissance en Dieu, cf. LFD, I, 28, p. 28. La mort de Catherine peut également être analysée à travers le prisme christique : « Le programme proposé dans le récit de la "mort" de Katrei n'est pas celui de l'expérience fondatrice d'un désir mimétique : c'est la reproduction inversée, en double, de l'histoire du Christ – incarnation, mort, résurrection. Au Christ fait homme, descendu au tombeau et revenu à la vie, répond le trajet de Katrei, "devenue Dieu", "morte" pour les hommes et rendue à une vie nouvelle. » A. DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Éd. du Seuil, 1991, p. 312.

<sup>1463</sup> Les Dialogues, II, 3, p. 92.

<sup>1464</sup> Les Dialogues, II, 3, p. 94. De nouveau, sœur Catherine se rapproche des Béguines sur un point : l'indicibilité de la vision dévoilant une partie de l'union mystique, cf. LFD, VI, 39, p. 237 ; Le Miroir, 122, p. 205-209 ; Lettres, 17, p. 171-172.

<sup>1465</sup> Les Dialogues, II, 7, p. 108.

<sup>1466</sup> Ibid., III, 5, p. 131.

une vision divine »<sup>1467</sup> et connaît à son tour en vérité et par expérience ce que sœur Catherine lui avait auparavant enseigné. Dans un renversement des rôles, c'est elle qui lui indique que le « chemin du bonheur éternel » passera dorénavant par un va-et-vient constant entre les créatures et Dieu, une montée et une descente entre les cieux et l'ici-bas, dans un quotidien alliant allègrement l'action et la contemplation dans la seule et unique optique d'être, à son tour, « confirmé » (*bewert*)<sup>1468</sup>.

Bien que cet écrit soit considéré comme étant un texte apocryphe, « il nous permet [tout de même] (...) de mieux comprendre l'expérience spirituelle qu'Eckhart connut lors de son séjour à Strasbourg »<sup>1469</sup>. L'on y reconnaît de nombreux thèmes spécifiquement eckhartiens – la naissance de Dieu dans l'âme, le fond de l'âme -, mais ceux-ci ne viennent pas du confesseur mais de sœur Catherine, dont les révélations l'ont « éveillées » spirituellement. Les *Dialogues* présentent donc une reprise des thèmes eckhartiens, mais ceux-ci sont en quelque sorte « validés » car ils proviennent de révélations qui sont, par nature, incontestables car venant directement de Dieu. Outre ces nombreux thèmes spécifiquement eckhartiens, l'on reconnaît de nombreuses thématiques présentes dans les œuvres béguinales que nous explorons dans le cadre de cette étude – le retour à l'origine, l'abandon, la purification de l'âme, l'anéantissement de l'âme en Dieu, le fait de « rentrer en soi-même », la nudité de l'âme, etc. -, lesquelles sont autant de « moyens » de vivre la divinisation et de « laisser Dieu opérer en [chacun de nous] »<sup>1470</sup>. Il est de plus à noter que les *Dialogues* mêlent dans un même discours des thèmes eckhartiens et des thèmes « béguinaux », ce qui accroît son intérêt. Comment Catherine mêle-t-elle ce deux « types » de thèmes dans un seul et même discours ? Quel pourrait être son lien avec le milieu béguinal, et plus précisément avec la littérature béguinale d'où elle tire nombre de ses éléments de pensée ?

---

<sup>1467</sup> Ibid., 6, p. 132.

<sup>1468</sup> Ibid. p. 133. Le verbe moyen-haut allemand « bewaeren » implique l'idée d'accomplissement, de comblement d'un désir. En se disant « confirmée », sœur Catherine n'est donc plus en chemin mais a atteint son but initial qu'est le bonheur éternel, la vie en Dieu. Alain de Libera exprime fort bien cette idée d'accomplissement : « La "demeure éternelle" (*stete[s] bliben*), la confirmation (*beweren*), l'être confirmé, le *bewert sein*, [met] un terme au *weren*, c'est-à-dire à la durée du désir et de la nostalgie (...) ». A. DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Éd. du Seuil, 1991, p. 311.

<sup>1469</sup> M.-A. VANNIER, « Préface », dans : *Les Dialogues de Maître Eckhart avec sœur Catherine de Strasbourg*, trad. G. PFISTER, Orbey, Éd. Arfuyen, 2004, p. 8.

<sup>1470</sup> Les Dialogues, II, 8, p. 110.

## II. Sœur Catherine était-elle une Béguine ?

Force est de constater que fort peu d'informations concernant l'identité de Catherine transparaissent des *Dialogues*. A-t-elle jamais existé ou bien n'est-elle qu'un personnage fictif sorti de l'imagination d'un auteur ayant souhaité exemplifier la doctrine du Libre-Esprit ? Aurait-elle été créée afin de montrer une image différente d'Eckhart qui, dans les *Dialogues*, valorise une connaissance non-intellectuelle de Dieu et accorde un intérêt certain au discours théologique d'une femme ? Ou bien aurait-elle été plutôt inventée afin de montrer une image plus juste d'Eckhart qui, à en croire ce traité, se serait laissé enseigner par bien moins érudit que lui<sup>1471</sup> ? Bien que ces questions ne trouvent à l'heure actuelle aucune réponse précise, il est tout de même possible d'extraire de ce traité des indications quant à la personnalité et au rôle social de Catherine. A maintes reprises, elle apparaît déterminée – notamment sur le chemin du bonheur éternel –, tenant tête à son confesseur<sup>1472</sup>, radicale dans ses propos<sup>1473</sup>, détachée à l'extrême de toute « chose créée »<sup>1474</sup>, critique envers les théologiens de son époque<sup>1475</sup>, pédagogue envers son confesseur<sup>1476</sup>, mais également profondément universaliste<sup>1477</sup>, vivant étroitement avec Dieu<sup>1478</sup>, prônant le retour au néant et à l'origine<sup>1479</sup> et intimement familière de la Trinité<sup>1480</sup>. Elle insiste également sur la difficulté d'exprimer ce qu'elle a vu et ressenti et

---

<sup>1471</sup> A l'époque d'Eckhart, c'est la *vetula* – la vieille femme pieuse – qui endosse généralement ce rôle, cf. A. DE LIBERA, « L'Un ou la Trinité ? Sur un aspect trop connu de la théologie eckhartienne », dans : *Revue des Sciences Religieuses*, t. 70, fasc. 1, 1996, p. 33. Sur l'image de la *vetula* véhiculée dans la théologie du XIV<sup>e</sup> siècle, cf. L. BIANCHI et E. RANDI, « Le théologien et la petite vieille », dans : *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Age*, Paris/Fribourg, Éd. du Cerf/ Éd. universitaires de Fribourg, 1993, p. 123-129.

<sup>1472</sup> Cf. Les *Dialogues*, I, 7, p. 61.

<sup>1473</sup> Cf. Ibid. III, 4, p. 127.

<sup>1474</sup> Cf. Ibid. II, 8, p. 110.

<sup>1475</sup> Cf. Ibid., I, 7, p. 62.

<sup>1476</sup> Cf. Ibid., III, 1, p. 118-119. De nombreux travaux ont été effectués sur la collaboration entre de ferventes croyantes et leurs confesseurs, cf. notamment J. W. COAKLEY, *Women, Men and Spiritual Power : Female Saints and Their Male Collaborators*, New York, Columbia University Press, 2006. Sur le renversement des rôles (lorsque la pieuse femme enseigne son confesseur), cf. S. S. POOR, « Women Teaching Men in the Medieval Devotional Imagination », dans : *Women, Men, and Religious Life in Germany, 1100-1500*, éd. F. J. GRIFFITHS et J. HOTCHIN, Turnhout, Éd. Brepols, 2014, p. 339-365.

<sup>1477</sup> Cf. Les *Dialogues*, III, 4, p. 127-128.

<sup>1478</sup> Cf. Ibid. II, 3, p. 92 et III, 4, p. 129.

<sup>1479</sup> Cf. Ibid., II, 8, p. 109.

<sup>1480</sup> Cf. Ibid. 7, p. 106. Comme de nombreuses Béguines, Mechtilde fait elle aussi montre d'un grand intérêt trinitaire. Sur la compréhension particulière de la Trinité chez Mechtilde, et sa comparaison avec Eckhart, cf. F. TOBIN, « Mechthild of Magdeburg and Meister Eckhart », dans : *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, éd. B. McGINN, New York, The Continuum Publishing Company, 1994, p. 44-61.

met l'accent sur le sentiment d'étroitesse qu'elle vit là où elle demeure, que ce soit sur terre ou dans les cieux<sup>1481</sup>.

Tous ces traits distinctifs, nous les retrouvons tout ou partie chez Marguerite Porete, Mechtilde de Magdebourg et Hadewijch d'Anvers<sup>1482</sup>. La Béguine valenciennoise en effet n'est-elle pas réputée pour sa détermination, son scepticisme vis-à-vis des « maîtres » en théologie<sup>1483</sup> et sa connaissance intime des subtilités trinitaires<sup>1484</sup> ? Mechtilde de Magdebourg ne témoigne-t-elle pas dans la *Lumière fluente de la Divinité* de son intimité avec Dieu<sup>1485</sup> et de son immense détachement<sup>1486</sup> ? Ne fait-elle pas non plus montre d'une grande pédagogie envers ses auditeurs et potentiels lecteurs<sup>1487</sup> ? Quant à Hadewijch d'Anvers, ne prône-t-elle pas le retour de l'âme à son origine<sup>1488</sup> ? N'est-elle pas, elle non plus, universaliste ? En définitive, ces trois Béguines n'expriment-elles pas leur difficulté à retranscrire, transmettre ou bien diffuser le « trésor » reçu de Dieu, qu'il prenne la forme d'une vision, d'une intuition, d'une présence ? Il semblerait en effet qu'à certains égards, sœur Catherine agisse et réagisse de la même manière que nos trois Béguines, celle-ci étant sans nul doute confrontée aux mêmes enjeux spirituels. Dans l'un des passages des *Dialogues*, sœur Catherine manifeste clairement les offenses dont elle fut victime, l'astreignant à une vie de solitude<sup>1489</sup>, ainsi que, paradoxalement peut-être, le souci qu'elle se fait pour le salut des âmes de ses contemporains<sup>1490</sup>, dont font partie ses pourfendeurs<sup>1491</sup>. Mais ce qui la caractérise peut-être le

---

<sup>1481</sup> Cf. Les Dialogues II, 3, p. 91.

<sup>1482</sup> Mais pourquoi porte-t-elle le nom de Catherine ? « Ne doit-on voir en cette "Catherine de Strasbourg" que la simple transposition d'une autre Catherine, chère au cœur des dominicains, Catherine de Sienne ? » M.-A. VANNIER, « Préface », dans : *Les Dialogues de Maître Eckhart avec sœur Catherine de Strasbourg*, trad. G. PFISTER, Orbey, Éd. Arfuyen, 2004, p. 12. Ou bien s'agirait-il de Catherine Stolle, Béguine vivant au béguinage strasbourgeois Zum Turm ? Cf. S. TURCK, *Les Dominicains à Strasbourg : entre prêche, prière et mendicité (1224-1420)*, Strasbourg, Société savante d'Alsace, 2002, p. 181.

<sup>1483</sup> Cf. Le Miroir, 58, p. 124.

<sup>1484</sup> Cf. Ibid. 14, p. 73.

<sup>1485</sup> Cf. LFD, I, 44, p. 32-36.

<sup>1486</sup> Cf. Ibid. VII, 48, p. 287.

<sup>1487</sup> A l'instar de Marguerite Porete, Mechtilde utilise à de nombreuses reprises le dialogue afin d'explicitier et de rendre plus « vivant » son propos.

<sup>1488</sup> Nous retrouvons à maintes reprises dans l'œuvre de Hadewijch l'idée que l'origine de l'être est en Dieu de toute éternité. Dès lors, l'âme « exilée » sur terre aura pour objectif de revenir à cette origine, cf. Visions, 1, p. 16.

<sup>1489</sup> Cf. Les Dialogues, II, 6, p. 104.

<sup>1490</sup> Jacques le Goff parlera même de « saintes du Purgatoire » afin de décrire ces femmes qui, dans leurs visions, assistent aux souffrances des âmes du Purgatoire et qui sont invitées par Dieu à les en délivrer, cf. J. LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Éd. Gallimard, 1981, p. 434-436. Tout comme Christine l'Admirable ou Lutgarde de Tongres, Hadewijch évoque à maintes reprises ses prières qui ont pour objectif d'aider à élever vers Dieu les âmes du Purgatoire, ce lieu intermédiaire dans lequel elles errent, cf. à ce propos M. LAUWERS, « Expérience béguinale et récit hagiographique. A propos de la « Vita Mariae Oigniacensis » de Jacques de Vitry (vers 1215) », dans : *Journal des savants*, vol. 1, n°1, 1989, p. 61-103.

<sup>1491</sup> Cf. Les Dialogues, II, 6, p. 104.

plus – et qui fait finalement tout l'intérêt des *Dialogues* – reste ses révélations<sup>1492</sup>, sa léthargie<sup>1493</sup>, son union avec Dieu<sup>1494</sup> et enfin sa divinisation<sup>1495</sup>. Ces caractéristiques ne se retrouvent-elles pas dans les œuvres de Marguerite Porete, de Mechtilde de Magdebourg et de Hadewijch d'Anvers ? Ne seraient-elles pas finalement constitutives d'une certaine « béguinalité » ? Elles se rencontrent effectivement dans nombre de textes issus de la littérature béguinale, mais également dans des écrits d'autres femmes mystiques et qui n'étaient pas forcément Béguines.

Il existe en effet des similitudes de caractère, d'état d'esprit entre nos trois Béguines et sœur Catherine, mais, bien qu'il s'agisse d'hypothèses, n'en existe-t-il pas tout autant entre des Cisterciennes – nous pensons notamment à Béatrice de Nazareth, Ide de Nivelles ou encore Lutgarde d'Aywières -, des recluses, comme la veuve Ivette de Huy, des Dominicaines, telle que Catherine de Sienne, et sœur Catherine ? Ne serait-il pas plus juste d'affirmer qu'elle fait partie de ces *mulieres religiosae* médiévales, terme générique qualifiant toute « femme religieuse » ayant eu une expérience sensible de Dieu<sup>1496</sup> ? Les seules informations provenant des *Dialogues* nous exposent une femme pieuse vivant une certaine solitude, informations insuffisantes pour affirmer qu'elle faisait partie d'une communauté béguinale, ou qu'elle était Béguine. Ces informations sont également trop incomplètes pour soutenir qu'elle était une

---

<sup>1492</sup> Cf. Ibid. 2, p. 86.

<sup>1493</sup> Cf. Ibid. 3, p. 93.

<sup>1494</sup> Cf. Ibid. 2, p. 90.

<sup>1495</sup> Cf. Ibid. 3, p. 92.

<sup>1496</sup> Ce terme est parfois préféré à celui de « Béguine », dont certains estiment qu'il est connoté trop péjorativement. Le terme de « mulier religiosa » a l'avantage et le désavantage d'être très général, donc imprécis. Dans sa thèse, Anne-Laure Ménil-Bellini delle Stelle a tenté une définition: « [Les *mulieres religiosae*] apparaissent, dans les sources textuelles, au crépuscule du XII<sup>ème</sup> siècle et à l'aube du XIII<sup>ème</sup> siècle notamment dans les sources narratives, au travers des documents hagiographiques tels que des *Vitae* mais aussi dans la littérature exemplaire. Elles sont également mentionnées dans des documents diplomatiques comme des chartes de dons aux communautés, des dons entre béguines, des obituaires, etc. Bref, elles semblent partout et nulle part à la fois tant le flou de leur statut empêche de les cerner, tant elles sont diverses par leur choix religieux, par leur extraordinaire célébrité pour certaines mystiques et leur modeste anonymat pour beaucoup d'autres. Néanmoins, les similitudes dans leur mode de vie, tel qu'on peut l'observer dans les *Vitae*, incitent l'historien à les regrouper sous une dénomination pratique : *mulier religiosa*, que les contemporains utilisent également aux côtés d'autres expressions. (...) *Mulieres religiosae* est l'une des nombreuses expressions que les contemporains utilisent pour désigner ces femmes dévotes : « *mulieres religiosae* », « *mulieres sanctae* », « *religiosae feminae* », « *sanctae virgines* », « *virgines continentes* ». Cette nébuleuse terminologique semble les rendre plus insaisissables encore et témoigne de la difficulté même pour ces derniers à nommer ces femmes dont le mode de vie religieux est inhabituel. (...) Il ne s'agit pas pour elles d'obéir expressément à une règle monastique précise, mais éventuellement d'en suivre certains aspects qui permettent ainsi de se distinguer de la masse des fidèles. Quoi qu'il en soit cet ensemble lexical met en avant plusieurs éléments : d'une part, le sexe des individus et, d'autre part, leur spiritualité, dont l'un des points clés est la virginité. De plus, ces expressions, fréquemment utilisées au pluriel, soulignent l'idée de groupes définis, de communautés de femmes unies par leurs croyances et leurs pratiques religieuses. » A.-L. MERIL-BELLINI DELLE STELLE, *Caritas et familias à l'ombre du Seigneur : les relations des mulieres religiosae des Pays-Bas méridionaux du 13<sup>ème</sup> siècle avec leur entourage*, thèse soutenue à l'université de Toulouse le Mirail – Toulouse II, 2012, p. 22-26. Sur les *mulieres religiosae*, cf. V. FREATERS (éd.) et I. DE GIER (éd.), « *Mulieres religiosae* » : *shaping female spiritual authority in the medieval and early modern periods*, Turnhout, Éd. Brepols, 2014.

*mulier religiosa* car cela impliquerait qu'elle fasse partie d'une communauté – le terme habituellement usité est celui de « *mulieres religiosae* », qui implique donc plusieurs femmes – et qu'elle mette en avant une spiritualité virginale, chose qui n'est pas flagrante dans les *Dialogues*. L'on pourrait en revanche retenir que sœur Catherine, dans sa quête de Dieu, se distingue fortement du reste des croyants – ce qui était le cas des Béguines et des *mulieres religiosae* – et qu'elle fait montre d'une certaine liberté de pensée à l'égard du clergé ainsi que d'une propension à imiter le Christ, ce qui la rend finalement assez proche du mouvement béguinal.

### III. Une proximité dans les thèmes abordés

Il va sans dire que de nombreux thèmes abordés dans les *Dialogues* se rencontrent également dans les trois œuvres béguinales que nous étudions dans le cadre de ce travail de thèse. Après l'énumération de quelques-uns de ces thèmes, nous les analyserons succinctement afin de déterminer s'ils font l'objet de la même compréhension de la part des auteurs de ces différents textes.

#### 1. Le « repos » de l'âme en Dieu

Que ce soit dans les *Dialogues* ou dans les œuvres de Marguerite Porete, de Mechtilde de Magdebourg et de Hadewijch d'Anvers, force est tout d'abord de constater que l'union de l'âme et de Dieu est le thème qui catalyse toutes les attentions<sup>1497</sup> : si les Béguines écrivent, relatent

---

<sup>1497</sup> Il est par ailleurs à noter qu'à la fin du XIII<sup>ème</sup> siècle, la perception même de l'union à Dieu s'est profondément modifiée : « Au cours de la seconde moitié du XIII<sup>ème</sup> siècle et au début du XIV<sup>ème</sup> siècle, la conception même de la vie mystique a subi une profonde modification, surtout marquée dans les couvents de dominicains et de dominicaines des pays germaniques et chez certaines béguines de Rhénanie et des Pays-Bas. En effet, dans la perspective qui avait prévalu jusque-là chez la plupart des auteurs spirituels, la progression de l'âme vers Dieu



leurs visions, se font en quelque sorte la « voix » de Dieu, c'est bien pour que les âmes s'unissent à Lui, se « fondent » même en Lui, L'épousent éternellement « de sorte qu'on ne peut [les] y distinguer davantage qu'une goutte de vin au milieu de la mer »<sup>1498</sup>. Dans les *Dialogues*, cette union singulière se manifeste parfois comme un « repos » en Dieu<sup>1499</sup> durant lequel l'Amant œuvre en l'âme afin de lui donner une « forme divine » exempte de tout vice. L'on retrouve cette idée également dans la dixième vision de Hadewijch :

Au centre de la haute ville volait un aigle qui criait d'une voix forte : (...) « O vous, les morts, (...) venez (...) reconnaître l'épouse qui, par amour, a connu toutes les souffrances, célestes et terrestres. Avec sa douleur elle est entrée si avant dans le pays étranger que je vais lui révéler maintenant comment elle a grandi dans le pays des ténèbres et elle sera grande ; elle trouvera son repos et la voix de ma puissance sera totalement sienne. » Puis vint un Evangéliste qui dit : « (...) Tous les Eunnuques et Auréoles que tu vois ici et toute la multitude dotée du plus haut pouvoir, tous sont venus pour célébrer tes noces. En elle tous les vivants du ciel et de la terre vont renouveler leur vie dans cette noce. (...) » Alors j'entendis une voix forte qui criait : « (...) Vois-tu, Epouse et mère, tu as pu me vivre comme Dieu et comme Homme d'une manière unique. Que vont devenir, penses-tu, les Eunuques (privés) de leur bien-être terrestre ? Tu les représentes tous. Toi seule, tu n'as jamais goûté le poison de la terre et pourtant tu as souffert par les hommes de façon inhumaine. Tu dois aller jusqu'au bout de la souffrance avec *ce que Je suis* et nous devons rester unis. Maintenant, jouis de moi, *ce que Je suis*, avec la force de ta victoire, et ceux qui ont été comblés vivront éternellement grâce à toi. »<sup>1500</sup>

Dans cette vision, l'union de Dieu et de l'âme de Hadewijch, là même où cette dernière trouve son « repos », a un effet assez étonnant sur cette même âme : outre le fait qu'elle devienne l'écho de la voix de Dieu, celle-ci (re)vivifie tous les êtres perdus, les « [engendrent] (...) »

---

était assimilée à une ascension par étapes qui, à travers l'ascèse, la méditation et l'union, permettait d'accéder, dans certaines circonstances exceptionnelles, à la contemplation. Dans le courant mystique dominicain et béguinal, la démarche suivie est inverse : il n'est plus questions de monter vers Dieu mais de s'abandonner en Lui. La créature qui aspire à s'unir à son Créateur n'y parviendra pas par un effort de la volonté ou par une pratique intense des vertus, mais en dépouillant son être propre, créé, séparé, pour recouvrer son être véritable, incréé, non séparé, en Dieu. » A. VAUCHEZ, *La spiritualité du Moyen Âge occidental. VIII<sup>ème</sup>-XIII<sup>ème</sup> siècle*, Paris, Éd. du Seuil, 1994. Ainsi, l'union à Dieu n'allait plus être l'apanage de quelques privilégiés mais allait se faire soudainement accessible à tous ceux qui étaient prêts à se « dépouiller » afin de laisser résonner en eux la subtile voix de Dieu. Bien que formellement distinctes, l'union à Dieu et la divinisation vont pourtant souvent de pair : « L'idée de la déification repose encore sur celle de l'union à Dieu, et de l'unité dans le Christ (Jn 17, 11). Elle se lie à l'idée de « participation » à la nature divine plus particulièrement évoquée par la seconde épître de saint Pierre (2 P 1,4). (...) Chez saint Paul, elle est particulièrement liée avec l'union au Christ, à sa Passion et sa Résurrection (Rm 6,5 ; I Cor 1,9). » J.-C. CHENET, « Divinisation », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, éd. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 385.

<sup>1498</sup> Les Dialogues, II, 3, p. 100.

<sup>1499</sup> L'expression de « repos en Dieu » fait référence à Saint Augustin qui, dans le treizième livre de ses confessions, l'assimile à l'idée de volupté, cf. M.-A. VANNIER, *Les « confessions » de Saint Augustin*, Paris, Éd. du Cerf, 2007. Hadewijch ferait-elle dans sa dixième vision explicitement référence à Saint Augustin ? Bien qu'il soit difficile d'apporter une réponse précise à cette question, l'on remarque tout de même que la Béguine anversoise exalte à de nombreuses reprises dans son œuvre la figure d'Augustin, notamment dans sa onzième vision. Sans doute a-t-elle eu accès à certains de ses écrits. Sur la réception d'Augustin au Moyen Âge, cf. R. BERNDT (éd.) et M. FÉDOU (éd.), *Les réceptions des Pères de l'Église au Moyen Âge. Le devenir de la tradition ecclésiale. Congrès du Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris (11-14 juin 2008)*, Münster, Aschendorff Verlag, 2013.

<sup>1500</sup> Visions, 10, p. 66-68.

l'amour de Dieu »<sup>1501</sup> en devenant en quelque sorte « mère »<sup>1502</sup> et renouvellent les liens qui unissent ces âmes « qui n'ont pas encore de robe nuptiale »<sup>1503</sup> à leur Dieu. Dans l'union à son Dieu, l'âme hadewigienne *jouit*<sup>1504</sup> de Dieu, c'est-à-dire qu'elle se laisse unifier – donc élever – par-delà sa nature : l'âme épurée de tout péché se divinise – elle prend une certaine « forme » de Dieu et devient « mère » – et est à même d'embraser les âmes pécheresses de l'Amour. Dans les *Dialogues* comme dans les visions hadewigiennes, l'âme trouve son « repos » en Dieu en s'unissant à Lui<sup>1505</sup> ; elle ressort de cette union transformée, « divinisée » par cet Amant qui la « façonne » intérieurement à son image<sup>1506</sup>. Ce modelage, qui est la conséquence des épousailles de l'âme et de Dieu, ne reste pas infructueux puisqu'il rejaillit sur toutes les âmes « perdues »<sup>1507</sup> et qui sont « [venues] sans espoir »<sup>1508</sup> : si l'âme se laisse ainsi *diviniser*, c'est donc aussi pour amener ses homologues à se laisser à leur tour diviniser<sup>1509</sup>.

---

<sup>1501</sup> H. d'ANVERS, *Les Visions*, trad., prés. et notes de G. EPINEY-BURGARD, Genève, Ad Solem Édition, 2000, p. 68, note 8.

<sup>1502</sup> Il est intéressant de noter que Hadewijch relie bien souvent la maternité physique à la maternité spirituelle. Dans l'un de ses poèmes (Mengeldicht 14), malheureusement non traduit en français, elle met en parallèle les neuf mois de grossesse de Marie et la naissance de Dieu avec la progression spirituelle de chaque croyant qui vit en quelque sorte une « maternité spirituelle ». La maternité de Marie devient donc un exemple pour tous : l'âme de chacun est alors assimilée au corps de Marie qui, durant neuf mois, a accueilli le Verbe en elle. En suivant son exemple, chacun est appelé à faire croître le divin en son âme. Dans son vingt-neuvième *strofische Gedicht*, lui aussi non traduit en français, Hadewijch met en exergue l'humilité de Marie et, en substance, nous dit que si chaque croyant l'imitait, alors Dieu naîtrait en l'âme de chacun d'eux, cf. Mengeldicht XIV, *The complete works*, p. 345-350 ; Str. Ged. 29, *The complete works*, p. 207-212. Sur l'implication théologique de la maternité chez Hadewijch, cf. E.H. HOLMES, « Hadewijch and the mother of love : writing the incarnation through maternity and mysticism », dans : *Magistra*, vol. 18, n° 2, 2012, p. 55-70.

<sup>1503</sup> H. d'ANVERS, *Les Visions*, trad., prés. et notes de G. EPINEY-BURGARD, Genève, Ad Solem Édition, 2000, p. 67, note 6.

<sup>1504</sup> Dans l'union à Dieu, Hadewijch met en exergue deux sentiments : la jouissance – *ghebruken* – et l'inassouvissement – *ghebreken* -. Ces deux sentiments sont les versants d'une même médaille car lorsque l'âme jouit en quelque sorte de Dieu, elle ne peut s'empêcher de penser que cette jouissance aura une fin. Sur l'utilisation de ces deux termes, cf. P. MOMMAERS, *The riddle of christian mystical experience. The Role of the Humanity of Jesus*, Louvain, Éd. Peeters, 2003, p. 169f.

<sup>1505</sup> Le repos en Dieu est un thème avant tout augustinien. L'auteur des *Dialogues* et Hadewijch auraient-ils eu cette même source en commun ?

<sup>1506</sup> Parant la robe de l'Épouse, l'une des vertus de la douzième vision hadewigienne met également en exergue l'importance de laisser Dieu agir (« Got laten ghewerden ») afin d'être « reçue par Celui qui siègeait sur le disque au-dessus de l'abîme tournoyant » et se voir, dans cet accueil et cette union, transformée. *Visions*, 12, p. 83.

<sup>1507</sup> Source d'une grande inquiétude pour Hadewijch, toutes ces âmes « perdues » sont celles qui « errent loin de [Dieu] pour se perdre ailleurs », *Visions*, 1, p. 17. Afin de les mener à leur salut, Hadewijch évoque à quelques reprises le devoir qu'elle a de les arracher de l'enfer et du purgatoire, cf. *Visions*, 5, p. 41-44.

<sup>1508</sup> *Visions*, 10, p. 67.

<sup>1509</sup> Dans la littérature béguinale en général, il est à noter que la préoccupation de la divinisation des autres âmes fait partie des thèmes les plus largement abordés.

## 2. Le « miroir » de l'âme

Dans les *Dialogues* d'autre part, sœur Catherine insiste bien sur la vision divine que l'âme acquiert après sa « confirmation ». En effet, « [celui] qui est tourné vers Dieu et vers le miroir de toute Vérité (...) voit tout ce que le miroir reflète, c'est-à-dire toutes choses »<sup>1510</sup>. Mais l'âme tendue vers Dieu ne sera capable de voir les reflets du miroir divin que si elle « [dompte] toutes [ses] puissances »<sup>1511</sup> - donc en s'anéantissant, thème que nous allons aborder plus longuement par la suite – et s'introduit dans sa propre âme dénudée : à son tour, son âme se fait miroir et reflète Dieu ainsi que sa création. Cette confrontation des miroirs engendre une nouvelle vision de Dieu qui, dès lors, devient étrangement familier à l'âme. Il est en outre intéressant de noter que cette confrontation bien spécifique donne à l'âme d'acquiescer en quelque sorte le regard de Dieu : en apercevant les reflets du miroir divin, l'âme contemple la création comme Dieu aurait pu la contempler. Grâce à jeu de miroir, le regard de l'âme s'exalte et tend à devenir, lui aussi, « divin »<sup>1512</sup>. Dans ce va-et-vient des reflets, l'âme élargit son entendement et perçoit Dieu d'une façon *autre*, plus ajustée peut-être à ce qu'il est essentiellement. Bien que la métaphore du miroir soit très répandue au XIII<sup>ème</sup> siècle<sup>1513</sup>, il est tout de même intéressant de noter que Mechtilde met elle aussi en exergue les reflets réciproques qui émergent des miroirs de l'âme et de Dieu :

(...) un miroir a été vu dans le royaume des cieux devant la poitrine de chaque âme [et corps]. En lui se reflète le miroir de la sainte Trinité qui donne vérité et connaissance de toutes les vertus que le corps a accomplies et de tous les dons que l'âme a jamais reçus sur terre. De là se reflète l'éclat glorieux de chaque personne vers la haute majesté d'où il est parti.<sup>1514</sup>

Même si dans cet extrait, la métaphore du miroir n'est pas explicitement reliée à l'acte unitif en lui-même – il l'est par ailleurs dans un autre extrait de la *Lumière fluente de la Divinité*<sup>1515</sup> -, l'on s'aperçoit tout de même que la Béguine magdebourgeoise souligne elle aussi la présence

---

<sup>1510</sup> Les *Dialogues*, II, 7, p. 107.

<sup>1511</sup> Ibid. p. 106-107.

<sup>1512</sup> Maître Eckhart n'invitait-il pas lui-même ses contemporains à envisager la vie à travers le regard de Dieu ?

<sup>1513</sup> Sur cette métaphore au Moyen Âge, cf. F. POMEL (dir.), *Miroirs et jeux de miroirs dans la littérature médiévale*, préf. S. MELCHIOR-BONNET, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003. Dans une étude très approfondie sur les différentes compréhensions symboliques du « miroir » depuis l'Antiquité jusqu'au Moyen Âge, Einar Már Jonsson a élaboré le concept de « vision catoptrique » qui, grâce au « livre-miroir » - référence au *Buchspiegel* – permet à l'âme de se connaître elle-même tout en acquérant une vision indirecte de Dieu, cf. E. M. JONSSON, « Le sens du titre Speculum aux XII<sup>ème</sup> et XIII<sup>ème</sup> siècles et son utilisation par Vincent de Beauvais », dans : Vincent de Beauvais. *Intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen-Âge*, Paris, Éd. Vrin, 1990, p. 11-32 ; *Le miroir. Naissance d'un genre littéraire*, Paris, Éd. Les Belles Lettres, 1995.

<sup>1514</sup> LFD, VI, 41, p. 237-238.

<sup>1515</sup> Ibid. VII, 1, p. 242-243.

de deux miroirs, l'un en l'âme et l'autre en Dieu qui, de manière réciproque, se reflèteraient en l'autre. De cette réciprocité naîtrait une vision clarifiée et une connaissance aiguisée de l'autre – et de soi-même en même temps <sup>1516</sup>, entraînant le désir de se « jeter » en lui/en elle. Il est par ailleurs important de noter que chez Mechtilde, cette réciprocité catoptrique a lieu au sein d'une contemplation mutuelle : en contemplant le miroir divin, l'âme mechtildienne perd toute notion de temporalité<sup>1517</sup> et expérimente en quelque sorte la demeure de Dieu, demeure atemporelle par excellence.<sup>1518</sup>

### 3. Un retour à l'origine

Force est également de constater que l'auteur des *Dialogues* associe l'union mystique à l'état pré-crétionnel de l'âme : « Je suis là où j'étais avant d'être créée »<sup>1519</sup> nous assure sœur Catherine qui, par ailleurs, ne dissimule pas à son confesseur la nécessité d'un dépouillement, d'une *néantisation*, dans ce retour à l'origine que constitue l'union à Dieu :

Je vais vous donner un conseil digne de foi (...). Vous savez que toutes les créatures sont créées du néant et qu'elles doivent redevenir néant avant de retourner à leur origine ? »<sup>1520</sup>

C'est bien de cette origine que l'âme aurait « jailli »<sup>1521</sup> et vers laquelle elle chercherait à s'écouler. Ce *devenir néant* par ailleurs ne serait rien d'autre que le délaissement du caractère

---

<sup>1516</sup> Cf. Ibid. VI, 1, p. 197.

<sup>1517</sup> Cf. Ibid. I, 20, p. 23. Sur la métaphore du « miroir » dans la *Lumière fluente de la Divinité*, cf. B. HASEBRINK, « Spiegel und Spiegelung im "Fließenden Licht des Gottheit" », dans : *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte*, éd. W. HAUG et W. SCHNEIDER-LASTIN, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2000, p. 157-174.

<sup>1518</sup> Chez Marguerite Porete, le Miroir est également l'instrument d'une relation personnelle à Dieu, cf. D. DE COURCELLES, « Marguerite PORETE, une mystique de feu », dans : *Lumière et Vie*, n°297, janvier-mars 2013. Cf. également C. M. MÜLLER, *Marguerite Porete et Marguerite d'Oingt de l'autre côté du miroir*, New York/Paris/Berlin, Éd. Peter Lang, 1999.

<sup>1519</sup> Les Dialogues, II, 7, p. 108.

<sup>1520</sup> Ibid. 8, p. 109. Alors que jusqu'ici, les conseils du confesseur de sœur Catherine étaient plutôt conventionnels, force est de constater que dans cet extrait, Catherine l'introduit d'emblée dans une réflexion vertigineuse sur la « bien éternel ». Elle fait ainsi preuve d'un langage spirituel renouvelé qui étonne d'ailleurs à plus d'un titre son confesseur, comme le prouve le passage où il affirme avoir croisé un être d'exception, cf. Les Dialogues, II, 2, p. 87-88. Cf. Sermons, 52, p. 432.

<sup>1521</sup> Les Dialogues, II, 8, p. 111. L'idée de « jaillissement » se retrouve également dans le *Granum Sinapis*, où elle symbolise le « lieu » atemporel mais tout de même dynamique de la naissance, de l'éclosion, cf. MAÎTRE ECKHART, *Le Grain de sénevé suivi du Commentaire latin sur le Grain de sénevé*, prés. et trad. A. DE LIBERA,

« créé » de l'âme ainsi que la quête d'une ressemblance élevée avec Dieu. Dans les *Dialogues*, cette *néantisation* entraîne une certaine vacance de l'âme qui, dès lors, n'a « rien de plus à faire que de laisser Dieu opérer en [elle] »<sup>1522</sup>, à l'instar de l'époque où elle n'avait pas encore été créée. Par ailleurs, sœur Catherine relie bien ce dépouillement extrême à la vie dans l'Un :

L'âme est alors nue et dépouillée de toute chose nommable. Elle est une dans l'Un et se répand dans la pure Déité comme l'huile dans l'étoffe, qu'elle pénètre de part en part.<sup>1523</sup>

Cette vie dans l'Un décrite de façon sommaire ressemble étonnamment à une assimilation divine, bien que Catherine précise que dans cette vie, l'âme demeure tout de même en chemin dans l'éternité<sup>1524</sup> (serait-ce une façon de se soustraire à une pensée panthéiste ?). Fortement présente dans l'œuvre pseudo-hadewigienne, l'idée d'un retour à (l'intimité de) l'Un s'accompagne également d'un grand dépouillement entraînant, là aussi, une vacance de l'âme, laquelle, par conséquent, se révèle être « [pure] et [nue] intérieurement, sans image, sans figure, comme [libérée] du temps, [incrée], [dégagée] de [ses] limites dans la silencieuse latitude »<sup>1525</sup>. Selon Pseudo-Hadewijch en effet, le dépouillement de l'âme est assimilé à sa propre nudité, situation entraînant un « silence » - la fameuse « vacance » de l'âme - propice à l'écoute de son Seigneur, l'« aimant sans pourquoi, [lui]-même pour [lui]-même »<sup>1526</sup>. Pour Catherine comme pour Pseudo-Hadewijch, « l'âme doit revenir à cet être qu'elle est de toute éternité dans la pensée divine »<sup>1527</sup>, et ce n'est qu'à cette condition qu'elle « [atteindra] la connaissance et [recevra] la lumière »<sup>1528</sup> de la « haute intimité »<sup>1529</sup>.

---

Paris, Éd. Arfuyen, 1996. Dans le *Granum Sinapis* comme dans les *Dialogues*, ce « jaillissement » est étroitement lié à l'origine de toutes choses, origine concentrant le plus grand paradoxe : Dieu lui-même.

<sup>1522</sup> Les *Dialogues*, II, 8, p. 110.

<sup>1523</sup> Ibid. p. 111.

<sup>1524</sup> Cf. Ibid. p. 112.

<sup>1525</sup> Nouveaux Poèmes, I, p. 159 (Mgd 17).

<sup>1526</sup> Ibid. II, p. 167 (Mgd 18). Dans un prochain chapitre, nous aurons l'occasion d'étudier plus en détails l'idée d'être et d'aimer « sans pourquoi ».

<sup>1527</sup> E. MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 102.

<sup>1528</sup> Nouveaux Poèmes, II, p. 171 (Mgd 18).

<sup>1529</sup> Ibid. p. 172 (Mgd 18).

## 4. L' « opération » de Dieu en l'âme

Cette *néantisation* de l'âme s'accompagnerait donc dans les *Dialogues* d'une vacance – une sorte de suspension dans le temps – rendant possible l'action, ou l' « opération », de Dieu en l'âme<sup>1530</sup>. Mais qu'est-ce à dire ? Qu'entend l'auteur de ce traité par cette opération ? Outre le fait que cette opération s'accomplisse au-delà du temps - dans l'éternité<sup>1531</sup> -, il précise qu'elle est intimement liée à la « mort » de certaines pratiques et autres convictions du croyant : « L'homme doit mourir de cinq morts. La première, c'est de mourir à toutes les choses de la nature. (...) C'est alors que l'homme reçoit un coup mortel : il est frappé en son être par la Lumière divine. L'homme apprend à ce stade à se connaître lui-même »<sup>1532</sup>. Ainsi dans les *Dialogues*, l'opération de Dieu dans l'âme produit un changement dans la perception que cette même âme a d'elle-même dans la mesure où elle « met à mort » d'anciennes convictions : en opérant en l'âme, Dieu la dépouille de sa vie « d'avant » afin qu'elle « [commence] à vivre de la vie de notre Seigneur Jésus Christ »<sup>1533</sup>. Grâce à l'intervention divine qui prend la forme d'une « Lumière »<sup>1534</sup>, cette âme reconnaît dans une humilité déconcertante qu'elle n'est « rien » et qu'elle est « inférieure à toutes les créatures »<sup>1535</sup>. Elle vit dès lors la mort de son amour-propre ainsi que de ses mondanités, qui ne sont finalement rien d'autre que des constructions superficielles et artificielles fort éloignées de la sagesse – l'on pourrait même dire

---

<sup>1530</sup> Cf. Les Dialogues, II, 8, p. 111.

<sup>1531</sup> Cf. Ibid., 5, p. 98.

<sup>1532</sup> Les Dialogues, II, 4, p. 96. Dans l'un de ses *Mengeldichten*, Pseudo-Hadewijch met elle aussi en exergue l'importance de la « mort » dans le processus unitif. Pour elle, « mourir » serait une autre façon d'imager le détachement radical : si l'âme est réellement « morte » à sa vie présente, c'est bien parce qu'elle est complètement détachée, cf. Nouveaux poèmes, III, p. 177-179 (Mgd. 19). Cela n'est pas sans nous rappeler le sermon 8 de Maître Eckhart dans lequel il invite ses lecteurs/auditeurs à se tenir « comme si nous étions morts, que ne nous touche ni joie ni souffrance », Sermons, 8, p. 118. Se référant à Saint Grégoire, le Dominicain souhaite insister sur la dépossession nécessaire afin de parvenir à cette « mort », « mort » qui survient alors même que l'on continue de vivre en ce monde. Sur les similitudes entre le sermon 8 d'Eckhart et le Mengeldicht 19 de Pseudo-Hadewijch, cf. S. MURK-JANSEN, « Hadewijch and Eckhart : Amor intellegere est », dans : *Meister Eckhart and the Beguine mystics*, éd. B. MCGINN, New-York, Éd. Continuum, p. 17-30. Marguerite Porete évoque elle aussi l'idée qu'il faille mourir « de toute mort mortelle, (...) car nul ne goûte à cette vie s'il n'est mort de toute mort. » Le Miroir, 53, p. 119.

<sup>1533</sup> Les Dialogues, II, 4, p. 96.

<sup>1534</sup> Sur la métaphore de la « lumière », cf. J. KOCH, « Über die Lichtsymbolik im Bereich der Philosophie und Mystik des Mittelalters », dans : *Studium Generale*, n° 13, 1960, p. 653-670; sur cette même métaphore dans la *Lumière fluente de la Divinité*, cf. G. LÜERS, *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg*, Munich, E. Reinhardt, 1926.

<sup>1535</sup> Les Dialogues, II, 4, p. 96.

la « noblesse » - caractérisant l'âme du Christ<sup>1536</sup>. Loin d'être isolée, l'image de la Lumière divine frappant l'âme se rencontre également dans le *Miroir des âmes simples et anéanties* :

[Dans les transports du cinquième état avec son amant], [l'âme anéantie] ne fait point défaut, si bien qu'elle est souvent ravie au sixième état ; mais cela lui dure peu, car c'est une ouverture qui arrive comme un éclair : elle se referme tout de suite et l'on ne peut y demeurer longtemps<sup>1537</sup>.

Dans l'opération de cet éclair, l'âme vit également un anéantissement de la connaissance qu'elle a d'elle-même et devient peu à peu « sans elle-même »<sup>1538</sup>. Ainsi que l'âme des *Dialogues*, l'âme du *Miroir* accueille cette « lumière divine »<sup>1539</sup> qui lui « donne la connaissance de ce qui n'est pas » et l'enjoint de se « [retirer] de son vouloir propre »<sup>1540</sup>, c'est-à-dire d'anéantir son orgueil<sup>1541</sup>. L'auteur des *Dialogues* met en effet l'accent sur l'auto-humiliation que vit l'âme dans ce processus :

Et là, en cette Lumière divine, l'âme se reconnaît inférieure à toutes les créatures : elle ne se trouve pas de lieu où demeurer et se considère comme plus méchante que la pire créature que Dieu créa jamais. Lucifer lui-même lui semble trop bon : elle se place plus bas que lui.<sup>1542</sup>

Cette auto-humiliation est un thème récurrent dans la littérature béguinale : l'âme qui accueille la lumière de Dieu ne se sent plus digne de prolonger ce dialogue divin qu'elle avait pourtant tellement désiré<sup>1543</sup>. Dans la *Lumière fluente de la Divinité*, Mechtilde a des mots d'une extrême dureté envers elle-même, dureté que l'on rencontre également dans les *Dialogues* :

---

<sup>1536</sup> Cf. Ibid. p. 97.

<sup>1537</sup> Le Miroir, 58, p. 124. Dans cet extrait, c'est la furtivité de l'éclair qui frappe de prime abord. Dans sa douzième vision, Hadewijch évoque elle aussi cette apparition furtive de Dieu : « (...) Au centre, un Etre était assis sur un disque qui sans cesse s'ouvrait et se refermait sur des mystères cachés. » Visions, 12, p. 77-78. Il semblerait que cette furtivité - l'ouverture et la fermeture du « mystère » - désigne selon Georgette Epiney-Burgard « l'épanchement de la Divinité dans les Personnes et leur retour dans l'Unité », H. d'ANVERS, *Les Visions*, trad., prés. et notes de G. EPINEY-BURGARD, Genève, Ad Solem Édition, 2000, p. 78, note 3.

<sup>1538</sup> Le Miroir, 59, p. 125.

<sup>1539</sup> Ibid. 118, p. 198. Dans le sermon 75 d'Eckhart, il est également question de cette « lumière divine » : « (...) le Fils est une lumière, qui là éternellement a lui dans le cœur paternel. Devons-nous y parvenir, il nous faut alors nous élever de la lumière naturelle dans la lumière de la grâce, et là croître dans la lumière que le Fils lui-même est » Sermons, 75, p. 587. Une fois que l'âme s'est élevée, elle connaît qu'elle est immensément aimée de Dieu : cette croissance dans la lumière divine lui donnera de recevoir « du Père dans le Fils avec le Fils tout ce que Dieu peut réaliser », c'est-à-dire sa propre (re)naissance par amour. Sermons, 75, p. 588. Comme l'âme des *Dialogues*, l'âme eckhartienne est introduite dans la « Lumière divine » après avoir renoncé à elle-même. Là elle connaît Dieu et découvre tout l'amour qu'il lui porte.

<sup>1540</sup> Le Miroir, 118, p. 198.

<sup>1541</sup> Il est intéressant de noter que chez Marguerite Porete, l'orgueil est lié intimement à la jeunesse : « Cette chute est tellement profonde, si elle est bien tombé, que l'âme ne peut se relever d'un tel abîme ; elle ne doit d'ailleurs pas le faire, mais plutôt y demeurer : c'est là que l'âme perd son orgueil et sa jeunesse, car son esprit est désormais un vieillard qui ne la laisse plus à la jouissance et à la frivolité. » Ibid. p. 200.

<sup>1542</sup> Les Dialogues, II, 4, p. 96.

<sup>1543</sup> Les liens entre divinisation et humiliation sont particulièrement mis en exergue dans la tradition orthodoxe, cf. J. POPOVITCH, *Philosophie orthodoxe de la vérité. Dogmatique de l'église orthodoxe*, t. 4, trad. J.-L. PALIERNE, Lausanne, Éd. l'Age d'Homme, 1997, p. 175f.

Ô Dieu clément ! Qu'as-Tu vu en moi ? Tu sais très bien que je suis une imbécile, un pauvre être humain pécheur en âme et corps. Tu devrais donner ces choses à des sages, afin que Tu en sois loué.<sup>1544</sup>

Se considérant tantôt comme un chien<sup>1545</sup>, tantôt comme une vile fiancée<sup>1546</sup>, l'âme de la *Lumière fluente de la Divinité* n'a de cesse de mettre en exergue la méchanceté censée la caractériser et vit intimement ce paradoxe inouï de la divinisation : Dieu n'*illumine* que des âmes qui reconnaissent leur faiblesse et leur bassesse, car elles sont la preuve d'une honnêteté spirituelle essentielle au processus unitif. En d'autres termes, plus l'âme se sent indigne et se perçoit comme étant « rien »<sup>1547</sup> - elle vit à cet instant-là un anéantissement extrême -, plus elle sera capable d'accueillir la Lumière de Dieu, cet « éclair » profondément *autre* qui l'élèvera intérieurement et fera d'elle une âme « confirmée »<sup>1548</sup>. C'est finalement en étant « sans elle-même » que l'âme sera en capacité d'accueillir le Tout Autre.

Il est en outre à remarquer que dans les *Dialogues*, l'opération de Dieu en l'âme est également décrite comme une naissance. Voici ce que sœur Catherine affirme en parlant de Dieu : « Puisqu'il me faut être privée de tout réconfort, je veux être privée aussi de sa personne. Mon désir est qu'en mon âme il naisse à chaque instant »<sup>1549</sup>. Spécifiquement eckhartien, le thème de la naissance de Dieu dans l'âme est ici brièvement abordé afin de métaphoriser l'opération même de Dieu dans l'âme. Alors que l'âme s'oublie elle-même, se prive de ce qui la constitue et se meurt – ce que sœur Catherine, à l'instar de Hadewijch, appelle un « exil »<sup>1550</sup> -, Dieu se révèle à elle, naît en elle et finalement « vit » en elle<sup>1551</sup>. L'action du Tout Autre en l'âme, sa naissance en elle, lui permet de se lier intimement à ce Dieu qu'elle pensait si absent ;

---

<sup>1544</sup> LFD, IV, 2, p. 111.

<sup>1545</sup> Cf. Ibid. IV, 1, p. 107.

<sup>1546</sup> Cf. Ibid. V, 17, p. 164.

<sup>1547</sup> Cf. Le Miroir, 118, p. 199. D'un point de vue néoplatonicien, le premier principe est « néant » car il est indescriptible, indicible. Le « néant » en effet « est la source de toutes les existences particulières – ce serait le néant qui fonderait l'univers et par définition, on ne pourrait rien en dire. (...) Chez quelques penseurs, la théologie apophatique a donné lieu à une anthropologie apophatique, car si les êtres humains sont créés "à l'image et à la ressemblance de Dieu" (Gn 1,26), cela signifie que, d'une certaine manière, l'essence de l'homme est au-delà de tout savoir et de toute intelligibilité – qu'elle est "néant", au sens où elle est indicible. » B. MCGINN, « Néant », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 849. Lorsque les Béguines évoquent pour l'âme la nécessité d'une *néantisation* – d'un « devenir rien » -, n'évoqueraient-elles pas par là même la nécessité d'un retour à Dieu, le « Néant » par excellence parce que indicible ?

<sup>1548</sup> Cf. Les Dialogues, II, 7, p. 106.

<sup>1549</sup> Ibid. I, 7, p. 65.

<sup>1550</sup> Cf. Ibid. 11, p. 75.

<sup>1551</sup> Cf. Ibid. II, 1, p. 84.



de cette naissance émerge la divinisation totale de l'âme puisque sœur Catherine déclare impudemment qu'elle est « devenue Dieu »<sup>1552</sup>.

## 5. La purification de l'âme

Outre l'union à Dieu ainsi que les conséquences de celle-ci, l'auteur des *Dialogues* thématise largement l'abandon, notion-clé de la littérature béguinale que nous analyserons plus en détails par la suite<sup>1553</sup>. Bien que ce thème soit en faveur auprès de l'auteur des *Dialogues*, la notion de purification tient également un rôle central lorsqu'il s'agit pour lui d'explicitier le chemin menant à l'union :

Les maîtres disent que le tonnerre ne vient de rien d'autre que de la différence : les nuages ne peuvent souffrir en eux-mêmes ce qui est différent et l'expulsent. De là le tonnerre et l'éclair. Le vent fait de même : il souffle aussi longtemps qu'il faut pour chasser de lui ce qui est différent de lui. De là la pluie. Ainsi toutes les créatures se purifient de ce qui est différent d'elles.<sup>1554</sup>

Pour que l'âme puisse être attirée par Dieu – « comme le soleil attire l'eau vers lui »<sup>1555</sup> - et qu'elle s'unisse à Lui, il lui faut ressembler à sa nature ; cette ressemblance ne se réalisera que

---

<sup>1552</sup> Ibid. 3, p. 92. Au-delà du caractère panthéiste de l'expression, le fait qu'une « simple » femme puisse vivre une telle divinisation individuelle est significatif d'un changement de perception au début du XIV<sup>ème</sup> siècle dans la relation que le croyant développe avec Dieu, qui se fait plus personnelle et individuelle. Ainsi sœur Catherine ne fait plus seulement partie d'une « masse » de croyants mais développe sa propre relation avec Dieu – dans la littérature béguinale, cette relation est une relation amoureuse – qui lui permettra de vivre sa propre divinisation. Sur la notion d'individu et son émergence au Moyen Âge, cf. B. M. BEDOS-REZAK et D. IOGNAT-PRAT (dir.), *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, Paris, Éd. Aubier, 2005.

<sup>1553</sup> Il semble que dans la littérature béguinale, l'abandon soit préféré au détachement dans la mesure où l'acte d'abandon est avant tout un processus, alors que le détachement constitue le résultat même de l'abandon : « Malgré des recoupements importants entre le détachement et l'abandon, la différence devient, en cela, évidente que le détachement ne décrit pas uniquement le but le plus élevé de l'homme, mais touche à Dieu même ; l'abandon ne peut être employé comme mode d'être de Dieu. Le détachement est certes également but d'une voie de la séparation ; le concept même peut, cependant, également être séparé de cela et correspondre au résultat du détachement, alors que, dans l'abandon, il faut constamment penser en même temps le processus du laisser – l'abandon n'est donc pas un but en soi, mais s'accomplit par et dans un autre, le détachement est à la fois voie et but. » S. FROST, « Détachement (Abgeschiedenheit/Gelassenheit) », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 361-362. Les Béguines ne thématise pas tant le but – l'union mystique - que le chemin pour y arriver. Sur la distinction entre l'abandon et le détachement, cf. E. A. PANZIG, *Gelâzenheit und Abegescheidenheit. Eine Einführung in das theologische Denken des Meister Eckhart*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2005 ; « gelâzenheit und abegescheidenheit - zur Verwurzelung beider Theoreme im theologischen Denken Meister Eckharts », dans : *Meister Eckhart in Erfurt*, éd. A. SPEER, Berlin/New York, Éd. Walter de Gruyter, 2005, p. 335-355 ; M. ENDERS, *Gelassenheit und Abegeschiedenheit – Studien zur deutschen Mystik*, Hambourg, Verlag Dr. Kovač, 2008.

<sup>1554</sup> Les Dialogues, II, 5, p. 99.

<sup>1555</sup> Ibid. p. 100.

si l'âme se purifie de tout ce qui est « différent » d'elle, c'est-à-dire de toutes ses « contradictions », ainsi que de toute image<sup>1556</sup>. Cette purification, que l'auteur assimile également à une mort<sup>1557</sup>, entraîne le désapprentissage de tout savoir de l'âme : lorsque l'âme sera effectivement purifiée, qu'elle sera « morte », elle ne se souviendra plus de son passé et aucun souvenir ne saura la « ramener » vers ses propres « contradictions. » Il faut ici comprendre que ces « contradictions » sont autant d'éléments de division en l'âme qui entravent son union à Dieu, union qui requiert une « unité » parfaite de l'âme – qui ressemble le plus à l'unité parfaite de Dieu - et grâce à laquelle elle trouvera sa « ferme demeure »<sup>1558</sup>, son « locus », en Dieu<sup>1559</sup>. La thématique de la purification n'est pas propre aux *Dialogues* puisqu'on la retrouve également chez Hadewijch :

En tout temps [toute âme avisée qui reste soumise à l'Amour] aura soin de développer sa grâce par ses désirs et sa prudence, et de bien cultiver son champ, arrachant les mauvaises herbes et semant les vertus. Et elle purifiera sa conscience pour en faire une demeure où elle puisse recevoir dignement son aimé.<sup>1560</sup>

Dans de nombreuses lettres destinées à ses protégées, Hadewijch insiste sur la nécessité de se purifier intérieurement avant de recevoir l'Époux. Chez elle, cette purification est l'une des sources de la noblesse de l'âme, dignité faisant écho à la noblesse intrinsèque de Dieu. Comme dans les *Dialogues*, cette purification s'accompagne d'une *désimagination*<sup>1561</sup> révélant à l'âme l'immense amour que Dieu lui porte et lui permettant de « désirer librement et vouloir aussi haut que je veux, saisir et recevoir de Dieu tout ce qu'Il est sans contradiction ni refus »<sup>1562</sup>.

---

<sup>1556</sup> Cf. Ibid. p. 101.

<sup>1557</sup> Cf. Ibid. 1, p. 84. Sur l'utilisation d'un vocabulaire mortuaire pour décrire une expérience mystique, cf. A. M. HAAS, « *Mors mystica*. Thanatologie der Mystik, insbesondere der Deutschen Mystik », dans : *Freiburger Zeitschrift. Philosophie und Theologie*, vol. 23, n° 3, 1976, p. 305-392. Plus spécifiquement chez Eckhart, cf. M.-J GONZALEZ-HABA, « Metafísica de la muerte en el Maestro Eckhart », dans : *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, éd. P. WILPERT, Berlin, 1963, p. 296-303.

<sup>1558</sup> Les *Dialogues*, II, 2, p. 90.

<sup>1559</sup> A de nombreuses reprises en effet, sœur Catherine se plaint que son âme errante n'ait pas encore trouvé « sa demeure dans les lieux de l'éternité », Les *Dialogues*, II, 2, p. 89. Il semble que cette demeure soit le lieu du pur dépouillement, là même où l'âme rencontre Dieu. Dans un autre passage des *Dialogues*, elle décrit partiellement cette demeure : « Lorsque j'ai été confirmée, toutes les œuvres que Dieu a produites me sont apparues comme une chose minuscule sous le ciel. Ma maison a été dans les cieux. J'y ai pris demeure en compagnie de tous ceux qui habitent au sein de la Trinité. Et je l'ai connue aussi bien qu'un brave homme connaît la maison qu'il habite. J'ai su ce qui distingue les créatures et les œuvres de Dieu : j'ai connu leurs différences aussi bien que les doigts de ma main. », Les *Dialogues*, II, 7, p. 106. Par ailleurs, cela n'est pas sans nous rappeler le « locus » - l'image de Dieu en l'âme – tel que le comprend Augustin, cf. M.-A. VANNIER, *Les confessions de Saint Augustin*, Paris, Éd. du Cerf, 2007.

<sup>1560</sup> Lettres, 10, p. 122.

<sup>1561</sup> Voici ce qu'elle écrit dans l'une de ses lettres : « Tout ce que les humains peuvent penser de Dieu, toutes les conclusions qu'ils en tirent et les images qu'ils se forgent n'est pas Dieu. Car si nous pouvions le comprendre et le capter avec nos sens et nos pensées, Dieu serait moins que l'homme et bientôt nous cesserions de l'aimer. C'est la raison pour laquelle l'amour s'effondre si rapidement chez les âmes sans profondeur. » Lettres, 12, p. 129-130.

<sup>1562</sup> Visions, 11, p. 73.

Selon Hadewijch en effet, la purification de l'âme reste un chemin vers le recouvrement de son être en Dieu – autrement dit son unité avec Dieu –, mais avant cela, l'âme vit dans un état intermédiaire qui lui « laisse une certaine marge de choix dans laquelle elle peut prouver son amour pour Dieu »<sup>1563</sup>. Dans les *Dialogues* comme dans l'œuvre de Hadewijch, cet état intermédiaire, dans lequel l'âme peut faire valoir son libre-arbitre, est essentiel pour s'unir à Dieu : dans le processus unitif, l'âme garde toujours le choix d'aimer ou non son Époux. Ainsi, c'est en choisissant d'aimer Dieu que l'âme se « purifie », qu'elle se détache de toutes ses contradictions et qu'elle meurt d'une « douce mort »<sup>1564</sup>. En définitive, l'âme qui aimerait absolument Dieu – et qui choisirait librement de l'aimer - acquerrait peu à peu certains traits de la noblesse qui le caractérise tant. Il est en outre à remarquer que dans les *Dialogues*, cette purification de l'âme s'accompagne d'un fort sentiment de honte. Lors d'une conversation avec son confesseur, sœur Catherine manifeste bien l'indignité qu'elle ressent alors même qu'elle est en chemin vers l'union avec son Dieu :

Jamais je n'ai fait vraiment ce que je pouvais, et je sais bien que je suis redevable envers Dieu de trois façons. Ma première dette envers Lui est de me corriger de mes défauts. (...) J'aimerais être dans les joies de notre Seigneur. Mais jamais je n'ai vécu comme j'aurais dû pour cela, et je sais fort bien que, celui qui veut y parvenir, il lui faut vivre en notre Seigneur Jésus Christ. (...) N'y eût-il ni enfer ni ciel, je dois suivre l'Amoureux qui marche devant moi sur le chemin du véritable Amour, et le suivre jusqu'au bout, sans demander pourquoi. Cette dette, je la reconnais aisément, mais pour autant je ne me corrige pas comme je le devrais.<sup>1565</sup>

Avec une lucidité déconcertante, Catherine reconnaît que ce chemin unitif est épineux – il faut en effet suivre l'exemple du Christ, perfection absolue<sup>1566</sup> – et qu'elle se doit, dans ce processus, d'apprendre à « désapprendre ». Il ne s'agit pas seulement d'imiter le Christ mais bien, en se purifiant de ses « défauts » - c'est-à-dire en « désapprenant » toute certitude sur Dieu et la voie unitive –, de se convertir à l'Amour ou, plus précisément, de se laisser convertir par Lui. Cette purification entraîne une prise de conscience lucide quant à la vie menée jusqu'ici par le chercheur de Dieu :

(...) si même j'avais possédé tout ce que Dieu a créé et l'avais abandonné pour Lui, je n'aurais rien abandonné. Car rien de cela n'était à moi : tout était à Dieu. Tout ce qu'on appelle *bien* appartient à Dieu : c'est pourquoi je sais bien que je n'ai pas encore abandonné tout ce que je dois abandonner.<sup>1567</sup>

---

<sup>1563</sup> H. d'ANVERS, *Les Visions*, trad., prés. et notes de G. EPINEY-BURGARD, Genève, Ad Solem Édition, 2000, p. 73, note 6.

<sup>1564</sup> Les *Dialogues*, II, 1, p. 84.

<sup>1565</sup> Ibid. I, 11, p. 75-76.

<sup>1566</sup> Le caractère scabreux de ce chemin de perfection est évoqué aussi bien chez Mechtilde que chez Hadewijch, cf. par exemple LFD, I, 25, p. 27 ; Poèmes spirituels, XI, p. 118-121 (Str. Ged. 24).

<sup>1567</sup> Les *Dialogues*, I, 11, p. 77.

Cette indignité ressentie par Catherine est donc étroitement liée à l'abandon, concept-clé dans la compréhension même de l'union mystique. Il semblerait ainsi que ce sentiment de honte constitue une pièce maîtresse dans le mécanisme unitif dans la mesure où, dans un premier temps, elle permettrait à l'âme de se décentrer d'elle-même, de prendre conscience de sa perfectibilité et de sa « non-divinité ». Dans un second temps, l'âme serait prête à tendre vers le divin, la perfection, dans la mesure où elle se reconnaîtrait comme étant « non-divine ». Cette indignité ressentie, et qui est en lien avec la purification de l'âme, se rencontre dans d'autres œuvres de « spiritualité féminine », notamment dans les œuvres béguinales que nous étudions. Dans un dialogue avec son Amant, l'âme mechtildienne se lamente de son manque de vertu :

Ô mon bien-aimé ! Je désire l'outrage immérité,  
j'aspire aux vertus du cœur,  
je n'ai malheureusement pas de bonnes actions,  
je gâte notre amour commun,  
je suis tant indigne de ce beau miracle.<sup>1568</sup>

A l'instar de l'âme de sœur Catherine, celle de la *Lumière* reconnaît son indignité face à Celui qu'elle souhaiterait tant conquérir. Seulement dans l'œuvre de Mechtilde, cette indignité ne reste pas infructueuse puisque l'âme, par la suite, est appelée à la dépasser<sup>1569</sup> pour qu'elle puisse revêtir « la chemise de la douce humilité »<sup>1570</sup>, vertu essentielle pour « danser »<sup>1571</sup> avec son Amant. Mais Mechtilde n'est pas la seule Béguine à thématiser cette indignité puisque Hadewijch la met également en exergue dans l'une de ses lettres :

À mesure que l'amour grandit entre les deux, une crainte aussi grandit dans l'amour. Il faudrait parler plutôt d'une double crainte. La première est celle-ci : on pense qu'on n'est pas digne d'un tel amour et qu'on ne sera jamais capable d'en faire assez pour arriver jusque-là. C'est une crainte très noble, et elle nous fait avancer plus que tout autre chose : elle fait de nous les serviteurs de l'Amour. (...) Cette crainte nous maintient en alerte de sorte que nous nous adonnons à tout ce qui nous manque. Elle nous soutient quand nous sommes abattus et que nous avons besoin d'une impulsion et d'un réveil, car, du fait de cette crainte de n'être pas dignes d'un amour si grand, tout notre être se dresse et nous prive de repos. (...) Cette crainte nous rend libres parce que nous ne pensons plus à aucune chose, et même nous n'en avons plus le sentiment tellement nous sommes occupés à plaire à l'Amour.<sup>1572</sup>

Outre le fait que ce sentiment d'indignité soit, selon la Béguine anversoise, constitutif de la quête de Dieu, il possède également sur l'âme un effet purificateur :

---

<sup>1568</sup> LFD, I, 37, p. 30.

<sup>1569</sup> Cf. Ibid. 44, p. 32.

<sup>1570</sup> Ibid.

<sup>1571</sup> Cf. Ibid. p. 33.

<sup>1572</sup> Lettres, 8, p. 110.

Cette crainte est l'ornement de celui qui aime. Elle illumine sa raison, instruit son cœur, purifie sa conscience, donne la sagesse à son esprit, unifie sa mémoire, veille sur ses œuvres et ses paroles et lui fait accepter la mort. Elle opère tout cela.<sup>1573</sup>

Selon la Béguine anversoise, cette indignité serait donc un sentiment préparant la vacuité de l'âme, vacuité nécessaire sur la voie unitive. Cette crainte telle qu'exposée par Hadewijch entraînerait une certaine liberté de l'âme – la liberté de ne pas se focaliser sur elle-même – l'amenant à s'oublier elle-même jusqu'au point d'accepter la présence de l'absolument Autre en elle.

En conclusion de ce chapitre, force est de constater que sœur Catherine et les trois Béguines que nous étudions mettent en valeur de nombreuses thématiques communes dans leurs discours respectifs. Sœur Catherine serait-elle le résultat fictif de figures béguinales bien réelles ? La question mérite bel et bien d'être posée. En tout état de cause, cette figure de fiction permet de se rendre compte de ce que pouvait être un échange entre une femme visionnaire mais « inculte » et un théologien de haute volée. A lire les *Dialogues*, l'on voit tout à fait la nécessité pour le confesseur de s'approprier les questionnements déroutants de son interlocutrice afin d'y apporter une réponse adéquate et la plus *juste* possible. N'était-ce pas un exercice adapté à Eckhart, lui dont l'objectif était d'enseigner les subtilités théologiques à tous sans distinction ? Par ailleurs, l'analyse des *Dialogues* nous a permis de montrer l'herméticité des thèmes récurrents dans la littérature béguinale et eckhartienne. L'on voit ainsi que ces différents thèmes se construisent au fil des dialogues, dans l'analyse des révélations et l'échange d'idées – lors de confessions, de prêches ou de conversations informelles -. Cela expliquerait-il la présence d'expressions et de métaphores analogues dans l'œuvre eckhartienne et les œuvres béguinales ? En d'autres termes, Eckhart aurait-il renforcé ses intuitions premières – la nécessité de s'abandonner et de se détacher pour rendre la naissance de Dieu dans l'âme effective - en étant au contact des milieux béguinaux ?<sup>1574</sup> Force est en définitive de reconnaître que pour le maître Thuringien, « le meilleur moyen (...) de réaliser la vraie « subjectivité », c'est-à-dire l'union mystique, c'était dans un cadre herméneutique où le prédicateur-exégète et l'auditeur attentif "font ensemble leur percée" à travers la surface de la parole biblique pour

---

<sup>1573</sup> Ibid.

<sup>1574</sup> Cette réflexion conclusive nous renvoie à la question du rapport entre le statut de *Lebemeister* et de *Lesemeister* : dans le cas des *Dialogues*, force est de constater que le *Lebemeister* nourrit ses sermons par les connaissances théologiques du *Lesemeister*, et que le *Lesemeister* développe sa réflexion théologique grâce aux échanges que le *Lebemeister* peut avoir avec divers croyants. L'on a affaire ici à un double statut – les deux facettes d'une même médaille – qui, en définitive, enrichit et stimule la quête spirituelle du théologien/pasteur d'âmes, lequel ne cesse dans ses différentes missions de vouloir se rapprocher de l'Indicible.

atteindre le sens intérieur caché qui fait fi de la raison ordinaire et du moi créé. (...) Eckhart était convaincu que la conscience mystique est fondamentalement herméneutique : on ne l'atteint que dans un acte d'écoute, d'interprétation, et de prédication de la Parole de Dieu »<sup>1575</sup>. Or les Béguines ne constituaient-elles pas justement l'autre versant dont Eckhart avait besoin afin de réaliser la vraie « subjectivité » et faire sa propre percée en Dieu ?

---

<sup>1575</sup> B. MCGINN, *Maître Eckhart : L'homme à qui Dieu ne cachait rien*, trad. M. TRIOMPHE, Paris, Éd. du Cerf, 2017, p. 64. McGinn fait ici référence à un article de Niklaus Largier, cf. N. LARGIER, « Intellekttheorie, Hermeneutik und Allegorie : Subjekt und Subjektivität bei Meister Eckhart », dans : *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, éd. R. L. FETZ, R. HAGENBÜCHLE, P. SCHULZ, Berlin/New York, Éd. De Gruyter, 1998, p. 474-482.



## Troisième partie

### La divinisation



# Chapitre 1

## L'expérience de Dieu

### I. L'expérience spirituelle de Maître Eckhart

Si l'on recherche dans l'œuvre d'Eckhart une quelconque indication d'ordre autobiographique, l'on sera très rapidement déçu<sup>1576</sup>. En effet, fort peu d'informations sur sa vie transparaissent de ses écrits, comme s'il souhaitait s'effacer au profit de son discours ; de manière générale, ses sermons sont peu « temporalisés » (même si, de temps à autre, il fait référence au lieu où il a précédemment prêché<sup>1577</sup>). Cette sensation d'atemporalité est certes de prime abord assez étrange (À qui s'adresse-t-il concrètement ? Ces sermons ont-ils été réellement prononcés ?) mais en y réfléchissant bien, le maître dominicain a sans nul doute pensé son enseignement ainsi pour le rendre le plus universel et le plus hors du temps possible, et ce afin que ses auditeurs ne puissent se concentrer que sur une seule et même chose : leur propre chemin audacieux vers Dieu<sup>1578</sup>. Car en adoptant un langage empreint d'atemporalité et d'universalité, Eckhart espérait sans nul doute que ses auditeurs se l'approprient et entament leur propre détachement, un détachement unique pour chacun d'entre eux d'où découlerait la génération de Dieu en leurs âmes et leur participation à Sa vie. Ce faisant, il leur était impossible

---

<sup>1576</sup> Il est fort possible que son procès soit l'une des causes de ce manque d'informations biographiques.

<sup>1577</sup> Notons tout de même à cet égard qu'Eckhart prêchait dans un contexte liturgique précis et qu'il « ne créait pas ses homélies dans le vide, ou comme de libres discours destinés au lecteur intéressé indépendamment de la date ou du lieu (...) Au contraire, les sermons eckhartiens étaient des actes liturgiques accomplis à l'attention de communautés croyantes, véhiculées par les textes et la signification des différentes fêtes du calendrier de l'Église et, avant tout, par l'objectif fondamental de l'acte eucharistique : l'union au Christ. » B. MCGINN, *Maître Eckhart : L'homme à qui Dieu ne cachait rien*, trad. M. TRIOMPHE, Paris, Éd. du Cerf, 2017, p. 74. Sur l'importance du contexte liturgique chez Eckhart, cf. J. THEISEN, *Predigt und Gottesdienst : liturgische Strukturen in den Predigten Meister Eckharts*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 1990.

<sup>1578</sup> Cf. Sermons, 87, p. 32. Comme le disait Tauler dans son sermon 15 en parlant d'Eckhart, « Il parlait à partir de l'éternité et vous le comprenez à partir du temps ».

de ne pas se sentir concernés par son discours sur le détachement et sur la naissance de Dieu en eux, car ce qui comptait avant tout pour le maître dominicain n'était pas ce qu'ils faisaient ou non, mais bel et bien leur propension à se « laisser »<sup>1579</sup>, à se détacher absolument et de façon unique pour laisser Dieu « vaquer » en eux. Si le Thuringien parle aussi peu de lui dans ses écrits, il en va de même pour son expérience de Dieu<sup>1580</sup>. A-t-il vécu, comme Mechthilde, une expérience forte et sensible de Dieu lors de son enfance ? Cette expérience pourrait-elle être la source de son enseignement<sup>1581</sup> ? Bien que nous ne puissions apporter de réponses péremptoires, il nous faut tout de même reconnaître que dans l'un ou l'autre de ses écrits, Eckhart semble faire écho à sa propre expérience spirituelle. C'est notamment le cas dans quelques-uns de ses *Discours du discernement* où il semble évoquer sa propre expérience :

(...) Mais celui qui est à son aise, il a Dieu en vérité près de lui. Or, celui qui a Dieu droitement en vérité près de lui, il l'a en tous lieux et dans la rue et auprès de tout le monde aussi bien que dans les églises ou dans la solitude ou dans sa cellule. Si toutefois il l'a droitement, et s'il l'a tout le temps, nul homme ne peut lui faire obstacle.<sup>1582</sup>

Ne ferait-il pas écho, dans ce discours, à son propre vécu ? Cette question se pose également à la lecture du deuxième discours :

Un esprit renoncé, c'est celui qui n'est égaré par rien, qui n'est lié à rien et qui n'a lié son bien suprême à aucune manière de vivre, qui ne considère en rien son bien propre, mais qui est plongé complètement dans le tout aimable vouloir de Dieu et qui est sorti de lui-même. Nul ne peut jamais exécuter une œuvre, si méprisable qu'elle soit, qu'elle ne tire de là sa force et son pouvoir.<sup>1583</sup>

---

<sup>1579</sup> Cf. DdD, 3, p. 40.

<sup>1580</sup> La question de l'absence de « je » autobiographique dans les écrits du Dominicain n'a eu de cesse d'être posée dans la recherche eckhartienne, cf. à ce propos A. M. HAAS, *Nimm din selbes war. Studien zur Lehre der Selbstkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*, Dokimion. Neue Schriftenreihe zur FZPhTh, vol. 3, Fribourg (Suisse), Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1971, p. 67f. Selon Kurt Ruh, le fait qu'Eckhart n'évoque aucune de ses expériences spirituelles en tant que telles serait justement la preuve de leurs existences car en « bon mystique », le Dominicain serait incapable d'en parler tant elles situeraient au-delà de tout entendement, cf. K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik. Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, vol. 3, Munich, Éd. C.H. Beck, 1996, p. 352.

<sup>1581</sup> C'est en tous les cas l'avis de Marie-Anne Vannier qui affirme que l'expérience mystique d'Eckhart « est constitutive de son œuvre », M.-A. VANNIER, « Eckhart », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, éd. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 420. Selon elle en effet, mais cela reste une hypothèse, l'originalité d'Eckhart résiderait dans le fait qu'il lie étroitement l'expérience mystique en tant que telle avec la naissance de Dieu dans l'âme, thème central de sa pensée, cf. également M.-A. VANNIER, « L'expérience mystique chez Eckhart », dans : *Mystique et philosophie dans les trois monothéismes*, éd. D. COHEN-LEVINAS, G. ROUX et M. SEBTI, Paris, Hermann, 2015, p. 91-108. Sur l'expérience mystique dans l'œuvre d'Eckhart, cf. F. BRUNNER, « Maître Eckhart et le mysticisme spéculatif », dans : *Revue de théologie et de philosophie*, n°20, 1970, p. 1-11.

<sup>1582</sup> DdD, 6, p. 47-48.

<sup>1583</sup> Ibid. 2, p. 37-38.

Ne serait-il pas lui-même cet esprit renoncé ? La question se pose avec peut-être plus d'acuité dans son sermon 71, où il évoque l'expérience de Paul sur le chemin de Damas<sup>1584</sup> tout en l'élargissant à sa possible expérience :

Il parut à un homme, comme dans un rêve – c'était un rêve éveillé -, qu'il était gros de néant comme une femme avec un enfant, et dans le néant Dieu naquit ; il était le fruit du néant. Dieu naquit dans le néant.<sup>1585</sup>

Cet extrait correspond-t-il à une probable expérience personnelle de Maître Eckhart ? Aurait-il lui-même « vécu » cette grossesse de néant, cette naissance de Dieu dans son âme pour la théoriser par la suite et enfin l'enseigner ? Dans son enseignement sur la syndérèse et, plus généralement, sur la naissance de Dieu dans l'âme – qui, d'ailleurs, est une reprise et une réinterprétation d'Augustin -, ne rendrait-il pas compte de cette « expansion ou cette dilatation de Dieu dans l'âme »<sup>1586</sup> qu'il aurait lui-même vécue ? En effet, « si Augustin et Eckhart ont été de grands prédicateurs, c'est en fonction d'une expérience spirituelle forte, d'un don de Dieu qui leur a confié d'annoncer la Parole, de partager aux autres ce qu'ils avaient reçu, de les inviter à connaître le salut »<sup>1587</sup>. Ainsi donc, même si l'expérience personnelle de Dieu n'est pas clairement évoquée par Eckhart – elle est en effet plutôt suggérée -, sa prédication même parlerait pour lui et serait un écho de cette expérience, prédication dont on peut dire qu'elle est « une conquête des terres inconnues de la déité, au-delà de toute parole, forme et concept »<sup>1588</sup>. Mieux encore, cette expérience personnelle constituerait le moyen par lequel Dieu inciterait le Dominicain à prêcher sa Parole : en ayant « vécu » sensiblement l'amour de Dieu, Eckhart aurait été en quelque sorte « appelé » à prêcher cet amour au plus grand nombre, comme les Béguines ont été instamment invitées – par Dieu lui-même ! - à rendre publiques leurs visions et autres expériences sensibles, bien qu'elles s'en sentissent bien souvent indignes. Car ces expériences n'ont certainement pas vocation à rester confinées, mais sont bel et bien « pensées » pour être partagées. Elles seraient donc en quelque sorte kérygmatisées car appelées à être transmises et, en même temps, elles célébreraient la liberté que le *nû*, ce présent atemporel,

---

<sup>1584</sup> Ac 9,8

<sup>1585</sup> Sermon, 71, p. 557. Sur ce sermon, cf. B. HASEBRINK, « Zu Predigt 71 », dans : *Lectura Eckhardi*, éd. G. STEER et L. STURLESE, Stuttgart, Éd. Kohlhammer, 1998, p. 230-245.

<sup>1586</sup> M.-A. VANNIER, « Eckhart », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, éd. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 422.

<sup>1587</sup> M.-A. VANNIER, « La prédication chez Augustin et Eckhart », dans : *Nouvelle revue théologique*, t. 127, 2005, p. 182. Cf. également I. BOCHET, « L'expérience spirituelle du prédicateur selon S. Augustin », dans : *Connaissance des Pères de l'Église*, n°74, 1999, p. 46-53.

<sup>1588</sup> R. VALLÉJO, « La prédication chez les mystiques rhénans », dans : *Prêcher dans le Souffle de la Parole. Jalons pour une théologie dominicaine de la prédication*, dir. E. DURAND et L.-T. SOMME, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Éd. du Cerf, p. 70. Sur la prédication d'Eckhart, cf. G. STEER, « Maître Eckhart prédicateur », dans : *La Prédication et l'Église chez Eckhart et Nicolas de Cues*, éd. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2008, p. 29-38.

nous offre<sup>1589</sup>. D'ailleurs, il semble qu'Eckhart soit « l'un de ceux qui sont allés le plus au cœur du kérygme et qui ont véritablement vécu l'union à Dieu au cœur de l'action »<sup>1590</sup>. Or à voir la richesse homilétique d'Eckhart et, surtout, la redondance des thèmes formant le cœur de sa prédication, n'est-on pas en droit de penser que cette dernière trouve son origine dans l'expérience personnelle du Dominicain ? Pourquoi en effet Eckhart revient-il sans cesse sur le détachement et la naissance de Dieu dans l'âme ? N'aurait-il pas lui-même eu la vision d'un tel engendrement ? Comment comprendre et interpréter son obstination imperturbable à évoquer inlassablement cette naissance, tel un leitmotiv ? Il semblerait en effet qu'il y ait chez lui une certaine urgence à transmettre ces vérités, comme si, depuis le commencement de sa « vie nouvelle »<sup>1591</sup>, il ne pouvait plus vivre sans constamment les évoquer et les faire connaître ; Émilie Zum Brunn parle d'ailleurs à ce propos d'une « incoercible nécessité de communiquer l'incommunicable »<sup>1592</sup>. Notons d'ailleurs que cette « urgence de transmission » passe pour Eckhart notamment par la langue vernaculaire, accessible au plus grand nombre ; du reste, il fait en cela figure d'exception au sein de son ordre pour qui « le sérieux et la complexité du labeur théologique réclament dans les publications l'usage de la langue latine »<sup>1593</sup>. L'on retrouve par ailleurs cette « urgence de transmission » chez les trois Béguines que nous étudions également dont deux d'entre elles, Hadewijch et Mechthilde, soulignent bien l'insistance pressante de Dieu à cet égard, quoi qu'elles restent profondément libres de le faire (c'est là tout le paradoxe). Bien qu'étant fort conscientes des risques encourus, elles se résolvent à faire part à autrui de leurs visions et intuitions car elles souhaitent en tous points satisfaire leur Bien-Aimé.

Outre cette « urgence de transmission », l'on perçoit également chez Eckhart une « urgence de vérité » propre à ceux qui ont expérimenté personnellement les subtilités de

---

<sup>1589</sup> Cf. J. CHARLTON, *Non-dualism in Eckhart, Julian of Norwich and Traherne : A Theopoetic Reflection*, New York /Londres/New Delhi/Sydney, Bloomsbury, 2013, p. 34.

<sup>1590</sup> M.-A. VANNIER, « Eckhart, un précurseur », dans : *Recherches de Science Religieuse*, t. 100, 2012/2, p. 211.

<sup>1591</sup> Cf. DdD, 22, p. 128.

<sup>1592</sup> E. ZUM BRUNN, « Un homme qui pâtit Dieu », dans : *Voici Maître Eckhart*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 1998, p. 270.

<sup>1593</sup> L. STURLESE, « Observations sur la prédication d'Eckhart. Le rôle des prédications dans l'ensemble de l'œuvre d'Eckhart, avec quelques réflexions sur la "locutio emphatica" », dans : *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 98, 2014/3, p. 444. Notons également que la prédication en langue vernaculaire a très tôt formé l'une des préoccupations principales du Dominicain, les *Discours du discernement* sont en cela éloquentes. En prêchant en outre en langue vernaculaire, Eckhart répondait à la demande du Pape Clément V. Sur l'usage de la langue vernaculaire par Eckhart, et son rapport à la langue latine, cf. S. KÖBELE, *Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache*, Tübingen/Bâle, Francke Verlag, 1993, p. 123-191.

Dieu<sup>1594</sup>. Il y a en effet chez lui une volonté marquée de parler du point de vue de l'éternité<sup>1595</sup>, d'exposer au monde la perspective divine afin de présenter à tous un horizon qui serait le plus large possible : dans ses textes, il ne s'agit pas d'interdire ou d'autoriser tel ou tel comportement – pour lui, la vraie pénitence n'est sans doute pas le jeûne mais consiste plutôt à renoncer à « tout ce qui n'est pas totalement Dieu et de caractère divin »<sup>1596</sup>, donc à vivre pleinement le pur détachement – mais d'indiquer un chemin de sanctification possible, c'est-à-dire la voie du détachement qui rend possible l'engendrement du Verbe dans l'âme. C'est peut-être cela qui fait d'Eckhart un prédicateur hors du temps et foncièrement singulier : sa ténacité à proposer à tous, sans distinction, une « non-voie » de divinisation<sup>1597</sup>. Cette « non-voie » se caractériserait en effet par un « laisser agir », un détachement, invitant l'aspirant à Dieu à « dé-devenir » pour laisser Dieu opérer en lui et, ainsi, le diviniser en laissant émerger en lui le Fils. Il s'agit là d'aller un chemin sans chemin car « qui cherche Dieu selon un mode, il se saisit du mode et laisse Dieu qui est caché dans ce mode »<sup>1598</sup>. En ne prodiguant aucun conseil lié à l' « agir » ni au « mode », Eckhart a sans nul doute dérouté plus d'un auditeur ; d'autant plus que son désir « n'était pas que ses auditeurs se satisfassent de ce qu'ils étaient capables de saisir intellectuellement [son enseignement] : le but de son message, c'était d'éveiller chez eux un nouvel état de conscience qui les reconduirait au fond divin intérieur »<sup>1599</sup>, et cet état de conscience devait passer par un pur détachement de toutes choses, un « non-savoir »<sup>1600</sup> et une pure ignorance. Or d'où tient-il cette assurance, cette pugnacité, cette audace ? Aurait-il eu un tel discours s'il n'avait pas lui-même reçu la certitude de cette « non-voie », ce « chemin sans chemin » ? Dans les *Discours du discernement*, cette « urgence de vérité » est particulièrement perceptible dans la mesure où ses conférences spirituelles mettent en exergue de nombreuses questions, soulevées semble-t-il par des novices. Quelle attitude devons-nous avoir face au

---

<sup>1594</sup> Sur la propension à la « vérité » chez Eckhart, cf. K. RUH, *Initiation à Maître Eckhart. Théologien, prédicateur, mystique*, Fribourg (Suisse), Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1997, p. 295f.

<sup>1595</sup> C'est ce que dira Jean Tauler d'Eckhart (dans son sermon 15), cf. J. TAULER, *Sermons*, trad. E. HUGUENY, G. THÉRY et M. A. L. CORLIN, éd. et prés. J.-P. JOSSUA, Paris, Éd. du Cerf, 1991. Sur Jean Tauler et son lien avec Eckhart, cf. L. GNÄDINGER, « Tauler (Jean) », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, trad. J. EHRET et G. BODSON, éd. M.-A VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 1135-1147.

<sup>1596</sup> DdD, 16, p. 89.

<sup>1597</sup> Eckhart en effet « part de l'ontologie, mais il la dépasse par l'apophasie, exprimant [ainsi] la voie mystique. », M.-A. VANNIER, « Eckhart », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, éd. M.-A VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 421.

<sup>1598</sup> *Sermons*, 5b, p. 101.

<sup>1599</sup> B. MCGINN, *Maître Eckhart : L'homme à qui Dieu ne cachait rien*, trad. M. TRIOMPHE, Paris, Éd. du Cerf, 2017, p. 243.

<sup>1600</sup> *Sermons*, 102, p. 82. Selon Éric Mangin, « il s'agit non plus simplement de relativiser le savoir des maîtres, mais de parvenir à un renoncement plus radical à l'égard du savoir. "Ne rien savoir", être "dépris de tout savoir", telle est la véritable pauvreté qui conduit l'âme directement dans l'intime de Dieu. L'expérience se substitue ainsi au savoir. », E. MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 205.

péché, à la prière ou encore aux tourments ? Comment être en Dieu, vivre l'union avec lui et demeurer en paix ? Comment devenir réellement pauvre ? A toutes ces questions, Eckhart apporte des réponses radicales et, en même temps, puissantes et lumineuses :

Laisse Dieu agir en toi, laisse-lui l'opération et ne te soucie pas de savoir s'il opère avec la nature ou au-dessus de la nature : les deux choses, nature et grâce, sont de lui. Que t'importe avec quoi il lui convient d'agir ou ce qu'il opère est en toi ou en un autre. Il doit agir comme il lui plaît ou en quelque lieu ou en quelque manière qu'il lui plaise.<sup>1601</sup>

Or atteint-on un tel degré de maturité spirituelle en n'ayant jamais fait l'expérience intime de l'amour de Dieu dans l'union ? La question reste ouverte. En tout état de cause, force nous est d'admettre que cette « urgence de vérité » se rencontre également dans les textes des trois Béguines que nous étudions, ainsi que dans l'ouvrage apocryphe *Les Dialogues de Maître Eckhart avec sœur Catherine de Strasbourg*, autant d'écrits relatant avec plus ou moins d'acuité une expérience sensible de Dieu. Sœur Catherine en effet ne montre-t-elle pas à son confesseur « le chemin de [son] bonheur éternel »<sup>1602</sup> en lui enseignant de s'anéantir « au dessous de [lui-même] et de toute créature »<sup>1603</sup>, donc en lui proposant, là aussi, cette « non-voie » ? Porete n'enseigne-t-elle pas à l'homme d'être sans lui-même, donc « perpétuellement sans volonté »<sup>1604</sup>, pour vivre l'union à Dieu ? Mechthilde ne rapporte-t-elle pas que son Cher la « traîne de force sur un autre chemin sans pont et sans passerelle où [elle doit] Le suivre nu-pieds et dévêtue de toute chose terrestre »<sup>1605</sup> ? Et Hadewijch, quant à elle, ne conseille-t-elle pas à ses coreligionnaires de ne « [s']assujettir à rien qui ne soit l'unique Amour »<sup>1606</sup> et de se « [garder] nue pour Dieu »<sup>1607</sup> ? Il semblerait qu'une expérience sensible de Dieu ait pour conséquence la nécessité de se dépouiller de son « soi », donc de cheminer sur cette « non-voie », pour vivre à nouveau cette rencontre avec Dieu, bien que pour les Béguines, les modalités d'une telle rencontre soit différentes de celles proposées par Eckhart.

Bien que nous ne puissions affirmer avec certitude qu'Eckhart ait vécu une expérience personnelle sensible de Dieu, il nous faut tout de même avouer qu'il ne cesse, tout au long de son œuvre, de prodiguer des conseils spirituels afin d'amener ses auditeurs et lecteurs à la « béatitude éternelle »<sup>1608</sup>, comme c'est notamment également le cas pour Hadewijch. À travers

---

<sup>1601</sup> DdD, 23, p. 141-142.

<sup>1602</sup> Les Dialogues, III, 6, p. 132.

<sup>1603</sup> Les Dialogues, II, 8, p. 110.

<sup>1604</sup> Le Miroir, 114, p. 189.

<sup>1605</sup> LFD, VI, 16, p. 216.

<sup>1606</sup> Lettres, 18, p. 177.

<sup>1607</sup> Ibid. 21, p. 202.

<sup>1608</sup> Cf. Sermons, 86, p. 655.

ses enseignements, intégrant notamment l'épisode de la conversion de Paul sur le chemin de Damas<sup>1609</sup>, Eckhart semble en effet souhaiter transmettre ce qu'il vit intérieurement et qui ne cesse finalement jamais : la *bullitio*, cette naissance du Fils dans l'âme l'entraînant au cœur même de la Trinité dans une percée<sup>1610</sup>. Cette *bullitio* en effet ne peut se restreindre car elle est un pur don de Dieu qui, en aimant chacune de ses créatures de façon unique et incommensurable, souhaite une chose : « qu'avec lui, elles jouissent de sa bonté »<sup>1611</sup>.

Se référant à l'image de Marie qui enfanta le Christ, le maître dominicain n'hésite pas à assurer ses auditeurs de cette même possibilité que Dieu, dans son infinie générosité – Il ne peut en effet pas faire autrement -, leur offre : si leurs âmes bonnes sont « [tirées] hors d'[elles-mêmes] et [habitent] en [elles-mêmes] »<sup>1612</sup>, elles seront, elles aussi, gratifiées de la naissance du Christ en elles<sup>1613</sup>.

## II. L'expérience spirituelle de Marguerite Porete

À lire attentivement le *Miroir*, il nous semble que l'auteur a souhaité limiter les éléments autobiographiques à leur strict minimum<sup>1614</sup>; et lorsqu'elle en apporte, ce n'est que pour soutenir et éventuellement éclairer son propre discours<sup>1615</sup>. Cette absence de documentation biographique « est sans doute un signe qu'elle a vécu toute sa vie au béguinage, sans finir ses jours au monastère comme d'autres *mulieres religiosae* dont l'existence est mieux documentée

---

<sup>1609</sup> Cf. Ibid. 71, p. 551-561.

<sup>1610</sup> Cf. Ibid. 75, p. 583-588. Cf. à ce propos M.-A. VANNIER, « Mystique et théologie mystique chez Eckhart », dans : *Revue de théologie et de philosophie*, n°142, 2010.

<sup>1611</sup> Sermons, 75, p. 583.

<sup>1612</sup> Ibid., p. 586.

<sup>1613</sup> Cf. également Ibid. 6, p. 104-112.

<sup>1614</sup> Comme ce fut sûrement le cas pour Eckhart, le procès de Porete serait l'une des causes de ce défaut d'informations.

<sup>1615</sup> Cf. à ce propos G. EPINEY-BURGARD et E. ZUM BRUNN, *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout/Paris, Éd. Brepols, 1988, p. 190-191. Tout ce que l'on connaît de la vie de Marguerite Porete nous a été transmis par des documents liés peu ou prou à son procès. Dans le chapitre 96 du *Miroir* cependant, Porete rapporte l'histoire d'une âme mendicante qui aurait cherché Dieu dans les créatures et qui, faute de l'avoir trouvé, aurait écrit ce livre pour amener les autres à Le rencontrer, cf. Le Miroir, 96, p. 170. À propos de ce chapitre, cf. B. MCGINN, *The flowering of Mysticism. Men and Women in the new mysticism. 1200-1350*, New York, Éd. Crossroad, 1998, p. 247-248.

pour cette raison »<sup>1616</sup>. Quoique ces éléments soient peu fréquents, ceux que l'on distingue tout de même dans son ouvrage nous rapporte des informations intéressantes sur sa personne :

*L'âme qui écrit ce livre : (...) Et pourtant, j'étais si sotté au temps où je fis ce livre, ou plutôt, au temps où Amour le fit pour moi à ma requête, que je faisais valoir quelque chose que l'on ne pouvait ni faire, ni penser, ni dire, tout comme quelqu'un qui voudrait enfermer la mer dans son œil, porter le monde sur la pointe d'un jonc ou illuminer le soleil avec une lanterne ou une torche. Oui, j'étais encore plus sotté,*

Lorsque je faisais valoir ce qu'on ne pouvait dire,  
Et que je m'encombrais de ces mots à écrire.  
Mais ainsi pris-je ma course  
Et vins à ma rescousse  
Au plus haut échelon  
De l'état dont nous parlons,  
Qui est en perfection,

Lorsque l'âme demeure en pur néant et sans pensée, pas avant.<sup>1617</sup>

En lisant cet extrait, il semble que Marguerite ait commencé la rédaction de son ouvrage alors qu'elle-même faisait encore partie des « marris » et des « mendiants »<sup>1618</sup>, ces âmes égarées esclaves des vertus, et lorsqu'elle vivait « de lait et de bouillie et [qu'elle faisait] le sot »<sup>1619</sup>. Au chapitre 119, elle mentionne effectivement le fait qu'elle ait débuté la rédaction de son livre alors même qu'elle était encore « encombrée » de son propre entendement et de sa propre science<sup>1620</sup> ; Dieu, à ses dires, l'en libérera par la suite. Au début du *Miroir*, « l'âme qui fit écrire ce livre » signale bien qu'elle est encore « en pays étranger, éloignée du palais où demeurent les très nobles amis de ce seigneur »<sup>1621</sup>, bien qu'elle possède en elle l'image divine. Elle aurait donc vécu lors du processus d'écriture une « libération », un désencombrement de son moi égotiste – devenant un « "je" sans moi » pour reprendre l'expression de Paul Mommaers<sup>1622</sup> - qui a sans nul doute donné la saveur spirituelle à la version du *Miroir* que l'on connaît actuellement. Son âme aurait-elle reçu elle-même cet « éclair semblable à une ouverture

---

<sup>1616</sup> S. PIRON, « Marguerite, entre les béguines et les maîtres », dans : *Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes. Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, dir. L. FIELD, R. E. LERNER et S. PIRON, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2013, p. 71. Lorsqu'un hagiographe s'est intéressé à une béguine, c'est qu'elle a passé la fin de sa vie dans un couvent, cf. W. SIMONS, « Holy Women of the Low Countries : A Survey », dans : *Medieval Holy Women in the Christian Tradition c. 1100-c. 1500*, éd. A. J. MINNIS et R. VOADEN, Turnhout, Éd. Brepols, 2010, p. 625-662. Notons en outre que Porete ne semble pas avoir été accompagnée par un père spirituel qui l'aurait invitée à relater sa vie.

<sup>1617</sup> Le *Miroir*, 97, p. 172.

<sup>1618</sup> Ibid. 16, p. 76.

<sup>1619</sup> Le *Miroir*, 123, p. 209.

<sup>1620</sup> Cf. Ibid. 119, p. 202.

<sup>1621</sup> Ibid. 1, p. 52.

<sup>1622</sup> P. MOMMAERS, « La transformation d'amour selon Marguerite Porete », dans : *Ons Geestelijk Erf*, n°65, 1991, p. 101.



tout de suite refermée »<sup>1623</sup>, signifiant la visite du « Loin-Près », son Bien-Aimé ? Elle évoque à quelques reprises ses multiples pertes de sens et les visions de son Bien-Aimé (« Amour vint vers moi, plein de bonté, lui qui tant de fois m'avait tirée hors de mes sens et m'avait finalement donné la mort »<sup>1624</sup>). Il semble en outre que dans le sixième chapitre du *Miroir*, Porete fasse allusion à une conversion radicale de son âme qui, passée d'un état de servitude à un état de délivrance grâce à la « convoitise »<sup>1625</sup> de son Bien-Aimé, demeure désormais en paix<sup>1626</sup>. L'âme poretenne aurait donc bel et bien vécu une transformation subite dont son Amant aurait été l'initiateur, transformation la faisant passer de l'état d'enfance à l'état de vieillesse<sup>1627</sup>. Dans un autre chapitre, la Béguine mentionne la « lumière divine [l'ayant] sortie de prison »<sup>1628</sup> et qui, dorénavant, lui fait vivre l'« union de cœur à cœur »<sup>1629</sup>, là même où « la Trinité [lui] donne les délices de son amour »<sup>1630</sup>. Mais que sait-on exactement de cette conversion ? Outre le fait qu'elle ait libéré l'âme du joug des vertus et de Raison, son principal mérite consiste en l'anéantissement de cette même âme (« la lumière de l'ardeur du divin amour (...) tua aussitôt mon désir, mon vouloir et mon affection »<sup>1631</sup>) laquelle, d'ailleurs, est dorénavant incapable de décrire cet état tant l'anéantissement la fait s'oublier elle-même<sup>1632</sup>. Cet anéantissement par ailleurs permet à Dieu de pénétrer en elle (« Divin Amour me dit qu'il est entré en moi, Si bien qu'il peut tout ce qu'il veut »<sup>1633</sup>) et permet à l'âme de vivre d'une « vie lumineuse [dans laquelle elle] ne sait rien de qui que ce soit, Dieu ou homme, car elle n'est pas (...). Cette dame ne cherche jamais Dieu : elle n'a pas de quoi et n'a que faire de lui »<sup>1634</sup>. En somme, cette conversion par l'éclair lui révèle qui est Dieu et qui elle est : « lui était très haut, et moi j'étais si bas que je ne pus ensuite m'en relever ni m'aider de moi-même ; et de là vint ce que j'ai de

<sup>1623</sup> Le Miroir, 58, p. 124.

<sup>1624</sup> Ibid. 132, p. 226-227.

<sup>1625</sup> Ibid. 6, p. 57.

<sup>1626</sup> « Vertus, je prends congé de vous pour toujours : / J'en aurai le cœur plus libre et plus gai / Votre service est trop constant, je le sais. / J'ai mis un temps mon cœur en vous, sans rien me réserver ; / Vous savez que j'étais à vous, tout entière abandonnée : / J'étais alors votre esclave, j'en suis maintenant délivrée / J'avais mis en vous tout mon cœur, je le sais : / J'en ai vécu un certain temps, en grand émoi. / J'en ai souffert maints graves tourments, maintes peines endurées ; / Merveille est que, absolument, j'en sois vive échappée. / Mais s'il en est ainsi, peu m'en chaut : de vous, je suis sevrée, / Ce dont je remercie le Dieu d'en haut ; voilà une bonne journée ! / J'ai quitté votre prison, où j'étais en maint ennui. / Jamais je ne fus libre, que séparée de vous. / Votre prison ai-je quittée : en paix suis-je demeurée. » Ibid.

<sup>1627</sup> Cf. Le Miroir, 132, p. 227.

<sup>1628</sup> Ibid. 122, p. 208.

<sup>1629</sup> Ibid. p. 207.

<sup>1630</sup> Ibid. 122, p. 208.

<sup>1631</sup> Ibid. 122, p. 207.

<sup>1632</sup> Cf. Ibid. 59, p. 125-126.

<sup>1633</sup> Ibid. 122, p. 208.

<sup>1634</sup> Ibid. 100, p. 174.

meilleur »<sup>1635</sup>, c'est-à-dire Amour qui demeure en elle et qui la transforme en lui<sup>1636</sup>. Si l'on poursuit cette réflexion, force nous est de reconnaître que Dieu non seulement se révèle à l'âme – à cet instant-là, elle remarque que lui est et qu'elle n'est pas<sup>1637</sup> - mais il lui révèle également son chemin de divinisation, dont l'accueil de Dieu (en l'âme) est la première grande étape.

Bien que la Béguine valenciennoise ne nous rapporte son expérience spirituelle qu'avec une certaine subtilité, son ouvrage est peut-être, à ce sujet, plus disert. L'objet du *Miroir* en effet n'est-il pas d'amener le lecteur ou l'auditeur à la compréhension du thème central, à savoir « l'affranchissement, c'est-à-dire la libération de l'âme, qu'elle obtient en s'anéantissant en Dieu par amour, et en étant par là même transformée en lui »<sup>1638</sup> ? Les nombreux chapitres de cet ouvrage n'éclairent-ils pas différentes facettes de cette « vérité supra-rationnelle qui d'elle-même, si elle est perçue, rendra l'âme simple »<sup>1639</sup> ? Arrêtons-nous un instant sur le genre littéraire de l'ouvrage de Porete et sur son ancrage médiéval. En affirmant que les « miroirs » ne désignent pas au Moyen Âge des manuels de morale, Einar Már Jónsson souligne bien le fait que ce type d'ouvrages a pour vocation de *refléter* les écritures saintes : « Il s'agit là d'un *topos* très répandu à toutes les époques du Moyen Âge et qui comporte de nombreuses variations : le "miroir" peut désigner par métaphore les livres sacrés eux-mêmes, la Bible, des vies de saints etc., la Révélation divine que contiennent ces livres sacrés, ou encore autre chose qui reflète par d'autres intermédiaires la Révélation divine »<sup>1640</sup>. Ainsi donc, le *Miroir* de Porete aurait pour objectif de faire connaître à chacun les vérités divines<sup>1641</sup>. Il est en outre possible que Marguerite se soit inspirée en cela du *Speculum virginum*, ouvrage fort apprécié en son temps par les communautés cisterciennes et béguinales en particulier<sup>1642</sup> : « Basée sur la symbolique nuptiale du *Cantique des Cantiques* de Salomon, cette œuvre en trois parties développe une double métaphore du livre-miroir comme objet d'embellissement ou de

---

<sup>1635</sup> Ibid. 132, p. 227.

<sup>1636</sup> Cf. Ibid. 39, p. 103.

<sup>1637</sup> Cf. Ibid. 101, p. 176. À plusieurs reprises dans son ouvrage, Porete définit son âme comme étant néant, alors que Dieu est l'Être. D'origine platonicienne, cette approche a été développée par les Pères grecs, puis par Augustin, dont la pensée a irrigué tout le Moyen Âge. Cf. à ce sujet E. ZUM BRUNN, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin : des premiers dialogues aux « Confessions »*, Paris, Études augustiniennes, 1969.

<sup>1638</sup> G. EPINEY-BURGARD et E. ZUM BRUNN, *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout/Paris, Éd. Brepols, 1988, p. 181.

<sup>1639</sup> Ibid.

<sup>1640</sup> E. M. JÓNSSON, « Les "miroirs aux princes" sont-ils un genre littéraire ? », dans : *Médiévales*, n°51, 2006, p. 153-166

<sup>1641</sup> « *Amour* : O vous, enfants de Sainte-Eglise, c'est pour vous que j'ai fait ce livre, afin que vous entendiez comme ce qui vaut le mieux, la vie parfaite et l'état de paix auquel la créature peut venir par la vertu de parfaite charité, elle qui reçoit ce don de la Trinité tout entière ; ce don, vous allez l'écouter exposer en ce livre par l'entendement d'Amour qui répondra aux questions de Raison » Le Miroir, 2, p. 53.

<sup>1642</sup> Cf. C. M. MÜLLER, *Marguerite Porete et Marguerite d'Oingt de l'autre côté du miroir*, New York, Éd. Peter Lang, 1999, p. 26.

purification, et comme instrument de découverte de soi et de Dieu »<sup>1643</sup>. Or la connaissance de Dieu et de ses subtilités n'est-elle pas au cœur du projet scriptural de la Béguine ? Le *Miroir*, tel un miroir de l'expérience de Porete, aurait également pour objectif d'élever les lecteurs et auditeurs à l'état d'anéantissement auquel l'âme poretenne aurait déjà sensiblement goûté, même si elle est encore, elle aussi, sur le chemin de perfection de son être<sup>1644</sup>. Ce livre refléterait le propre chemin de Porete. D'ailleurs, le *Miroir* en tant qu'ouvrage ferait écho à cette progression vers la perfection puisque, lui aussi, serait en perpétuelles réécriture et réformation<sup>1645</sup>. Cet ouvrage en effet ne serait que l'image du Bien-Aimé<sup>1646</sup>, et faisant référence à l'*imago Dei* – l'image de Dieu dans l'âme –, aurait pour objectif de perfectionner l'âme du lecteur ou de l'auditeur. Ainsi par l'intermédiaire de ce texte qui agit comme le miroir de Dieu, non seulement le lecteur/auditeur est accompagné sur son chemin de divinisation, mais Porete elle-même se voit, elle aussi, diviniser par l'acte même d'écriture mais également par la contemplation du résultat même de cet acte d'écriture.

### III. L'expérience spirituelle de Mechthilde de Magdebourg

Contrairement à Marguerite Porete qui ne cède des informations sur sa personne qu'avec une certaine parcimonie, Mechthilde est quant à cela bien plus loquace. Elle grandit sans nul doute dans une famille aisée qui la chérit et pour qui elle éprouve énormément d'affection<sup>1647</sup>. C'est dans ce cadre-là et à l'âge de douze ans qu'elle reçut, d'après ses dires, une première vision qui, par la suite, se reproduira fréquemment : « moi, pécheresse indigne, je fus saluée par l'Esprit-Saint dans ma douzième année, alors que j'étais seule (...) »<sup>1648</sup>. Fondatrice, cette

---

<sup>1643</sup> Ibid.

<sup>1644</sup> Cf. Le Miroir, 134, p. 229-230 ; Le Miroir, 96, p. 170. D'ailleurs, Porete se positionne bien souvent dans son ouvrage comme enseignante, cf. J. VAN ENGEN, « Marguerite (Porete) of Hainaut and the medieval Low Countries », dans : *Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes. Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, dir. L. FIELD, R. E. LERNER et S. PIRON, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2013, p. 43.

<sup>1645</sup> Cf. à ce sujet C. M. BOTHE, « Writing as Mirror in the Work of Marguerite Porete », dans : *Mystics Quarterly*, vol. 20, n°3, septembre 1994, p. 105-112.

<sup>1646</sup> Cf. Le Miroir, Prologue, p. 52.

<sup>1647</sup> Cf. LFD, VII, 7, p. 249 ; LFD, IV, 2, p. 108 ; LFD, II, 23, p. 57.

<sup>1648</sup> Ibid. IV, 2, p. 107. Mechthilde ne décrit pas précisément le contenu de cette vision – contrairement à Hadewijch qui, elle, a plutôt tendance à décrire ses visions avec beaucoup de précision –, si bien qu'on ne peut réellement se

expérience marqua le début de la relation intime et unique (« j'étais seule ») que la Béguine magdebourgeoise développera avec Dieu, lequel la gratifiera tout au long de son existence de nombreuses et diverses visions – même si, à la fin de sa vie, elle dit avoir eu plus de difficulté à supporter « l'amour brûlant de Dieu »<sup>1649</sup> et rapporta que les visions et autres manifestations divines se firent maintenant plus rares<sup>1650</sup>. Elle dira d'ailleurs de ces visions qu'elles sont difficilement « traduisibles » en mots (« [ces mots seuls] me semblent bien trop faibles par rapport à la vérité éternelle »<sup>1651</sup>) et insiste sur son incapacité à les transcrire – elle s'appuie en cela sur le fait qu'elle soit une femme -, donnant ainsi à Dieu l'entière paternité de cette œuvre<sup>1652</sup>. D'après elle, ces multiples visions auraient renforcé sa proximité avec son Cher qui, on le verra par la suite, passe par son éloignement d'elle, ce Dieu dont l'amour, dorénavant, lui « rendait insupportable toute la douceur du monde »<sup>1653</sup> : grâce à elles, elle pouvait désormais « être méprisée sans [sa] faute »<sup>1654</sup>, se faire le porte-voix de son Amant et, en somme, s'effacer à Son profit et au profit de ses ambitions salutaires pour les hommes. Ces visions, donc, lui auraient donné de voir le monde d'un autre œil tout en s'oubliant elle-même.

D'après Bernard McGinn<sup>1655</sup>, la plupart des visions mechthildiennes seraient, selon la catégorisation d'Augustin, des visions spirituelles, celles qui apparaissent « sous l'influence ou par le rapt de quelque esprit »<sup>1656</sup> mais, surtout, par l'intermédiaire d'images. McGinn reconnaît

---

la représenter. La seule chose que l'on peut dire, c'est que cette vision s'est reproduite fréquemment, et ce durant plus de trente et un ans.

<sup>1649</sup> Ibid. VII, 3, p. 246.

<sup>1650</sup> Cf. Ibid. VII, 46, p. 284.

<sup>1651</sup> Ibid. V, 12, p. 162.

<sup>1652</sup> Ce type de déclaration, récurrent dans les écrits des mystiques, fait plus largement partie des topoï littéraires que l'on retrouve chez les Béguines. Ce ne sont en effet pas elles, directement qui sont à l'initiative de leurs projets d'écriture, mais bien Dieu qui, à travers elles, souhaite témoigner son immense amour aux hommes, cf. à ce propos M. DE CERTEAU, *La fable mystique (XIVe-XVIIe siècle)*, t. 1, Paris, Éd. Gallimard, 1982. Sur la question du « Dieu-écrivain » dans la littérature béguinale, cf. F. TOBIN, « Authorship and Authority in Mechthild von Magdeburg's Flowing Light of the Godhead », dans : *Mystics Quarterly*, vol. 23, n°1, mars 1997, p. 8-17. La question de la paternité littéraire des œuvres que nous traitons est récurrente: qui est vraiment l'auteur de ces écrits, Dieu ou les Béguines ? Sur la position de Dieu en tant qu'auteur de la *Lumière*, cf. E. NELLMANN, « *Dis buoch bezeichent alleine mich : Zum Prolog von Mechthilds "Fließendem Licht der Gottheit"* », dans : *Gotes und der werlde hulde : Literatur im Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Heinz Rupp zum 70. Geburtstag*, éd. R. SCHNELL; Berne/Stuttgart, Éd. Francke, 1989, p. 200-205; N. PALMER, « Das Buch als Bedeutungsträger bei Mechthild von Magdeburg », dans : *Bildhafte Rede in Mittelalter und früher Neuzeit : Probleme ihrer Legitimation und Funktion*, éd. W. HARMS et K. SPECKENBACH, Tübingen, Éd. Niemeyer, 1992, p. 217-235.

<sup>1653</sup> LFD, IV, 2, p. 107.

<sup>1654</sup> Ibid. p. 108.

<sup>1655</sup> B. MCGINN, *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the new mysticism 1200-1350*, New York, Crossroad Publishing, 1998, p. 226.

<sup>1656</sup> AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, trad., intro et notes P. AGAËSSE et A. SOLIGNAC, XII, XXIII, 49, Paris, Éd. Desclée de Brouwer, 1972. Sur la catégorisation des visions chez Augustin, cf. J. LAGOUANÈRE, « Vision spirituelle et vision intellectuelle chez saint Augustin. Essai de topologie », dans : *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, CVIII/4, octobre-décembre 2007, p. 509-538. Sur la reprise de la pensée augustinienne sur les visions par Mechthilde, cf. F. TOBIN, « Medieval Thought on Visions and its Resonance in Mechthild von

cependant lui-même que Mechthilde ne fait pas clairement dans son œuvre la distinction entre les visions spirituelles et les visions intellectuelles ; certaines de ses visions restent en effet incatégorisables<sup>1657</sup>. Mais ce qui est peut-être le plus remarquable chez Mechthilde, c'est que « ce qu'elle a vécu personnellement (...) devient la matière de ses "révélations" »<sup>1658</sup> : « Je dois parler de moi-même si je veux véritablement témoigner de la bonté de Dieu »<sup>1659</sup>. Il est d'ailleurs possible de la rapprocher en cela de saint Augustin et de ses confessions, tous deux louant la bonté de Dieu à leur égard dans le but de la faire connaître au plus grand nombre : à travers les grâces qui leur sont données personnellement, ils révèlent à tous le grand amour que Dieu porte à l'humanité<sup>1660</sup>. Considérant qu'elle fait partie du commun des croyants (et, parfois même, de ces croyants les plus sots<sup>1661</sup> et les plus vils), Mechthilde, par sa pauvreté, son humilité et sa prétendue naïveté et inculture<sup>1662</sup>, se fait l'instrument de Dieu qui, par son intermédiaire, révèle une partie de sa face et de son projet à l'humanité<sup>1663</sup>. Les messages qu'elle reçoit de Dieu personnellement sont, comme on l'a dit, destinés à tous : l'universalité du message divin passe effectivement par l'unicité d'une seule personne. En passant par le « je » mechthildien, donc par les sens de la Béguine<sup>1664</sup>, Dieu ne ferait finalement que rendre cette dernière participante à son œuvre de rédemption : dans un dialogue étonnant, l'âme, alors qu'elle demandait à Dieu comment aider les pauvres âmes du purgatoire à entrer dans son Royaume, lui répondit : « Tu dois les baigner dans les larmes de l'amour qui coulent des yeux de ton corps »<sup>1665</sup>. D'ailleurs, la Béguine magdebourgeoise est amenée à maintes reprises à prier pour les pécheurs « en souffrance infernale »<sup>1666</sup>, ceux-là même qui ne peuvent encore rejoindre le ciel à cause de leur trop grand amour pour le monde. En « rachetant » en quelque sorte leur

---

Magdeburg's Flowing Light of Godhead », dans : *Vox Mystica : Essays on Medieval Mysticism in Honor of Professor Valerie M. Lagorio*, éd. A. C. BARTLETT et al., Cambridge, Éd. D. S. Brewer, 1995, 41-53.

<sup>1657</sup> Cf. LFD, II, 3, p. 41-42 ; LFD, III, 1, p. 71-77.

<sup>1658</sup> G. EPINEY-BURGARD et E. ZUM BRUNN, *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout/Paris, Éd. Brepols, 1988, p. 73.

<sup>1659</sup> LFD, III, 15, p. 93.

<sup>1660</sup> De nombreux chercheurs se sont penchés sur cette question, dont Haas et Hollywood, cf. A. M. HAAS, *Sermo mysticus : Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Fribourg (Suisse), Universitätsverlag, 1979, p. 77-79 et 105-106 ; A. HOLLYWOOD, *The soul as virgin wife : Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart*, Notre Dame/Londres, University of Notre Dame, 1995, p. 57-61.

<sup>1661</sup> Cf. LFD, III, 15, p. 93.

<sup>1662</sup> Cf. Ibid. II, 3, p. 42.

<sup>1663</sup> Selon McGinn en effet, la *Lumière* se présente comme une nouvelle Bible « vernaculaire » destinée à tous, cf. B. MCGINN, *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the new mysticism 1200-1350*, New York, Crossroad Publishing, 1998, p. 223.

<sup>1664</sup> Cf. LFD, IV, 13, p. 125.

<sup>1665</sup> Ibid. II, 13, p. 49. Il est à noter ici que la *Lumière* pourrait être perçu comme un ouvrage provenant de la collaboration de deux auteurs, Mechthilde et Dieu lui-même ; la Béguine ne serait pas ainsi seulement l'instrument de Dieu, cf. B. MCGINN, *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the new mysticism 1200-1350*, New York, Crossroad Publishing, 1998, p. 224-225.

<sup>1666</sup> Ibid. III, 17, p. 96.

pénitence par de nombreuses prières et actes de contrition – dans l’une de ses visions, l’un de ces pécheurs lui demande de lui donner « pendant un an chaque jour cent prières à genoux et douze disciplines et beaucoup de larmes avec un cœur contrit et des yeux purs »<sup>1667</sup> -, Mechthilde est amenée à développer une œuvre que l’on pourrait qualifier d’intercession auprès de Dieu pour ces pécheurs afin de réduire leur peine en enfer ou au purgatoire. Ce qui est d’autant plus étonnant, c’est que cette « œuvre d’intercession » devient, pour elle, son propre chemin de divinisation : alors même qu’elle se sent abandonnée par son très Cher – c’est la fameuse aliénation de Dieu que l’on retrouve chez Hadewijch également -, Mechthilde doit continuer d’aimer de manière absolue son Amant afin que les intercessions qu’elle effectue pour ces « pauvres âmes » auprès de Lui soient réellement « effectives ». Son chemin de divinisation passe donc par une foi absolue dans son Bien-Aimé et dans son œuvre réparatrice et rédemptrice, à laquelle, à sa manière, elle participe activement, et ce, alors même qu’elle se sent abandonnée par Lui<sup>1668</sup>.

Plus généralement, il apparaît que la Béguine se voit régulièrement affectée de visions du purgatoire et de l’enfer, qui sont autant d’expériences pouvant être reliées à l’épreuve de la nuit (mystique), expérience spirituelle centrale chez elle. Dans l’apparition de la souffrance infernale et dans le sentiment d’abandon de son très Cher « se révèle à elle le dessein de Dieu : cet enfer de l’amour qu’elle doit subir, l’amour précipité qui lui fait suivre le destin du Christ dans sa Passion et sa descente aux Enfers, conditions de la Résurrection, pour lui comme pour l’âme qui, désormais, accepte et en vient même à désirer cette Aliénation de Dieu qui seule peut la rapprocher de lui de façon définitive »<sup>1669</sup>. Il en est donc ainsi : Mechthilde doit donc *vivre et expérimenter* l’Enfer « avec grande peine »<sup>1670</sup>, tout comme le Christ l’a vécu, pour atteindre la plénitude de l’amour de Dieu et participer à sa manière à l’histoire du salut. C’est en effet dans la souffrance et dans la nuit que Dieu donne à l’âme de Mechthilde sa grâce de façon si particulière<sup>1671</sup> car paradoxalement peut-être, l’abandon de Dieu fait partie intégrante du processus unitif. Il semblerait que la Béguine magdebourgeoise relate deux types d’expérience mystique : pascal d’une part, et apocalyptique d’autre part. Dans un passage poignant de la *Lumière*, Mechthilde rapporte la Passion et la Résurrection de l’âme aimante. Imitant le Christ

---

<sup>1667</sup> Ibid. p. 97.

<sup>1668</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, « Mechthilds kirchlicher Auftrag », dans : *Das fließende Licht der Gottheit*, trad. M. SCHMIDT, Einsiedeln, Éd. Benziger, 1955, p. 34-35.

<sup>1669</sup> G. EPINEY-BURGARD et E. ZUM BRUNN, *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout/Paris, Éd. Brepols, 1988, p. 76.

<sup>1670</sup> LFD, VI, 20, p. 220.

<sup>1671</sup> Cf. Ibid.

dans sa Crucifixion et dans sa Renaissance (« Elle ressuscite aussi joyeusement le jour de Pâques après avoir chanté avec son bien-aimé une douce plainte d'amour dans l'étroit lit nuptial. »<sup>1672</sup>), l'âme se voit « transformer saintement » par son Dieu qui, après cet épisode pascal, la reçoit amoureusement. À la suite de cet épisode, l'âme est en quelque sorte rappelée sur terre et invitée à révéler ce qu'elle a vécu à ses contemporains. Ainsi selon ce que Mechthilde nous rapporte, la divinisation passerait par une expérience pascale quasiment physique de l'âme (« Elle est flagellée et frappée par une grande douleur quand elle doit retourner dans son corps »<sup>1673</sup>), expérience qui lui donnerait de vivre d'une vie nouvelle, cette vie de plénitude qui, auparavant, était l'apanage du Christ. La Passion et la Résurrection du Christ ne sont donc clairement pas, pour Mechthilde, des concepts théologiques abstraits qui n'auraient aucune incidence sur la déification des âmes<sup>1674</sup>, mais ils sont au contraire des voies tracées par le Christ donnant à chaque âme de vivre cette intense expérience de renaissance en Dieu.

Mais Mechthilde ne vit pas uniquement des expériences pascales puissantes. Outre le fait que la Passion et la Résurrection du Christ et, par imitation, de l'âme jouent un rôle prépondérant dans la divinisation des âmes, force nous est d'admettre que les visions apocalyptiques ne jouent pas un rôle moindre dans la *Lumière*. Dans un chapitre du sixième livre de la *Lumière*, elle nous explique en quoi consistera le Jugement dernier : « Le jour dernier Il fera à partir des poussières de feu les plus beaux calices pour le Père céleste dans lesquels Celui-ci boira Lui-même lors de ses noces éternelles toute la sainteté qu'Il a versée avec Son cher Fils dans notre âme et dans nos sens humains »<sup>1675</sup>. Les poussières de feu que sont les âmes aimantes et qui ont initialement jailli du feu divin, ce feu qui a « brûlé sans commencement et [qui] brûlera toujours sans fin »<sup>1676</sup>, se verront transcender en Dieu lors de noces célestes. À cet instant précis, les âmes aimantes et leur Bien-Aimé se goûteront l'un l'autre (« Oui, je boirai de Toi et Tu boiras de moi tout ce que Dieu a gardé de bon en nous »<sup>1677</sup>) et échangeront leur amour éternellement. L'âme qui aura conservé sur terre tout ce que Dieu lui aura versé sera dès lors en capacité de remplir la coupe céleste de ses nombreuses vertus. Pour notre Béguine, le Jour Dernier ne sera finalement qu'un retour des créatures vers le Dieu éternel duquel elles ont jailli (« Ces choses

---

<sup>1672</sup> Ibid. III, 10, p. 89.

<sup>1673</sup> Ibid, p. 88.

<sup>1674</sup> Cf. D. O. NEVILLE, « The bodies of the bride : the language of Incarnation, Transcendence, and time in the poetic theology of Mechthild of Magdeburg », dans : *Mystics Quarterly*, vol. 34, n°1/2, 2008, p. 9f.

<sup>1675</sup> LFD, VI, 29, p. 226.

<sup>1676</sup> Ibid.

<sup>1677</sup> Ibid.

sont sorties de ce feu et y retourneront, chacun selon l'ordre de Dieu avec éternelle louange »<sup>1678</sup>). Il nous semble ainsi que ces deux types de vision, loin d'être indépendants l'un de l'autre, sont au contraire corrélatif : si l'expérience pascale se vit comme une union momentanée avec Dieu – Mechthilde spécifie bien qu'à la fin de l'expérience unitive, l'âme « retourne » en quelque sorte sur terre -, elle est néanmoins primordiale pour vivre l'union éternelle avec Dieu lors du Jour Dernier car elle prépare l'âme à cette jouissance infinie qu'elle ne supporterait pas autrement.

#### IV. L'expérience spirituelle de Hadewijch

Sans que cela nous étonne outre mesure, Hadewijch n'évoque que peu les circonstances durant lesquelles elle vécut ses premières expériences sensibles de Dieu. Dans la sixième vision, elle mentionne tout de même que dans sa dix-neuvième année, lors de la « fête des Rois »<sup>1679</sup>, elle fut « élevée en esprit et menée là où [lui] fut montrée un lieu vaste et impressionnant »<sup>1680</sup>. Son jeune âge est également signalé dans la première vision (« j'étais encore trop enfant et pas assez mûre »<sup>1681</sup>), alors que dans la quatorzième vision, elle mentionne son désir impétueux de rencontrer Dieu<sup>1682</sup>, signe trahissant possiblement une certaine jeunesse. Dans la onzième vision enfin, Hadewijch affirme qu'elle sut que « dès son enfance, il [l']avait attirée à Lui hors de toute chose et d'une manière différente »<sup>1683</sup>. Il est à noter que toutes ces visions sont reliées au calendrier liturgique – ce qui, d'ailleurs, était souvent le cas des recueils de visions médiévaux<sup>1684</sup> -, preuve de leur possible authenticité<sup>1685</sup>. Mais paradoxalement peut-être, le

---

<sup>1678</sup> Ibid, p. 227.

<sup>1679</sup> Visions, 6, p. 45.

<sup>1680</sup> Ibid. p. 46.

<sup>1681</sup> Ibid. 1, p. 14.

<sup>1682</sup> « J'étais et je suis encore dans un si grand désir et une telle fureur d'amour (orewoet) que je pensais – et savais bien – que je ne pourrais vivre dans cette impatience où je me trouvais et où je me trouve si Dieu ne me donnait de nouvelles forces. » Ibid. 14, p. 95-96.

<sup>1683</sup> Ibid. 11, p. 72.

<sup>1684</sup> Cf. V. FRAETERS, « Handing on Wisdom and Knowledge in Hadewijch of Brabant's Book of Visions », dans : *Women and Experience in Later Medieval Writing : Reading the Book of Life*, éd. A. B. MULDER-BAKKER et L. H. McAVOY, New York, Palgrave Macmillan, 2009, p. 149.

<sup>1685</sup> C'est en tous les cas l'avis de Lynn R. Huber, cf. L. R. HUBER, *Thinking and Seeing with Women in Revelation*, Londres, Éd. Bloomsbury, 2013, p. 115. Il est cependant difficile d'avoir un avis objectif sur la question. Comment



recueil de ses visions ne nous apprend que peu de choses sur son expérience personnelle de Dieu en tant que telle, d'autant plus que dans ses visions, « l'élément visuel-visionnaire est relativement mince et peu original : l'agneau, l'aigle, la nouvelle Jérusalem qui sont empruntés à la symbolique de l'Apocalypse »<sup>1686</sup> ; il s'agit là, par l'intermédiaire de la vision personnelle, de faire passer un message universel, celui de la jouissance de la fruition divine et de l'union à Dieu<sup>1687</sup>. Saskia Murk-Jansen ira même jusqu'à affirmer que ces visions, incomplètes si on les lit sans les *Mengeldichten*, aurait un objectif essentiellement didactique<sup>1688</sup>. Mais cet objectif semble tout de même s'inscrire dans la sensibilité particulière de l'Anversoise : à la lecture des *Visions*, l'on remarque rapidement sa grande proximité avec Jean (auteur de l'Apocalypse) qui, d'ailleurs, apparaît dans l'une d'elles<sup>1689</sup>. Faisant preuve « d'une intelligence profonde du message apocalyptique »<sup>1690</sup>, il semblerait qu'elle emprunte des images à Jean mais pour les renouveler et accentuer ainsi l'expérience divine individuelle de l'âme en ne s'attardant pas, contrairement à Hildegarde, sur le caractère eschatologique de telles visions<sup>1691</sup>. Mais paradoxalement peut-être, bien que les images suggérées dans ses visions soient des images connues de l'auditoire médiéval, il semble tout de même que la Béguine anversoise ait retravaillé son recueil de visions dans le but gratuit d'exposer son propre chemin de perfection spirituel<sup>1692</sup>, et comme le note si bien Veerle Fraeters : « Given the importance of the principle of imitation and modeling in medieval spiritual formation, we may safely assume that Hadewijch intended to provide the addressee with a mirror of how to become perfect "like" »

---

en effet pourrions savoir avec certitude que ces visions ont réellement été « vécues » par Hadewijch ? Ne seraient-elles pas simplement pour la Béguine un moyen de transmettre à tous sa propre réflexion spirituelle ? La question reste ouverte.

<sup>1686</sup> G. EPINEY-BURGARD et E. ZUM BRUNN, *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout/Paris, Éd. Brepols, 1988, p. 133.

<sup>1687</sup> Même si, rappelons-le, ces visions sont bien souvent accompagnées de réflexions personnelles. Ces quelques visions ont en outre chacune un contenu bien spécifique. La première vision par exemple réutilise l'allégorie du jardin ou du verger spirituel, récurrente dans la littérature béguinale, pour exposer l'âme tendant à la perfection, cf. W. FLEISCHER, *Untersuchungen zur Palmallegorie im Mittelalter*, Munich, 1976 ; J. REYNAERT, *De beeldspraak van Hadewijch*, Tielt, Bussim, 1981, p. 278-283. L'union eucharistique fait quant à elle l'objet de la septième vision, alors que les voies de perfection sont plus spécifiquement développées dans la huitième vision.

<sup>1688</sup> Cf. S. M. MURK-JANSEN, *The Measure of Mystic Thought : A Study of Hadewijch's Mengeldichten*, Göppingen, Kümmerle Verlag, 1991, p. 164f. Mary Lou Shea ira même jusqu'à affirmer que la composante didactique fait partie intégrante de la spiritualité béguinale, cf. M. L. SHEA, *Medieval Women on Sin and Salvation. Hadewijch of Antwerp, Beatrice of Nazareth, Margaret Ebner, and Julian of Norwich*, New York, Éd. Peter Lang, 2010, p. 70-71.

<sup>1689</sup> Cf. *Visions*, 5, p. 42.

<sup>1690</sup> G. EPINEY-BURGARD, « Introduction », dans : *Les visions*, trad., prés. et notes de G. EPINEY-BURGARD, Genève, Ad Solem Éditions, 2000, p. 10.

<sup>1691</sup> Cf. L. R. HUBER, *Thinking and Seeing with Women in Revelation*, Londres, Éd. Bloomsbury, 2013, p. 117.

<sup>1692</sup> Il semble de manière générale que Hadewijch souhaite bien souvent redonner généreusement ce qu'elle a personnellement reçu de Dieu, cf. à ce sujet P. MOMMAERS et E. M. DUTON, *Hadewijch. Writer – Beguine – Love Mystic*, Louvain, Éd. Peeters, 2004, p. 111f.

Hadewijch "through" Hadewijch »<sup>1693</sup>. Ainsi, bien que ces visions se veuillent les plus universelles possibles, certaines d'entre elles nous proposent tout de même un chemin de divinisation possible, celui que Hadewijch a sans nul doute elle-même emprunté. Dans sa septième vision, l'objectif spirituel de la Béguine – et, plus généralement, que tout un chacun se devrait d'avoir – est clairement affirmé :

(...) je désirais jouir pleinement de mon Aimé, le connaître et le savourer en totalité ; que son humanité s'unisse fruitivement à la mienne, et que celle-ci en Lui soit si stable et si forte qu'elle parvienne à la perfection jusqu'à Le satisfaire, Lui, le Tout-Parfait ; que pure et unifiée, je Le satisfasse pleinement en portant chaque vertu dans la douleur. Et je voulais qu' « en un seul esprit », intimement, il jouisse de moi avec sa Divinité, qu'Il soit pour moi tout ce qu'Il est, sans réserve. Car, de tous les biens désirés, celui que j'ai choisi, c'est de le satisfaire en toute grande souffrance. La satisfaction totale, c'est de croître pour être Dieu avec Dieu.<sup>1694</sup>

À travers ce recueil de visions, c'est bien à l'ensemble de l'humanité que Dieu adresse, encore une fois, son message d'amour. Si Hadewijch rend compte de sa propre expérience amoureuse avec Dieu, c'est bien pour faire figure d'exemple et appeler ses lecteurs à en faire de même, et non pour être perçue comme étant hors norme d'un point de vue spirituel ; cette intention est d'ailleurs particulièrement visible dans ses *Lettres*. Si Hadewijch nous fait part de ses expériences visionnaires, c'est pour, qu'à notre tour, nous puissions jouir de Dieu, de ce qu'Il est<sup>1695</sup>. Néanmoins, force nous est de reconnaître que certaines expériences sensibles de Dieu vécues par l'Anversoise, relatées notamment dans ses visions, semblent très éloignées des expériences spirituelles que vivent la majeure partie des croyants. Ce qui est assez marquant chez elle, c'est bien le côté physique, charnel de son expérience de Dieu : à de nombreuses reprises, Hadewijch fait mention d'une perte de sens – « je tombai en Lui et mon esprit en perdit la vue et l'ouïe »<sup>1696</sup> – ou d'une certaine hypersensibilité et démultiplication de ces mêmes sens – « Mon cœur, mes veines et tous mes membres frissonnaient et tremblaient de désir »<sup>1697</sup>-. Son expérience de Dieu est donc, de prime abord, une expérience du corps avant d'en être une de l'esprit ; paradoxalement d'ailleurs, ce corps est appréhendé par la Béguine comme étant à la fois l'allié de sa rencontre avec Dieu – c'est parce qu'elle vit sur terre qu'il lui est possible, dans son quotidien, de se rapprocher de Dieu en imitant son Fils -, mais également comme étant la source de ses plus grandes douleurs car, lorsqu'elle revient à elle, elle se rend compte qu'elle

---

<sup>1693</sup> V. FRAETERS, « Handing on Wisdom and Knowledge in Hadewijch of Brabant's Book of Visions », dans : *Women and Experience in Later Medieval Writing : Reading the Book of Life*, éd. A. B. MULDER-BAKKER et L. H. McAVOY, New York, Palgrave Macmillan, 2009, p. 149.

<sup>1694</sup> Visions, 7, p. 52.

<sup>1695</sup> Cf. Ibid. 10, p. 68.

<sup>1696</sup> Ibid.

<sup>1697</sup> Ibid. 7, p. 51.

est (encore) séparée de Dieu<sup>1698</sup>. Cependant, son expérience de Dieu s'enracine également dans le dépassement même de cette dichotomie corps/âme<sup>1699</sup> : la jouissance de Dieu en effet est un « au-delà » de toutes choses et est « au-delà de toute expression »<sup>1700</sup> puisqu'elle est comparable à celle que l'âme vivra dans l'éternité. Ainsi chez Hadewijch, l'expérience de Dieu passe nécessairement par le corps mais également par le dépassement de cette corporalité. Dans la septième vision, ce paradoxe est pour le moins saillant : premièrement, Hadewijch ressent un tel désir d'union qu'il en est physiquement douloureux – « L'amour de désir me remplissait de peur et de douleur, si bien que tous mes membres semblaient se rompre l'un après l'autre, tandis que se tordait chacune de mes veines »<sup>1701</sup> -, deuxièmement, le Christ se montre à elle et lui donne son corps et son sang pour enfin, dans un troisième temps, l'enlacer tendrement – « Il me prit tout entière dans ses bras et me serra contre Lui de telle sorte que tous mes membres sentaient les siens tant qu'il leur plaisait »<sup>1702</sup> - et s'unir momentanément à elle. Dans ce cas précis, c'est par l'intermédiaire de l'Eucharistie qu'elle accueille en elle que Hadewijch vit une union d'amour avec son Bien-Aimé, transcendant toute sensorialité :

Je fus moi-même en mesure de le supporter pendant un certain temps, mais alors, peu après, je perdis l'homme beau sous son aspect extérieur. Ses formes disparurent à mes yeux, je les vis s'évanouir et nous fondîmes en un, si bien que je ne pouvais ni le reconnaître ni le percevoir en dehors de moi et il était en moi sans séparation et je ne pouvais le distinguer de moi. A ce moment-là, il me semblait que nous étions un sans différence.<sup>1703</sup>

Dans cet exemple, le corps semble être le moyen pour la Béguine de s'unir à Dieu mais bien vite, ce moyen est dépassé tant l'union est fusionnelle<sup>1704</sup>. Pour l'âme, il ne s'agit donc plus de « voir » le Christ ou de le « sentir » mais bien d'être unie à lui sans réserve.

Bien que l'expérience de Dieu vécue par Hadewijch s'enracine dans diverses illuminations spirituelles – à diverses reprises dans ses Lettres et ses Visions, l'Anversoise mentionne « la lumière de cette clarté très claire »<sup>1705</sup> se rendant présente à nous et nous « clarifiant » en notre intime -, ce qu'il faudrait peut-être davantage retenir, c'est le chemin de perfection qui en découle et que chacun de nous est invité à emprunter. En effet, « le mot

<sup>1698</sup> À de nombreuses reprises en effet, Hadewijch mentionne une très grande souffrance lorsque sa vision prend fin, cf. à titre d'exemple Visions, 5, p. 44 ; Visions, 6, p. 49 ; Visions, 8, p. 60.

<sup>1699</sup> Cf. M. A. SUYDAM, « The Touch of Satisfaction : Visions and the Religious Experience According to Hadewijch of Antwerp », dans : *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 12, n°2, 1996, p. 5-27.

<sup>1700</sup> Visions, 5, p. 44.

<sup>1701</sup> Ibid. 7, p. 51.

<sup>1702</sup> Ibid. p. 53.

<sup>1703</sup> Ibid. p. 54.

<sup>1704</sup> Cf. M. A. SUYDAM, « The Touch of Satisfaction : Visions and the Religious Experience According to Hadewijch of Antwerp », dans : *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 12, n°2, 1996, p. 16.

<sup>1705</sup> Lettres, 1, p. 51. Il s'agit là clairement d'une théophanie.

croissance (*wassen, volwassen*) revient à mainte reprise sous la plume de Hadewijch [car] il y a chez elle toute une *pédagogie du temps* sans laquelle il n'y aurait pas d'enseignement possible à "l'école de l'amour" »<sup>1706</sup>. Ainsi donc, si Hadewijch a quelques révélations et visions, c'est bien pour lui (et nous) indiquer la nécessité de se mettre en marche, de faire « la conquête de l'Amour »<sup>1707</sup>, de Le courtiser inlassablement et d'aller et venir « par les chemins de sa sainte volonté »<sup>1708</sup>. Comme le note très justement Georgette Epiney-Burgard, ce chemin passe par la souffrance d'être exilée du Bien-Aimé, de devoir vivre avec la « gent étrangère » tout en s'adonnant « aux œuvres de miséricorde envers le prochain [et en vivant] en harmonie avec sa communauté »<sup>1709</sup>. Si l'on souhaite se mettre en chemin vers l'Aimé, il nous faut supporter souffrances et dérélictions, solitude et mélancolie pour que, dépouillés de « toutes choses inférieures qui sont moins que Dieu »<sup>1710</sup>, nous puissions être « Dieu avec Dieu »<sup>1711</sup>. Ce chemin de perfection par ailleurs ne pourrait être envisagé sans une perspective contemplative. Pour se rapprocher de Dieu en effet, la Béguine anversoise enjoint ses « amies » à tourner, avec passion, leur regard vers Dieu, « de telle manière que [leur] regard simplifié à force de le désirer se fixe sur le visage de l'aimé et reste rivé sur lui avec des désirs ardents constamment renouvelés »<sup>1712</sup>. Et c'est précisément cette fixation de leur regard qui est essentielle à leur divinisation.

Nous pourrions ainsi dire que chacun de nos quatre auteurs semblent avoir vécu une expérience sensible intense de Dieu, même si celle-ci est parfois implicite et peu décelable dans leurs textes. Fondatrice, cette expérience aura été pour chacun d'entre eux le début d'une véritable conversion personnelle à l'amour de Dieu, un incontestable désir de suivre le Christ et de révéler à tous son message d'amour. Outre le fait qu'elle constitue l'origine de leur véritable conversion au Christ, cette expérience apparaît également comme étant une prise de conscience de la nécessité de se laisser diviniser, de se laisser peu à peu modeler par ce « Loin-Près », ce Dieu qui sait se rendre à la fois si proche et si inaccessible. Le programme de toute une vie.

---

<sup>1706</sup> G. EPINEY-BURGARD et E. ZUM BRUNN, *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout/Paris, Éd. Brepols, 1988, p. 136.

<sup>1707</sup> Lettres, 21, p. 202.

<sup>1708</sup> Ibid. 6, p. 97.

<sup>1709</sup> G. EPINEY-BURGARD et E. ZUM BRUNN, *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout/Paris, Éd. Brepols, 1988, p. 136.

<sup>1710</sup> Lettres, 6, p. 94.

<sup>1711</sup> Ibid. p. 97.

<sup>1712</sup> Lettres, 18, p. 183-184.

## Chapitre 2

# La divinisation dans le Miroir

Il va sans dire que le concept de divinisation est, aujourd'hui encore dans l'Église, difficilement audible et recevable tant il paraît à nombre de nos contemporains suspect (comment peut-on vouloir « devenir Dieu » ?) et beaucoup trop audacieux<sup>1713</sup>. L'on préfère à l'heure actuelle parler d'appel à la perfection ou de sanctification ; certains même ont estimé que l'homme, avant de penser à se diviniser, devait avant tout s'humaniser<sup>1714</sup>. Pourtant, la notion de divinisation « appartient à la plus ancienne tradition chrétienne ; elle en est même le cœur. Elle dit la conviction que le juste non seulement sera comblé dans l'au-delà, parce qu'il verra Dieu face à face dans un dialogue éternel, mais qu'il deviendra semblable à Dieu du fait de cette vision [1 Jn 3, 2] »<sup>1715</sup>. La divinisation, cette invitation à s'unir à Dieu, est donc le pivot

---

<sup>1713</sup> Dans la tradition orthodoxe, la déification (*théosis*) correspond à notre filiation dans le Fils, à notre nouvelle naissance dans l'Esprit et qui nous rend « participant » à Lui. Cette « participation » ne peut se comprendre sans le concept de « communication » qui le sous-tend : « Toute l'économie divine jusqu'à l'Incarnation, jusqu'à l'Eucharistie, prouve que l'Inconnaissable veut être connu, au sens biblique d'une connaissance nuptiale, assimilatrice. Dieu, puisqu'il a assumé et transfiguré toute notre humanité, veut se communiquer à l'homme total », et ce afin de la sanctifier et de le faire naître à la vie éternelle, O. CLÉMENT, *L'Église orthodoxe*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, chap. IV. Le concept de communion-participation a notamment été développé par Grégoire de Nysse (*épectase*), cf. à ce propos P. M. BLOWERS, « Maximus the Confessor, Gregory of Nissa, and the Concept of "Perpetual Progress" », dans : *Vigilae Christianae*, vol. 46, n° 2, 1992, p. 151-171 ; A. LÉVY, « Aux confins du créé et de l'incrédé : les dimensions de l'épectase chez Grégoire de Nysse », dans : *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 84, n°2, 2000, p. 247-274. L'on pourrait ici ajouter qu'Eckhart, dans sa compréhension de la divinisation, se fait proche des penseurs orthodoxes, cf. M.-A. VANNIER, *Cheminer avec Maître Eckhart. Au cœur de l'anthropologie chrétienne*, Paris, Éd. Artège.

<sup>1714</sup> C'est en tout cas l'avis de Hans Küng qui affirme cela dans un contexte d'après-guerre et de post-holocauste, cf. H. KÜNG, *Être chrétien*, trad. H. ROCHAIS et A. METZGER, Paris, Éd. du Seuil, 1978

<sup>1715</sup> J.-C. CHENET, « Divinisation », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, éd. M.-A VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 384. Il est à noter ici qu'Eckhart « a mis en évidence les conditions de possibilité de la divinisation que sont la création de l'être humain à l'image et à la ressemblance

de toute vie chrétienne et les quatre auteurs que nous étudions ne s'y sont pas trompés puisque ce concept, nous le verrons par la suite, constitue le cœur de leurs propos. Les mystiques rhénans en effet, « pénétrés de la lecture des Pères : Augustin, mais aussi Grégoire de Nysse et Maxime le Confesseur qui leur étaient accessibles dans la traduction de Jean Scot Érigène, sans oublier Denys l'Aréopagite, (...) ont donné une place centrale à la divinisation, qu'ils ont interprétée à partir de la naissance de Dieu dans l'âme »<sup>1716</sup>, alors que les écrits des Béguines, s'inspirant largement de Bernard de Clairvaux et de Guillaume de Saint-Thierry, ont eu pour objet principal l'union de l'âme et de Dieu, union à laquelle l'âme accède en se laissant peu à peu diviniser<sup>1717</sup>. Cette divinisation passe, chez de nombreuses Béguines, par l'Eucharistie ; elles développent ainsi « tout un champ lexical du goût, un des sens spirituels par lequel l'homme prend conscience du mystère de l'amour divin, de sa présence intime dans l'âme. (...) C'est surtout par l'eucharistie que le thème de l'union dans l'amour prend toute son ampleur : l'âme y goûte cette unité éternelle qui se réalise ici et maintenant, dans la contemplation comme dans l'action »<sup>1718</sup>. L'âme, pour s'approcher ainsi du Christ-Hostie, doit se faire petite, humble, d'où l'importance qui est mise, dans la spiritualité béguinale, sur l'anéantissement des âmes : c'est en reconnaissant sa petitesse que l'âme se verra renaître en son Bien-Aimé. L'on peut également relever diverses conditions de cette divinisation : « détachement, humilité, pauvreté qui vont jusqu'à l'anéantissement – tant sur le plan de la volonté (« chemin royal par le pays du non vouloir) que sur celui de la connaissance (nescience ou « désimagination) »<sup>1719</sup>. Mais la spiritualité béguinale met également l'accent sur les épousailles mystiques entre l'âme et son Amant, épousailles symbolisant la déification de l'âme : en s'unissant ainsi à Lui, Il se donne entièrement à elle en l'introduisant dans le « palais de la sainte Trinité »<sup>1720</sup> ; et cette dernière, par l'intermédiaire de ses noces, s'identifie au Christ en se *conformant* à lui car elle possède en

---

de Dieu et l'Incarnation », M.-A. VANNIER, *Cheminer avec Maître Eckhart. Au cœur de l'anthropologie chrétienne*, Paris, Éd. Artège, p. 22. Selon lui, la création de l'homme à l'image de Dieu et l'Incarnation sont fondamentalement indissociables de la divinisation humaine : si Dieu a créé l'homme à sa ressemblance et qu'Il s'est fait lui-même homme, c'est pour introduire chacun de nous à sa vie éternelle et nous rendre participant à ce qu'il « est ».

<sup>1716</sup> M.-A. VANNIER, « La divinisation chez les mystiques rhénans », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, éd. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 386.

<sup>1717</sup> Sur le concept de divinisation dans la mystique médiévale, cf. P. M. COLLINS, *Partaking in Divine Nature. Deification and Communion*, Londres/New Delhi/New York/Sydney, Éd. Bloomsbury T&T Clark, 2010, p. 122-131.

<sup>1718</sup> I. RAVIOLO, « Hadewijch », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, éd. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 551.

<sup>1719</sup> E. ZUM BRUNN, « Quelques parallèles avec les mystiques rhéno-flamandes », dans : *Voici Maître Eckhart*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 1998, p. 25.

<sup>1720</sup> LFD, II, 19, p. 52.

elle Son image<sup>1721</sup>. Cette mystique sponsale a cela de particulier qu'elle intègre à bien des égards des éléments de mystique spéculative. Bien que de traditions différentes – la mystique sponsale a été développée dans les *Commentaires du Cantique des Cantiques* de Bernard de Clairvaux, lui-même se trouvant dans la lignée de Grégoire de Nysse, alors que la mystique de l'Essence trouve sa source dans la pensée de Pseudo-Denys -, ces deux types de mystique, qui finalement « s'incluent »<sup>1722</sup> plus qu'elles ne s'excluent, se rencontrent dans les écrits béguinaux. D'après la spiritualité béguinale en effet, l'âme devient ce que Dieu est en l'aimant comme l'on aime son amant, c'est-à-dire de façon inconditionnelle et immodérée. Car comme le rappelle si bien Guillaume de Saint-Thierry, la divinisation de l'âme n'est pas une simple union d'idées mais correspond plus spécifiquement à une *unité d'esprit* : « [L'unité d'esprit] est présente (...) lorsque la conscience bienheureuse se trouve insérée d'une certaine manière dans l'étreinte et dans le baiser du Père et du Fils ; lorsque, de façon ineffable, incompréhensible, l'homme de Dieu mérite de devenir, non pas Dieu, mais pourtant ce que Dieu est : l'homme devenant par grâce ce que Dieu est par sa nature »<sup>1723</sup>. Et comme on l'a vu précédemment dans *les Dialogues de Maître Eckhart avec sœur Catherine* (avant qu'elle ne vive trois jours de léthargie, sœur Catherine affirme qu'elle est « devenue Dieu »<sup>1724</sup>, ce concept de déification n'intéressait pas seulement les théologiens mais trouvait au contraire un écho bien au-delà.

Ce qui est tout de même frappant chez nos quatre auteurs, c'est l'insistance qu'ils font montre pour cette thématique ; et cela détonne à leur époque, la divinisation ayant été beaucoup plus étudiée et, en quelque sorte, méditée en Orient qu'en Occident<sup>1725</sup>. Cette divinisation en outre ne se vit chez ces auteurs en aucun cas hors du monde mais bien au cœur de celui-ci – l'essentiel est d'acquérir une « distance essentielle qui permet à l'homme d'être proche de toutes choses, une "solitude intérieure" qui lui donne d'être uni à Dieu et présent au monde »<sup>1726</sup>. Cette « solitude intérieure », ou ce « silence secret »<sup>1727</sup>, est chez nos quatre auteurs une quête

<sup>1721</sup> Sur les grands traits de la spiritualité béguinale, cf. F. BOWIE, *Beguine Spirituality : an anthology*, Londres, Éd. SPCK, 1989, p. 27-34.

<sup>1722</sup> M.-M. LABOURETTE, « Les mystiques rhéno-flamands », dans : *La Vie Spirituelle*, n°652, novembre/décembre 1982, p. 645.

<sup>1723</sup> G. DE SAINT-THIERRY, *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, éd., intr. et trad. J.M. DECHANET, Paris, Éd. du Cerf, 1975, p. 307-354.

<sup>1724</sup> *Les Dialogues*, II, 3, p. 92.

<sup>1725</sup> Paul M. Collins ira même jusqu'à affirmer que la divinisation est la pierre angulaire de l'Église orthodoxe et ce qui la démarque des autres confessions chrétiennes, cf. P. M. COLLINS, *Partaking in Divine Nature. Deification and Communion*, Londres/New Delhi/New York/Sydney, Éd. Bloomsbury T&T Clark, 2010, p. 77.

<sup>1726</sup> É. MANGIN, « Maître Eckhart et l'expérience du détachement. Dire l'intime indicible », dans : *Études*, t. 411, 2009/7, p. 69.

<sup>1727</sup> *Le Miroir*, 94, p. 168.

perpétuelle et constitue le fruit d'un équilibre, d'une certaine harmonie entre la *vita activa* et la *vita contemplativa*<sup>1728</sup> : inlassablement, c'est en vivant divinement sa condition humaine que l'homme atteindra le « point sublime »<sup>1729</sup>, cet état en suspension où son âme se laisse contempler et, finalement, pénétrer par Dieu. Cette divinisation n'est donc en aucun cas un procès exclusivement spiritualiste puisque nos auteurs intègrent dans leurs écrits, à leur façon, l'aspect humain de l'Incarnation ; rappelons-nous que pour Hadewijch, l'âme doit passer avec Marie par la maternité divine pour être « Dieu avec Dieu ». Mais ce que l'on peut noter également, c'est que cette divinisation de l'âme prend une dimension particulière dans la mesure où elle est vécue et en quelque sorte verbalisée en langue vernaculaire : c'est dans la « langue du cœur », bien souvent la langue maternelle, que la quête spirituelle débute et que Dieu rejoint l'âme d'une façon toute particulière. Car la divinisation de l'âme ne pourrait avoir lieu sans une certaine individualisation ou « unicisation » de cette même divinisation : si l'âme se laisse rejoindre par Dieu – donc diviniser -, c'est bien parce qu'il l'aura appelée par son unique nom.

## I. La divinisation de l'âme selon Maître Eckhart

Ce ne serait pas surinterpréter l'œuvre d'Eckhart que d'affirmer que la divinisation tient un rôle central dans sa pensée. S'inspirant étroitement des corpus johannique<sup>1730</sup>, paulinien<sup>1731</sup> et patristique<sup>1732</sup>, le maître dominicain y a trouvé « [sa] réflexion sur la filiation divine, et [il l'a] envisagée à partir du motif de l'Incarnation et de la création de l'être humain à l'image de

---

<sup>1728</sup> Cf. à ce propos W. SIMONS, *Cities of Ladies : Beguines Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2001, p. 61-90.

<sup>1729</sup> Le Miroir, 116, p. 191.-

<sup>1730</sup> Par exemple 1 Jn 3,2, Jn 10,34 ou Jn 17,11.

<sup>1731</sup> Par exemple Rm 6,5 ou I Cor 1,9.

<sup>1732</sup> Notamment Augustin, Grégoire de Nysse, Maxime le Confesseur et Pseudo-Denys l'Aréopagite qu'il lisait sans nul doute dans la traduction de Jean Scot Erigène. Cf. à ce propos J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, Gabalda, 1938 ; V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Aubier-Montaigne, 1944 ; M.-A. VANNIER, *Creatio, conversio, formation chez saint Augustin*, Fribourg, Éditions universitaires, 1991 ; N. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2004.



Dieu »<sup>1733</sup>. Latente dans son œuvre, sa réflexion sur la divinisation de l'âme est selon nous résumée dans son sermon 53, où il précise les quatre points de son programme de prédication. En premier lieu, il indique que pour se laisser diviniser, il convient de se détacher absolument : « Lorsque je prêche, j'ai coutume de parler de détachement, et de ce que l'homme doit se trouver dépris de soi-même et de toutes choses »<sup>1734</sup>. Car en se détachant parfaitement, l'âme rend possible le mouvement de manifestation de Dieu<sup>1735</sup>, mouvement nécessaire à sa divinisation. Expérience radicale qu'Eckhart refuse de systématiser<sup>1736</sup>, le détachement n'en demeure pas moins l'une des facettes de la déification de l'âme dans la mesure où il invite l'homme à mourir à soi pour renaître en Dieu<sup>1737</sup>. Sans cette à mort à soi, qui parallèlement libère l'homme intérieurement et instaure en lui une « solitude intérieure »<sup>1738</sup>, l'homme ne peut véritablement « avoir Dieu » de cet « avoir » foncier et essentiel<sup>1739</sup>. Le détachement en somme constitue la condition de la divinisation de l'âme<sup>1740</sup>. En deuxième lieu, Eckhart précise dans son sermon 53 que l'homme doit « se trouver formé intérieurement dans le bien simple qui est Dieu »<sup>1741</sup>, c'est-à-dire qu'il doit se conformer intimement à l'image de Dieu – ou, en d'autres termes, être « introduit avec tout son être dans l'image de la Bonté »<sup>1742</sup> - afin d'être constitué essentiellement. Foncièrement indissociable du processus de détachement<sup>1743</sup>, la constitution de l'être de l'homme dans l'être de Dieu lui permet finalement d'être « en [Dieu] essentiellement »<sup>1744</sup>. Cette constitution essentielle de l'homme en outre « [conduirait] à l'unification en profondeur de [son] être »<sup>1745</sup>, unification nécessaire pour que l'homme soit

---

<sup>1733</sup> M.-A. VANNIER, « Divinisation », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, éd. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 386.

<sup>1734</sup> Sermons, 53, p. 435.

<sup>1735</sup> En se dépouillant de toutes images, l'âme devient le miroir le plus pur et le plus limpide de Dieu. Et c'est cette image de Dieu que renvoie l'âme devenue miroir qui la *formera* afin qu'elle devienne à son tour Fils de Dieu, cf. à ce propos O. BOULNOIS, *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Âge, Ve-XVIIe siècle*, Paris, Éd. du Seuil, 2008, p. 289-332.

<sup>1736</sup> Cf. A.-M. HAAS, *Geistliches Mittelalter*, Fribourg (Suisse), Universitätsverlag, 1984, p. 193-237.

<sup>1737</sup> « Nous exaltons en Dieu le mourir, pour qu'il nous mette dans un être qui est meilleure qu'une vie un être où notre vie vive à l'intérieur, où notre vie devienne un être. L'homme doit se livrer volontiers à la mort et mourir pour que lui adviene un être meilleur. » Sermons, 8, p. 121.

<sup>1738</sup> E. MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 26.

<sup>1739</sup> Cf. DdD, 6, p. 51.

<sup>1740</sup> Selon Eckhart en effet, la naissance de Dieu dans l'âme se produit dans une âme qui « ne doit pas s'évader par les cinq sens dans la multiplicité des créatures », qui s'est donc tellement dépouillée qu'elle « tout une et intérieure », Sermons, 101, p. 37.

<sup>1741</sup> Sermons, 53, p. 435.

<sup>1742</sup> DC, 9, p. 52.

<sup>1743</sup> « Et c'est pourquoi, quand l'homme se conforme nûment à Dieu par amour, alors il se trouve dépouillé de l'image et formé intérieurement selon l'image et revêtu de l'image dans l'uni-formité divine, dans laquelle il est Un avec Dieu. » Sermons, 40, p. 349.

<sup>1744</sup> DdD, 6, p. 54.

<sup>1745</sup> M.-A. VANNIER, « Augustin », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, éd. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 152.

élevé en Dieu<sup>1746</sup>, aboutissement de sa divinisation. Dans le troisième point de son programme de prédication, Eckhart insiste sur un aspect essentiel de la déification, celle de la noblesse de l'âme : « En troisième lieu, que l'on pense à la grande noblesse que Dieu a déposée dans l'âme, pour que l'homme parvienne à Dieu de façon merveilleuse »<sup>1747</sup>. Ainsi chacun d'entre nous posséderait une étincelle dans les tréfonds de son âme, étincelle nous reliant de manière filiale à Dieu et qui serait en quelque sorte le « moteur » de notre divinisation : contenant en elle l'éternité<sup>1748</sup> - elle transcende en effet toute temporalité -, cette étincelle, présence divine en nous, serait « cette "puissance" capable de vie divine »<sup>1749</sup>, celle-là même qui, par grâce, nous intégrerait dans la vie divine du Père. Cette « noblesse de l'âme » dont parle Eckhart permettrait donc à Dieu d'opérer « en nous sans nous » et de nous transformer profondément afin que l'on devienne éternellement ses fils. Enfin, Eckhart précise dans son quatrième point la nature même de cette noblesse : « En quatrième lieu, de la limpidité de la nature divine – quelle clarté se trouve en la nature divine, cela est inexprimable. Dieu est une Parole, une Parole inexprimée »<sup>1750</sup>. Si Dieu n'est en soi pas exprimable, il trouve tout de même en l'âme un écho de ce qu'il est lui-même, cette fameuse étincelle qui est « apparentée à [sa] nature divine »<sup>1751</sup>, et qui lui permet, paradoxalement peut-être, de prononcer en elle sa Parole éternelle<sup>1752</sup>. Et c'est bien l'expression de sa Parole en l'âme qui la divinise dans la mesure où, en exprimant essentiellement en elle *qui il est*, il engendre son Fils unique. Ainsi la naissance de Dieu dans l'âme est-elle également leur unification et permet-elle à l'âme de vivre pleinement dans et de l'Un, cet Un qui, selon le Thuringien, « donne nécessairement un amour naturel et ardent »<sup>1753</sup>, source de « pleine consolation et [de] plénitude de joie »<sup>1754</sup> pour l'âme.

Le sermon 53, nous l'avons vu, illustre une partie de la pensée d'Eckhart sur la divinisation de l'âme : détachement, conformation à Dieu et noblesse de l'âme sont nécessaires pour qu'advienne la naissance du Verbe en chacun de nous. Outre le détachement et

---

<sup>1746</sup> Cf. H. PIESCH, « Der Aufstieg des Menschen zu Gott nach der Predigt *Vom Edlen Menschen* », dans : *Meister Eckhart als Prediger*, 1960, p. 180-181.

<sup>1747</sup> Sermons, 53, p. 435.

<sup>1748</sup> « Ah, combien noble est la puissance qui se tient au-dessus du temps et qui se tient sans lieu ! Car dans le fait qu'elle se tient au-dessus du temps, elle a enclos en elle tout temps et est tout temps, et si peu que l'on posséderait de ce qui est au-dessus du temps, cet homme serait très vite devenu riche, car qui est au-delà de la mer, ce n'est pas plus éloigné de cette puissance que ce qui maintenant est présent. » Sermons, 26, p. 264-265.

<sup>1749</sup> I. RAVIOLO, « L'étincelle dans l'âme et la cavité à l'endroit du cœur du Christ dans les Saints sépulcres monumentaux », dans : *Revue des Sciences Religieuses*, n°88/1, 2014, p. 72.

<sup>1750</sup> Sermons, 53, p. 435.

<sup>1751</sup> Sermons, 27, p. 271.

<sup>1752</sup> Cf. Ibid. p. 270.

<sup>1753</sup> DC, 12, p. 54.

<sup>1754</sup> DC, 11, p. 54.

l'engendrement de Dieu dans l'âme, qui sont selon Bernard McGinn « les deux côtés d'une même pièce de monnaie »<sup>1755</sup>, il est une troisième facette, si l'on ose dire, de la divinisation de l'âme telle qu'elle est conçue par Eckhart qu'on ne saurait ici occulter, la percée<sup>1756</sup>. « (...) Retour vers l'origine, (...) irruption de l'éternité au cœur de l'instant, (...) accomplissement de toute réalité ou encore (...) réalisation de l'homme dans son être véritable »<sup>1757</sup>, la percée de l'âme est l'ultime expérience d'un « au-delà » au terme de laquelle l'âme, unie à cet instant à Dieu, se verra devenir ce qu'elle est essentiellement : « dans la percée où je me tiens dépris de ma volonté propre et de la volonté de Dieu et de toutes ses œuvres et de Dieu même, je suis par-dessus toutes les créatures et ne suis ni Dieu ni créature, plus : je suis ce que j'étais et ce que je dois demeurer maintenant et pour toujours »<sup>1758</sup>. Pour devenir en effet ce qu'elle est essentiellement, l'âme doit « aller au-delà de Dieu conçu comme créateur et comme possesseur d'attributs, même ceux des trois Personnes de la Trinité »<sup>1759</sup>. C'est peut-être l'expérience la plus radicale du *devenir* que nous propose ici Eckhart car elle implique la nécessité d'aller jusqu'aux « racines »<sup>1760</sup>, au-delà de tout concept, de toute image et, surtout, de toute réalité. Dans ce mouvement de radicalité, l'âme et Dieu se rejoignent intimement pour ne faire finalement plus qu'Un : « Il faut que cet esprit franchisse tout nombre et fasse sa percée à travers toute multiplicité, et Dieu fait alors en lui sa percée ; et tout ainsi qu'il fait sa percée en moi, je fais ma percée en lui en retour »<sup>1761</sup>. L'on retrouve dans cet extrait une « densité relationnelle et de réciprocité entre Dieu et l'homme »<sup>1762</sup> reflétant une participation libre et entière de l'homme au « désert » de Dieu, à ce qu'il était, est et sera éternellement. C'est donc dans l'échange radical et, si l'on ose dire, « racinaire » avec Dieu que l'homme, dans le « fond sans fond », « conquiert ce qu'il était éternellement et doit demeurer pour toujours »<sup>1763</sup>.

---

<sup>1755</sup> B. MCGINN, *Maître Eckhart : L'homme à qui Dieu ne cachait rien*, trad. M. TRIOMPHE, Paris, Éd. du Cerf, 2017, p. 295.

<sup>1756</sup> Le sermon 52 est un magnifique exemple montrant que le détachement, la naissance et la percée sont les trois facettes d'une même expérience de divinisation.

<sup>1757</sup> E. MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 82.

<sup>1758</sup> Sermons, 52, p. 433.

<sup>1759</sup> B. MCGINN, *Maître Eckhart : L'homme à qui Dieu ne cachait rien*, trad. M. TRIOMPHE, Paris, Éd. du Cerf, 2017, p. 303-304.

<sup>1760</sup> Cf. Sermons, 69, p. 543-544.

<sup>1761</sup> Sermons, 29, p. 280.

<sup>1762</sup> G. JARCZYK, P.-J. LABARRIÈRE, *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Paris, Éd. Albin Michel, 1995, p. 237.

<sup>1763</sup> Sermons, 52, p. 433.

## II. La divinisation selon Marguerite Porete<sup>1764</sup>

Si Marguerite Porete a rédigé son *Miroir*, c'est bien dans un seul et même but : faire connaître au plus grand nombre le chemin menant à la « paix de charité en vie anéantie »<sup>1765</sup>, ce « chemin du pays de liberté »<sup>1766</sup> où l'âme, dans la jouissance divine, ne sait plus rien, ne veut plus rien et n'a plus rien. Mais ce chemin de divinisation est un itinéraire ardu et pour l'emprunter, la Béguine valenciennoise confirme qu'il nous faut y être en quelque sorte perméable (« faute d'être ainsi disposés, tous ceux qui entendront cela le comprendront mal »<sup>1767</sup>). Mais qu'entend-t-elle exactement par cette perméabilité ? Il semble que l'on puisse trouver une réponse dans ce qu'elle entend par l'anéantissement de l'âme qui intervient lorsque celle-ci est « sans elle-même »<sup>1768</sup> et qu'elle a laissé progressivement mourir ses liens d'esclavage. À ce moment précis, l'âme auparavant encombrée d'elle-même voit « sa mémoire, son entendement et sa volonté (...) abîmés en Dieu »<sup>1769</sup>, état qui lui permet, sans volonté, de vivre l'instant de Dieu. Mais bien que la Béguine de Valenciennes mentionne fréquemment la nécessité de se mettre en chemin vers Dieu en s'anéantissant<sup>1770</sup>, il nous faut tout de même admettre qu'elle fait preuve d'une certaine confusion lorsqu'il s'agit de rendre ce chemin explicite<sup>1771</sup>. Elle évoque bien l'existence des sept *estaz* de l'âme, qui est somme toute un chemin des plus classiques, mais ceux-ci n'apparaissent réellement qu'à la toute fin de

---

<sup>1764</sup> Notons immédiatement que la divinisation n'est pas le thème principal du *Miroir*, qui s'intéresse davantage à l'anéantissement de l'âme. Néanmoins, il nous a paru intéressant de nous pencher sur la divinisation car elle tout de même présente dans l'œuvre de Porete, même si elle l'est de manière implicite, cf. à titre d'exemple Le Miroir, 61, p. 128-129.

<sup>1765</sup> Le Miroir, 5, p. 55.

<sup>1766</sup> Ibid., 123, p. 209.

<sup>1767</sup> Ibid., Prologue, p. 51.

<sup>1768</sup> Ibid., 114, p. 189.

<sup>1769</sup> Ibid., 43, p. 108.

<sup>1770</sup> Sur le caractère novateur du traitement de la divinisation chez Porete, cf. J. MARIN, « Annihilation and Deification in Beguine Theology and Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls », dans : *The Harvard Theological Review*, vol. 103, n°1, janvier 2010, p. 89-109.

<sup>1771</sup> L'on peut même noter à cet instant que l'ascension de l'âme a, dans certains passages, des tonalités courtoises, cf. C. M. MÜLLER, *Marguerite Porete et Marguerite d'Oingt de l'autre côté du miroir*, New York, Éd. Peter Lang, 1999, p. 122. Si les concepts mystiques d'anéantissement et de détachement ont quelque en commun, c'est bien le travail de négativité de l'âme qu'ils entraînent, « une négativité radicale qui seule peut faire apparaître ce qui est au fond de l'homme... ce que l'homme est au fond », E. MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 25. Ce que l'on pourrait ici noter, c'est que l'anéantissement, ce « devenir néant », est l'une des formes peut-être les plus radicales du détachement, ce processus de prise de distance vis-à-vis du monde et même de Dieu. Lorsque l'âme s'anéantit, son détachement vis-à-vis de Dieu aboutit à une prise de conscience de son propre néant, prise de conscience nécessaire pour que Dieu se niche dans la « vacance » de l'âme. Par ailleurs, il serait également possible que le caractère confus de son propos s'explique par son manque de formation théologique.

l'ouvrage<sup>1772</sup> – même si elle les mentionne brièvement dans le prologue et dans les chapitres 58, 61 et 91 – et donnent l'étrange impression d'avoir été rajoutés (mais peut-être le chapitre 118 circulait-il indépendamment du *Miroir* ?). Et pour rejoindre la réflexion de Bernard McGinn à ce sujet<sup>1773</sup>, comment rapprocher ces *estaz* aux autres modèles de divinisation que propose Porete dans son ouvrage, à savoir les trois morts de l'âme<sup>1774</sup>, les trois « types » d'âme que sont les âmes égarées, anéanties et glorifiées<sup>1775</sup> ainsi que les trois modes de vie, la vie selon l'âme<sup>1776</sup>, la vie selon l'esprit<sup>1777</sup> et la vie sans intermédiaire<sup>1778</sup> ? Pourquoi la Béguine nous décrit-elle dans certains passages la glorification de l'âme, cet état où elle « vit en plénitude ; mieux : Dieu la vit en elle sans empêchement de sa part »<sup>1779</sup>, alors que dans certains autres chapitres, elle refuse catégoriquement d'en parler car il ne sera véritablement connu qu'après la mort corporelle<sup>1780</sup> ? Au vu de ces questions émergentes, la présence d'une réflexion sur la divinisation qui aurait été construite dès le début de la rédaction du *Miroir* nous paraît fort peu probable. Il nous semble plutôt que Marguerite l'a développée au fil de la rédaction et, peut-être, de ses propres expériences de Dieu<sup>1781</sup>. Difficile dans ce cas-là de définir précisément la divinisation telle qu'elle a pu initialement la concevoir, tant ce concept paraît mouvant dans son ouvrage ; cette impression de mouvance est d'autant plus accentuée que Porete utilise à l'envi dans son œuvre les effets de miroir, mise en abîme brouillant quelque peu les pistes<sup>1782</sup>. Ce que l'on peut néanmoins relever, c'est bien sa volonté de révéler à tous ce chemin de divinisation – bien qu'il soit lui-même, on l'a vu, parfois nébuleux -, là même où se vit « l'état de paix »<sup>1783</sup>. Et afin de l'explicitier, Porete s'attache notamment à exposer tout ce qui pourrait nous empêcher de cheminer sur ce sentier : la sujétion aux vertus et aux œuvres, celle-ci rendant la néantisation de l'âme difficile voire impossible. Car dans le *Miroir*, la divinisation ne peut se concevoir sans le concept d'anéantissement ; ce sont d'ailleurs ces deux « doctrines » que l'on a volontiers rapprochée du Libre-Esprit<sup>1784</sup>. Peu présent dans les réflexions théologiques

<sup>1772</sup> Cf. Le *Miroir*, 118, p. 195-201.

<sup>1773</sup> Cf. B. MCGINN, *The flowering of Mysticism. Men and Women in the new mysticism. 1200-1350*, New York, Éd. Crossroad, 1998, p. 257.

<sup>1774</sup> Cf. les chapitres 54, 60, 64, 73, 87, 131 du *Miroir*.

<sup>1775</sup> Cf. Le *Miroir*, 95, p. 169.

<sup>1776</sup> Cf. *Ibid.*, 131, p. 222-226.

<sup>1777</sup> Cf. *Ibid.*, 135, p. 230.

<sup>1778</sup> Cf. *Ibid.*, 97, p. 171.

<sup>1779</sup> *Ibid.*, 95, p. 169.

<sup>1780</sup> Cf. *Ibid.*, 118, p. 201.

<sup>1781</sup> Elle y fait d'ailleurs possiblement allusion au début de son ouvrage, cf. *Ibid.*, 9, p. 61.

<sup>1782</sup> Sur la mise en abîme dans le *Miroir*, cf. l'excellente analyse de C. M. MÜLLER, *Marguerite Porete et Marguerite d'Oingt de l'autre côté du miroir*, New York, Éd. Peter Lang, 1999, p. 60-66.

<sup>1783</sup> Le *Miroir*, 2, p. 53. Il est ici à noter que Porete a en commun avec Eckhart ce souci d'universalisme : tous deux souhaitent faire prendre conscience à toutes les âmes de leur possibilité et capacité de divinisation.

<sup>1784</sup> R. E. LERNER, *The Heresy of the Free Spirit*, Berkeley, University of Berkeley Press, 1972.

du XIII<sup>ème</sup> siècle, l'anéantissement aurait d'ailleurs pris une réelle envergure théologique grâce au *Miroir*<sup>1785</sup>. Ainsi chez Porete, l'âme est divinisée en s'anéantissant pour finalement s'unir à Dieu<sup>1786</sup> : la divinisation de l'âme est donc son propre anéantissement l'amenant à tendre vers l'union divine<sup>1787</sup>. Ainsi dans cet ouvrage, la divinisation ne peut avoir lieu sans son union avec Dieu, union au sein de laquelle l'âme éprouve une réelle jouissance de ce qu'elle est et a toujours été, ainsi que de ce qu'elle a et a, de toute éternité, toujours possédé : son être éternel en Dieu. Relevons également que cette divinisation est perçue avant tout comme étant une chute dans l'abîme de Dieu<sup>1788</sup> et non comme étant une stricte élévation sur l'échelle divine<sup>1789</sup> : dans le *Miroir*, c'est en s'abaissant et en ne devenant rien que l'on se laisse diviniser et que l'on atteint l'union espérée. De plus, cette divinisation n'est pas tant une perte d'identité de l'âme dans l'abîme divin qu'un recouvrement de sa forme originelle :

*Amour* : Il faut bien que cette âme soit semblable à la divinité, car elle est transformée en Dieu, ce par quoi est maintenue sa forme véritable qui lui est octroyée et donnée sans commencement par celui-là seul qui l'a toujours aimée en sa bonté.<sup>1790</sup>

C'est donc bien parce l'âme porte en elle l'empreinte de Dieu<sup>1791</sup> qu'elle peut se laisser, avec noblesse, « trans-former » - c'est-à-dire qu'elle transcende sa propre forme en retournant à elle – par son Bien-Aimé. Dans le *Miroir* donc, la divinisation correspond également au retour de l'âme à son être originel. L'idée primordiale est de retrouver la nudité des premiers parents, cet état d'innocence où ils ne pouvaient pécher : au terme de son cheminement, l'âme regagne donc son état pré-créé dans le « plus » de Dieu<sup>1792</sup>, là où elle retrouve « son existence fondamentale

---

<sup>1785</sup> Cf. J. M. ROBINSON, *Nobility and annihilation in Marguerite Porete's Mirror of simple souls*, Albany, State University of New York Press, 2001, xi-xii. Sean Field par ailleurs est d'avis que Porete aurait repris l'idée de l'anéantissement de l'âme de Gilbert de Tournai, même si elle semble quelque peu la radicaliser, cf. S. FIELD, « Annihilation and Perfection in Two Sermons by Gilbert of Tournai for the Translation of St. Francis », dans : *Franciscana*, 1999, p. 248.

<sup>1786</sup> Cf. *Le Miroir*, 82, p. 154.

<sup>1787</sup> Notons qu'elle se rapproche en cela de l'illumination bouddhiste, cf. à ce sujet TSONG KHA PA BLO BZANG GRAGS PA, *The great treatise on the stages of the path to enlightenment*, éd. J. W. C. CUTLER et G. NEULAND, Ithaca, Snow Lion Publications, 2000.

<sup>1788</sup> Cela n'est pas sans nous rappeler la Gnose. Cependant, Haas affirme que les écrits des femmes mystiques, dont les Béguines, auraient moins de traits gnostiques que ceux de leurs homologues masculins, cf. A. M. HAAS, « Schreibweisen der Frauenmystik », dans : *Deutsche Literatur. Eine Sozialgeschichte*, n°1, éd. H. A. GLASER, Hambourg, 1991, p. 357-366.

<sup>1789</sup> Cf. à ce propos J. M. ROBINSON, « Marguerite's Mystical Annihilation », dans : *A Companion to Marguerite Porete and The Mirror of Simple Souls*, éd. W. R. TERRY et R. STAUFFER, Leyde, Éd. Brill, 2017, p. 38-58.

<sup>1790</sup> *Le Miroir*, 51, p. 115-116. Cf. à ce sujet J. MARIN, « Annihilation and Deification in Beguine Theology and Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls », dans : *The Harvard Theological Review*, vol. 103, n°1, janvier 2010, p. 89-109. Soulignons ici que dans le processus de divinisation, l'âme conserve son identité.

<sup>1791</sup> Cf. *Le Miroir*, 50, p. 115.

<sup>1792</sup> Cf. *Ibid.*, 11, p. 66.

au cœur de la Trinité »<sup>1793</sup>. Ainsi chez Porete, la divinisation de l'âme correspond non seulement au recouvrement de son être pré-créé – elle abandonne son être propre, le « moins » -, mais également à sa transformation « en l'être de Dieu, le "plus" »<sup>1794</sup>. Et ce que l'on peut en dernier lieu relever, c'est que dans le *Miroir*, la divinisation a lieu dans la mesure où l'âme égotiste contemple les âmes nobles, celle qui sont anéanties et qui vivent en état de perfection<sup>1795</sup>. C'est en les imitant consciencieusement qu'elle découvrira qu'elle possède en elle le miroir de Dieu – son âme – et qu'en laissant Dieu se refléter en elle, elle se conformera peu à peu à Lui et qu'elle deviendra éternellement « ce qu'il est ». Notons à cet égard que l'on trouve, dans le *Miroir*, une réelle tension entre la réalité marquée de temporalité dans laquelle évoluent les âmes sur terre et la réalité de Dieu qui, elle, est par essence éternelle. Comment dans ce cas vivre de Sa vie ? La réponse qu'apporte la Béguine valenciennoise est claire : l'on reconnaîtra et l'on pourra atteindre l'éternité de Dieu une fois que l'on se sera « [établis] dans [notre] néant »<sup>1796</sup>, que l'on pourra en somme anéantir notre propre temporalité. C'est en se tenant dans notre propre néant que l'on trouvera Dieu, que l'on deviendra ce que nous sommes par la grâce de Dieu et que nous serons « seulement ce que Dieu est en [nous] et rien d'autre »<sup>1797</sup>.

## 1. Le « pâtir Dieu » dans l'œuvre poretenne

Inspiré par les Pères grecs, les Pères du désert et saint Bernard, le « pâtir Dieu » désigne avant tout un état radical de réceptivité de l'âme – un abandon extrême -, essentielle à sa divinisation : « L'abandon [en effet] de toute activité propre à l'âme, en laquelle elle se complairait, lui permet de recevoir une formation supérieure et nouvelle qui est, à proprement

---

<sup>1793</sup> M. H. DE LONGCHAMP, « Notes », dans : *Le miroir des âmes simples*, Paris, Éd. Albin Michel, 2011, p. 243.

<sup>1794</sup> G. EPINEY-BURGARD et E. ZUM BRUNN, *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout/Paris, Éd. Brepols, 1988, p. 185.

<sup>1795</sup> Cf. à ce propos, C. M. MÜLLER, *Marguerite Porete et Marguerite d'Oingt de l'autre côté du miroir*, New York, Éd. Peter Lang, 1999, p. 32.

<sup>1796</sup> *Le Miroir*, 69, p. 136.

<sup>1797</sup> *Ibid.*, 70, p. 137.

parler, déification »<sup>1798</sup>. Cette « expérience de l'esprit ou (...) de la transcendance »<sup>1799</sup> comme l'appelle Émilie Zum Brunn, est d'abord selon elle une expérience sensible de la présence de Dieu, de laquelle découle une joie indicible et qui *rend* l'âme joie elle-même et la fait ressemblante à Dieu, Joie parfaite :

Cette âme nage en l'océan de Joie, c'est-à-dire en l'océan des délices qui s'écoulent et ruissellent de la Divinité, et ainsi ne sent-elle aucune joie, car elle est joie elle-même, et ainsi nage-t-elle et s'écoule-t-elle en joie sans sentir aucune joie, car elle demeure en Joie et Joie demeure en elle : elle est joie elle-même par la force de Joie qui l'a transformée en elle.<sup>1800</sup>

Si paradoxal que cela puisse paraître, le « pâtir Dieu » est à la fois une expérience potentiellement dolente pour l'âme – elle doit en effet laisser Dieu se mouvoir librement en elle – mais également une grande source de félicité car dans ce mouvement, l'âme se voit transformer « en ce [qu'elle] aime mieux [qu'elle-même] »<sup>1801</sup>, c'est-à-dire Amour. Fortement présente dans la littérature béguinale – mais ne serait-ce pas dû à leurs nombreuses expériences sensibles de Dieu ? –, le « pâtir Dieu » correspond dans le *Miroir* à une abolition de sa volonté propre au profit du vouloir divin qui, dès lors, a l'entière initiative vis-à-vis de l'âme ; cette même âme devient alors « sans elle-même »<sup>1802</sup> et accueille avec simplicité l'opération divine en elle, fût-elle potentiellement déplaisante et déroutante<sup>1803</sup>. Ce qui, chez les Béguines, est particulièrement douloureux, c'est bien le délaissement de leur ego, celui-là même qui entrave leur ascension vers Dieu (qui, paradoxalement, est une chute dans l'abîme divin), ainsi que le nouvel « état » de l'âme qui résulte de ce mouvement : après s'être laissée radicalement, l'âme est faite en quelque sorte prisonnière en Dieu<sup>1804</sup> ; cette « prison » est tout d'abord perçue comme telle par l'âme car, dans ce délaissement d'elle-même, elle a le sentiment de perdre sa propre liberté, celle qui justement la maintenait loin de son être originel. Comme le note Éric Mangin lorsqu'il définit le « pâtir Dieu » chez Eckhart, « s'abandonner à Dieu dans le plus intime de soi-même, c'est renoncer à l'homme enfermé dans sa volonté propre, renaître à une vie nouvelle et manifester son être véritable »<sup>1805</sup>, et c'est justement ce renoncement à soi au profit du Tout Autre qui est, de prime abord, torturant pour l'âme. Par ailleurs, ce « pâtir Dieu » ferait écho à la métaphore du désert, que nous avons déjà évoquée dans ce travail, dans la

---

<sup>1798</sup> E. ZUM BRUNN, « Un homme qui pâtit Dieu », dans : *Voici Maître Eckhart*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 1998, p. 275.

<sup>1799</sup> Ibid., p. 275

<sup>1800</sup> Le Miroir, 28, p. 89.

<sup>1801</sup> Ibid., 28, p. 90.

<sup>1802</sup> Cf. Le Miroir, 58, p. 125.

<sup>1803</sup> Dans ce processus en effet, l'âme doit consentir parfois douloureusement à se laisser travailler par Dieu, cf. J.-F. MALHERBE, « Souffrir Dieu ». *La prédication de Maître Eckhart*, Paris, Éd. du Cerf, 1992.

<sup>1804</sup> Porete l'évoque dans l'un de ses chapitres, cf. Le Miroir, 59, p. 125.

<sup>1805</sup> E. MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 164.



mesure où il ferait émerger en l'âme une certaine solitude propice à l'accueil de Dieu<sup>1806</sup>. En effet, « par la rupture qu'il détermine, le désert caractérise la condition de l'anachorète comme un nouveau lieu à habiter : la solitude de son être propre. Car l'absolu appelle la solitude »<sup>1807</sup>. Dans le processus du « pâtre Dieu » en effet, non seulement l'âme délaisse son égotisme qui la faisait vivre auparavant, mais, en outre, elle s'installe en quelque sorte dans son intériorité, dans son « innocence véritable »<sup>1808</sup> où elle expérimente une paix parfaite et où elle se tient prête à aimer son Amant intimement<sup>1809</sup>. Cet état désertique de l'âme est clairement exposé par Porete lorsqu'elle évoque la figure de Marie-Madeleine :

[Cette opération, Dieu la] fit pour Marie en son désert lorsqu'elle se reposa de lui, et non pas lorsqu'elle courut d'elle-même derrière lui ; il le fit lorsque la divine bonté se reposa en Marie et reposa Marie de lui, sans Marie et pour Marie, et Marie vécut alors du fruit nouveau venu par la seule opération de Dieu.<sup>1810</sup>

Ainsi le « pâtre Dieu » ressemblerait au désert de solitude que l'âme éprouverait lorsqu'elle serait « laissée d'elle-même ». À cet instant précis, Marie-Madeleine s'est tellement anéantie qu'elle ne cherche plus Dieu et qu'il lui est égal car dans ce désert, elle s'abandonne entièrement à son opération divine. Ce qui est frappant dans cet extrait, c'est bien l'évocation du « fruit nouveau » apparaissant à la suite de l'opération de Dieu dans l'âme de Marie-Madeleine, expression nous faisant bien entendu penser au concept eckhartien de la naissance de Dieu dans l'âme. Mais qu'entend exactement Porete par ce « fruit nouveau » ? En lisant la suite de l'extrait susmentionné, il semble que ce « fruit » conduise Marie-Madeleine à atteindre « la plénitude de son état », là même où elle reçoit de Dieu « ce qu'elle a, et elle est ce que Dieu est en la transformation par laquelle Amour la transforme et la reconduit là où elle était avant de provenir de la bonté de Dieu »<sup>1811</sup>. Dans cette plénitude, l'âme reste immobile et silencieuse – comme est décrite Marie-Madeleine par Porete<sup>1812</sup>, reprenant ainsi la légende de Marie l'Égyptienne<sup>1813</sup> – et « reçoit [le nom] de la transformation en laquelle Amour l'a transformée »<sup>1814</sup>. Il est en

<sup>1806</sup> Il va sans dire que dans le *Miroir*, la solitude a un aspect ontologique très développé. C'est en effet dans la solitude que son être propre surgit : « personne n'aime sinon [Dieu], car personne n'est sinon lui ; et pour autant, il est seul à aimer, seul à se voir et seul à se louer de ce qu'il est en lui-même » *Le Miroir*, 91, p. 165-166.

<sup>1807</sup> R. VALLÉJO, « Un désert dans la vallée rhénane : la solitude des béguines et de Maître Eckhart », dans : *Lumière & Vie*, n°297, janvier-mars 2013, p. 96.

<sup>1808</sup> *Le Miroir*, 29, p. 90.

<sup>1809</sup> Cf. *Ibid.*, 112, p. 188.

<sup>1810</sup> *Ibid.*, 124, p. 214.

<sup>1811</sup> *Le Miroir*, 135, p. 230.

<sup>1812</sup> Cf. *Ibid.*, 124, p. 214.

<sup>1813</sup> Sur le mythe de sainte Marie l'Égyptienne, cf. RUTEBEUF, *La vie de sainte Marie l'Égyptienne*, Œuvres complètes, tome 1, trad., notes et prés. M. ZINK, Paris, Classiques Garnier, 1989 ; P. LORON, « Marie Madeleine, ermite et "femme sauvage" », dans : *Bulletin de la Société de Mythologie Française*, n°210, 2003, p. 57-60 ; P. WALTER, *Mythologie chrétienne. Fêtes, rites et mythes du Moyen Âge*, Paris, Éd. Imago, 2011.

<sup>1814</sup> *Le Miroir*, 83, p. 155.

effet à noter que dans le processus du « pâtir Dieu », l'âme perd son nom au profit de l'Amour, car c'est en Lui qu'elle est transformée<sup>1815</sup>. Reprenant la métaphore du feu et de la flamme<sup>1816</sup> – ou de la rivière se jetant dans la mer<sup>1817</sup> –, Porete semble vouloir définir cette transformation, qui correspondrait à la divinisation de l'âme, comme une fusion de l'âme et de son Amant, une sorte d'assimilation de l'âme à Dieu, lui faisant perdre son identité, son nom. Mais à bien y regarder, il s'agit moins d'une assimilation que d'une expérimentation par l'âme de l'être de Dieu :

[L'ouverture de ce livre] m'a fait voir si clair, qu'elle m'a fait rendre ce qui est sien et reprendre ce qui est mien ; c'est-à-dire que lui est, et c'est pourquoi il se possède toujours lui-même, alors que moi je ne suis pas, et c'est pourquoi il est bien juste que je ne possède pas. Et la lumière de l'ouverture de ce livre m'a fait trouver ce qui est mien et y demeurer (...).<sup>1818</sup>

Ce que l'âme délaisse au profit de l'être de Dieu, c'est bien son être égotiste, celui qui sert œuvres et vertus ; et en délaissant le « moins (de son être) », l'âme « pâtit » véritablement Dieu dans la mesure où elle se détache de ce qu'elle pensait constitutif de son être pour revenir à son être véritable qui se trouve en Dieu. Et c'est en reconnaissant sa propre pauvreté – cette connaissance est d'ailleurs dans le *Miroir* l'un des deux piliers de l'âme<sup>1819</sup> – qu'elle « [recouvre] son essence originelle dans "l'adhésion" et l'union d'une connaissance amoureuse »<sup>1820</sup>. Dans l'éclair – cette ouverture dont il est question dans l'extrait ci-dessus –, Dieu révèle à l'âme son propre « moins » afin de créer des conditions favorables à sa transformation dans le « plus » divin<sup>1821</sup> ; l'âme se voit alors transformée en Dieu, chose qui lui permet de maintenir sa « forme véritable »<sup>1822</sup> qui lui est donnée inlassablement par son Bien-Aimé. Ainsi dans le *Miroir*, la divinisation ne correspond pas à une fusion de l'âme et de Dieu qui ferait disparaître l'âme à jamais, mais bien à une conformation de l'âme à l'être de Dieu dans le recouvrement de son être véritable : ni Dieu ni l'âme ne perd son altérité en l'autre<sup>1823</sup>.

<sup>1815</sup> Cf. Ibid., 28, p. 90.

<sup>1816</sup> Cf. Ibid., p. 89-90.

<sup>1817</sup> Cf. Ibid., 82, p. 154.

<sup>1818</sup> Ibid., 101, p. 176.

<sup>1819</sup> Cf. Le Miroir, 23, p. 84.

<sup>1820</sup> E. ZUM BRUNN, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin. Des premiers dialogues aux « Confessions »*, Paris, Études augustiniennes, 1969, p. 85.

<sup>1821</sup> Ce « moins (de l'être) » et ce « plus (de l'être) » sont des concepts néo-platoniciens qui ont été repris par Augustin (*minus esse* et *magis esse*). Le point de départ est l'état originel de l'homme, là où il participait à l'essence divine et était fidèle à Dieu. Puis l'homme a choisi quelque chose d'inférieur à Dieu – ce « moins » – qui l'a entraîné vers le néant, abandonnant ainsi son être originel : cela correspondrait à une diminution ontologique. Le *magis esse* quant à lui correspond à la participation ascendante de l'âme à l'être de Dieu, cf. E. ZUM BRUNN, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin. Des premiers dialogues aux « Confessions »*, Paris, Études augustiniennes, 1969, p. 57f.

<sup>1822</sup> Le Miroir, 51, p. 115.

<sup>1823</sup> Cf. P. MOMMAERS, « La Transformation d'amour selon Marguerite Porete », dans : *Ons Geestelijk Erf*, n°65, 1991, p. 89-107.

Et c'est en s'unissant à son Amant que l'âme se conforme peu à peu à lui, qu'elle adopte peu à peu son regard et qu'elle atteint le « point sublime »<sup>1824</sup> où elle contemple sa propre lumière et se fait le creuset de Sa bonté<sup>1825</sup>. Cette âme *devient Dieu* par « condition d'amour [et] (...) par justice divine »<sup>1826</sup> - et non, précise-t-elle, par nature divine -, ce qui donne à la réflexion poretienne une sensibilité sotériologique tout en prévenant tout panthéisme. Dans le *Miroir* en effet, la divinisation de l'âme correspond à son salut car dans l'acte du « pâtir Dieu », son Bien-Aimé « n'a plus où s'abriter convenablement et il ne peut trouver où pouvoir se mettre tout entier, sinon en [elle] »<sup>1827</sup>. En d'autres termes, lorsque l'âme « pâtit Dieu », Il ne peut résister à lui faire connaître sa bonté, donc, selon Porete, à la « sauver »<sup>1828</sup> en la transformant en lui afin qu'elle devienne libre en Amour<sup>1829</sup> et qu'elle vive de vie divine en ayant « le soleil divin au-dedans [d'elle] »<sup>1830</sup>. Une fois cet état de perfection atteint, l'âme vit en communion avec Dieu, mais également avec les autres âmes anéanties :

[Les âmes anéanties] sont seules en toutes choses et communes en toutes choses, car elles ne perdent pas la liberté de leur état, quelque chose qui leur advienne. En effet, tout comme le soleil reçoit la clarté de Dieu et luit sur toutes choses sans en contracter aucune impureté, de même ces âmes reçoivent-elles leur état de Dieu et en Dieu sans contracter d'impureté, quelque chose qu'elles voient ou entendent hors d'elles-mêmes.<sup>1831</sup>

Non seulement ces âmes vivent en communion les unes avec les autres ainsi qu'avec Dieu, mais elles voient également leurs perceptions se transformer pour acquérir progressivement celles de Dieu car dorénavant, elles vivent, elles demeurent et elles sont « en la volonté divine »<sup>1832</sup> et ne sont donc plus assujetties à leur propre volonté. Et c'est peut-être cela le fruit de l'union de l'âme et de Dieu : l'acquisition par l'âme du regard de Dieu. Les âmes anéanties et Dieu possèdent à cet instant une seule et même volonté, mais cet état de fait ne prive pas ces âmes de leur liberté (sinon elles ne seraient plus), mais la transforme en quelque sorte supérieurement : dans leur grande passivité envers Dieu et leur profonde liberté, leur volonté se mue en une « non-volonté », celle-là même qui permet à Dieu de faire son œuvre en elles sans elles. Cette « non-volonté » est le fruit d'une néantisation radicale de l'âme car en s'anéantissant, l'âme s'est laissé pénétrer par Dieu qui fait dorénavant sa demeure en elle :

---

<sup>1824</sup> Le Miroir, 116, p. 191.

<sup>1825</sup> Cf. Ibid., 117, p. 192-194.

<sup>1826</sup> Ibid., 21, p. 83.

<sup>1827</sup> Ibid., 117, p. 192.

<sup>1828</sup> Ibid., p. 193.

<sup>1829</sup> Cf. Ibid., 22, p. 83.

<sup>1830</sup> Ibid., 24, p. 86.

<sup>1831</sup> Le Miroir, 24, p. 86-87. Cette communion se vit au sein de Sainte-Église-la-Grande, rassemblant les âmes anéanties, celles qui « soutiennent, enseignent et nourrissent toute Sainte-Église », Le Miroir, 43, p. 107.

<sup>1832</sup> Le Miroir, 25, p. 87.

*Amour* : Raison, ce n'est pas [la volonté de l'âme] qui le veut, mais c'est plutôt la volonté de Dieu qui le veut en elle ; car ce n'est pas cette âme qui demeure en Amour, lequel lui ferait vouloir cela par quelque désir, mais c'est plutôt Amour qui demeure en elle, lui qui a pris sa volonté, et c'est pourquoi il fait sa volonté par elle ; alors Amour opère en elle sans elle-même (...).<sup>1833</sup>

Bien que l'âme se soit tellement anéantie au point de laisser Dieu opérer à travers elle et vouloir en elle, elle reçoit tout de même à cet instant précis de la part de la divine bonté la « volonté libre de l'être de Dieu »<sup>1834</sup> qui, finalement, l'unira « par union de bonté en la pure divine bonté »<sup>1835</sup> et la fera devenir ce que Dieu est. Or Dieu n'est-il pas la liberté par excellence ? Il semble ainsi que dans son processus de néantisation, l'âme acquiert une liberté autre que celle connue jusqu'ici, la liberté de ne rien vouloir d'autre que ce que Dieu veut<sup>1836</sup>.

## 2. Le « pâtir Dieu » eckhartien au regard du *Miroir*

Expression déroutante au premier abord, le « pâtir Dieu » revêt pourtant chez Eckhart un rôle primordial puisqu'il correspond au « divin non savoir, ou savoir "surnaturel" »<sup>1837</sup> qui est « l'expérience la plus profonde du christianisme, l'expérience de l'esprit »<sup>1838</sup>. En d'autres termes, le « pâtir Dieu » est l'expérience la plus intense qu'il est donné à l'âme de vivre, l'expérience de la génération de Dieu en elle<sup>1839</sup>. Car selon le Thuringien, cette expérience de l'esprit ne peut se concevoir sans la naissance de Dieu dans l'âme, clé de voûte de sa pensée. C'est également l'expérience de cette joie « qui fait irruption dans l'instant et nous donne accès au *nunc aeternitatis*, [et qui] est par essence au-delà de tout devenir : elle est substantiellement

---

<sup>1833</sup> Ibid., 7, p. 58.

<sup>1834</sup> Ibid., 118, p. 198.

<sup>1835</sup> Ibid., 118, p. 200.

<sup>1836</sup> Cf. Ibid., 51, p. 115-116.

<sup>1837</sup> E. ZUM BRUNN, « Un homme qui pâtit Dieu », dans : *Voici Maître Eckhart*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 1998, p. 270.

<sup>1838</sup> M. VANNINI, *L'Esperienza dello Spirito*, Palerme, Éd. Augustinus, 1991, p. 15.

<sup>1839</sup> Le thème du « pâtir Dieu » est inspiré des pères grecs, notamment de Pseudo-Denys, ainsi que de Saint Bernard, cf. E. ZUM BRUNN, « Un homme qui pâtit Dieu », dans : *Voici Maître Eckhart*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 1998, p. 269-284.

joie, repos, Déité »<sup>1840</sup>. Le « pâtir Dieu » est donc l'expérience radicale d'un au-delà où l'âme vit « à partir de ce [qui lui] est propre, comme Dieu vit à partir de ce qui lui est propre »<sup>1841</sup>, là où son fond et le fond de Dieu sont le même fond. Il s'agit donc de l'expérience de la participation divine de l'âme, expérience qui donne à l'âme d'avoir « Dieu dans son essence »<sup>1842</sup>, de le saisir divinement et d'avoir goût de Lui. Il s'agit en outre pour l'âme de laisser Dieu rayonner en elle, de le laisser resplendir à travers elle. L'expérience, pour l'âme, de l'éternité. Nous avons vu dans le point précédent que le « pâtir Dieu » tel que Marguerite Porete le concevait, sous des aspects de fusion entre Dieu et l'âme, se rapportait plutôt à la conformation de l'âme à l'être de Dieu dans le recouvrement de son être véritable. Nous avons bien précisé que dans ce processus, ni Dieu ni l'âme ne perdait son altérité en l'autre et qu'il n'y avait donc pas d'absorption de l'âme en Dieu. Sur cette question, la pensée du Dominicain n'est finalement pas si éloignée de celle de Porete. S'il parle bien souvent d'union (entre l'âme et Dieu) – qui d'ailleurs fait partie selon lui des trois types d'union existant<sup>1843</sup> –, le « pâtir Dieu » n'est en aucun cas une fusion. Pour le Prêcheur en effet, il existe une « nette distinction entre le créateur et l'être créé. L'être créé est [dans l'union] *comme* Dieu, mais il n'est pas Dieu »<sup>1844</sup>. L'âme et Dieu ne pourront donc jamais fusionner. En revanche, l'âme, dans le processus unitif, devient véritablement elle-même en s'unifiant intérieurement – ou, en d'autres termes, en se laissant diviniser –, trouvant à cet instant « la fin dernière de l'être intérieur »<sup>1845</sup>. C'est en quelque sorte dans le fond de Dieu, dans son « être originel » ou bien encore dans son essence, qu'elle trouve son unité car son fond rejoint le fond divin dans un « fond qui est sans fond »<sup>1846</sup>. Ainsi l'unité de l'âme a lieu dans un mouvement de dépassement de « tout être-créé (*geschaffenheit*) »<sup>1847</sup> : c'est en surpassant toute création (percée), elle-même comprise, que l'âme se réalise pleinement dans son être<sup>1848</sup>. Et selon Eckhart, l'homme retrouve dans ce « fond

<sup>1840</sup> E. ZUM BRUNN et A. DE LIBERA, *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Paris, Éd. Beauchesne, 1994, p. 215.

<sup>1841</sup> Sermons, 5b, p. 100.

<sup>1842</sup> DdD, 6, p. 51.

<sup>1843</sup> Les deux autres étant l'union des Personnes de la Trinité et l'union de Dieu lui-même, Sermons, 10, p. 143-144. Cf. à ce sujet R. L. HART, « La négativité dans l'ordre divin », dans : *Voici Maître Eckhart*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 1998, p. 187-208.

<sup>1844</sup> M.-A. VANNIER, « Un (Eckhart) », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, éd. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 1203. Notons tout de même l'existence d'une dialectique différente chez Eckhart qui, à maintes reprises, utilise le paradoxe pour rendre compte de la réalité divine, ce que ne fait pas systématiquement Porete cf. M. DE GANDILLAC, « La "dialectique" de Maître Eckhart », dans : *La mystique rhénane. Actes du colloque de Strasbourg*, Paris, PUF, 1963, p. 59-94.

<sup>1845</sup> HN, 2, p. 97.

<sup>1846</sup> Cf. Sermons, 42, p. 364.

<sup>1847</sup> Ibid.

<sup>1848</sup> Sur le caractère excessif de ce dépassement dans le « fond sans fond », cf. S. BRETON, *Deux mystiques de l'excès : J.-J. Surin et Maître Eckhart*, Paris Éd. du Cerf, 1985.

sans fond » « ce qu'il était éternellement et doit demeurer pour toujours »<sup>1849</sup>. Si la Béguine comme le Prêcheur ne font pas de l'union entre Dieu et l'âme une fusion, notons tout de même qu'Eckhart, qui est somme toute « reconnu [pour être un] penseur de l'Un »<sup>1850</sup>, pousse sa réflexion plus loin que Porete qui, elle, s'attarde davantage sur les conditions de cette union<sup>1851</sup>, et moins sur l'union en tant que telle. Eckhart en effet voit en l'union de l'âme et de Dieu une union fructueuse : « (...) pourquoi sommes-nous baptisés, pourquoi Dieu est-il devenu homme, ce qui fut le plus sublime ? – je dirais : Pour que Dieu naisse dans l'âme et que l'âme naisse en Dieu »<sup>1852</sup>. En s'unissant à Dieu en son fond, l'âme se voit devenir elle-même Fils : « (...) et moins nous lorgnons vers l'extérieur, plus [alors] nous nous trouvons revêtus de l'image dans le Fils, et plus le Fils naît en nous ; et nous naissons dans le Fils et devenons un Fils »<sup>1853</sup>. Ainsi contrairement à Porete, Eckhart ne développe pas tant le chemin menant à l'union à Dieu – sauf peut-être dans son sermon de l'homme noble – que l'union fructueuse de l'âme et de Dieu, thème qui n'est qu'esquissé dans le *Miroir* et n'est pas vraiment développé.

Le deuxième point qui rapprocherait Eckhart et Porete dans leur approche du « pâtre Dieu » serait la joie, celle de participer à la vie divine et, pour l'âme, celle de devenir joie elle-même, et qui est plus largement l'expression de la vie en Dieu :

En bonne vérité, qui serait ainsi fidèle, Dieu aurait en lui si grande joie indicible que celui qui le spolieurait de cette joie, celui-là le spolieurait pleinement de sa vie et de son être et de sa déité. Mais je dis plus – n'ayez pas peur, car cette joie est proche de vous, et elle est en vous : Il n'est personne d'entre vous si fruste et si pauvre d'entendement et si éloigné [de ces choses] qu'il ne puisse trouver cette joie en lui dans la vérité, telle qu'elle est, avec joie et entendement, avant qu'aujourd'hui vous ne sortiez de cette église (...) : il peut le trouver en lui et le vivre et l'avoir aussi vraiment que Dieu est Dieu et que je suis homme !<sup>1854</sup>

Dans cet extrait, le maître thuringien associe la joie à cette « étincelle » du fond de l'âme, là même où Dieu vient s'unir à l'âme. C'est grâce à cette joie qu'elle peut en effet laisser Dieu la rendre fils par grâce et qu'elle s'abandonne radicalement dans son plus intime, son fond<sup>1855</sup>. Dans l'œuvre de Porete, la joie apparaît également comme étant un élément essentiel dans la transformation d'amour de l'âme : « [L'âme] demeure en Joie et Joie demeure en elle : elle est

---

<sup>1849</sup> Sermons, 52, p. 433.

<sup>1850</sup> M.-A. VANNIER, « Un (Eckhart) », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, éd. M.-A VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 1196.

<sup>1851</sup> C'est également le cas de Hadewijch et de Mechthilde qui ont, elles aussi, comme (quasi) seule préoccupation la divinisation des autres âmes, donc leur cheminement vers l'Amour.

<sup>1852</sup> Sermons, 38, p. 331.

<sup>1853</sup> Ibid. 41, p. 357.

<sup>1854</sup> Sermons, 66, p. 516.

<sup>1855</sup> Cf. Ibid. 54b, p. 447.

joie elle-même par la force de Joie qui l'a transformée en elle. Il y a maintenant un vouloir commun à l'amant et à l'aimée : ils sont comme le feu et la flamme, car Amour a transformé cette âme en lui »<sup>1856</sup>. Dans un cas comme dans un autre, le « pâtir Dieu » correspond à la transformation – pas explicitement filiale chez Porete – de l'âme en Dieu, transformation qui, chez l'un comme chez l'autre, est définie comme étant une « joie » qui ne peut être du seul fait des hommes. Cette transformation par ailleurs résulte chez Porete d'un « vouloir commun »<sup>1857</sup> de l'âme et de Dieu, ce vouloir étant en fait « le vouloir de Dieu qui (...) veut en elle »<sup>1858</sup>. Cette « volonté sans volonté » se retrouve également chez Eckhart, notamment dans son sermon sur la pauvreté, où il explique que le véritable « pâtir Dieu » correspond pour l'homme au détachement de sa propre volonté, et ce dans le but de retrouver en lui la volonté de Dieu, celle-là même qui vivait en lui lorsqu'il se tenait « dans la disposition éternelle de Dieu »<sup>1859</sup>. Chez l'un comme chez l'autre, « pâtir Dieu », c'est aussi laisser la volonté de Dieu agir en nous. Chez Eckhart par contre, le détachement de la volonté propre est en quelque sorte « radicalisé » car l'homme qui désire s'ouvrir à Dieu doit non seulement délaisser sa volonté, mais également l'idée même de volonté ; l'on ne retrouve pas cette radicalité dans le détachement de la volonté chez Porete. Mais notons que pour tous les deux, le « pâtir Dieu » est un profond renoncement de soi au profit du Tout Autre et que ce renoncement, finalement, aboutit à l'union. C'est également ce renoncement qui permet à Dieu d'œuvrer en l'âme dont, à cet instant, elle tient l'être « car il est l'Être »<sup>1860</sup> : bien que la Béguine valencienne ne parle que peu de l'engendrement du Verbe en l'âme, il nous faut tout de même reconnaître que l'opération résultant de ce renoncement est une opération ontologique car l'âme se voit en quelque sorte muée dans l'Être de Dieu<sup>1861</sup>. Relevons également que tous deux font appel à la métaphore du désert, qu'on a déjà abordée dans cette étude, pour rendre compte du « pâtir Dieu »<sup>1862</sup> : c'est dans son propre désert intérieur que l'âme se laisse intimement saisir par Dieu et qu'elle se laisse diviniser. Notons cependant qu'Eckhart reprend la métaphore de la Parole dans le désert (de l'âme) pour rendre explicite l'opération de Dieu dans l'âme – son engendrement - et, par conséquent, la mue ontologique de cette même âme : citant le prophète Osée (Os 2,14)<sup>1863</sup>, il

---

<sup>1856</sup> Le Miroir, 28, p. 89-90.

<sup>1857</sup> Ibid. p. 89

<sup>1858</sup> Ibid. 11, p. 68.

<sup>1859</sup> Sermons, 52, p. 429.

<sup>1860</sup> Le Miroir, 71, p. 138.

<sup>1861</sup> Notons tout de même que cette transformation ontologique est également une transformation dans l'amour divin. Comme c'est bien souvent le cas dans la littérature béguinale, l'Être et l'Amour, dans le processus de transformation de l'âme, sont inséparables, cf. Le Miroir, 115, p. 190-191.

<sup>1862</sup> Cf. Sermons, 29, p. 280.

<sup>1863</sup> Cf. Sermons, 60, p. 483.

explique que cette naissance a lieu dans « le milieu du silence », « dans le plus pur et le plus noble de ce que l'âme peut offrir, dans le fond, et mieux encore, dans l'essence de l'âme, c'est-à-dire en ce qu'elle a de plus caché »<sup>1864</sup>. Quant à Marguerite, elle ne rapproche aucunement la Parole dans le désert (de l'âme) à l'engendrement de Dieu dans l'âme, contrairement à Eckhart qui reprend cette métaphore dans plusieurs de ses sermons.

### III. La Trinité et le retour en Dieu

#### 1. Le rôle de la Trinité dans la divinisation

L'on ne peut raisonnablement se passer d'évoquer la Trinité lorsque l'on traite de la divinisation dans le *Miroir*. À la lecture de certains passages de cette œuvre, il semblerait que la Béguine ait un discours trinitaire des plus communs puisqu'elle n'hésite pas à rappeler à quelques reprises les éléments dogmatiques liés à cette notion<sup>1865</sup>, probablement afin de prévenir toute imputation d'hérésie<sup>1866</sup>. Dans le chapitre 67 en outre, c'est un véritable enseignement sur les relations intra-trinitaires que nous livre Porete puisqu'elle met en exergue la distinction entre la relation qu'entretient le Père au Fils (relation de filiation) et la relation qu'entretient l'Esprit-Saint au Père et au Fils (relation de spiration) :

(...) Dieu le Père possède la puissance divine de lui-même, sans la recevoir de personnes ; en effet, ce qu'il possède émane de sa puissance divine, et il donne à son Fils cela même qu'il possède lui-même, et le Fils le reçoit du Père, si bien que le Fils naît du Père et lui est égal. Quant au Saint-

---

<sup>1864</sup> Sermons, 101, p. 40.

<sup>1865</sup> Le Miroir, 14, p. 73.

<sup>1866</sup> C'est particulièrement visible au chapitre 14 du *Miroir*. Voici ce qu'en dit Max Huot de Longchamp : « Les ch. 14-15, dont le genre littéraire détonne d'avec l contexte – au point d'avoir été partiellement omis dans les versions latines –, constituent un développement théologique des plus classiques, sorte de profession de foi peut-être destinée à prévenir toute accusation d'hérésie. Il est significatif, en effet, que le ch.14 reprenne les termes des mises en garde du concile Latran IV en 1215) contre les hérésies trinitaires des Cathares et des Albigeois – auxquels on tendait parfois à assimiler les béguines –, puis de Joachim de Flore et d'Amaury de Bène. » M. H. DE LONGCHAMP, « Notes », dans : *Le miroir des âmes simples*, Paris, Éd. Albin Michel, 2011, p. 244.



Esprit, il est du Père et du Fils, une personne en la Trinité ; non pas naît, mais est, car une chose est que le Fils naisse du Père, autre chose que le Saint-Esprit soit et du Père, et du Fils.<sup>1867</sup>

En lisant cet extrait, l'on ne peut douter que Marguerite ait eu accès à quelques enseignements dogmatiques sur la Trinité somme toute approfondis<sup>1868</sup>. Mais ce que l'on peut surtout retenir, c'est que ceux-ci paraissent par de nombreux aspects fort théoriques au regard de son œuvre dans sa globalité et ne sont pas ou peu réutilisés lorsqu'elle développe les points saillants de sa pensée (l'anéantissement de l'âme, le retour à l'être originel, le non-vouloir de l'âme au profit du vouloir total de Dieu, etc.), à l'exception notable du chapitre 115. Cela conforterait la thèse affirmant que ces quelques passages dogmatiques n'ont été intégrés dans le *Miroir* que dans le but d'éviter à son auteur une éventuelle condamnation, ce qui, comme on le sait, n'a été nullement probant. Dans d'autres passages en revanche, Porete n'hésite pas à faire de la Trinité l'une des personnifications divines qui, à l'instar de Dame Amour et du Loin-Près, œuvreraient en l'âme anéantie pour l'unir à elle<sup>1869</sup>, et ce en ayant une volonté commune<sup>1870</sup>. Elle insiste par ailleurs sur le rôle particulier de la Trinité dans la divinisation : les relations intra-trinitaires, loin d'être infructueuses, établiraient « l'âme en l'être sans être qui est l'Être, et cet Être est le Saint-Esprit même qui est amour du Père et du Fils »<sup>1871</sup>. À la suite de cet « établissement ontologique » de l'âme, le Saint-Esprit « s'écoule en [elle] et se répand en abondance de délices »<sup>1872</sup>, cet écoulement correspondant à la divinisation de l'âme<sup>1873</sup>. Il semble en outre que la Trinité intervienne alors que l'âme est incontestablement à un stade avancé de sa néantisation car lorsque la « Trinité opère pour cette âme la manifestation de sa gloire »<sup>1874</sup>, cette même âme possède à cet instant « une si grande connaissance de soi et de toutes choses, qu'elle voit en Dieu même, par connaissance divine, que la lumière de cette connaissance-là lui ôte la

---

<sup>1867</sup> Le *Miroir*, 67, p. 134. Aurions-nous ici affaire à une relecture de l'expérience mystique de la Béguine à travers le symbole du *Quicumque* ? Nous savons en effet que ce symbole était fort apprécié à l'époque de Porete : « La conviction s'est imposée dans la recherche que l'auteur de ce symbole n'est pas Athanase d'Alexandrie, mais qu'il faut le rechercher parmi les théologiens d'Occident... Actuellement l'idée prévaut que le symbole a été composé dans le sud de la France entre 430 et 500, sans doute dans la province d'Arles, par un auteur inconnu. Au cours du temps ce symbole se vit reconnaître une importance telle, en Occident aussi bien qu'en Orient, qu'au Moyen Âge il fut mis à égalité avec le symbole apostolique et celui de Nicée, et utilisé dans la liturgie », citation tirée de B. LONERGAN, *La Trinité*, trad. R. JACQUET, Paris, Éd. Artège, 2011, p. 224.

<sup>1868</sup> Peut-être ne connaissait-elle que le symbole du *Quicumque* qui était fort répandu au Moyen Âge.

<sup>1869</sup> Je reprends ici l'une des remarques de Michael Sells, cf. M. SELLS, « The Pseudo-Woman and the Meister. "Unsayings" and Essentialism », dans : *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, éd. B. MCGINN, New York, Continuum Publishing Company, 1994, p. 118-119.

<sup>1870</sup> Cf. par exemple Le *Miroir*, 28, p. 89-90.

<sup>1871</sup> Le *Miroir*, 115, p. 190.

<sup>1872</sup> Ibid.

<sup>1873</sup> Le topos de l'écoulement de Dieu en l'âme est récurrent dans la littérature béguinale, et plus largement dans les écrits de femmes mystiques du Moyen Âge, cf. à ce propos M. LAUWERS, « "Noli me tangere". Marie-Madeleine, Marie d'Oignies et les pénitentes du XIIIe siècle, dans : *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge*, t. 104, n°1, 1992, p. 209-268.

<sup>1874</sup> Le *Miroir*, 61, p. 129

connaissance d'elle-même, de Dieu et de toutes choses »<sup>1875</sup> : la Trinité achève donc en l'âme l'opération de son total anéantissement. Ce serait donc dans l'anéantissement, cet abîme insondable, que l'âme et la Trinité se rejoindraient dans une union de volonté. Porete va même jusqu'à affirmer qu'une fois anéantie, « cette âme est toute entière fondue, liquéfiée et absorbée en la haute Trinité, jointe et unie à elle ; et elle ne peut rien vouloir d'autre que la volonté divine, par l'opération divine de la Trinité tout entière »<sup>1876</sup>. L'âme ainsi dépouillée fusionnerait-elle avec la Trinité, au point de ne plus avoir d'existence à part entière ? À lire la suite de l'extrait, il ne semble pas que cela soit le cas dans la mesure où l'âme continue de porter son propre jugement sur les âmes qui suivent les conseils de Raison (« À tous ceux qui vivent de votre conseil, qui sont si bête et si ânes (...) »<sup>1877</sup>). Bien qu'elle soit « jointe » à la Trinité par une « lumière ravissante (...) [qui] la presse au plus près »<sup>1878</sup> et qu'elle vive dorénavant en paix, elle n'« est » tout de même pas la Trinité en tant que telle ; elle n'est que rendue participante à elle<sup>1879</sup>. Il semble plutôt qu'à ce stade-là, l'âme acquiert une certaine clairvoyance qu'elle n'avait pas jusqu'ici qui « [lui] a fait trouver ce qui est [sien] et y demeurer »<sup>1880</sup> ; l'on dit volontiers que l'âme acquiert à cet instant le regard de Dieu en ne souhaitant rien d'autre que Sa volonté<sup>1881</sup> et deviendrait consciente de sa dissemblance, étape nécessaire à sa propre divinisation (en reconnaissant en effet qu'elle est dissemblable de Dieu, l'âme accepte de se nier pour laisser véritablement Dieu opérer en elle et la faire devenir « ce qu'il est »). En somme, l'âme retrouve en la Trinité son être de toute éternité, ce qui explique le vocabulaire de fusion qu'elle emploie, et « demeure » à présent en elle tout en recevant d'elle la vie glorieuse<sup>1882</sup>. Par le truchement de la Trinité, elle se voit donc transformée en Dieu et rendue semblable à lui car dorénavant, elle vit aussi de la vie divine, cette vie glorieuse survenant au septième et dernier *estaz*.

Dans le chapitre 115 par ailleurs, la Béguine valenciennoise affirme que Dieu engendre la Trinité dans l'âme anéantie :

*L'âme envahie par la bonté divine* : Oui, Unité, vous engendrez l'unité : Unité réfléchit son ardeur en l'unité ; et de divin amour d'Unité engendre en l'âme anéantie, en l'âme libérée, en l'âme

---

<sup>1875</sup> Ibid.

<sup>1876</sup> Ibid., 68, p. 134.

<sup>1877</sup> Ibid. Nous avons vu en effet précédemment que l'âme et Dieu, dans leur union, gardent leur altérité.

<sup>1878</sup> Ibid.

<sup>1879</sup> Cette idée a été développée par Origène et est en quelque sorte constitutive du processus de divinisation, cf. P. M. COLLINS, *Partaking in Divine Nature. Deification and Communion*, Londres/New Delhi/New York/Sydney, Éd. Bloomsbury T&T Clark, 2010, p. 177.

<sup>1880</sup> Le Miroir, 101, p. 176.

<sup>1881</sup> Ibid., 93, p. 167.

<sup>1882</sup> Cf. Ibid.

glorifiée, la substance éternelle [le Père], la fruition communicable [le Fils], et la conjonction intime [l'Esprit-Saint]. De cette substance éternelle, la mémoire reçoit la puissance du Père ; de cette fruition communicable, l'entendement reçoit la sagesse du Fils ; et de la conjonction intime, la volonté reçoit la bonté du Saint-Esprit, bonté qui le conjoint en l'amour du Père et du Fils.<sup>1883</sup>

Le thème fort connu de l'âme devenant le séjour de la Trinité est ici esquissé<sup>1884</sup>. L'âme se dépouille pour accueillir en elle l'Amour trine et, par la grâce, est rendue participante à la vie de la Trinité. Ainsi peut-on dire que « la Trinité demeure dans l'âme et (...) que l'âme demeure en la Trinité »<sup>1885</sup> : cette imbrication – ou pour reprendre l'expression de Jean Daniélou, ce « double aspect » - permet non seulement à l'âme de trouver le Verbe dans son propre abîme et donc de se convertir perpétuellement à Lui, mais il permet également à Dieu de devenir le souverain de cette âme et de se rendre présente à elle en « s'engendrant lui-même en elle par cette perpétuelle nativité qu'est la vie spirituelle »<sup>1886</sup>. Car dans le *Miroir*, l'engendrement de la Trinité en l'âme n'a qu'un unique objectif : montrer à l'âme « qu'il n'y a rien hors de [Dieu], de qui toute chose tient l'être »<sup>1887</sup> et l'unifier en la « [remplissant] divinement »<sup>1888</sup>. Cette unification par ailleurs a lieu dans un échange de lumière entre l'âme et le Bien-Aimé : l'âme, miroir de Dieu, accueille en elle la lumière divine pour ensuite la renvoyer<sup>1889</sup> ; ainsi, « Dieu se reflète (...) en l'âme pour que celle-ci le reflète »<sup>1890</sup>. Il est donc possible à Dieu de s'engendrer en l'âme dans la mesure où il voit jaillir son reflet du miroir de l'âme anéantie, et c'est parce que l'âme peut le refléter qu'elle participe à la vie trinitaire. Et bien que la thématique de la filiation divine ne soit qu'esquissée dans le *Miroir*, il semble tout de même que l'anéantissement de l'âme, ainsi que sa profonde volonté de faire la volonté de Dieu sauve l'âme<sup>1891</sup> et la fasse devenir « fils de Dieu par grâce divine »<sup>1892</sup>. Ainsi chez elle, le fait de se laisser diviniser et de « devenir Fils » est clairement lié à la rédemption : si nous ne cherchons pas Dieu ailleurs qu'en nous, nous serons « pleinement capables d'accomplir son vouloir »<sup>1893</sup> et, ainsi, d'être sauvés.

---

<sup>1883</sup> Ibid., 115, p. 190. Il semblerait que dans cet extrait, Porete s'inspire largement du livre X du *De Trinitate* d'Augustin. Selon John van Engen, cet emprunt augustinien serait largement érotisé par Porete, cf. J. VAN ENGEN, « Marguerite Porete (of Hainaut) and the medieval Low Countries », dans : *Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes. Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, dir. L. FIELD, R. E. LERNER et S. PIRON, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2013, p. 36-37.

<sup>1884</sup> Cf. Jn 14, 15-17 ; Jn 15, 4 : 1 Co 3, 16.

<sup>1885</sup> J. DANIELOU, *Approches du Christ*, Paris, Éd. Grasset.

<sup>1886</sup> Ibid.

<sup>1887</sup> Le *Miroir*, 115, p. 190.

<sup>1888</sup> Ibid., 79, p. 150.

<sup>1889</sup> Cf. Ibid., 120/121, p. 203-205.

<sup>1890</sup> C. M. MÜLLER, *Marguerite Porete et Marguerite d'Oingt de l'autre côté du miroir*, New York, Éd. Peter Lang, 1999, p. 41.

<sup>1891</sup> Cf. Le *Miroir*, 109, p. 185.

<sup>1892</sup> Le *Miroir*, 128, p. 218.

<sup>1893</sup> Le *Miroir*, 109, p. 185.

Cependant et contrairement à Eckhart, elle ne relie pas explicitement l'engendrement de Dieu dans l'âme à la filiation divine de l'âme par la grâce.

La divinisation de l'âme grâce à la Trinité correspondrait donc chez Porete à son unification en Dieu. En d'autres termes, ce serait en s'unifiant à l'être de Dieu que l'âme (re)deviendrait totalement elle-même et une ; à cet instant précis, l'âme n'aurait plus aucune image en elle<sup>1894</sup> car elle serait en quelque sorte « rassemblée » et aurait (re)trouvé le « lieu » où elle se tenait. Preuve de cette divinisation, l'unification à l'être de Dieu concède à l'âme quelques privilèges. En s'adressant à l'âme, voici ce qu'Amour lui dit :

*Amour* : (...) Votre volonté suffit à votre bien-aimé. Il vous ordonne par moi d'avoir confiance en lui, et il m'ordonne de vous dire qu'il n'aimera rien sans vous, ni vous non plus vous n'aimerez rien sans lui.<sup>1895</sup>

Ce qui est notable dans cet extrait, c'est bien l'étroitesse de la relation qui lie désormais l'âme unie et son Bien-Aimé. Même s'il ne peut être totalement saisi par elle<sup>1896</sup>, Dieu trouve une résonance en l'âme et déploie en elle sa force créatrice. Comme le note si bien Catherine M. Müller, « au moment où [le] non-être [de l'âme] est rempli de la divine Essence, son silence est fécondé par le langage divin, et sur son "parchemin" vide, la "main" du "Saint Esprit" écrit "merveilleusement" ce que "sens humain ne peut mettre en parole" »<sup>1897</sup>. Car selon Porete, ce serait dans une âme purement anéantie que la Trinité pourrait se donner (d'amour) et, par conséquent, se rendre dynamique et créatrice. Ce jaillissement de vie en l'âme, qui « s'écoule (...) et se répand en abondance de délices »<sup>1898</sup>, permet à Dieu de l'intégrer dans un mouvement ontologique plus large : si la Trinité naît en l'âme, c'est pour que l'âme soit à nouveau ce qu'elle a toujours été, c'est-à-dire qu'elle soit établie « en l'être sans être qui est l'Être » et qu'elle participe de ce fait au dynamisme trinitaire, qu'elle (re)vienne à la Vie<sup>1899</sup> après avoir mis à mort sa volonté. Elle possède en elle à cet instant « le trésor de la Trinité »<sup>1900</sup>, qui est « contenu en la Trinité éternellement »<sup>1901</sup>, et qui la fait participer à l'éternité de cette même Trinité : en accueillant le Père, le Fils et le Saint-Esprit en elle, l'âme reçoit de manière privilégiée l'amour éternel et inconditionnel de Dieu. Et, surtout, elle prend part à sa manière à la divinisation des

---

<sup>1894</sup> Le Miroir, 79, p. 150.

<sup>1895</sup> Ibid., 31, p. 93.

<sup>1896</sup> Cf. Ibid., p. 94.

<sup>1897</sup> C. M. MÜLLER, *Marguerite Porete et Marguerite d'Oingt de l'autre côté du miroir*, New York, Éd. Peter Lang, 1999, p. 82. Elle fait ici référence au chapitre 66 du *Miroir*.

<sup>1898</sup> Le Miroir, 115, p. 190.

<sup>1899</sup> Cf. Le Miroir, 94, p. 168.

<sup>1900</sup> Ibid., 42, p. 106.

<sup>1901</sup> Ibid., 42, p. 106.

autres âmes car, en s'étant absolument anéantie, elle s'est donnée entièrement à cette même Trinité qui, à son tour, lui donne tout ce qu'elle possède<sup>1902</sup>. Il est ici à noter que dans le *Miroir*, cette intégration de l'âme dans la dynamique trinitaire fait de l'âme le témoin privilégié de la bonté de Dieu envers l'humanité : en s'introduisant dans l'une âme des plus viles, qui est « toute malice »<sup>1903</sup>, et en la rendant participante à la vie divine, Dieu montre une nouvelle fois son grand amour pour l'homme et son grand désir de le sauver. Selon Porete, le salut ne consisterait en rien d'autre qu'un accès à une plus grande perfection (« (...) tous ceux qui sont créés par le Père et venus en ce monde, sont descendus de la perfection à l'imperfection pour atteindre la plus grande perfection : là est ouverte la plaie qui va guérir ceux qui étaient blessés à leur insu »<sup>1904</sup>). Ainsi donc, la participation de l'âme à la vie trinitaire lui donnerait de vivre une plus grande perfection, dépassant même la perfection qu'elle pouvait vivre avant sa chute. En d'autres termes, la divinisation de l'âme selon Porete ne serait rien d'autre qu'un « accomplissement de [la] perfection naturelle [de l'âme par Dieu], [un] accord des puissances et [une] satisfaction en toutes choses »<sup>1905</sup>, signes de son unification et de sa stabilité en Dieu. Et paradoxalement, ce serait en participant à la dynamique de la Trinité que l'âme acquerrait cette unification et cette stabilité propres à Dieu<sup>1906</sup>.

## 2. La Trinité chez Eckhart au regard du *Miroir*

Nous avons vu dans le point précédent que dans le *Miroir*, les relations intra-trinitaires sont d'une importance capitale dans le processus de divinisation de l'âme puisqu'elles l'établiraient « en l'être sans être qui est l'Être, et cet Être est le Saint-Esprit même qui est

---

<sup>1902</sup> Cf. Ibid., 43, p. 107-108.

<sup>1903</sup> Ibid., 117, p. 192.

<sup>1904</sup> Ibid., p. 194.

<sup>1905</sup> Le Miroir, 94, p. 168.

<sup>1906</sup> Porete évoque, dans l'un des chapitres du *Miroir*, la présence de l'image de Dieu en l'âme (chapitre 50). Il semble que ce serait cette présence de Dieu en l'âme par l'intermédiaire de son image qui rende possible sa participation à la Trinité telle que Porete la développe au chapitre 115. Cependant, le lien entre image et participation n'est pas, dans ce dernier chapitre, clairement établi. La thématique de l'image de Dieu en l'âme a été énormément développée par Augustin, cf. à ce sujet I. BOCHET, « Le statut de l'image dans la pensée augustinienne », dans : *Archives de Philosophie*, t. 72, 2009/2, p. 249-269.

amour du Père et du Fils »<sup>1907</sup>. Une fois ainsi établie, l'âme verrait le Saint-Esprit « [s'écouler] en [elle] et se [répandre] en abondance de délices »<sup>1908</sup>, écoulement rendant possible sa divinisation<sup>1909</sup>. En d'autres termes, l'âme serait rendue participante à la Trinité par l'écoulement du Saint-Esprit en elle, notamment. Mais retrouve-t-on cette idée dans l'œuvre du Prêcheur ? Nous savons qu'Eckhart, en vivant de la Trinité, s'est également vivement intéressé à l'Un - cette thématique transparait dans l'intégralité de son œuvre - et notamment au paradoxe proprement trinitaire ; pour en effet en rendre compte, « il emploie la notion de Déité qui évoque l'unité de la Trinité »<sup>1910</sup>, base de la théologie trinitaire. Reprenant partiellement les thèses sur la Trinité connues à son époque<sup>1911</sup>, il a une approche novatrice des relations liant les trois Personnes : « le Père est celui qui engendre, le Fils : celui qui est engendré et l'Esprit Saint est l'amour de celui qui engendre pour celui qui est engendré et de celui qui est engendré pour celui qui engendre. Il y a réciprocity complète »<sup>1912</sup>. L'amour est donc au cœur des relations intra-trinitaires. À plusieurs reprises dans son œuvre, il met en exergue l'écoulement de Dieu dans l'âme détachée de l'homme : « L'homme qui serait vraiment humble, ou bien il faudrait que Dieu perde toute sa déité et il faudrait qu'il en sorte pleinement, ou bien il lui faudrait s'épancher et il lui faudrait pleinement fluer dans l'homme »<sup>1913</sup>. Et plus spécifiquement dans la *Divine Consolation*, il précise bien qu'« il est dans la nature de l'amour qu'il flue et jaillisse de deux qui ne sont qu'Un »<sup>1914</sup>, et si nous considérons que l'amour se rapporte à l'Esprit Saint, comme il a été exposé auparavant, ce serait bien l'Esprit Saint qui fluerait dans l'âme nue de l'homme. Dans l'un de ses sermons par ailleurs, Eckhart relie explicitement la troisième Personne de la Trinité et l'action même de s'écouler, de fluer : « L'origine du Saint Esprit est le Fils. Le Fils ne serait-il pas que le Saint Esprit ne serait pas non plus. Le Saint Esprit ne peut avoir nulle part son fluer ni son épanouissement que par le Fils »<sup>1915</sup>. Mais ce qui rend l'âme parfaitement participante à la Trinité n'est pas uniquement ce « fluer » mais bien ce « reflux », qui est un

---

<sup>1907</sup> Le Miroir, 115, p. 190.

<sup>1908</sup> Ibid.

<sup>1909</sup> Le topos de l'écoulement de Dieu en l'âme est récurrent dans la littérature béguinale, et plus largement dans les écrits de femmes mystiques du Moyen Âge, cf. à ce propos M. LAUWERS, « "Noli me tangere". Marie-Madeleine, Marie d'Oignies et les pénitentes du XIIIe siècle, dans : *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age*, t. 104, n°1, 1992, p. 209-268.

<sup>1910</sup> M.-A. VANNIER, « L'Un et la relation chez Eckhart », dans : *Monade, Dyade, Triade. Des approches de la réalité*, Namur, Presses Universitaires de Namur, 2013, p. 59.

<sup>1911</sup> Cf. M.-A. VANNIER, « Trinité (Eckhart) », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, éd. M.-A VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 1179-1185.

<sup>1912</sup> M.-A. VANNIER, « L'Un et la relation chez Eckhart », dans : *Monade, Dyade, Triade. Des approches de la réalité*, Namur, Presses Universitaires de Namur, 2013, p. 64.

<sup>1913</sup> Sermons, 14, p. 174.

<sup>1914</sup> DC, 12, p. 55.

<sup>1915</sup> Sermons, 11, p. 148.

retour « sur elle-même de la divinité à travers les choses »<sup>1916</sup>. Et c'est ce flux et ce reflux, « périple de sortie et de retour »<sup>1917</sup> et mouvement de la vie trinitaire, qui est au fondement de l'engendrement divin en l'âme : « Toutes choses sortent de Dieu et retournent vers lui, l'acte de création est comme tendu à l'intérieur d'un mouvement trinitaire qui en constitue l'origine et la fin »<sup>1918</sup>. Ainsi retrouve-t-on chez Eckhart comme chez Porete l'idée d'écoulement du Saint Esprit en l'âme, écoulement la rendant participante à la vie trinitaire et la divinisant. Mais ce que l'on peut ici ajouter, c'est que le Prêcheur relie systématiquement ce « fluer » de l'Esprit<sup>1919</sup> à la génération de Dieu en l'âme, ce qui n'est pas le cas dans le *Miroir*<sup>1920</sup>. Force nous est dès lors de constater à nouveau que Porete prête une importance particulière aux différentes conditions de divinisation – anéantissement de l'âme, abandon des vertus, etc. – alors qu'Eckhart s'intéresse davantage à la façon dont cette divinisation a lieu (même s'il est vrai que le détachement joue également un rôle important dans son œuvre), au lieu de cette divinisation ainsi qu'à ses fruits.

### 3. Un retour en Dieu<sup>1921</sup>

Le thème du retour de l'âme à l'Être de Dieu – l'exemplarisme mystique - est l'un des nombreux *topoi* de la littérature béguinale ; on le retrouve également dans les œuvres de Hadewijch d'Anvers et de Mechthilde de Magdebourg. Selon ce principe, « nous avons été,

---

<sup>1916</sup> D. BREMER BUONO, « Le langage de la mystique dans l'œuvre allemande de Maître Eckhart », dans : *Voici Maître Eckhart*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 1998, p. 258.

<sup>1917</sup> G. JARCZYK, P.-J. LABARRIÈRE, *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Paris, Éd. Albin Michel, 1995, p. 208.

<sup>1918</sup> E. MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 68.

<sup>1919</sup> Ce « fluer » n'est pas sans nous rappeler Albert le Grand, cf. S. MILAZZO, *La théorie du fluxus chez Albert le Grand : principes philosophiques et applications théologiques*, thèse soutenue à l'université Paul Verlaine de Metz, dir. M.-A. VANNIER et A. SPEER, 2007.

<sup>1920</sup> Cet écoulement de l'Esprit amène parfois l'âme à percevoir que Dieu est et qu'elle n'est pas, sans que la naissance de Dieu dans l'âme ne soit explicitement évoquée, cf. *Le Miroir*, 118, p. 198.

<sup>1921</sup> Comme nous l'avons relevé à diverses reprises dans notre étude, l'idée d'un retour de l'âme à son origine trouve sa source chez dans la pensée des néo-platoniciens. Reprise par certains Pères, dont Grégoire de Nysse et Augustin, cette idée est étroitement liée à celle de pureté, que l'on retrouve d'ailleurs chez nos Béguines, cf. C. M. MÜLLER, *Marguerite Porete et Marguerite d'Oingt de l'autre côté du miroir*, New York, Éd. Peter Lang, 1999, p. 23-26. L'idée de « sortie-retour » de l'âme en Dieu est également présente chez Pseudo-Denys, dont la pensée a beaucoup circulé au Moyen Âge. Sur la pensée pseudo-dyonisienne, cf. l'excellent recueil d'articles de Y. DE ANDIA, *Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphoses*, Paris, Vrin, 2006.

nous sommes de toute éternité dans le Verbe divin : la vie spirituelle est un retour, une récupération de notre bien, de notre substance véritable. L'âme est à l'image de la Trinité : sa profondeur et celle de Dieu s'appellent mystérieusement ; elle est faite pour être vue par lui et pour le voir »<sup>1922</sup>. Ainsi donc, si l'âme peut revenir à son être essentiel en Dieu, c'est qu'elle a en commun avec lui un abîme dans lequel elle se perd. Il est en outre à noter que ce « retour à la Vérité innomée, (...) [cette] "chute" des personnes dans l'abîme de la Dêité »<sup>1923</sup> a lieu sans intermédiaire mais non sans un dépouillement préalable de l'âme qui, en effet, doit se purifier pour parvenir à revenir vers la Source. Selon *le Miroir* par ailleurs, il apparaît qu'à l'aboutissement du processus de divinisation – autrement dit, sa transformation en Dieu -, l'âme retrouve « sa forme véritable »<sup>1924</sup>, cette forme universelle trouvant son origine en Dieu. C'est d'ailleurs cette « forme véritable » qui réunit toutes les âmes uniques par ailleurs.

Nous avons vu précédemment que dans le *Miroir*, la divinisation de l'âme correspondait au recouvrement de son être dans l'être de Dieu. C'est dans cet être de Dieu, que Porete associe volontiers à la volonté divine<sup>1925</sup>, que l'âme serait à nouveau unie à Dieu en étant unie à elle-même et en demeurant en son être propre et en son assise propre<sup>1926</sup> :

Et cet état [divin où demeure la Vie] dont nous parlons, dont Amour, par sa bonté, nous donne le modèle, reconduit aujourd'hui l'âme à son premier jour : celui qui est reconduit aujourd'hui à son premier jour, c'est celui qui acquiert sur terre par obéissance à Dieu, l'innocence qu'Adam perdit au paradis terrestre par désobéissance.<sup>1927</sup>

À bien lire cet extrait, ce retour à l'être de Dieu correspondrait au retour de l'âme à son « état d'innocence perdu lors de la faute originelle [et qui] se conjugue avec le thème de la nudité »<sup>1928</sup>, thème on le sait fort présent dans le *Miroir*. Notons que Porete se distingue ici d'Eckhart qui ne relie aucunement la naissance de Dieu dans l'âme à un recouvrement de cet état d'innocence de l'âme. Mais dans le *Miroir*, ainsi revenue à son être originel, l'âme dénudée de sa volonté propre est en quelque sorte restaurée et n'est plus incitée à pécher ou, pour employer le vocabulaire de Marguerite Porete, à suivre l'œuvre des Vertus et les divers conseils de Raison. Elle a donc atteint un état de perfection qu'elle connaissait déjà, mais cette perfection

---

<sup>1922</sup> J.-B. PORION, « Hadewijch d'Anvers », dans : *Spiritualité cistercienne : histoire et doctrine*, Paris, Éd. Beauchesne, 1998, p. 256. L'idée que l'âme possède en elle la Trinité a notamment été développée par Augustin dans son *De Trinitate* (10, 3), cf. à ce propos E. P. NOLAN, *Now Through a Glass Darkly : Specular Images of Being and Knowing from Virgil to Chaucer*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1990, p. 58f.

<sup>1923</sup> J.-B. PORION, « Introduction », dans : *Écrits mystiques des béguines*, Paris, Éd. du Seuil, 1954, p. 28.

<sup>1924</sup> *Le Miroir*, 51, p. 115.

<sup>1925</sup> Cf. *Ibid.*, 25, p. 87.

<sup>1926</sup> Cf. *Ibid.*, 5, p. 56.

<sup>1927</sup> *Ibid.*, 94, p. 168.

<sup>1928</sup> M. H. DE LONGCHAMP, « Notes », dans : *Le miroir des âmes simples*, Paris, Éd. Albin Michel, 2011, p. 264.



est renouvelée, revivifiée dans la mesure où elle donne à l'âme un surplus de liberté, celle que l'on appelle la « liberté d'indifférence » - l'âme n'a que faire du paradis comme de l'enfer - et qui fait choisir à cette même âme le « nient vouloir » (« L'accomplissement de mon œuvre, c'est toujours ne rien vouloir »<sup>1929</sup>). Lorsque l'âme revient à son être essentiel en ayant la liberté de ne plus rien vouloir, elle se rend compte qu'elle ne pourra totalement saisir son Amant mais y « [participe tout de même] de façon en quelque sorte négative »<sup>1930</sup> : c'est en étant « plongée en un abîme plus insondable que ce qui est moins que rien »<sup>1931</sup>, donc en niant sa propre volonté, que l'âme revient négativement à ce qu'« [elle était] lorsqu'[elle était] celui qui n'était pas »<sup>1932</sup>. C'est en effet en s'abîmant dans son propre abîme de néant qu'elle accueille en elle l'abîme de bonté qu'est son Amant, le Tout Autre et le Tout divin<sup>1933</sup>. En revenant à son être essentiel en Dieu, l'âme se déleste de tout ce qu'elle a de « créé » en elle – Porete, dans un extrait qui nous semble être autobiographique, explique que « longtemps elle chercha Dieu dans sa créature pour voir si elle l'y trouverait comme elle voulait »<sup>1934</sup> -, donc tout ce qui la sépare ontologiquement de Dieu, « pour pouvoir recouvrer en Dieu [son] être véritable "incréé", non séparé »<sup>1935</sup>. Mais quel est l'objectif réel de ce retour à l'Être de Dieu ? Il semble que, pour Porete, cette âme désire vivre « [non] plus seulement de vie de grâce et de vie selon l'esprit, mais aussi de vie divine, librement (...) [et] divinement »<sup>1936</sup>. Aussi surprenant que cela puisse paraître, les âmes anéanties dans la littérature béguinale n'ont qu'une seule visée : devenir « ce qu'est Dieu ou même, en des expressions plus hardies, Dieu avec Dieu, Dieu en Dieu ou simplement, Dieu »<sup>1937</sup>. C'est ce qu'explique Porete dans cet extrait :

[L'auteur, aux auditeurs] : Comprenez comme il faut, car cela vaut pour autant que cette âme est en cet état ; Dieu vous donne d'y être continuellement sans en sortir ! Je le dis à ceux pour qui Amour a fait faire ce livre, et à ceux pour qui je l'ai écrit. Mais vous qui n'en êtes pas, ni n'en fûtes, ni n'en serez, vous perdriez votre peine à vouloir le comprendre : il n'en peut rien goûter, celui qui, soit n'est pas en Dieu sans être, soit n'a pas Dieu en lui en étant.<sup>1938</sup>

<sup>1929</sup> Le Miroir, 51, p. 116.

<sup>1930</sup> G. EPINEY-BURGARD et E. ZUM BRUNN, *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout/Paris, Éd. Brepols, 1988, p. 188.

<sup>1931</sup> Le Miroir, 51, p. 116.

<sup>1932</sup> Ibid., 111, p. 188.

<sup>1933</sup> Cf. C. M. MÜLLER, *Marguerite Porete et Marguerite d'Oingt de l'autre côté du miroir*, New York, Éd. Peter Lang, 1999, p. 81.

<sup>1934</sup> Le Miroir, 96, p. 170.

<sup>1935</sup> E. ZUM BRUNN, « Introduction », dans : *Le Miroir des âmes simples*, trad. C. LOUIS-COMBET, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 2001, p. 12.

<sup>1936</sup> Le Miroir, 84, p. 156.

<sup>1937</sup> E. ZUM BRUNN, « Introduction », dans : *Le Miroir des âmes simples*, trad. C. LOUIS-COMBET, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 2001, p. 12.

<sup>1938</sup> Le Miroir, 84, p. 156.

Dans ce passage, la Béguine valenciennoise met en exergue le grand désir de l'âme d'être en Dieu sans elle-même, ainsi que son dépassement des œuvres et des vertus, c'est-à-dire lorsqu'elle atteint le septième *estaz*, là même où elle ne « recherche plus Dieu, ni dans la pénitence, ni dans les sacrements de la Sainte Eglise, ni dans les pensées, ni dans les paroles, ni dans les œuvres, ni dans les créatures d'en haut, ni dans la justice, ni dans la miséricorde, ni dans la gloire glorieuse, ni dans la connaissance divine, ni dans l'amour divin, ni dans la louange divine »<sup>1939</sup>. Cependant, comme on l'a vu précédemment, l'âme ne se divinise pas seule, elle ne devient pas ce que Dieu est en niant simplement sa volonté. Elle le devient « par condition d'amour (...) et (...) justice d'amour »<sup>1940</sup>, c'est-à-dire dans la mesure où Dieu investit son néant et qu'elle se donne entièrement à Lui. C'est donc en se laissant travailler par ce don d'amour de Dieu que l'âme revient à lui en quelque sorte « purifiée » ; dans cet *estaz*, l'âme vit en Dieu « si enfouie et enfoncée »<sup>1941</sup> de façon pacifiée qu'elle n'a plus que faire du monde dans lequel elle a « chuté ». Il ne faut pas oublier non plus que lorsque l'âme rejoint Dieu dans son être, elle vit là une forme parfaite d'union, l'union d'amour :

[Dans cette union d'amour] il n'y a qu'une seule volonté, un seul amour, une seule opération en deux natures, une seule bonté, grâce à la conjonction qu'opère la force de la transformation d'amour de mon bien-aimé, domaine sans limite de débordement de l'amour divin, amour divin que la volonté divine exerce en moi et pour moi, sans que je la possède.<sup>1942</sup>

Comme nous l'avons vu précédemment, l'union de l'âme et de Dieu n'est en aucun cas une fusion car dans cette transformation d'amour, l'âme reste elle-même en tant qu'âme passive, « sans pourquoi » mais vit dorénavant « de substance divine »<sup>1943</sup>, état qui l'amène à « être éternellement »<sup>1944</sup>.

---

<sup>1939</sup> Ibid., 85, p. 158.

<sup>1940</sup> Ibid., 21, p. 83.

<sup>1941</sup> Ibid., 44, p. 109.

<sup>1942</sup> Ibid., 115, p. 190.

<sup>1943</sup> Ibid., 114, p. 189.

<sup>1944</sup> Ibid., 116, p. 191.

## 4. Un retour en Dieu chez Eckhart ?

Nous l'avons vu à maintes reprises dans cette étude, l'exemplarisme, ce « retour à ce qui est, à ce que nous fûmes de toute éternité et n'avons pas cessé d'être dans le Verbe »<sup>1945</sup>, irrigue la pensée de nos trois Béguines, même si elle est plus prononcée chez Hadewijch<sup>1946</sup>. Chez elles, la divinisation ne peut se concevoir sans ce retour dans l'être de Dieu. Mais qu'en est-il d'Eckhart ? Pourrait-on le qualifier d'exemplariste ? Bien que ce sujet ne semble pas avoir été très étudié, quelques chercheurs ont tout de même émis un avis sur la question. Comparant la notion d'incrée chez Hadewijch à celle d'Eckhart et de Ruusbroec, Jean-Baptiste Porion n'hésite pas à faire de la doctrine eckhartienne une doctrine exemplariste<sup>1947</sup>, tout comme d'ailleurs Olivier Boulnois<sup>1948</sup>. Si nous n'allons pas trancher ici la question, nous pouvons tout de même remarquer qu'Eckhart, par l'intermédiaire de la métaphore de la percée, « exprime (...) d'une manière plus générale le mouvement de retour vers l'origine »<sup>1949</sup>. Comme nous l'avons indiqué auparavant, la naissance du Verbe dans l'âme prend corps, si l'on ose dire, au sein même de la tension qui existe entre la sortie et le retour de l'âme, l'écoulement et la percée, « à travers représentation et multiplicité, jusqu'au "lieu sans nom" de cette origine alors déterminée comme terme et comme fin »<sup>1950</sup>. La percée correspondrait donc bel et bien à un mouvement de retour à Dieu. Il nous semble cependant que cette percée ne soit pas, dans la pensée eckhartienne, un strict retour à l'Être de Dieu. Contrairement à la Béguine valenciennoise, qui d'ailleurs ne développe en aucun cas l'image de la percée<sup>1951</sup>, le maître dominicain aurait plutôt tendance à « [transcender] la dualité Créateur-créature »<sup>1952</sup> : la percée

---

<sup>1945</sup> J.-B. PORION, « Introduction », dans : *Écrits mystiques des béguines*, Paris, Éd. du Seuil, 1954, p. 27-28.

<sup>1946</sup> Cf. B. MCGINN, *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the new Mysticism*, New York, The Crossroad Publishing Company, 1998, p. 214f.

<sup>1947</sup> « Incrées (*onghescepen*) : cette expression peut surprendre mais elle se trouve aussi bien chez Ruusbroec que chez Eckhart, et s'explique par la doctrine exemplariste, qui est fondamentale en ces auteurs : nous revenons, par une vie pure et contemplative, à cet être que nous avons de toute éternité dans la pensée divine » J.-B. PORION, « Nouveaux Poèmes I », dans : *Écrits mystiques des béguines*, Paris, Éd. du Seuil, 1954, p. 162, note 4.

<sup>1948</sup> O. BOULNOIS, « Ce dont Dieu n'a pas idée. Problèmes de l'idéalisme médiéval », dans : *Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine du Néoplatonisme au XVIIIe siècle*, éd. O. BOULNOIS, J. SCHMUTZ et J.-L. SOLÈRE, Paris, Vrin, 2002, p. 77.

<sup>1949</sup> E. MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 84. Notons tout de même que pour Eckhart, ce n'est pas tant le départ que l'arrivée qui importe : en se tournant à nouveau vers Dieu, l'âme se laisse devenir Fils à son tour. De plus, la percée n'implique pas uniquement ce retour vers l'origine mais il renvoie plus largement au détachement de l'âme.

<sup>1950</sup> G. JARCZYK, P.-J. LABARRIÈRE, *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Paris, Éd. Albin Michel, 1995, p. 154. Cf. Sermons, 29, p. 279-286.

<sup>1951</sup> Il semble en effet que cette métaphore soit typiquement eckhartienne.

<sup>1952</sup> V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1973, p. 174.

ne serait donc pas un strict retour de l'âme à Dieu mais correspondrait plutôt à un « outrepassement » même (de l'idée) de ce Dieu qui, sans cela, ne pourrait émerger dans une âme qui, foncièrement, ne serait pas dans un détachement radical. En dépassant l'idée même de Dieu, l'âme serait dès lors prête à devenir à son tour fils dans le Fils en accueillant en elle l'engendrement de ce Tout Autre<sup>1953</sup>.

En conclusion de cette réflexion sur la divinisation telle qu'elle est entendue par Porete, il nous est possible de mettre en exergue plusieurs points saillants : en premier lieu, la Béguine valenciennoise s'est sans doute inspirée de sa propre expérience spirituelle pour concevoir sa réflexion sur la déification. En deuxième lieu et loin d'être uniforme, celle-ci se fonde essentiellement sur l'anéantissement de l'âme, ainsi que sur la nécessité de relativiser sa propre volonté ainsi que sa propre connaissance, et ce pour entrer dans le « temps de Dieu ». La divinisation selon Porete correspondrait ainsi à un « chemin sans chemin », un chemin de liberté au cours duquel l'âme s'affranchirait du monde et des vertus pour se laisser envahir par l'amour s'écoulant inlassablement de la Trinité et irriguant tous les recoins de son âme. Nous avons pu en outre mettre en exergue quelques similitudes entre Eckhart et la Béguine, dont le « pâtre Dieu » qui, chez l'un comme chez l'autre permet à l'âme de se laisser diviniser, et la participation de l'âme à la vie trinitaire sont les deux points saillants. Cependant, nous ne cesserons jamais de signaler que d'une manière générale, le Dominicain axe sa pensée prioritairement sur la génération du Verbe dans l'âme – ce qui n'est pas le cas de Porete – et qu'il creuse la question de la divinisation davantage que ne le fait la Béguine<sup>1954</sup>.

---

<sup>1953</sup> C'est ce qu'il nomme dans l'un de ses sermons l'*Überbildung*, ce « détachement des images (*ymagine denudari*) [qui] permet de recevoir la seule Image qu'est le Fils et [qui] donne par grâce la filiation divine. » M.-A. VANNIER, « Image (Bild) », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, éd. M.-A VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 601.

<sup>1954</sup> N'oublions pas non plus qu'il relit son expérience à partir d'une formation théologique des plus solides.

## Chapitre 3

# La divinisation dans l'œuvre de Hadewijch

### I. La divinisation de l'âme selon Hadewijch d'Anvers

À bien lire l'œuvre difficilement résumable de la Béguine anversoise<sup>1955</sup>, il apparaît que la divinisation de l'âme occupe une place importante sinon primordiale dans sa réflexion. Elle s'inscrit dans une vaste méditation se résumant en deux questions judicieusement posées par Georgette Epiney-Burgard : « D'où vient l'âme et où va-t-elle ? Toute la vie se déroule entre ces deux questions »<sup>1956</sup>. Et selon Hadewijch et sa pensée exemplariste, l'âme serait de toute éternité en Dieu et l'homme exilé sur terre aurait vocation à retrouver cet être premier en Dieu ; ce recouvrement de cet être éternel en Dieu correspondrait donc à son chemin de divinisation. Dans sa onzième vision d'ailleurs, « Hadewijch contemple son archétype en Dieu, et elle oppose son existence éternelle à sa vie dans le temps, dont la réalisation est soumise au devenir »<sup>1957</sup>. L'âme n'aurait dès lors qu'un seul et même objectif : devenir « ce qu'Il est »<sup>1958</sup> en s'abîmant en lui<sup>1959</sup>. Mais comment se laisser diviniser par Dieu, s'abîmer en lui ? La Béguine donne-t-elle des pistes précises à ses potentiels lecteurs ? Notre auteur, dont la fibre didactique est indéniable, donne dans ses *Lettres* une pléthore de conseils pour nous faire « entrer dans la profondeur de Dieu »<sup>1960</sup>, dont celui-ci les résume à la perfection : « Dans

---

<sup>1955</sup> C'est du moins l'avis de Bernard McGinn, cf. B. MCGINN, *The flowering of Mysticism. Men and Women in the new mysticism. 1200-1350*, New York, Éd. Crossroad, 1998, p. 200.

<sup>1956</sup> G. EPINEY-BURGARD et E. ZUM BRUNN, *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout/Paris, Éd. Brepols, 1988, p. 135.

<sup>1957</sup> J.-B. PORION, « Introduction », dans : *Écrits mystiques des béguines*, Paris, Éd. du Seuil, 1954, p. 47.

<sup>1958</sup> *Lettres*, 2, p. 66.

<sup>1959</sup> Cf. *Lettres*, 5, p. 79. Paul-Marie Bernard a traduit le terme « sincken », que l'on retrouve également chez Mechthilde, par « enfoncer ». Nous lui préférons le terme « abîmer » car il renvoie au champ littéraire de l'abyssalité, caractéristique de cette mystique. Cf. à ce propos B. MCGINN, *The flowering of Mysticism. Men and Women in the new mysticism. 1200-1350*, New York, Éd. Crossroad, 1998, p. 216-217.

<sup>1960</sup> *Lettres*, 3, p. 68.

[toutes ces tâches quotidiennes], mets toujours tes facultés à son entière disposition de manière que Dieu n'ait rien à te reprocher »<sup>1961</sup>. Devenir et rester une âme en tous points exemplaire, tel un noble chevalier, c'est ce à quoi sont appelées les âmes assoiffées de Dieu<sup>1962</sup>. Chez Hadewijch également, la « vacance » de l'âme – c'est-à-dire le fait de se mettre parfaitement à disposition de Dieu – est l'une des exigences qu'appelle la déification, ce chemin menant à l'*unio*. Mais pour se mettre à disposition de Dieu et le rejoindre dans son éternité, l'âme se doit « d'aimer Dieu de l'amour dont il s'aime, afin de devenir avec l'Amour un seul être, "un seul esprit" (1 Co 6,17) »<sup>1963</sup>. En d'autres termes, l'âme doit vouloir ce que Dieu veut et elle sera élevée en Lui<sup>1964</sup> ; en cela, Hadewijch s'inspire largement de Guillaume de Saint-Thierry, l'une des principales sources des Béguines<sup>1965</sup>. En somme, il faut à l'âme acquérir une seule et même volonté avec Dieu, en abandonnant sa propre volonté, celle-ci se dressant comme un obstacle sur son itinéraire de déification. Par l'amour que l'âme porte à son Bien-Aimé, elle redevient ce qu'elle a toujours été : un être dans l'Être de Dieu. Dans l'œuvre hadewigien, la divinisation de l'âme associe indissolublement la mystique de l'Être (*Wesensmystik*) à celle de l'Amour (*Minnemystik*), car dans l'union, cette fruition d'amour, l'âme aura le loisir d'expérimenter qui Il est, c'est-à-dire l'Amour. Ainsi donc, lorsque l'âme se soumet entièrement à son Amant, c'est aussi pour découvrir qu'être et aimer se nourrissent l'un l'autre, et qu'elle deviendra ce que Dieu est en aimant ce qu'il est, et en devenant tout amour, comme lui qui est l'Amour. Mais dans cette vie exilée et miséreuse, cet *ellende*, l'âme désirant se rendre vacante ne devrait cependant pas faire abstraction de son entourage en donnant l'exclusivité à Dieu, cet entourage étant nécessaire à sa déification : « Il faut que grandisse en nous le désir céleste qui soupire après Dieu tout comme l'amour fraternel qui se tourne vers les humains quelle que soit leur nécessité »<sup>1966</sup>. L'amour du prochain s'imbriquant dans le désir de Dieu, voilà ce que propose l'Anversoise à ses nombreuses « protégées » souhaitant être intimement « ce que Dieu est ». Ainsi donc, la divinisation telle que Hadewijch l'entend prend forme dans le quotidien, dans le côtoisement de ces autres qui possèdent tous, en eux, une part de divin.

---

<sup>1961</sup> Ibid. p. 69. Paul-Marie Bernard remarque à juste titre que ce conseil renvoie aux écrits de Paul : 1 Co 1,8 ; 2 Co 11,2 ; 1 Th 3,13 ; Ep 5,27.

<sup>1962</sup> Cf. Lettres, 2, p. 60-61.

<sup>1963</sup> G. EPINEY-BURGARD et E. ZUM BRUNN, *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout/Paris, Éd. Brepols, 1988, p. 138.

<sup>1964</sup> Cf. Lettres, 19, p. 185-190.

<sup>1965</sup> Cf. G. DE SAINT-THIERRY, *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, trad. et notes par J. DÉCHANET, Paris, Éd. du Cerf, 1975, p. 348-350.

<sup>1966</sup> Ibid.

Intimement lié à l'union à Dieu, le chemin menant à la fruition n'est cependant certainement pas un long fleuve tranquille, tant les souffrances intérieures comme extérieures<sup>1967</sup> – liées au statut d' « exilées » des âmes - y sont constitutives. Ne devant cependant pas « entraver le pratique des vertus »<sup>1968</sup>, ces souffrances devraient être au contraire modelées au quotidien en actes vertueux, modelage qui est le signe d'un grand détachement et, par conséquent, d'une bonne progression vers la Totalité de Dieu : « toute misère ou exil que nous supportons pour Dieu avec une volonté bien disposée nous conforme à la totalité qu'il est lui, dans sa nature »<sup>1969</sup>. Car en transformant la misère en miséricorde au sein même de la banalité et de la brutalité du quotidien, l'âme met en quelque sorte son intime à disposition de Dieu pour qu'ainsi, il puisse « disposer librement de lui-même »<sup>1970</sup> grâce au détachement radical de l'âme. En mettant par ailleurs son intime à disposition de son Amant, l'âme exilée se laisse également guérir et, surtout, « affermir » par lui. La déification de l'âme correspond en effet chez Hadewijch en quelque sorte à une guérison, une restauration de son être dans le recouvrement de cet être premier, foncier, qu'il a en Dieu de toute éternité. Le passage de l'âme en ce monde, cette terre d'exil, consisterait donc à se laisser « guérir », « recréer » par Dieu : « Si tu veux acquérir ton être à toi, dans lequel Dieu t'a créée, tu dois refuser noblement de repousser quelque peine que ce soit. Avec audace et dignité, ne consens pas à ce que le premier prix t'échappe ; je veux dire la totalité de Dieu qui doit devenir ton bien propre »<sup>1971</sup>. Dans la mesure où l'être de l'âme a de tout temps existé en Dieu, cette dernière est « appelée par un commandement intérieur (*manen*) à retrouver cette dignité première »<sup>1972</sup> dans chacun de ses gestes quotidiens : l'objectif de son existence est bel et bien de demeurer à nouveau en Dieu de toute éternité, tout en acceptant sa condition « terrestre » et, encore mieux, en la transcendant. Selon la Béguine en effet, il faut à l'âme parvenir à concilier souffrance et ravissement ; c'est véritablement en empruntant ce chemin paradoxal que l'âme parviendra à jouir pleinement de son Amant. Comme le note si bien Jean-Baptiste Porion, « [les] épousailles [de Hadewijch] avec l'Humanité et la Divinité du Verbe comportent à la fois une réciproque exigence de don crucifiant et une commune béatitude dans le présent éternel »<sup>1973</sup>. La déification hadewigienne

---

<sup>1967</sup> Cf. Lettres, 2, p. 57-66.

<sup>1968</sup> G. EPINEY-BURGARD et E. ZUM BRUNN, *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout/Paris, Éd. Brepols, 1988, p. 136.

<sup>1969</sup> Lettres, 2, p. 60

<sup>1970</sup> Ibid. p. 62.

<sup>1971</sup> Lettres, 6, p. 95-96.

<sup>1972</sup> G. EPINEY-BURGARD et E. ZUM BRUNN, *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout/Paris, Éd. Brepols, 1988, p. 135.

<sup>1973</sup> J.-B. PORION, « Introduction », dans : *Écrits mystiques des béguines*, Paris, Éd. du Seuil, 1954, p. 43.

correspondrait donc à un sentier, cette « voie cachée »<sup>1974</sup>, progressant dans un environnement paradoxal mais nous menant inmanquablement vers la « douce Vie vivante que la Vie donne à la vivante vie »<sup>1975</sup>.

Mais le propre de l'âme désirant se laisser diviniser est bien de satisfaire son Bien-Aimé, de se mettre à son service et de « vaquer au seul et pur amour »<sup>1976</sup>, et ceci avec une certaine discipline que Hadewijch ne manque pas de rappeler : « (...) celui qui veut attirer Dieu et jouir de lui dans l'amour (...) ne doit présumer de rien et ne capituler devant aucun service, toujours vaillant dans l'assaut, rapide dans la poursuite, et décidé à l'emporter »<sup>1977</sup>. Ainsi donc, la divinisation de l'âme est avant tout un chemin ascétique accessible aux âmes les plus méritantes et les plus vertueuses ; c'est bien à la perfection que ces âmes sont appelées, ce « demeurer » libre de toute chose pour n'aimer que Lui<sup>1978</sup>. Si chacun possède la possibilité d'un retour à Dieu, tous ne sont pas appelés à cheminer sur ce noble sentier, ardu et audacieux. Tel est le paradoxe auquel nous confronte l'œuvre de Hadewijch. Ce que l'on peut en définitive noter, c'est bien le désir d'unité qui meut intimement l'âme noble dans les profondeurs divines : « (...) [l'âme] passe de la considération ou de l'imitation des Personnes (aperçues avec distinction) à celle de l'Unité, conçue, semble-t-il, comme un aspect plus profond de la Divinité. Selon le langage que notre béguine emploie notamment dans la *Lettre XVII*, Dieu œuvre par les Personnes, mais c'est dans la simplicité de l'Essence qu'il se repose et jouit pleinement de Lui-même »<sup>1979</sup>. Atteindre l'essence même de Dieu afin de jouir de lui au-delà de toute différence et de toute division, voilà ce que représente, pour Hadewijch, la déification des âmes.

---

<sup>1974</sup> Poèmes spirituels, XIX, p. 150 (Mgd. 16).

<sup>1975</sup> Ibid.

<sup>1976</sup> Ibid. p. 48.

<sup>1977</sup> Lettres, 12, p. 127-128.

<sup>1978</sup> Cf. Lettres, 18, p. 176-177.

<sup>1979</sup> J.-B. PORION, « Introduction », dans : *Écrits mystiques des béguines*, Paris, Éd. du Seuil, 1954, p. 48.



## 1. Se laisser diviniser par l'intermédiaire de l'Eucharistie

Des trois Béguines que nous étudions, Hadewijch est peut-être celle qui lie le plus étroitement la déification de l'âme et l'Eucharistie<sup>1980</sup>. À l'instar des Cisterciennes Béatrice de Nazareth et Lutgarde de Tongres, entre de nombreuses autres moniales<sup>1981</sup>, qui « [recherchaient] avec force le sentiment de la présence eucharistique »<sup>1982</sup> et qui accordaient notamment une grande importance à l'élévation<sup>1983</sup>, Hadewijch intègre totalement ce sacrement dans le processus de déification de l'âme, et se rapproche en cela de Mechthilde<sup>1984</sup> : « Après avoir reçu Notre Seigneur, Il me reçut auprès de Lui : Il m'arracha à mes sens, au-delà de toute préoccupation étrangère, pour jouir de Lui dans l'unité »<sup>1985</sup>. Pour elle, l'Eucharistie représente l'union divine par excellence mais également la source rendant possible cette union qui, sans elle, ne serait pas réellement « jouissive » dans la mesure où l'âme, sans l'Eucharistie, ne pourrait atteindre le cœur même de l'Essence de Dieu. C'est donc par l'intermédiaire de ce sacrement qu'a lieu la divinisation de l'âme : communier au corps du Christ lui permet de se convertir peu à peu à la profondeur de Dieu, là où elle aura tout le loisir de jouir librement de lui. Une fois le corps du Christ ingéré, l'âme est totalement saisie dans l'être de Dieu et accède alors à un état de plénitude spirituel et ontologique car en jouissant de son Bien-Aimé, l'âme devient intimement ce qu'Il est. Dans sa septième vision qui, comme toutes ses visions, est rattachée à un événement liturgique (dans ce cas précis, il s'agit de la Pentecôte)<sup>1986</sup>, l'Anversoise décrit les différentes étapes de cette union fructueuse, celle-ci ayant lieu, on l'a dit,

---

<sup>1980</sup> Rappelons ici que la dévotion eucharistique est née et s'est par la suite développée dans le milieu des Béguines et des moniales, suite notamment aux révélations de Julien de Mont-Cornillon, cf. à ce sujet R.VALLÉJO, « Eucharistie », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, éd. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 472.

<sup>1981</sup> Sur l'histoire de la dévotion eucharistique, cf. M. RUBIN, *Corpus Christi : the Eucharist in late medieval culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

<sup>1982</sup> P. VERDEYEN, « Pays-Bas (réforme cistercienne) », dans : *Spiritualité cistercienne : histoire et doctrine*, Paris, Éd. Beauchesne, 1998, p. 412. Sur cette inclination eucharistique dans le mouvement cistercien féminin, cf. S. ROISIN, « L'efflorescence cistercienne et le courant féminin de piété au 13<sup>e</sup> siècle », dans : *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. 39, 1943, p. 342-378.

<sup>1983</sup> L'attachement à l'élévation de Julienne de Mont-Cornillon donna lieu à l'institution en 1246 par l'évêque de Liège de la solennité du Corps du Christ.

<sup>1984</sup> « Quand nous recevons le corps de Dieu, la Divinité s'unit à notre âme innocente et l'Humanité de Dieu se mêle à notre corps répugnant et ainsi le Saint-Esprit prépare Sa demeure dans notre foi. Nous devons conserver précieusement cette union bienheureuse. » LFD, IV, 7, p. 119.

<sup>1985</sup> Visions, 1, p. 14. Sur la relation entre l'*unio* et le corps chez Hadewijch, cf. J. G. MILHAVEN, *Hadewijch and Her Sisters : Other Ways of Loving and Knowing*, Albany : State University of New York Press, 1993.

<sup>1986</sup> Il semblerait que cette pratique était assez répandue dans les milieux spirituels féminins de l'époque, cf. G. EPINEY-BURGARD et E. ZUM BRUNN, *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout/Paris, Éd. Brepols, 1988, p. 133.

par l'intermédiaire de l'Eucharistie. Après avoir reçu une vision qui fit trembler et frissonner « [son] cœur, [ses] veines et tous [ses] membres »<sup>1987</sup>, la Béguine vit un grand aigle, annonciateur de la venue du Christ<sup>1988</sup>, voler de l'autel jusqu'à elle : « Je tombai à genoux et mon cœur se mit à battre la chamade pour adorer l'Unique dans sa haute dignité »<sup>1989</sup>. Les deux premières étapes de cette divinisation de l'âme par le truchement de l'Eucharistie sont ici clairement exposées : dans un premier temps, la Béguine reçoit une vision traduisant sans nul doute son « désir (...) d'être unie à Dieu, désir allant jusqu'à la folie d'amour avec ses manifestations psychosomatiques »<sup>1990</sup> et, dans un deuxième temps, commence à adorer la Saint-Sacrement, signe d'un « désir naturel de voir Dieu et [d'un] désir surnaturel de partager sa vie »<sup>1991</sup>. Chez Hadewijch, ces deux étapes de « désir de Dieu » sont en quelque sorte des étapes préliminaires à l'accueil en elle du grand Amour : l'âme dégagée de toute chose doit être ouverte au Tout Autre, et le « désir de Dieu » décrit ici traduit cette « ouverture abyssale » nécessaire à l'union divine, cette rencontre des abîmes de Dieu et de l'âme<sup>1992</sup>. Dans un troisième temps, elle vit le Christ « [descendre] de l'autel sous l'apparence de l'enfant qu'il était dans ses trois premières années »<sup>1993</sup> et, prenant son Corps dans sa main droite et un calice dans son autre main, se tourna vers elle. Étonnamment, cet enfant se « transforme » pour ainsi dire en un « homme doux et beau avec une figure rayonnante »<sup>1994</sup> et, après s'être donné à elle « sous le signe et les espèces du sacrement »<sup>1995</sup>, l'enlace tendrement<sup>1996</sup>. Finalement, la Béguine perdit de vue le beau jeune homme et rapporta que « ses formes disparurent à [ses] yeux »<sup>1997</sup> et qu'ils « fondirent en un » - elle vit à ce moment précis une union fruitive avec son Dieu -, qu'Il était en elle et elle en Lui. « À ce moment-là, il me semblait que nous étions un sans différence »<sup>1998</sup>, affirmera-t-elle par la suite. Cependant, cet état ne dure pas et la Béguine

---

<sup>1987</sup> Visions, 7, p. 51.

<sup>1988</sup> Cf. P. DINZELBACHER, « Die mittelalterliche Adlerssymbolik und Hadewijch », dans : *Ons Geestelijk Erf*, n°54, 1980, p. 5-25.

<sup>1989</sup> Visions, 7, p. 52.

<sup>1990</sup> H. d'ANVERS, *Les Visions*, trad., prés. et notes de G. EPINEY-BURGARD, Genève, Ad Solem Édition, 2000, p. 51, note 2.

<sup>1991</sup> N. BUTTET, *L'Eucharistie à l'école des saints*, Paris, Éd. de l'Emmanuel, 2000, p. 21.

<sup>1992</sup> Cf. Lettres, 18, p. 177-178. Quant au concept de profondeur de l'âme, Paul-Marie Bernard est d'avis qu'il est « l'une de caractéristiques de l'école rhéno-flamande. Au lieu du schéma aristotélicien de l'âme dirigeant ses facultés vers les objets dont elle tirera ses idées, on nous invite ici à découvrir en ses profondeurs un contact direct avec la vérité divine. » H. D'ANVERS, *Les lettres. La perle de l'école rhéno-flamande*, trad. et prés. P. M. BERNARD, Paris, Éd. Le Sarment, 2002, p. 177-178, note 2.

<sup>1993</sup> Visions, 7, p. 53. Les apparitions de Jésus dans l'Hostie sont légion dans l'histoire de l'église, cf. N. BUTTET, *L'Eucharistie à l'école des saints*, Paris, Éd. de l'Emmanuel, 2000, p. 100-101.

<sup>1994</sup> Visions, 7, p. 53.

<sup>1995</sup> Ibid.

<sup>1996</sup> Il nous faut ici préciser que chez Hadewijch, les connotations érotiques sont d'une extrême rareté.

<sup>1997</sup> Visions, 7, p. 53.

<sup>1998</sup> Ibid.

revient à elle. Ce qui est intéressant dans ce processus d'union avec le Christ, c'est que dans un premier temps, l'âme de la Béguine souffre concrètement d'amour (« mourant, il me fallait tomber dans la fureur d'amour et, dans la fureur d'amour, il me fallait mourir »<sup>1999</sup>), souffrance creusant en elle le désir fou de rejoindre Dieu dans son Essence. Comme on l'a déjà noté, la souffrance est « inhérente à la voie de l'"amour juste" »<sup>2000</sup> bien que Hadewijch insiste bien sur les limites des privations et autres jeûnes tant révévés à son époque : si l'âme poursuivant l'union à Dieu ne peut éviter ni la désolation ni l'épreuve, elle ne doit cependant pas sciemment les rechercher pour plaire à Dieu<sup>2001</sup>. Après avoir souffert avec tous ses sens, la Béguine se « laisse elle-même » et se met en adoration devant le Saint-Sacrement. À ce moment précis, elle se rend vacante et s'extrait des « choses particulières »<sup>2002</sup> étrangères à l'Amour. Par le truchement du Saint-Sacrement, l'âme parvient donc à « laisser tout aller et venir sans être chagrinée »<sup>2003</sup>, condition de son union intime au Christ. C'est donc en fixant son regard sur le Christ qu'elle se prépare à la grande « jouissance de l'amour »<sup>2004</sup>. Le rôle de la contemplation est donc ici fondamental<sup>2005</sup>.

Ce qui est en outre intéressant dans cette réflexion sur l'Eucharistie, c'est que l'âme, dans ce processus de douleur, de repos ou d'ire d'amour<sup>2006</sup>, est amenée à goûter, à savourer ce Dieu auparavant hors d'atteinte. Dans la communion eucharistique, Hadewijch explique que « le cœur de chacun dévore l'autre cœur, l'esprit assaille l'esprit et l'envahit tout entier »<sup>2007</sup> : non seulement Hadewijch se nourrit du cœur du Christ, mais son Bien-Aimé se nourrit également d'elle. De l'Eucharistie naît une réciprocité, un lien d'amour entre l'âme et Dieu, « ce lien qui unit ceux qui aiment de sorte que l'un pénètre l'autre tout entier »<sup>2008</sup>. C'est donc en savourant l'être aimé – en mangeant sa chair et en buvant son sang – que l'âme voit son intime, son intérieur secret et dissimulé. Et c'est dans la contemplation de cet intime de Dieu

---

<sup>1999</sup> Visions, 7, p. 51.

<sup>2000</sup> J. KELEN, *Hadewijch d'Anvers ou la voie glorieuse*, Paris, Éd. Albin Michel, 2011.

<sup>2001</sup> Cf. Lettres, 17, p. 170.

<sup>2002</sup> Ibid. p. 172.

<sup>2003</sup> Visions, 7, p. 52.

<sup>2004</sup> Lettres, 17, p. 170.

<sup>2005</sup> Cela n'est pas sans nous rappeler l'un des textes de Guillaume de Saint-Thierry, *Énigme de la foi*, dans lequel il affirme que « dans la Trinité divine, le Père et le Fils se voient mutuellement, et pour eux, se voir mutuellement, c'est être *un*. Mais l'homme se trouve appelé à voir un jour Dieu tel qu'il est et, le voyant, à devenir semblable à lui. Et de même qu'entre le Père et le Fils, là où il y a vision, il y a unité ; de même, entre l'homme et Dieu, il y aura similitude, là où il y aura vision. » G. DE SAINT-THIERRY, *Aenigma fidei*, éd. J. P. MIGNE, Patrologia Latina 180, 399 CD, cité par Déchanet dans l'introduction à l'*Exposé sur le Cantique des Cantiques*, éd. J.-M. DÉCHANET, Paris, Éd. du Cerf, 1962.

<sup>2006</sup> Cf. Poèmes spirituels, XIX, p. 147 (Mgd. 16).

<sup>2007</sup> Ibid.

<sup>2008</sup> Ibid.

que l'âme se divinise progressivement. Mais la Béguine insiste bien que dans cette union fructueuse, Dieu « lui-même demeure intact et tellement hors de nos atteintes, de nos désirs, que chacun demeure ce qu'il est et que la distance demeure »<sup>2009</sup>. L'Eucharistie permettrait donc à l'âme, dans sa nudité, de dépasser, voir surpasser, son humanité pour « savourer au-delà de ses vœux l'Humanité et la Divinité »<sup>2010</sup>, tout en restant pleinement elle-même. La déification de l'âme serait donc moins une fusion de l'âme et de Dieu qu'une transformation ontologique de cette même âme, qui, dans ce procès, saisirait « le Tout avec le Tout »<sup>2011</sup> et reconnaîtrait « avec Dieu que Dieu seul est Dieu et que toute chose est Dieu en Dieu »<sup>2012</sup>.

## 2. L'eucharistie chez Eckhart

Il n'est pas besoin de connaître dans les détails l'œuvre eckhartienne pour se rendre compte du rôle *a priori* mineur qu'elle réserve au mystère eucharistique. Le maître dominicain en effet « n'insiste pas sur le sujet »<sup>2013</sup>, contrairement à son disciple Tauler<sup>2014</sup>. Dans son œuvre allemande, c'est peut-être dans ses entretiens avec les novices qu'il expose le plus nettement sa pensée sur ce sacrement. Ce que l'on peut de prime abord noter, c'est que le Thuringien insiste sur la volonté de l'homme de satisfaire Dieu avant qu'il ne communie : « La deuxième condition est que le vouloir de l'homme soit si bien tourné vers Dieu qu'il n'aspire à rien et que rien ne lui plaise que Dieu et ce qui est absolument divin, et que lui déplaît ce qui est dissemblable à Dieu »<sup>2015</sup>. Or cette volonté de satisfaire Dieu avant de fréquenter la table eucharistique se retrouve également chez Hadewijch, notamment dans sa septième vision : « Je

---

<sup>2009</sup> Ibid.

<sup>2010</sup> Ibid.

<sup>2011</sup> Poèmes spirituels, VIII, p. 109 (Str. Ged. 17).

<sup>2012</sup> Visions, 9, p. 63.

<sup>2013</sup> R. VALLÉJO, « Eucharistie », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, éd. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 472.

<sup>2014</sup> Tauler a en effet prêché quatre sermons pour le *Fronleichnamfest*, la fête du corps du Christ, preuve sans doute d'un intérêt croissant pour le mystère eucharistique dans le milieu dominicain, cf. J. TAULER, *Sermons*, trad. É. HUGUNÉY, G. THÉRY et M. A. L. CORIN, Paris, Éd. du Cerf, 1991. Cf. à ce propos, R. VALLÉJO, « Jean Tauler prédicateur de la solennité du Corps du Christ », dans : *La Prédication de l'Église chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Éd. du Cerf, 2008, p. 69-82.

<sup>2015</sup> DdD, 20, p. 105-106.

désirais jouir pleinement de mon Aimé, le connaître et le savourer en totalité ; que son humanité s'unisse fruitivement à la mienne, et que celle-ci en Lui soit si stable et si forte qu'elle parvienne à la perfection jusqu'à Le satisfaire, Lui, le Tout-Parfait ; que pure et unifiée, je Le satisfasse pleinement en portant chaque vertu dans la douleur »<sup>2016</sup>. Ainsi retrouve-t-on, chez l'un comme chez l'autre auteur, une forme de détachement dans les âmes qui souhaitent participer au festin eucharistique, détachement qui se traduit par un « non vouloir » au profit du vouloir divin. Afin de s'unir pleinement au Christ, ces âmes sont invitées à se distancer de leur propre volonté, et ce dans le but de se préparer à cette rencontre en quelque sorte « divinisante » qu'est l'Eucharistie. Notons tout de même qu'Eckhart, dans son développement, insiste vivement sur la nécessité de se libérer « de tout reproche de péché »<sup>2017</sup>, alors que Hadewijch intègre totalement cette dimension d'imperfection qu'est le péché, et appelle à la dépasser sans pour autant l'occulter : « Etre dans la souffrance, la peine, la misère, dans des chagrins renouvelés, laisser tout aller et venir sans être chagrinée et n'en tirer d'autre goût que le doux amour, dans l'embrassement et le baiser »<sup>2018</sup>. Toujours est-il que tous deux soulignent le fait que l'âme souhaitant s'unir à Dieu dans l'Eucharistie se doit de préserver un grand amour pour Dieu, un amour croissant<sup>2019</sup>. Notons simplement que cet amour croissant pour Dieu est, en retour, nourrit par l'Eucharistie : c'est dans ce sacrement que l'amour réciproque entre l'âme et Dieu grandit, réciprocité indispensable à la divinisation de l'âme, comme on le verra par la suite. Eckhart en outre rappelle aux novices que la communion au corps du Christ rend possible son habitation dans l'âme – « (...) Car Notre-Seigneur a plaisir à venir loger dans l'homme »<sup>2020</sup>-, habitation qui, chez Hadewijch, traduit la plus haute union qui existe entre l'âme et Dieu<sup>2021</sup>.

Ce que l'on peut en outre noter chez Eckhart, ce sont les effets de l'Eucharistie sur l'âme qui se trouve enflammée et ardente – *enzündet und hitzic* - en Dieu<sup>2022</sup> :

Tu trouves la grâce dans le sacrement et nulle part ailleurs comme en propre, au point que tes forces corporelles sont là rassemblées (*gesament*) et réunies (*geeiniget*) par la noble force de la présence corporelle du corps de Notre-Seigneur, en sorte que tous les sens dispersés en l'homme et son vouloir foncier sont ici intérieurement rassemblés et réunis, et eux qui, pris à part, étaient trop rabaissés, sont ici redressés (*ufgerihtet*) et réordonnés vers Dieu (*gote ordenlichen erboten*).<sup>2023</sup>

---

<sup>2016</sup> Visions, 7, p. 52.

<sup>2017</sup> DdD, 20, p. 105.

<sup>2018</sup> Visions, 7, p. 52.

<sup>2019</sup> « C'est pourquoi tu dois veiller en toi à ce que l'amour de Dieu grandisse toujours plus et à ce que le respect ne s'éteigne pas. » DdD, 20, p. 106. « Il faut que grandisse en nous le désir céleste qui soupire après Dieu (...) » Lettres, 2, p. 69. L'union à Dieu dans l'Eucharistie est développée notamment par Paul, cf. 1 Co 10, 16.

<sup>2020</sup> DdD, 20, p. 106.

<sup>2021</sup> Cf. Lettres, 9, p. 115-116.

<sup>2022</sup> Cf. DdD, 20, p. 107. Hadewijch quant à elle parle d' « incendie de l'amour », cf. Visions, 2, p. 32.

<sup>2023</sup> DdD, 20, p. 107.

Ainsi le mystère eucharistique renfermerait non seulement le moyen de parvenir à l'union avec Dieu, mais correspondrait également à l'unification même de l'âme. D'ailleurs, ces deux mouvements ne sont finalement pas étrangers l'un à l'autre : en s'unissant à son Dieu, l'âme se voit également unifier elle-même. À bien lire l'extrait ci-dessus, l'on remarque le mouvement d'assemblage auquel l'âme est sujette lors de l'Eucharistie : en s'unissant ainsi à Dieu, elle se laisse en quelque sorte « ramasser » à l'intérieur d'elle-même. Ce mouvement d'unification intérieure de l'âme se rencontre également dans l'œuvre de l'Anversoise, mouvement qui est en quelque sorte un élément liminaire et intrinsèque à la vision elle-même : « Ensuite, un jour de Pâques, alors que je m'approchai de Dieu, il enveloppa mes sens de l'intérieur et m'enleva en esprit (...) »<sup>2024</sup>. L'on peut affirmer en règle générale que cette unification des sens est, chez Hadewijch, essentielle pour que l'âme puisse en quelque sorte « converser » avec l'unité de Dieu. Puis Eckhart, dans son développement, s'arrête longuement sur l'unité de l'âme et de Dieu, fruit intime de l'Eucharistie :

Fortifié par son corps, ton corps est renouvelé. Car nous devons être transformés en lui et complètement unis à lui, si bien que ce qui est à lui devient nôtre et que tout ce qui est à nous devienne sien, notre cœur et son cœur un seul cœur, son corps et notre corps un seul corps. (...) Oui, dans le corps de Notre-Seigneur, l'âme est si étroitement jointe à Dieu que tous les anges (...) ne sauraient reconnaître ni trouver une différence entre les deux. Car là où ils touchent Dieu, ils touchent l'âme, et là où ils touchent l'âme, ils touchent Dieu. Aucune union n'a été si étroite. Car l'âme est unie à Dieu d'une façon plus proche que le corps et l'âme, qui constituent un seul homme.<sup>2025</sup>

Eckhart met avant tout en exergue l'intimité d'une telle union qui, semble-t-il, surpasse tout autre type d'union entre l'âme et Dieu. Bien que dans cet extrait, Eckhart ne dise pas un mot de la transformation ontologique qu'une telle union implique, celle-ci est tout de même sous-jacente. En affirmant l'étroitesse de cette union, le maître dominicain - sans en faire une description abondante il est vrai – affirme en même temps la divinisation de l'âme par l'intermédiaire de l'Eucharistie : dans celle-ci, l'âme se voit effectivement renouvelée et « ennoblie », ce qui, dans le langage eckhartien, implique une transformation ontologique. Dans sa septième vision, la Béguine envisage également cette union de l'âme et de Dieu, même s'il est évident que ses propos sont clairement plus « nuptiaux » que ceux d'Eckhart (chez elle, l'influence du Cantique des Cantiques est palpable alors qu'elle ne l'est pas chez Eckhart).

---

<sup>2024</sup> Visions, 3, p. 33. Hadewijch en effet vit peu ou prou les mêmes expériences lorsqu'elle a des visions : elle se trouve généralement en prière, parfois à l'office, et est « enlevée » en esprit. Parfois intervient précédemment une « intériorité » des sens – comme c'est le cas dans sa quatrième vision – qui l'entraîne en quelque sorte dans une autre dimension.

<sup>2025</sup> DdD, 20, p. 110-111.

Néanmoins, l'on reconnaît le même mouvement d'unification liée à l'Eucharistie et, surtout, la même intensité :

Puis il vint à moi ; Il me prit tout entière dans ses bras et me serra contre Lui (...). Ses formes disparurent à mes yeux, je les vis s'évanouir et nous fondîmes en un, si bien que je ne pouvais ni le reconnaître ni le percevoir en dehors de moi et il était en moi sans séparation et je ne pouvais le distinguer de moi. A ce moment-là, il me semblait que nous étions un sans différences.<sup>2026</sup>

Dans cet extrait également, l'union si étroite et si intime paraît être « sans différences » (Eckhart affirme « qu'aucune créature ne pourrait reconnaître la différence »<sup>2027</sup>). Mais pour l'un comme pour l'autre, cette union, qui d'ailleurs n'est nullement une fusion, permet à l'âme de se laisser diviniser par l'être de Dieu en devenant sobrement « ce qu'il est » dans l'éternité. Ainsi l'Eucharistie, loin d'être une simple pratique religieuse, serait pour nos deux auteurs une grâce donnée à l'âme dans son intimité avec Dieu, cette grâce qui la ferait s'élever par et vers Lui, et ce dans le but d'atteindre une stabilité en Lui, fruit de cette union, stabilité qui, on le verra par la suite, sera propice à Son engendrement dans le recoin le plus profond de l'intime intériorité de l'âme, son aimée.

## II. Le rôle de la Trinité dans la divinisation

### 1. Une participation à la vie trinitaire

À bien lire l'œuvre de l'Anversoise, l'on remarque rapidement son vif intérêt pour les dogmes, même si ces derniers ne font pas « l'objet d'un exposé systématique »<sup>2028</sup>. Il nous paraît évident que Hadewijch, prudente, a tenté au maximum d'intégrer ses visions et autres intuitions dans la « ligne ecclésiale » de son époque, et ses réflexions sur la Trinité font pleinement partie de cette inclination, bien qu'à cet effet, elle n'utilise aucunement le vocabulaire scolastique en

---

<sup>2026</sup> Visions, 7, p. 53-54.

<sup>2027</sup> DdD, 20, p. 110.

<sup>2028</sup> J.-B. M. PORION, « Hadewijch d'Anvers », dans : *Spiritualité cistercienne : histoire et doctrine*, Paris, Éd. Beauchesne, 1998, p. 255.

usage à cette époque. Probablement influencée par l'enseignement de saint Augustin<sup>2029</sup>, des Victorins et de Guillaume de Saint-Thierry<sup>2030</sup>, Hadewijch développe tout de même sa propre pensée trinitaire. Comme le note Jean-Baptiste Porion, la spiritualité trinitaire de notre Béguine est dominée par un « élan vers l'Unité, au-delà de l'aspect personnel (...) [qui donne] une couleur "néoplatonicienne" aux écrits hadewigiens »<sup>2031</sup>. On le voit encore par cet exemple, la pensée hadewigienne est toute tendue vers l'Unité avec Dieu :

Lorsqu'il s'empare d'elle en tous ses sens, elle goûte ces baisers et les savoure jusqu'au fond. Dès que l'amour touche la Bien-Aimé, il dévore sa chair et boit son sang. La charité qui la dissout ainsi conduit doucement les deux amants à l'indissoluble baiser, - ce baiser même qui unit les Trois Personnes en un seul Être.<sup>2032</sup>

Ce qui unit ainsi les Personnes de la Trinité est bien l'amour, symbolisé dans cet extrait par le baiser, la fameuse *minne* chère à notre Béguine, laquelle d'ailleurs n'hésite pas à déclarer que « l'Amour est tout »<sup>2033</sup>. La *minne* correspond parfois à Dieu lui-même<sup>2034</sup>, parfois au Fils ou à l'Esprit Saint<sup>2035</sup>, parfois même au lien qui unit le Père et le Fils, ou bien même au lien qui unit les Trois Personnes de la Trinité<sup>2036</sup>. Et bien sûr, la *minne* correspond au but ultime de l'âme (« Ah ! bel Amour, si j'étais amour et vous aimais, Amour, avec l'amour même »<sup>2037</sup>), cette « essence une de l'Amour »<sup>2038</sup>, mais également au chemin qui la mènera vers ce but car en aimant son Amant et en désirant l'aimer davantage, son amour pour lui est profondément renouvelé ; et c'est en définitive ce « nouvel amour » qui lui permettra d'avoir accès à l'amour inextinguible qui brûle au sein de la Trinité<sup>2039</sup>. Il faut en outre noter que c'est également cet

---

<sup>2029</sup> Cf. A. J. DICKENS, *The Female Mystic. Great Women Thinkers of Middle Ages*, Londres/New York, Éd. I. B. Tauris, 2009, p. 61f.

<sup>2030</sup> Sur l'enseignement de Guillaume de Saint-Thierry sur la Trinité, cf. P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, Paris, FAC, 1990, p. 88.

<sup>2031</sup> J.-B. M. PORION, « Hadewijch d'Anvers », dans : *Spiritualité cistercienne : histoire et doctrine*, Paris, Éd. Beauchesne, 1998, p. 260.

<sup>2032</sup> Poèmes spirituels, XIX, p. 149 (Mgd. 16). Il faut ici noter que d'une manière générale, Hadewijch a tendance à ne pas faire de distinction entre Dieu et la Trinité. Dans certains cas même, la Trinité et Dieu seraient, dans son discours, interchangeable.

<sup>2033</sup> Lettres, 25, p. 242. Selon Bernard McGinn, toute l'œuvre de la Béguine aurait été pensée à travers le prisme de la *minne*, cf. MCGINN, *The flowering of Mysticism. Men and Women in the new mysticism. 1200-1350*, New York, Éd. Crossroad, 1998, p. 418, note 17. Sur le traitement de la *minne* dans l'œuvre de la Béguine, cf. T. M. GUEST, « Hadewijch and Minne », dans : *European Context : Studies in the history and literature of the Netherlands presented to Theodoor Weevers*, éd. P. K. KING et P. F. VINCENT, Cambridge, Modern Humanities Research Association, 1971, p. 14-29 ; P. MOMMAERS, « Bulletin d'histoire de la spiritualité. L'école néerlandaise », dans : *Revue d'Histoire de la Spiritualité*, n°49, 1973, p. 465-492 ; E. HESZLER, « Stufen der Minne ber Hadewijch », dans : *Frauenmystik im Mittelalter*, p. 99-102 ; J. REYNAERT, « Hadewijch : mystic poetry and courtly love », dans : *Medieval Dutch Literature in its European Context*, p. 208-225.

<sup>2034</sup> Cf. Visions, 3, p. 34.

<sup>2035</sup> Cf. Visions, 2, p. 31.

<sup>2036</sup> Cf. Visions, 11, p. 71.

<sup>2037</sup> Poèmes spirituels, XVIII, p. 143 (Mgd. 15).

<sup>2038</sup> Lettres, 17, p. 163.

<sup>2039</sup> Cf. Visions, 11, p. 71.



amour inextinguible qui unit les Personnes de la Trinité et les fait véritablement devenir *un*. La Trinité et la *minne* ne peuvent donc, dans la pensée hadewigienne, se dissocier. Dans certains passages de son œuvre par ailleurs, la Béguine s'attache à décrire la vie intra-trinitaire, et plus particulièrement la participation de l'âme à cette source de vie. Notons avant tout que dans la pensée de la Béguine, cette vie intra-trinitaire entre en tension avec l'unité de la nature divine : ces tensions en effet « sont à l'origine d'un jeu et d'une expansion des énergies divines dans le torrent de l'Amour éternel »<sup>2040</sup>. Grâce aux Personnes, « les richesses de l'essence éternelle [que possède Dieu en lui] se déploient et se multiplient (...) et culminent dans la plénitude de la jouissance d'amour »<sup>2041</sup>. Pour les âmes qui ont quitté ce « rythme divin », l'essentiel résiderait dans le fait de se mettre à leur tour en tension avec leur Amant – comme les Personnes le sont avec Lui -, afin d'entrer avec prodigalité à nouveau dans Son « rythme », source de grande richesse et de profonde jouissance. Dans sa lettre dix-sept par ailleurs, l'Anversoise interprète un court poème exposant le comportement opportun d'un chrétien désirant se laisser diviniser. Le message est clair : si l'on souhaite s'unir à Dieu, il nous faut imiter le comportement des Personnes de la Trinité, c'est-à-dire être « prompt et dispos » comme l'est l'Esprit Saint, ne pas avoir d' « œuvre particulière » comme le Père, lui qui est absolument un et qui ne peut que se donner totalement en engendrant le Verbe, et enfin ouvrir son cœur à toute misère, comme l'a fait le Fils lorsqu'il était sur terre, « resplendissant aussi bien dans sa façon d'être que dans ses œuvres »<sup>2042</sup>. Une fois la Trinité ainsi imitée, l'âme atteindra ce « lieu » condensant ces particularités, ce « lieu où l'Amour est avec l'amour et jouit pleinement de soi »<sup>2043</sup>. Plus généralement, il semble que l'âme doive aimer inconditionnellement l'Amour pour pouvoir participer, elle aussi, à la Trinité :

[Dieu] me conduisit devant la Face de l'Esprit Saint qui englobe le Père et le Fils dans l'Unité de l'Essence. Et dans l'Etre total de cette Face, je reçus toute intelligence et je lus tous ses jugements. Une voix jaillie de la Face résonna avec une force si effrayante qu'on l'entendait de partout. Elle me dit : « (...) Quand tu seras accomplie, pure humanité en moi-même, par toutes les voies du parfait amour, tu jouiras de moi qui suis l'Amour. Jusque-là, tu aimeras selon ce que Je suis, moi l'Amour, puis tu seras Amour comme moi je suis Amour.<sup>2044</sup>

On le remarque à nouveau dans cet extrait, la Trinité appelle dans l'œuvre de Hadewijch irrésistiblement l'unité. Si l'âme en effet aime l'Amour, c'est avant tout pour s'unir à cette Unité, bien que cette dernière cède parfois la place au Fils dans la relation d'amour avec l'âme.

<sup>2040</sup> P.-M. BERNARD, « Introduction », dans : *H. D'anvers. Les lettres. La perle de l'école rhéno-flamande*, Paris, Éd. du Sarmant, 2002, p. 31.

<sup>2041</sup> Ibid. p. 32.

<sup>2042</sup> Lettres, 17, p. 168.

<sup>2043</sup> Ibid. p. 169.

<sup>2044</sup> Visions, 3, p. 34.

Mais pour l'âme aimante, l'objectif reste tout de même l'Unité et, surtout, la jouissance d'elle et sa propre renaissance en elle : « Et ta vie durant, tu ne vivras pas moins l'amour que moi qui suis Amour, jusqu'au jour de ta mort où tu naîtras à la vie. C'est dans la simplicité de mon Unité que tu m'as reçu et que je t'ai reçue. Va et vis *ce que Je suis* (...) »<sup>2045</sup>.

Ce qui est par ailleurs frappant dans l'approche trinitaire de Hadewijch, c'est bien la mise en exergue de la tension existante entre la Trinité et l'Unité. Dans l'une de ses lettres d'une forte densité théologique, cette tension impliquant de nombreuses exigences est clairement exprimée :

Ici, je me réfère à l'exigence que le Père présente au Fils et à l'Esprit dans la jouissance éternelle de l'unité, et à la dette que le Fils et l'Esprit réclament au Père dans la jouissance de la sainte Trinité. (...) La sagesse du Fils et la divinité de l'Esprit Saint ont leurs exigences envers le pouvoir paternel, exigences qui sont celles de la Trinité, et la création de l'homme s'inscrit parmi elles.<sup>2046</sup>

Selon la Béguine, les liens qu'entretiendraient les différentes Personnes de la Trinité se nourriraient d'exigence et de dette d'amour. Si la Trinité est effectivement ce qu'elle est, c'est que chaque Personne la formant a l'exigence de contenter et de satisfaire les deux autres Personnes en son sein. Et remarquons que cette satisfaction ne peut exister que dans la mesure où chacune d'entre elles est également consciente de la dette d'amour qu'elle a envers les autres : si les deux autres Personnes m'aiment, je ne peux rien faire d'autre que d'avoir l'exigence de les aimer en retour. Et selon l'Anversoise, l'homme est appelé à avoir la même exigence d'amour envers Dieu ; s'il ne l'a pas, il ne participera pas de sa Vie : « C'est pareil pour nous. Une dette que réclame la Trinité est la grâce, à nous concédée, de vivre comme personnes raisonnables et d'être ainsi à la hauteur de la noble Trinité. Et si nous agissons mal, avec une volonté profane, ce qui est retomber de l'unité à nos penchants personnels, il n'y a plus de croissance ni de guérison, et nous devenons étrangers à la perfection à laquelle nous avons été appelés dès le principe par l'Unité et la Trinité »<sup>2047</sup>. Ainsi devons-nous être en quelque sorte à la hauteur de l'amour que l'Amour nous offre, l'aimer inlassablement d'un amour surpassant toute conception et toute image et « que nous fassions tout pour l'atteindre en personne »<sup>2048</sup>, lui qui est l'Unité. Mais l'Anversoise n'hésite pas à catégoriser l'amour que doit porter l'âme aux Personnes de la Trinité, amour qui la conduira vers l'Unité. Le premier

---

<sup>2045</sup> Ibid.

<sup>2046</sup> Lettres, 30, p. 276-277.

<sup>2047</sup> Ibid. p. 278.

<sup>2048</sup> Ibid. p. 279.

aspect « de la vie d'amour qui se [vit] en ce monde selon la Trinité »<sup>2049</sup>, aspect renvoyant au Fils, met en jeu la raison dans la mesure où il faut tendre à satisfaire l'Amour « moyennant toutes les œuvres de la perfection »<sup>2050</sup>, c'est-à-dire dans toutes les œuvres du quotidien. Le second aspect, qui renvoie à l'Esprit Saint, porte sur les personnes nous entourant : au nom de l'Amour, « notre entendement est illuminé au regard de toutes les créatures de façon à voir ce qu'elles ont de positif et de négatif (...). Tout cela nous permet de les aimer pour l'honneur de l'Amour »<sup>2051</sup>. Et enfin, le troisième aspect correspondant au Père concerne le lien d'amour qui « assujettit » l'âme et la fait savourer chaque instant comme étant unique. C'est également ce lien qui lui donnera d'aimer davantage son Amant et qui lui fera goûter à la fruition de l'Unité. Par leur complémentarité, ces trois aspects conduisent l'âme à l'Unité – « Arrive le moment où ceux qui vivent ainsi pour l'amour font plus d'une belle ascension dans l'aimé et avec l'aimé ; et quand la pleine maturité est atteinte, ils entreprennent l'ascension sans retour et restent en haut »<sup>2052</sup>- et lui promettent une union durable dans l'unique amour, union qui, on le verra par la suite, est par certains égards féconde et fécondante.

## 2. La Trinité chez Eckhart

Contrairement à Hadewijch, Eckhart donne dans son œuvre une grande importance à la Trinité, lui qui aurait eu, semble-t-il « une expérience forte de la vie trinitaire qui lui a donné de la comprendre de l'intérieur et d'aller très loin dans cette compréhension »<sup>2053</sup>. Admettant sans ambages que le mystère trinitaire, fondamentalement, nous échappe, Eckhart ne fait pas moins de la Trinité le socle de sa pensée. Sa mystique en effet « semble à la fois trinitaire et supra-trinitaire »<sup>2054</sup> dans la mesure où il nous invite à saisir Dieu au-delà de Lui-même, au-

---

<sup>2049</sup> Ibid.

<sup>2050</sup> Ibid.

<sup>2051</sup> Ibid.

<sup>2052</sup> Ibid. p. 281.

<sup>2053</sup> M.-A. VANNIER, « Trinité », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, éd. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 1179. Cf. également M.-A. VANNIER (dir.), *La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Éd. du Seuil, 2009.

<sup>2054</sup> B. MCGINN, *Maître Eckhart : L'homme à qui Dieu ne cachait rien*, trad. M. TRIOMPHE, Paris, Éd. du Cerf, 2017, p. 171.

delà de la Trinité, dans son désert le plus secret<sup>2055</sup>. Mais retrouve-t-on des similitudes avec la pensée hadewigienne ? D'après nos lectures, il ressort qu'Eckhart a surtout bénéficié de l'apport de nombre de ses prédécesseurs (Augustin, Jean Scot Erigène, Anselme de Cantorbéry, etc.) ou de ses contemporains (Bonaventure, Thomas d'Aquin) en matière d'élaboration trinitaire<sup>2056</sup>. Ainsi développe-t-il une pensée trinitaire plutôt classique, bien que celle-ci soit rapidement dépassée et remodelée afin d'en faire la source même de la naissance de Dieu dans l'âme, approche novatrice pour l'époque<sup>2057</sup>. L'on peut également ajouter qu'Eckhart a une tendance à « épuiser » en quelque sorte les notions – Dieu et la Trinité ne font pas exception – pour nous faire comprendre que l'opération de Dieu, sa naissance en nous, se situe toujours dans un « au-delà » de nos conceptions. L'on retrouve quelque peu cette tendance chez Hadewijch, tendance traduisant le lien entre l'âme et son Bien-Aimé<sup>2058</sup>, même si le registre est différent de celui d'Eckhart<sup>2059</sup>. Ce dernier identifie par ailleurs « en quelque sorte la naissance de Dieu dans l'âme à la génération du Fils dans l'éternité »<sup>2060</sup>, et ceci est rendu possible par l'intermédiaire de la grâce, « ébullition » débordante de l'engendrement du Fils dans le Verbe. Lorsque l'âme reçoit cette « grâce débordante », Dieu naît dans son âme et lui permet ainsi de prendre part à la vie trinitaire. Notons que l'on retrouve chez Hadewijch également l'idée de bouillonnement et, surtout, de « jaillissement »<sup>2061</sup> de Dieu qui, sans cesse, revient en lui. Cependant, la Béguine ne relie pas explicitement ce jaillissement à la naissance de Dieu dans les âmes qui, en tout état de cause, n'est que relativement peu développée dans son œuvre. Lorsqu'elle le fait, c'est dans le but d'approfondir le mystère de l'unité entre l'âme et Dieu : « Je souffre, je m'efforce, je

<sup>2055</sup> Cf, Sermons, 48, p. 398.

<sup>2056</sup> Quant à l'idée de *bullitio-ebullitio*, elle a été développée par quelques théologiens avant Eckhart, tels que Albert le Grand ou encore Dietrich de Freiberg, cf. B. MCGINN, *Maître Eckhart : L'homme à qui Dieu ne cachait rien*, trad. M. TRIOMPHE, Paris, Éd. du Cerf, 2017, p. 161-162.

<sup>2057</sup> La vie intra-trinitaire est en effet, pour maître Eckhart, source et but à la fois : « Notre auteur s'efforce de trouver un ou des moyen(s) plus adéquat(s) pour exprimer le dynamisme intérieur de la *bullitio* divine, et aussi pour montrer que la vie intérieure de Dieu en tant que communion des trois Personnes est à la fois la source de tout ce qui est, et la voie par laquelle parvenir à notre but. La dimension novatrice du trinitarisme eckhartien nous laisse confrontés à force questions, problème irrésolus, contradictions même...mais peut-être est-ce là exactement ce qu'il se proposait. » Ibid, p. 192-193.

<sup>2058</sup> Dans la pensée hadewigienne, cet « au-delà » se traduit par une incapacité de l'âme de *ne pas* penser à l'Amour : « Dans la onzième heure, l'Amour se rend maître de celui qu'il aime de telle façon que celui-ci ne peut plus s'éloigner de lui-même pour un instant ; son cœur ne peut désirer ni son âme aimer que lui. L'amour simplifie sa mémoire de telle sorte qu'il ne peut penser aux saints, ni aux hommes, ni aux anges ni aux choses du ciel ou de la terre, et pas même à Dieu : il ne peut penser qu'à l'amour qui le possède en un présent toujours nouveau. » Lettres, 20, p. 199.

<sup>2059</sup> Eckhart en effet « épuise » quasi systématiquement tous concepts, ce qui n'est nullement le cas chez Hadewijch.

<sup>2060</sup> M.-A. VANNIER, « Trinité », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, éd. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 1184.

<sup>2061</sup> « Dans la douzième heure, l'âme atteint la suprême nature de l'Amour. C'est de là qu'il avait jailli hors de lui-même pour agir avec ses propres énergies et ensuite retomber en lui-même pour retrouver son plein contentement. » Lettres, 20, p. 199.

tends au-dessus de moi-même / j’allait avec mon sang (ce Dieu qui naît en moi) ; / je salue la Douceur divine / qui récompense l’ire d’amour »<sup>2062</sup>. Dans cet extrait d’un de ses poèmes, cette naissance est de plus clairement liée à la maternité, mais on aura l’occasion d’approfondir cette thématique par la suite, notamment avec la figure de Marie. Mais bien que la naissance de Dieu dans l’âme soit peu évoquée dans l’œuvre de Hadewijch – elle l’est tout de même expressément dans son *mengeldicht* 14 - cette dernière ne la relie pas explicitement à la Trinité, comme c’est le cas chez Eckhart. Selon elle, cette naissance divine en nous procède de l’union entre l’âme noble et Dieu, elle en est le fruit. Comme on le verra par la suite, cette naissance est perçue par la Béguine comme le signe de la divinisation de l’âme qui, à cet instant, revit en Dieu après s’être laissé mourir d’amour<sup>2063</sup>. Cependant, il ne semble pas qu’elle identifie cette naissance à la participation de l’âme à la vie intra-trinitaire. Pour l’Anversoise, si l’âme participe à la vie trinitaire, c’est qu’elle est unie à Dieu par une *minne* de même nature, en quelque sorte, que la *minne* qui régit les liens entre les Personnes. C’est donc l’amour qu’elle porte pour son Bien-Aimé qui lui fait accéder, dans l’union, au cœur même de la Trinité<sup>2064</sup>. L’enjeu dans l’œuvre de Hadewijch consiste pour l’âme à accéder à l’Uni-Trinité pour jouir d’elle éternellement et essentiellement afin de devenir ce qu’elle est ; la jouissance a donc un rôle fondamentale dans sa pensée dans la mesure où elle est intimement liée à la *minne*. Chez Eckhart en revanche, l’enjeu n’est pas la jouissance en tant que telle – même s’il l’évoque dans son œuvre – mais bien le *devenir* de l’âme et son adoption divine par l’intermédiaire de la grâce. Ce que l’on peut éventuellement noter, c’est que tous deux, dans l’un ou l’autre de leurs écrits, mettent en exergue la figure trinitaire du Père comme étant la source de la Trinité, Eckhart en empruntant le terme de *principium*<sup>2065</sup> et Hadewijch en faisant de cette Personne une figure englobante<sup>2066</sup>, mais cela n’est en rien novateur à leur époque.

---

<sup>2062</sup> Poèmes spirituels, XVIII, p. 143 (Mgd. 15).

<sup>2063</sup> Cf. Visions, 7, p. 51 ; Visions, 3, p. 34.

<sup>2064</sup> Cet élément est manifeste dans sa troisième vision où, dans la contemplation de son Bien-Aimé, elle accède à la jouissance trinitaire.

<sup>2065</sup> Notamment dans son œuvre latine, même si l’idée de *grunt* renvoie au *principium* cf. B. MCGINN, *Maître Eckhart : L’homme à qui Dieu ne cachait rien*, trad. M. TRIOMPHE, Paris, Éd. du Cerf, 2017, p. 162-193.

<sup>2066</sup> Cf. Visions, 6, p. 44 ;

### III. La divinisation, une naissance

#### 1. Une grossesse

Nous l'avons vu au cours de cette étude, l'abondante et généreuse pensée de Hadewijch est caractérisée notamment par « le rebondissement constant que lui apporte la nouveauté de l'amour (*nuweheit*) »<sup>2067</sup> : la *minne* en effet se révèle et se cache, est parfois silencieuse et parfois tumultueuse, quelques fois même envahissante ou douloureusement lointaine, et lorsqu'elle réapparaît, elle montre à cette occasion un visage neuf à l'âme. Et si l'on adopte le point de vue forcément subjectif de l'âme, son Bien-Aimé est donc parfois présent et d'autres fois absent, et se montre en tous les cas à chaque fois renouvelé. Et ces allers et venues, loin d'être anodins pour l'âme<sup>2068</sup>, lui permettent d'entrer dans un processus de renaissance en Lui : « [la *nuweheit* est à la] convergence de plusieurs thèmes, celui de l'éternelle création venue du Père, du renouvellement de la vie dans le Christ, de la recréation de l'homme selon *Ephésiens* 4, 24, de la grâce saisie comme un perpétuel rajeunissement »<sup>2069</sup>. La *nuweheit* serait donc étroitement liée à l'œuvre perpétuelle de Dieu qui n'a de cesse de créer. Et cette perpétuelle œuvre de création aurait un impact direct sur l'âme puisqu'elle-même serait, en Dieu, (re)créée (dans l'une de ses lettres, Hadewijch exhorte la destinataire à laisser « passer [en elle] la lumière du noble Amour, c'est-à-dire Dieu »<sup>2070</sup>). Force est en effet de reconnaître que lorsque Dieu se fait présent à l'âme, il la renouvelle de sa Vie :

Que Dieu nous donne le sens nouveau  
d'un amour plus libre et plus noble :  
qu'en lui, notre vie renouvelée,  
reçoive toute bénédiction ;  
que le goût nouveau donne vie nouvelle ;  
comme l'amour peut le donner dans sa pure fraîcheur ;  
l'amour est puissante et nouvelle récompense

---

<sup>2067</sup> G. EPINEY-BURGARD et E. ZUM BRUNN, *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout/Paris, Éd. Brepols, 1988, p. 131.

<sup>2068</sup> Cf. Poèmes spirituels, XVII, p. 138-141, (Mgd. XIII).

<sup>2069</sup> G. EPINEY-BURGARD et E. ZUM BRUNN, *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout/Paris, Éd. Brepols, 1988, p. 131-132.

<sup>2070</sup> Lettres, 1, p. 52.

de ceux dont la vie se renouvelle pour lui seul.

- Ay, vale, vale millies –

Vous qui nouvellement désirez connaître,

- si dixero, non satis est –

au printemps nouveau, le nouvel amour.<sup>2071</sup>

En se rendant présent à l'âme en effet, Dieu creuse en elle un désir insatiable de Lui – ce désir d'amour -, désir nécessaire afin qu'elle se voit transformée en lui, qu'il lui offre la grâce d'une vie nouvelle et d'une recreation en lui<sup>2072</sup>. Le désir serait donc étroitement lié à cette *nuweheit*, ce renouveau spirituel. Plus l'âme en effet désire Dieu, plus se creuse en elle « un vide (...) où peuvent s'engouffrer de nouvelles grâces, suscitant de nouveaux actes d'amour et des aspirations renouvelées »<sup>2073</sup>, le cercle serait donc pleinement vertueux, même si cela entraîne systématiquement l'âme à souffrir de l'absence de son Amant. Et comme le note justement Georgette Epiney-Burgard, « il convient de souligner qu'Hadewijch (...) [met] en relief le double caractère de la nouveauté : l'aspect théologique, traduction, si l'on peut dire, de l'éternelle fécondité au sein de la Trinité, acte créateur ininterrompu qui infuse à l'homme la possibilité de trouver de nouvelles forces d'intelligence et d'amour (...), en même temps qu'il le lance vers des abîmes où se creuse sans cesse la mystère de l'Etre divin »<sup>2074</sup>. Car outre le caractère trinitaire de cette *nuweheit* – la procession des personnes divines est éternellement renouvelée, renouvellement permettant peu à peu le retour des âmes dans le sein de la Trinité jusqu'au moment où celles qui ont atteint la pleine maturité « entreprennent l'ascension sans retour et restent en haut »<sup>2075</sup> -, elle possède également un aspect hautement ontologique qu'on ne saurait évacuer. Lorsque l'âme en effet désire Dieu et entre dans un processus de renouvellement, elle s'intègre « totalement dans l'unique amour »<sup>2076</sup> et perçoit avec acuité l'unicité et l'unité de son Amant, son Etre essentiel et éternel. C'est ce renouvellement qui la ferait se rapprocher de l'essence même de son Seigneur et à cet instant-là, elle serait toute tendue

---

<sup>2071</sup> Poèmes spirituels, I, p. 82 (Str. Ged. I).

<sup>2072</sup> Cette *nuweheit* renvoie également à l'idée de *renovatio* de l'image de Dieu en l'homme qui est rendue possible grâce à l'Incarnation, idée fort développée et interprétée dans les milieux monastiques du XII<sup>ème</sup> siècle dont Hadewijch, on le sait, s'est beaucoup inspirée, cf. K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik Bd. II : Frauenmystik und Franziskanische Mystik*, Munich, Éd. Beck, 1993, p. 181.

<sup>2073</sup> G. EPINEY-BURGARD, « L'influence des béguines sur Ruusbroec », dans : Jan van Ruusbroec : the sources, content and sequels of his mysticism, éd. P. MOMMAERS et N. DE PAEPE, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1984, p. 80.

<sup>2074</sup> G. EPINEY-BURGARD, « L'influence des béguines sur Ruusbroec », dans : Jan van Ruusbroec : the sources, content and sequels of his mysticism, éd. P. MOMMAERS et N. DE PAEPE, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1984, p. 82.

<sup>2075</sup> Lettres, 30, p. 281.

<sup>2076</sup> Ibid.

vers l'unité de Dieu, prête à participer de sa Vie. Une fois que l'âme s'est laissé renouveler en profondeur, elle jouit non seulement de son Bien-Aimé, mais également de ce qu'il est essentiellement : « Maintenant, jouis de moi, *ce que Je suis*, avec la force de ta victoire, et ceux qui ont été comblés vivront éternellement grâce à toi »<sup>2077</sup>. Mais l'aspect ontologique de cette *nuweheit* se remarque essentiellement dans la figure de Marie, exemple de pure humilité et de grande fécondité :

(...) Mais Marie se livra toute à sa haute volonté

Et, soumise, lui confia son chemin

Vers les cimes et saintes demeures

Où elle connut parfaite fruition d'Amour.

Ma petitesse me défend donc de parler encore

Et m'oblige à vénérer sa haute dignité.

Marie est comme l'arbre dont les fruits sont abondants<sup>2078</sup>

Ainsi faut-il aux âmes vertueuses suivre l'exemple de Marie, et se laisser donc renouvelée par la grâce en toute humilité et confiance pour pouvoir jouir pleinement de leur Amant. Ce qu'il nous faut cependant relever, c'est que cette jouissance de Dieu, là où étonnamment « l'Amour est avec l'amour et jouit pleinement de [lui-même]<sup>2079</sup>, est étroitement liée au fait même d'engendrer le Christ : si Marie a pu à porter et engendrer le Fils de Dieu, c'est qu'elle a elle-même pu connaître une parfaite fruition d'Amour avec Dieu et qu'elle s'est laissée profondément renouvelée. Et nous serions donc, en toute logique, appelés à faire de même car lorsque l'âme jouit de Dieu et réciproquement, elle devient « ce que Dieu est », c'est-à-dire « Dieu Tout-Puissant et juste »<sup>2080</sup>, et se fait elle-même « créatrice » : « (...) chacun habite en l'autre de telle façon qu'aucun d'eux ne saurait se distinguer. Mais ils jouissent l'un de l'autre en toute réciprocité, bouche à bouche, cœur à cœur, corps à corps, âme à âme ; une même nature divine court en eux et les traverse tous les deux : et c'est ainsi qu'ils doivent demeurer »<sup>2081</sup>. Et de cette union émergerait la naissance de l'Amour<sup>2082</sup> et qui mettrait l'âme « en possession de

---

<sup>2077</sup> Visions, 10, p. 68. L'on s'aperçoit dans cet extrait du rôle particulier qu'endosse à cet instant précis l'âme noble et pure, un rôle d'intercession : grâce à elle en effet, les âmes en conversion seront amenées à Dieu qui par la suite les sauvera.

<sup>2078</sup> H. D'ANVERS, « Mengeldicht 3 », dans : A 144.

<sup>2079</sup> Lettres, 17, p. 169.

<sup>2080</sup> Lettres, 17, p. 171.

<sup>2081</sup> Lettres, 9, p. 116.

<sup>2082</sup> Cf. SG, 42, p. 268. Le thème de la naissance de Dieu dans l'âme est particulièrement développé dans l'œuvre de Hadewijch II, notamment dans son vingt-deuxième Mengeldicht : « L'âme établie dans une libre unité, dans un pur trépas, engendre tout ce qui est et tout ce qui sera. » Nouveaux Poèmes, VI, p. 187 (Mgd. 22). L'on retrouve ici la nécessité pour l'âme de s'anéantir avant de pouvoir elle-même engendrer le divin en elle.



son éternité »<sup>2083</sup>. Hadewijch relie parfois cette naissance à un feu qui consumerait tout ce qui n'est pas Dieu dans l'âme, et qui le ferait donc émerger dans cette même âme<sup>2084</sup> : à cet instant-là, il se ferait « présent au plus intime d'elle-même »<sup>2085</sup>, et ce sous l'aspect d'un « enfant [naissant] dans le secret »<sup>2086</sup> de cette même âme aimante. Dans l'une de ses lettres, la Béguine constate également que cette naissance est aussi une « réception » du Fils dans l'âme par le Père : « [Au moment où son Fils se faisait présent sur l'autel], [Dieu] me baisa et par ce signe me laissa marquée. Et je ne fis plus qu'un avec lui en présence de son Père, lequel me reçut en son Fils et le reçut en moi »<sup>2087</sup>. Et finalement, dans sa dixième vision, l'âme est nommée par Dieu épouse mais, surtout, mère, preuve de sa fécondité et de son lien étroit avec la figure de Marie<sup>2088</sup>. Mais ce qui est tout à fait fascinant chez Hadewijch, c'est sa capacité à porter un regard féminin sur le processus d'engendrement de Dieu dans l'âme<sup>2089</sup>. Dans l'un de ses poèmes sûrement les plus aboutis, le *mengeldicht* 14, elle compare le processus de naissance de Dieu dans l'âme aux neuf mois de grossesse de Marie. En règle générale, chaque mois représente une conversion de l'âme (recherche de la justice, acceptation de la souffrance, soumission à la volonté de Dieu, confiance, humilité, etc.) qui, en accueillant le Verbe en elle, se laisse par là même divinisée :

Lorsqu'on sera totalement dépouillé,  
Ayant offert tout son être à l'Amour,  
Naïtra, le neuvième mois,  
Le fruit tant désiré par l'âme soumise.  
L'humilité est à présent comblée  
Et trouve en elle-même sa sérénité.  
Cette paix de l'être est l'enfant né  
De l'union du noble Amour et de l'âme unifiée  
Par la nudité et le don d'un amour parfait  
Qui fait découvrir Dieu tel qu'Il est  
Et vivre en Lui de toutes ses forces,

---

<sup>2083</sup> Lettres, 6, p. 102.

<sup>2084</sup> Cf. Lettres, 12, p. 136.

<sup>2085</sup> Lettres, 14, p. 147.

<sup>2086</sup> Visions, 11, p. 70.

<sup>2087</sup> Lettres, 17, p. 171.

<sup>2088</sup> Visions, 10, p. 67.

<sup>2089</sup> Ce regard féminin se remarque également dans sa vingt-et-unième lettre où, s'adressant sans doute à l'un de ses amies intimes, Hadewijch lui donne ce conseil : « Mais toi, garde-toi nue pour Dieu et dépourvue de toute consolation terrestre de sorte que tu ne mettes ton bien en aucune chose si ce n'est en Dieu. Et tant ce cela ne sera pas réalisé, tu dois te sentir devant Dieu aussi mal à l'aise qu'une femme arrêtée dans son accouchement. » Lettres, 21, p. 202. Peut-être fait-elle ici référence à Gn 3, 16 ou à Jn 16, 21.

Avec l'ardeur d'un désir toujours renouvelé.

Ainsi l'âme se divinise.

L'on retrouve dans cet extrait le dépouillement et la nudité de l'âme, nécessaires à la naissance du Christ en elle, mais également la découverte d'un nouveau visage de Dieu et le renouvellement de l'amour de l'âme envers Dieu, et réciproquement, qu'entraîne cette naissance. Le fait d'engendrer Dieu en elle permet donc à l'âme de saisir Dieu dans son essence – en d'autres termes, de découvrir *qui il est* -, et d'y habiter durablement. L'on remarque également que ce processus d'engendrement divin donne à l'âme de renouveler son désir et son amour pour son Bien-Aimé, éléments essentiels pour qu'Il naisse (et renaisse) à chaque instant, éternellement. De surcroît, cette naissance et renaissance du Verbe en l'âme dépouillée permet sa divinisation dans la mesure où, dans ce processus, elle n'a plus de volonté que la volonté de celui-là même qu'elle est en train d'engendrer. En s'oubliant elle-même jusqu'à oublier sa propre volonté – ou, en d'autres termes, en s'anéantissant -, l'âme laisse émerger dans ses profondeurs (dans la partie la plus secrète d'elle-même) la liberté de Dieu, celle-là même qui la transformera divinement « dans l'intimité de la fruition »<sup>2090</sup>:

Si donc tout l'être est brûlé d'amour,  
Tendu par la volonté, l'intelligence et l'agir  
Vers une obéissance absolue à la divine Volonté,  
La magnanimité de Dieu le comblera.  
L'Amour descendra de sa hauteur  
À la prière de l'âme qui se donne  
Pour qu'elle vive unie à Lui ;  
C'est la récompense promise  
À l'amour ardent et fidèle.  
Ainsi naît l'enfant  
Choisi par l'humilité et le désir.  
Il s'est formé au sein du noble amour  
Porté neuf mois dans le secret de l'âme  
Et chaque mois, en chacune des quatre semaines,  
Elle a préparé les ornements qui devaient le parer  
Le jour, beau entre tous,

---

<sup>2090</sup> Visions, 1, p. 29.

Comme nous l'avons observé à plusieurs reprises dans cette étude, Hadewijch ne manque pas de rappeler la noblesse de l'âme qui reçoit la grâce de l'engendrement divin en elle, noblesse qui a été en quelque sorte « conquise » par une vie vertueuse, probe et qui est digne de la jouissance que l'âme vit en Dieu, « là où [II] est pour lui-même amour et parfait contentement »<sup>2092</sup>. Cette naissance en outre permet non seulement à Dieu d'élever en quelque sorte l'âme en renaissant continuellement en elle, mais il permet également à l'âme de devenir ce qu'elle est, ce qu'elle doit être, c'est-à-dire « une réalité sans fond en laquelle Dieu se satisfait et en laquelle il cherche à se satisfaire toujours davantage (...) [et] un chemin par lequel la liberté de Dieu se fraie un passage à partir du plus profond de lui-même »<sup>2093</sup>. En d'autres termes, l'âme devient ce qu'elle est en laissant jaillir en elle la satisfaction de Dieu d'être ce qu'il est éternellement. Mais ce « devenir » est, chez Hadewijch, clairement réciproque. Ainsi si l'âme, dans sa « vacance », est une voie de jaillissement de Dieu, ce dernier est également « le chemin par lequel la liberté de l'âme se fraie un chemin vers le fond inaccessible de Dieu »<sup>2094</sup>. Finalement, l'âme et Dieu deviennent ici ce qu'ils doivent devenir – ou ce qu'ils sont de toute éternité – dans la mesure où ils se font le réceptacle de l'autre et, surtout, de sa liberté et de sa jouissance d'être ce qu'il est. Et c'est bien l'association de ces deux « libertés » que sont l'âme et Dieu qui rend l'engendrement du Verbe en l'âme possible. N'oublions pas non plus que pour la Béguine, c'est bien l'Incarnation de Dieu qui a pu rendre possible sa naissance dans l'âme – en se faisant homme, Dieu a en effet ouvert une brèche dans les âmes nobles, précisons-le, d'où il jaillit continuellement – et dorénavant, « Dieu [ne peut plus être] sans l'homme, aussi il n'est pas tout lui sans nous »<sup>2095</sup>. Et l'âme actualise en quelque sorte cette Incarnation en suivant consciencieusement le Christ (« Je veux être vécu par toi parfaitement dans toutes les vertus terrestres afin que tu ne me cèdes en rien. »<sup>2096</sup>), actualisation trouvant en quelque sorte son apogée lorsque Dieu naît dans ses profondeurs, à l'endroit le plus secret et le plus intime qui existe en elle, et qu'elle devient instamment « dieu avec Dieu »<sup>2097</sup>.

---

<sup>2091</sup> H. D'ANVERS, « Mengeldicht 14 », dans : Hadewijch d'Anvers, béguine et mystique, éd. A. GOZIER, trad. R. VANDE PLAS, Paris, L'harmattan, 2010, p. 170-176.

<sup>2092</sup> Lettres, 2, p. 61.

<sup>2093</sup> Lettres, 18, p. 177-178.

<sup>2094</sup> Ibid, p. 178.

<sup>2095</sup> A. GOZIER, *Hadewijch d'Anvers, béguine et mystique*, éd. A. GOZIER, trad. R. VANDE PLAS, Paris, L'harmattan, 2010, p. 17.

<sup>2096</sup> Visions, 1, p. 27.

<sup>2097</sup> Ibid. Comme on l'a maintes fois rappelé, cette expression audacieuse est, pour la Béguine anversoise, dégagée de tout élément panthéiste ; elle traduirait en effet plutôt une exigence qui se déploierait sur plusieurs plans : « faire la volonté de Dieu en imitant la vie de Jésus-Christ, participer à la vie trinitaire et rejoindre son être idéal en Dieu

Mais redisons-le, cette naissance ne peut avoir lieu que dans les âmes les plus méritantes et nobles, celles dont les œuvres de la vertu sont parfaites<sup>2098</sup> et qui sont parvenues à un haut degré d'amour<sup>2099</sup>, car cette Incarnation ne peut selon Hadewijch s'actualiser que si l'âme a été spécifiquement choisie par Dieu pour endosser le rôle de précurseur, montrant la voie de Dieu et annonçant le salut pour tous<sup>2100</sup>.

## 2. Une naissance de Dieu dans l'âme

Nous avons précédemment mis en exergue l'importance de la *nuweheit* dans la pensée hadewigienne, *nuweheit* renvoyant au visage du Christ qui est constamment renouvelé par l'Amour et qui, simultanément, renouvelle également l'âme<sup>2101</sup>. Mais retrouve-t-on cette idée dans la pensée du Dominicain ? Il va en effet sans dire que cette idée, d'ailleurs parfaitement paulinienne<sup>2102</sup>, est un leitmotiv dans les écrits eckhartiens. Présente dans de nombreux sermons allemands, elle est bien souvent le signe d'un grand détachement : « Un attachement propre quel qu'il soit, qui enlève la liberté d'attendre Dieu dans ce maintenant présent et de le suivre lui seul dans la lumière avec laquelle il t'inciterait à faire et à lâcher prise, libre (*vrî*) et neuf (*niuwe*) à tout moment, comme si tu n'avais ni ne voulais ni ne pouvais rien d'autre (...) »<sup>2103</sup>. Pour le Thuringien, cette *niuwe* – cette « liberté neuve en tout temps » - serait donc le signe d'un grand détachement, celui-là même qui rend possible un enfantement dans l'âme. Car en étant libre et neuve, l'âme découvre en elle sa partie la plus noble – son fond -, là où « elle donne du fruit tous les jours cent fois mille fois et même au-delà »<sup>2104</sup>. Eckhart précise en outre

---

en se laissant engloutir dans l'Unité essentielle. » H. D'ANVERS, *Les Visions*, trad., prés. et notes de G. EPINEY-BURGARD, Genève, Ad Solem Éditions, 2000, p. 28, note 39.

<sup>2098</sup> *Visions*, 1, p. 27.

<sup>2099</sup> *Visions*, 2, p. 31.

<sup>2100</sup> Cf. *Visions*, 5, p. 41. À de nombreuses reprises, Hadewijch se préoccupe pour le salut des âmes en général, pour celui des âmes de sa communauté en particulier. Dans cette cinquième vision, elle tente d'arracher au purgatoire et à l'enfer des âmes en perdition, ces âmes étrangères à l'Amour.

<sup>2101</sup> L'on retrouve également l'idée de *nuweheit* dans l'œuvre de Marguerite Porete, cf. *Le Miroir*, 31, p. 92-94 et 106, p. 180-181.

<sup>2102</sup> Paul, on le sait, évoque un « renouvellement de l'intelligence » (Rm 12,2) ainsi que le « renouvellement de l'homme intérieur » (2 Co 4,16).

<sup>2103</sup> *Sermons*, 2, p. 68.

<sup>2104</sup> *Ibid.* p. 69.

par la suite que cette âme, devenue « co-engendrante », voit Jésus s'unir à elle « et elle à lui, et elle brille et rayonne avec lui comme un unique Un et comme une lumière limpide et claire dans le cœur paternel »<sup>2105</sup>. Nous retrouvons ici la même intuition que chez Hadewijch, à savoir que le renouvellement de l'âme détachée est la prémisse d'une union au Christ. Selon Eckhart particulièrement, l'âme libre et déprise reçoit « à nouveau dans ce maintenant le don divin et [l'engendre] en retour sans obstacles (...) »<sup>2106</sup> : le renouvellement de l'âme est en même temps un engendrement perpétuel de Dieu en elle qui ne cesse, à cet instant, de (re)naître. Il semble que Hadewijch, dans son *mengeldicht* 14, relie également le détachement de l'âme renouvelée et la naissance du Christ en elle : « Lorsqu'on se sera totalement dépouillé / Ayant offert tout son être à l'Amour / Naîtra, le neuvième mois, / Le fruit tant désiré par l'âme soumise. / L'humilité est à présent comblée / Et trouve en elle-même sa sérénité. / Cette paix de l'être est l'enfant né / De l'union du noble Amour et de l'âme unifiée / Par la nudité et le don d'un amour parfait / Qui fait découvrir Dieu tel qu'Il est / Et vivre en Lui de toutes ses forces, / Avec l'ardeur d'un désir toujours renouvelé. / Ainsi l'âme se divinise »<sup>2107</sup>. La divinisation de l'âme intervient, chez l'un comme chez l'autre auteur, dans une âme dépouillée, qui se laisse renouvelée par l'Amour et qui engendre le Christ éternellement.

Ce qui est par ailleurs frappant chez nos deux auteurs, c'est bien l'évocation de l'engendrement du Christ en l'âme, engendrement capital pour sa divinisation. En des images similaires, qui ne sont d'ailleurs pas originales<sup>2108</sup>, Hadewijch et Eckhart décrivent peu ou prou la même réalité : afin de se laisser diviniser et devenir « ce que Dieu est » ou « par grâce ce qu'Il est par nature », l'âme humble doit se dépouiller, se rendre vacante (ou, en un terme hadewigien, « nue »), afin de laisser émerger en elle la génération du Christ, preuve de sa fécondité. C'est en accueillant cette naissance en elle que l'âme sera en quelque sorte « élevée en Dieu » et qu'elle deviendra, par grâce, ce qu'Il est. Notons peut-être que la Béguine insiste davantage sur l'exemple marial que ne le fait le Dominicain – selon elle, si l'âme peut accueillir le Christ en elle, c'est aussi parce que la Vierge l'a accueillie en elle<sup>2109</sup> – qui, lui, n'évoque que

---

<sup>2105</sup> Ibid.

<sup>2106</sup> Sermons, 1, p. 59.

<sup>2107</sup> H. D'ANVERS, « Mengeldicht 14 », dans : Hadewijch d'Anvers, béguine et mystique, éd. A. GOZIER, trad. R. VANDE PLAS, Paris, L'harmattan, 2010, p. 174-175.

<sup>2108</sup> L'on sait par exemple que Gueric d'Igny a développé également toute une théologie autour de cette naissance, cf. A. NOBLESSE-ROCHER, « "La formation du Christ en nous" selon Gueric d'Igny », dans : *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Éd. du Cerf, 2006, p. 55-72.

<sup>2109</sup> D'ailleurs, la Béguine utilise à plusieurs reprises l'image de l'allaitement pour expliciter cette naissance, cf. à titre d'exemple Poèmes spirituels, XVIII, p. 143 (Mgd. 15).

très peu la figure de Marie au profit de celle du Christ<sup>2110</sup>. Notons également que cette thématique intervient relativement peu dans l'œuvre de l'Anversoise qui lui préfère celle de l'union de l'âme et de son Bien-Aimé, amour généreux « appelant la réponse en nous d'un amour totalement abandonné »<sup>2111</sup>, contrairement à Eckhart qui en fait la pierre angulaire de son œuvre et, plus généralement, de sa pensée.

---

<sup>2110</sup> Cf. Sermons, 1, p. 59. Selon Klaus Reinhardt d'ailleurs, le nom de Marie apparaît rarement dans l'œuvre du Thuringien car « il ne pouvait guère [en] parler (...) dans sa prédication à Strasbourg, car il devait répondre à l'hérésie du Libre Esprit, dont les représentantes se faisaient appeler Marie et demandaient à être vénérées. » K. REINHARDT, « Mariologie », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, éd. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 780.

<sup>2111</sup> L. BOUYER, *Figures mystiques féminines. Hadewijch d'Anvers, Thérèse d'Avila, Thérèse de Lisieux, Elisabeth de la Trinité, Edith Stein*, Paris, Éd. du Cerf, 2012, p. 21.

## Conclusion

L'on a longtemps séparé la mystique béguinale de la mystique eckhartienne : l'on disait de la première qu'elle était une mystique de nonnes – cette fameuse *Nonnenmystik*<sup>2112</sup> – et qu'elle était caractérisée par son exclusive affectivité et sa grande sponsalité<sup>2113</sup>, alors que la deuxième était fortement spéculative et qu'elle se concentrait davantage sur l'Essence. Nous avons vu dans notre étude que nous ne pouvions plus admettre cette catégorisation binaire tant les interpénétrations thématiques étaient importantes entre ces deux types de mystique : les Béguines n'hésitent pas à aborder les questions liées à l'être – notamment Hadewijch et Marguerite<sup>2114</sup> -, alors qu'Eckhart évoque à diverses reprises dans son œuvre le rôle éminent de l'amour dans l'union entre l'âme et Dieu. Cette distinction a pu être remise en question car nous avons pu, lors de cette recherche, mettre en exergue des thèmes communs entre les Béguines et Eckhart. Comment comprendre dès lors cette distinction si elle n'est pas systématique ? Des thèmes en effet que l'on considérerait comme étant spécifiquement « béguinaux » - nous pensons notamment au « sans pourquoi », à l'anéantissement ou à la jouissance de Dieu par exemple – se retrouvent étonnement dans l'œuvre eckhartienne et font partie intégrante de sa pensée (le « sans pourquoi » étant la preuve d'un grand détachement, l'anéantissement étant nécessaire à la naissance de Dieu dans l'âme et la jouissance de Dieu, qui survient au huitième jour<sup>2115</sup>, étant l'une des expressions de l'union singulière qui lie l'âme et Dieu<sup>2116</sup>). Loin d'être en effet anecdotiques, ces thèmes communs sont même centraux dans le développement de la pensée eckhartienne et nous invitent à penser qu'ils sont le signe d'un changement de tonalité théologique dans sa pensée : « Quand on lit les paroles de feu qui tranchent avec la relative modération des premières œuvres l'évidence s'impose qu'à un moment donné Eckhart fut

---

<sup>2112</sup> Cf. L. COGNET, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, Paris, Desclée, 1968, p. 16.

<sup>2113</sup> L'on a volontiers relié cette mystique sponsale aux figures de saint Bernard Guillaume et de Saint-Thierry. Ce dernier cependant aurait plutôt contribué à allier les traditions et les vocabulaires de la mystique sponsale et de la mystique de l'Essence, cf. M.-M. LABOURDETTE, « Les mystiques rhéno-flamands », dans : *La Vie Spirituelle*, n°652, 1982, p. 646-647.

<sup>2114</sup> Cf. E. ZUM BRUNN, « Une source méconnue de l'ontologie eckhartienne », dans : *Métaphysique, Histoire de la philosophie. Hommage à Fernand Brunner*, Neuchâtel, 1981, p. 111-118.

<sup>2115</sup> Cf. Sermons, 88, p.37.

<sup>2116</sup> Cf. DdD, 20, p. 107.

entraîné sur le "chemin sans chemin" d'une atteinte de Dieu plus profonde »<sup>2117</sup>. Au contact des Béguines et des moniales, le Dominicain aurait approfondi certaines de ses intuitions qu'il eut sans nul doute très tôt<sup>2118</sup>, les aurait développées, creusées, méditées et analysées au profit de la vie spirituelle de ces cercles de femmes pieuses. Analyse faite, nous pensons qu'Eckhart, en côtoyant des Béguines et des moniales, fut initié par leur intermédiaire aux subtilités de l'abîme sans fond, cette « expérience de l'abîme qu'est la Dêité, à laquelle on ne peut être uni qu'à travers le fond sans fond de sa propre âme »<sup>2119</sup>. Bien que possédant relativement tôt le canevas de sa pensée<sup>2120</sup>, il fut sans nul doute amené à la dépasser, à la surpasser même, voire à la transcender en fréquentant ces femmes pieuses qui avait une vie spirituelle d'une profonde richesse et qui lui témoignait de l'insondable amour de Dieu, sans oublier non plus le rôle joué par leurs expériences spirituelles potentiellement analogues. Or comment intégrer ce caractère insondable, impénétrable de Dieu dans sa prédication ? Il est en effet possible qu'Eckhart, après avoir fréquenté ces femmes « proches de Dieu », ait été amené à radicaliser son approche afin d'adopter un langage de « surpassement » et d'effusion : selon lui en effet, pour atteindre ce « fond qui est sans fond », là même où a lieu la naissance de Dieu dans l'âme, l'homme est amené à dépasser sa propre conception de Dieu, donc à dépasser le nom même de Dieu au profit du Néant<sup>2121</sup>. C'est dans ce « surpassement » que l'âme se rapproche le plus de Dieu et qu'elle devient « si simplement une qu'elle n'a aucun autre être que son être propre, qui est sien, qui est l'être-âme (*daz sêle-wesen*) »<sup>2122</sup>. Et les thèmes communs entre Eckhart et les Béguines que nous avons abordés dans notre étude ont tous en commun cette tendance au « surpassement », au débordement et à l'effusion. C'est en effet en dépassant tout langage, toute image, toute conception, toute pensée sur Dieu que, forcés en quelque sorte à l'humilité et à la

<sup>2117</sup> E. ZUM BRUNN, « Un homme qui pâtit Dieu », dans : *Voici Maître Eckhart*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Jérôme Millon, 1998, p. 279.

<sup>2118</sup> Dès ses *Discours du discernement* en effet, Eckhart évoque déjà certaines de ces intuitions sans pour autant les développer systématiquement.

<sup>2119</sup> E. ZUM BRUNN, « Dieu comme non-être d'après Maître Eckhart », dans : *Revue des Sciences Religieuses*, vol. 67, n°4, 1993, p. 15. Cf. également à ce propos C. SCHMIDT, « Meister Eckhart. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und Philosophie des Mittelalters », dans : *Theol. Stud. und Kritiken*, n°12, 1839, p. 663-744 et K. RUH, « Meister Eckhart und die Spiritualität der Beginen », dans : *Kleine Schriften*, vol. 2, éd. K. RUH, Berlin/New York, De Gruyter, 1984, p. 327-338. À travers son concept d'acies mentis – ce point le lus « haut » de l'âme, Augustin a également mis en exergue le caractère abyssal des âmes ; Eckhart devait sans nul doute connaître ce concept, cf. à ce propos M.-A. VANNIER, « Eckhart et Augustin », dans : *Théophilyon*, XXI, vol. 1, 2016, p. 39-52.

<sup>2120</sup> Cf. à ce propos M.-A. VANNIER, « Eckhart, un précurseur », dans : *Recherches de Science Religieuse*, t. 100, 2012/2, p. 209-229. Par ailleurs, ces intuitions semblent être étroitement liées à une expérience mystique qu'Eckhart eut très tôt, cf. M.-A. VANNIER, « Eckhart, fondateur de la mystique rhénane », dans : *Mémoire de l'Académie nationale de Metz*, n°23, 2010, p. 249-264.

<sup>2121</sup> Cf. Sermons, 83, p. 630-636.

<sup>2122</sup> Sermons, 98, p. 116.



« néantisation », l'on se rapprochera le plus intimement de Lui et que l'on deviendra, par grâce, ce qu'Il est<sup>2123</sup>.

Dans un cas comme dans un autre, ce « surpassement » est en outre étroitement, voire intimement lié à l'impossibilité de mettre des mots sur l'expérience vécue : les Béguines comme Eckhart reconnaissent l'approximation de leur langage qui décrit imparfaitement l'expérience du « surpassement », expérience fruitive et, comme on l'a vu à maintes reprises, fructueuses<sup>2124</sup>. Eckhart « dénonce [même] constamment l'insuffisance des mots et la difficulté d'exprimer certaines réalités »<sup>2125</sup>, même si sa grande créativité verbale est aujourd'hui reconnue<sup>2126</sup>. Il leur faut donc décrire l'indescriptible car c'est dans cette indescriptibilité que se niche le dessein de l'homme, à savoir son union à Dieu et la naissance de ce dernier dans les tréfonds de son âme.

Outre cette tendance au « surpassement », l'on retrouve chez Eckhart une inclination à l'anéantissement qu'il aurait éventuellement développée en étant au contact des Béguines. Fortement présente dans les œuvres béguinales, la néantisation de l'âme – qui d'ailleurs est une forme radicale d'humilité – est nécessaire pour se laisser diviniser dans l'union avec le Bien-Aimé. Il est fort possible qu'Eckhart, à leur contact, ait renforcé cet aspect de son œuvre. Cette inclination à l'anéantissement ne peut d'ailleurs pas être dissociée du « surpassement » dont il a été question auparavant, tant ces deux notions sont complémentaires : l'anéantissement n'est-il pas finalement un « surpassement », un dépassement quasi infini de toute chose, du néant même ?

Ce que l'on a pu également remarquer dans cette étude, c'est que le Dominicain, en thématissant la naissance de Dieu dans l'âme, évoque également une expérience proprement féminine, l'expérience de la grossesse et de la maternité. Comme nous avons pu le montrer au cours de notre réflexion, cette expérience, surtout présente chez Hadewijch lorsqu'elle compare la naissance de Dieu dans l'âme à la grossesse de la Vierge, est constitutive du « devenir ce que Dieu est » de l'âme. Peut-être Eckhart a-t-il décidé de développer davantage ce thème car c'était

---

<sup>2123</sup> Remarquons tout de même que ces thèmes ne sont pas non plus étrangers à Pseudo-Denys.

<sup>2124</sup> Mais c'est là le propre des mystiques, cf. Y. CONGAR, « Langage des spirituels et langage des théologiens », dans : *La mystiques rhénane : colloque de Strasbourg 16-19 mai 1961*, 1963, p. 15-34.

<sup>2125</sup> E. MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 198. Cf. à ce propos A. MICHEL, « La rhétorique de Maître Eckhart : une rhétorique de l'être », dans : *Voici Maître Eckhart*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Jérôme Millon, 1998, p. 163-173.

<sup>2126</sup> Cf. A. M. HAAS, « Meister Eckhart », dans : *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart. Die deutschen Literatur im späten Mittelalter*, éd. H. DE BOOR et R. NEWALD, Munich, Beck, 1987, p. 245-267 ; D. BREMER BUONO, « Le langage de ma mystique dans l'oeuvre allemande de Maître Eckhart », dans : *Voici Maître Eckhart*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Jérôme Millon, 1998, p. 243-268.

là une thématique avec laquelle nombre de Béguines étaient familières<sup>2127</sup> ? Il est en effet assez étonnant que le Thuringien reprenne, dans sa réflexion, un schéma déjà connu dans le milieu béguinal : pour que l'âme devienne ce que Dieu est (par grâce), elle doit s'anéantir en son fond, qui est également le fond de Dieu, et se laisser unir à Dieu. C'est en outre grâce à cette union que Dieu pourra naître en l'âme et qu'il renforcera davantage leur union. Ce qu'il nous faut cependant noter, c'est que les Béguines s'attardent nettement plus sur l'union en tant que telle de Dieu et de l'âme - nous avons vu que Mechthilde, par exemple, n'évoque même pas cette naissance -, alors qu'Eckhart fait de l'engendrement de Dieu dans l'âme le cœur même de son propos, ce qui n'est aucunement le cas chez les Béguines. De manière générale, nous avons remarqué que les Béguines s'attachent surtout à proposer un chemin de sanctification à leurs contemporains (ou surtout à leurs consœurs) – nous avons mis en exergue leur volonté vigoureuse de vouloir sauver les âmes de l'enfer<sup>2128</sup> – alors que la visée d'Eckhart, originale, est beaucoup plus large : pour lui, c'est tout le processus d'engendrement divin dans l'âme qui est important<sup>2129</sup>, et pas uniquement le chemin menant les âmes à l'union divine. Nous avons également pu relever que le Prêcher, dont la formation théologique était beaucoup plus solide, poussait sa réflexion théologique plus que ne pouvait le faire les Béguines. Même si pour elles, l'âme devenue ce que Dieu est est rendue intimement participante à la vie trinitaire, cette même âme ne devient pas elle-même Fils dans le Fils après que Dieu fut né en elle. Ce qu'elles mettent surtout en exergue, c'est l'union fructive en Dieu, cette union d'amour, contrairement à Eckhart qui ne s'attache guère sur la fruition en elle-même (même s'il l'évoque de temps à autre)<sup>2130</sup>.

Au terme de cette étude, il nous paraît manifeste qu'Eckhart avait une connaissance élargie de la littérature béguinale et qu'il dut sans nul doute voir certaines de ses intuitions confirmées à la lecture de ces œuvres peu banales (aurait-il eu une expérience sensible de Dieu similaire à celle décrite par nos trois Béguines ?). Sans doute eut-il l'occasion de reprendre et, en quelque sorte, de méditer certaines des thématiques typiquement « béguinales » et ce afin de parler le même langage que ses auditrices, tout en les étoffant, en les approfondissant et en les « transperçant ». Il nous est cependant difficile de parler d'influence directe et automatique des Béguines sur Eckhart non seulement parce que nombre de ces thématiques communes existaient

---

<sup>2127</sup> Nous avons en effet pu remarquer que dans la *Lumière*, la naissance de Dieu dans l'âme n'est pas évoquée en tant que telle.

<sup>2128</sup> C'est surtout le cas pour Mechthilde et Hadewijch.

<sup>2129</sup> Cf. le cycle sur la naissance de Dieu dans l'âme, Sermons, 101-104, p. 33-150.

<sup>2130</sup> Les Béguines semblent être en cela influencées indirectement par Origène. Grandes lectrices (ou auditrices) de Guillaume de Saint-Thierry, c'est lui qui semble leur avoir transmis de nombreux thèmes spirituels développés des Père de l'Église, cf. J.-M. DÉCHANET, « Guillaume de Sainte-Thierry », dans : *Spiritualité cistercienne. Histoire et doctrine*, Paris, Beauchesne, 1998, p. 215-249.

déjà à la fin du Moyen Âge (abyssalité de l'âme, métaphore du désert de l'âme, etc.), mais également parce que Eckhart, à nouveau, ne les cite jamais explicitement. Les similitudes que nous avons mises en exergue montrent surtout que ces thématiques, telle une nébuleuse, étaient en quelque sorte dans l'air du temps : elles devaient voyager d'un béguinage à un autre, d'un sermon à un autre, au gré des rencontres et des circonstances<sup>2131</sup>. Cependant, cela n'enlève rien au caractère unique de ces similitudes qui, nous l'avons vu parfois, demeurent à nos yeux frappantes (« sans pourquoi », « ne rien vouloir, ne rien avoir, ne rien savoir », etc.).

Enfin, il nous faut au terme de cette réflexion repenser la place de la mystique béguinale, ou plus largement de la mystique féminine, au sein de la mystique rhénane. Nous savons que jusqu'ici, cette mystique proprement féminine n'était que peu intégrée dans ce que l'on a communément appelé « la mystique rhénane », cette mystique de l'Être (*Wesenmystik*) ; et bien souvent, elle était considérée comme étant strictement différente car fondamentalement affective et trop peu spéculative, contrairement précisément à la mystique rhénane. Or au vu des conclusions de ce travail, il nous paraît évident que l'on ne peut fondamentalement comprendre la pensée d'Eckhart sans connaître au préalable les écrits béguinaux, même si ceux-ci ne sont qu'une partie de ses inspirations. Ne pourrait-on pas en outre considérer la mystique béguinale comme faisant partie intégrante de la mystique rhénane ? Celle-ci ne serait-elle pas l'une des expressions de cette mystique rhénane ? De nombreux points fondamentaux les rapprochent en effet : leur expression en langue vernaculaire, l'expérience de l'unité de l'âme avec Dieu, la naissance de Dieu dans l'âme, le caractère trinitaire de l'union entre Dieu et l'âme, la divinisation grâce à l'anéantissement de l'âme, le caractère abyssal et indicible de l'union entre Dieu et l'âme, l'intimité de l'union, le fond de l'âme comme moyen de rencontre avec Dieu, la noblesse de l'âme détachée, l'amour « sans pourquoi », l'humilité comme condition à la naissance de Dieu dans l'âme, devenir par grâce ce que Dieu est dans son essence, etc. Il semble bien que la pensée eckhartienne et la pensée béguinale soit plus apparentées que l'on ne pensait jusqu'alors. Est-il donc toujours aussi judicieux de les considérer comme étant deux phénomènes totalement dissemblables ? Et redisons-le, la lecture des œuvres béguinales permet de découvrir l'une des multiples facettes de l'œuvre eckhartienne qui, jusqu'ici, était restée dans l'ombre. Plus en effet l'on étudiera le contexte littéraire et spirituel dans lequel Eckhart évoluait, plus on parviendra à « percevoir » davantage sa pensée à la richesse abyssale et qui reste, étonnement peut-être, toujours d'actualité.

---

<sup>2131</sup> C'est le cas du « sans pourquoi » qui provient semble-t-il de la plume de la Cistercienne Béatrice de Nazareth.



# *Bibliographie*

## **I. Maître Eckhart**

### **A. Sources**

#### 1. Œuvres allemandes de Maître Eckhart

*Die deutschen und lateinischen Werke Meister Eckharts*, Stuttgart, Kohlhammer, 1936-  
Volume I : *Predigten* 1-24, Stuttgart, 1958  
Volume II : *Predigten* 25-59, Stuttgart, 1971  
Volume III: *Predigten* 60-86, Stuttgart, 1976  
Volume IV,1: *Predigten* 87-105, Stuttgart, 2003  
Volume IV, 2: *Predigten* 106-110, Stuttgart, 2003  
Volume V: *Traktate*, Stuttgart, 1963

#### **Traductions françaises des œuvres allemandes de Maître Eckhart**

MAÎTRE ECKHART, *Les sermons*, 3 vol., trad. et prés. G. JARCZYK et P.-J. LABARRIÈRE, Paris, Éd. Albin Michel, 1998, 1999, 2000.

MAÎTRE ECKHART, *Sermons*, 3 vol., trad. J. ANCELET-HUSTACHE, Paris, Éd. du Seuil, 1974, 1978, 1979.

MAÎTRE ECKHART, *Les Traités*, trad. J. ANCELET-HUSTACHE, Paris, Éd. du Seuil, 1971.

MAÎTRE ECKHART, *Sermons, traités, poème : les écrits allemands*, trad. J. ANCELET-HUSTACHE et E. MANGIN, Paris, Éd. du Seuil, 2015.

## Éditions partielles

MEISTER ECKHART, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, vol. 2, éd. F. PFEIFFER, Leipzig, 1857.

MAÎTRE ECKHART, *Oeuvres des Maître Eckhart*, trad. P. PETIT, Paris, Gallimard, 1942.

MAÎTRE ECKHART, *Traité et Sermons*, trad. F. AUBIER et J. MOLITOR, Paris, Aubier, 1942.

J.-A. BIZET, *Mystiques allemands du XIV<sup>ème</sup> siècle. Eckhart, Suso, Tauler*, Paris, Aubier, 1957.

MAÎTRE ECKHART, *Sur l'humilité*, Paris, Arfuyen, 1988.

MAÎTRE ECKHART, *Traité et Sermons*, trad. A. DE LIBERA, Paris, Flammarion, 1993.

MAÎTRE ECKHART, *Le Traité et le Poème*, trad. G. JARCZYK et P.-J. LABARRIÈRE, Paris, Albin Michel, 1996.

MAÎTRE ECKHART, *Prière de Maître Eckhart*, trad. W. WACKERNAGEL, Genève, Ad Solem, 1998.

MAÎTRE ECKHART, *Les légendes de Maître Eckhart*, Paris, Arfuyen, 2000.

MAÎTRE ECKHART, *Les dits de Maître Eckhart*, Paris, Arfuyen, 2003.

MAÎTRE ECKHART, *Le Grain de sénevé*, trad. A. DE LIBERA, Orbey, Arfuyen, 2004.

MAÎTRE ECKHART, *Les Dialogues de Maître Eckhart avec sœur Catherine de Strasbourg*, trad. G. PFISTER, préf. M.-A. VANNIER, Orbey, Arfuyen, 2004.

MAÎTRE ECKHART, *Le Silence et le Verbe. Sermons 87-105*, prés. et trad. E. MANGIN, Paris, Éd. du Seuil, 2012.

MAÎTRE ECKHART, *Sur la naissance de Dieu dans l'âme*, trad. G. PFISTER, Orbey, Éd. Arfuyen, 2004.

MAÎTRE ECKHART, *Discours du discernement*, trad. et prés. A. J. FESTUGIÈRE, Orbey, Éd. Arfuyen, 2003.

MAÎTRE ECKHART, *La Divine Consolation suivi de L'Homme noble*, trad., prés. et notes W. WACKERNAGEL, Paris, Éd. Payot & Rivages, 2004.

MAÎTRE ECKHART, *Aphorismes et légendes*, trad. W. WACKERNAGEL, Paris, Rivages Poche, 2006.

MAÎTRE ECKHART, *Être Dieu en Dieu*, textes choisis par B. BEYER DE RYKE, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points », 2008.

MAÎTRE ECKHART, *Les Mystiques rhénans : Anthologie*, Paris, Éd. du Cerf, 2010.

MAÎTRE ECKHART, *L'amour est fort comme la mort : et autres textes*, trad. P. PETIT, Paris, Gallimard, 2015.

## B. Études

### 1. Ouvrages sur Eckhart

S. BRETON, *Deux mystiques de l'excès : J.-J. Surin et Maître Eckhart*, Paris Éd. du Cerf, 1985.

O. DAVIES, *Meister Eckhart : Mystical Theologian*, Londres, Éd. Society for Promoting Christian Knowledge, 1991.

P. GIRE, *Maître Eckhart ou la vie absolue*, Paris, Éd. Parole et Silence, 2015.

G. JARCZYK, P.-J. LABARRIÈRE, *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Paris, Éd. Albin Michel, 1995.

A. DE LIBERA, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris, Editions du Cerf, 1999.

K. RUH, *Initiation à Maître Eckhart. Théologien, prédicateur, mystique*, Fribourg (Suisse), Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1997.

K. H. WITTE, *Meister Eckhart : Leben aus dem Grunde des Lebens. Eine Einführung*, Fribourg/Munich Verlag Karl Alber, 2013.

R. J. WOODS, *Meister Eckhart. Master of Mystics*, Londres, Continuum International Publishing Group, 2011.

## 2. Ouvrages sur l'œuvre d'Eckhart

M. ALLMEYER, *Der Begriff von « leit » und « liden » bei Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, thèse de l'université de Fribourg en Brisgau, 1951.

F. BRUNNER, *Maître Eckhart. Approche de l'œuvre*, Genève, Éd. Ad Solem, 1999.

I. DEGENHARDT, *Studien zum Wandel des Eckhartbildes*, Leyde, Brill, 1967.

S. KÖBELE, *Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache*, Tübingen/Bâle, Francke Verlag, 1993.

V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1998.

J.-F. MALHERBE, « *Souffrir Dieu* ». *La prédication de Maître Eckhart*, Paris, Éd. du Cerf, 1992.

E. MANGIN, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éd. du Seuil, 2012.

B. MCGINN, *Maître Eckhart : L'homme à qui Dieu ne cachait rien*, trad. M. TRIOMPHE, Paris, Éd. du Cerf, 2017.

E. A. PANZIG, *Gelâzenheit und Abegescheidenheit. Eine Einführung in das theologische Denken des Meister Eckhart*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2005.

I. RAVIOLO, *L'incréd. La générosité du Père chez Maître Eckhart*, Paris, Éd. du Cerf, 2011.

P. REITER, *Der Seele Grund. Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre*, Würzburg, Éd. Königshausen & Neumann, 1993.



K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik, vol. 3 : Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, Munich, Beck, 1996, p. 216-353.

J. THEISEN, *Predigt und Gottesdienst : liturgische Strukturen in den Predigten Meister Eckharts*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 1990.

S. UEDA, *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit : Die mystische Anthropologie Meister Eckhart und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus*, Gütersloh, Éd. G. Mohn, 1965.

M. VINZENT, *The art of detachment*, Louvain-Paris-Walpole, Éd. Peeters, 2011.

W. WACKERNAGEL, « *Ymagine denudari* » : *éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Paris, Éd. Vrin, 1991.

E. ZUM BRUNN ; A. DE LIBERA, *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Paris, Éd. Beauchesne, 1984.

### 3. Autres ouvrages

J. CHARLTON, *Non-dualism in Eckhart, Julian of Norwich and Traherne : A Theopoetic Reflection*, New York /Londres/New Delhi/Sydney, Bloomsbury, 2013.

T. HEIMERL, *Frauenmystik - Männermystik ? : Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhart, Heinrich Seuse, Marguerite Porete und Mechthild von Magdeburg*, Münster, Éd. Lit, 2002.

A. HOLLYWOOD, *The soul as virgin wife : Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart*, Notre Dame (Indiana), Éd. Notre Dame Press, 1995.

S. KIKUCHI, *From Eckhart to Ruusbroec : a critical inheritance of mystical themes in the fourteenth century*, Louvain, Leuven University Press, 2014.

R. A. UBBINK, *De receptie van Meister Eckhart in de Nederlanden gedurende de middeleeuwen. Een studie op basis van middelnederlandse handschriften*, Amsterdam, Éd. Rodopi, 1978.

#### 4. Articles sur Eckhart

B. BEYER DE RYKE, « Maître Eckhart et la naissance d'une spiritualité laïque », dans : *Lumières médiévales*, dir. G. ROUX, Paris, Van Dieren éditeur, 2009.

H. S. DENIFLE, « Die Heimat Meister Eckharts », dans : *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. 5, 1889, p. 349-364.

A.M. HAAS, « Meister Eckhart im Spiegel der marxistischen Ideologie », dans : *Wirkendes Wort*, vol. 22, n°2, Düsseldorf, Éd. Schwann, 1972.

- « Meister Eckhart », dans : *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart. Die deutschen Literatur im späten Mittelalter*, éd. H. DE BOOR et R. NEWALD, Munich, Beck, 1987, p. 245-267.

J. KOCH, « Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts », dans : *Kleine Schriften*, éd. J. KOCH, t.1, Rome, 1973.

L. STURLESE, « Meister Eckhart und die cura monialium », dans : *Meister Eckharts Straßburger Jahrzehnt*, éd. A. QUÉRO-SÁNCHEZ et G. STEER, Stuttgart, Éd. Kohlhammer, 2008 (Meister-Eckhart-Jahrbuch 2).

M.-A. VANNIER, « Maître Eckhart à Strasbourg », dans : *Voici Maître Eckhart*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 1998, p. 341-353.

- « L'expérience mystique chez Eckhart », dans : *Mystique et philosophie dans les trois monothéismes*, éd. D. COHEN-LEVINAS, G. ROUX et M. SEBTI, Paris, Hermann, 2015, p. 91-108.

- « Eckhart, un précurseur », dans : *Recherches de Science Religieuse*, t. 100, 2012/2.

- « Eckhart, fondateur de la mystique rhénane », dans : *Mémoire de l'Académie nationale de Metz*, n°23, 2010, p. 249-264.

E. H. WEBER, « Mystique parce que théologien : Maître Eckhart », dans : *La Vie spirituelle*, n°652, 1982, p. 730-749.

- « Maître Eckhart et la grande tradition théologique », dans : *Eckhardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozeß gegen Meister Eckhart*, éd. H. STIRNIMANN et R. IMBACH, 1992, p. 97-125.

## 5. Articles sur l'oeuvre eckhartienne

D. BREMER BUONO, « Le langage de la mystiques dans l'œuvre allemande de Maître Eckhart », dans : *Voici Maître Eckhart*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Jérôme Millon, 1998.

F. BRUCKMANN, « Wie nicht sprechen (1986) : Meister Eckhart und Ps. Dionysius Areopagita », dans : *Die Schrift als Zeuge analoger Gottrede. Studien zu Lytard, Derrida und Augustinus*, éd. F. BRUCKMANN, Fribourg-en-Brisgau, Éd. Herder, 2008, p. 291-298.

J. DEVRIENDT, « Les questions posées par le lexique latin utilisé par Eckhart dans les thématiques du sujet, de l'intellect et de l'image », dans : *Intellect, sujet, image chez Eckhart et Nicolas de Cues*, dir. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2014, p. 41-88.

- « La Trinité dans les *Sermons latins* II et IV d'Eckhart », *La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, dir. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2009, p. 29-62.

M. DE GANDILLAC, « La "dialectique" chez Maître Eckhart », dans : *La Mystique rhénane*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 59-94.

R. GUERIZOLI, « Le cycle de sermons sur la « naissance de Dieu dans l'âme » », dans : *Maître Eckhart* (Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie), éd. J. CASTEIGT, Paris, Éd. du Cerf, 2012.

A.M. HAAS, « Meister Eckharts geistliches Predigtprogramm », dans : *Geistliches Mittelalter*, Fribourg, Éd. Universitaires, 1984, p. 317-337.

W. HAUG, « Meister Eckhart und das "Granum Sinapis" », dans : *Festschrift für Johannes Janota*, éd. H. BRUNNER et W. WILLIAMS-KRAPP, Tübingen, Éd. Niemeyer, 2003, p. 73-92.

F. LÖSER, « Augustinus spricht. Wann, wie oft und wie genau wird Augustinus im deutschen Werk Eckharts zitiert », dans : *Meister-Eckhart-Jahrbuch*, n°3, Stuttgart, Kohlhammer, 2009, p. 87-136.

- « Wege des Textes. Sieben Fragen zur Edition der *Deutschen Predigten* Meister Eckharts », dans : *Internationalität und Interdisziplinarität der Editionswissenschaft*, éd. M. STOLZ et Y.-C. CHEN, Berlin/Boston, Éd. De Gruyter, 2014, p. 241-262.

P. MACARY-GARIPUY, « L'ex-sistence de la déité chez Maître Eckhart », dans : *Psychanalyse*, n°20, 1/2011, p. 65-71.

M. MATSUDA, « Eckharts Auseinandersetzung mit der thomasischen Kontritionslehre in den "Reden der Unterweisung" », dans : *Meister Eckhart in Erfurt*, éd. A. SPEER et L. WEGENER, *Miscellanea Mediaevalia* 32, Berlin, De Gruyter, 2005, p. 178-188.

S. MAXIM, « Predigt 67. Le fond et l'union avec le Dieu trinitaire chez Maître Eckhart », dans : *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, éd. O. BOULNOIS, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007.

A. MICHEL, « La rhétorique de Maître Eckhart : une rhétorique de l'être », dans : *Voici Maître Eckhart*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Jérôme Millon, 1998, p. 163-173.

H. PIESCH, « Der Aufstieg des Menschen zu Gott nach der Predigt *Vom Edlen Menschen* », dans : *Meister Eckhart als Prediger*, 1960.

K. RUH, « Dionysius Areopagita im deutschen Predigtwerk Meister Eckharts », dans : *Perspektiven der Philosophie*, Neues Jahrbuch 13, 1987, p. 207-223.

E. SIEVERS, « Predigten von Meister Eckhart », dans : *ZfdA*, n°15, 1872, p. 373-435.

R. ÖCHSLIN, « Der Eine und Dreieinige in den deutschen Predigten », dans : *Meister Eckhart der Prediger. Festschrift zum Eckhart-Gedenkjahr*, 1960, p. 149-166.

Y. SCHWARTZ, « Zwischen Einheitsmetaphysik und Einheitshermeneutik : Eckharts Maimonides-Lektüre und das Datierungsproblem des "Opus tripartitum" », dans : *Meister Eckhart in Erfurt*, éd. A. SPEER et L. WEGENER, *Miscellanea Mediaevalia* 32, Berlin, De Gruyter, 2005, p. 259-282.

G. STEER, « Meister Eckharts deutsche *reden* und *predigten* », dans : *Meister Eckhart in Erfurt*, éd. A. SPEER et L. WEGENER, Berlin/New-York, Éd. Walter de Gruyter, 2005, p. 34-55.

- « Eckhart der *meister* », dans : *Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag*, éd. M. MEYER et H.-J. SCHIEWER, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2002.

L. STURLESE, « Observations sur la prédication d'Eckhart. Le rôle des prédications dans l'ensemble de l'œuvre d'Eckhart, avec quelques réflexions sur la "*locutio emphatica*" », dans : *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 98, 2014/3.

M.-A. VANNIER, « L'apport des *sermons* 101 à 104 aux études eckhartiennes », dans : *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, éd. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2006.

M. VANNINI, « La Justice et la Génération du Logos dans le Commentaire eckhartien à l'Évangile selon saint Jean », dans : *Voici Maître Eckhart*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 1998.

## 6. Articles sur la pensée eckhartienne

K. ALBERT, « Eckharts intellektuelle Mystik », dans : *Meister Eckhart in Erfurt*, éd. A. SPEER et L. WEGENER, Berlin/New-York, Éd. W. de Gruyter, 2005 (Miscellanea mediaevalia 32).

Y. DE ANDIA, « La théologie négative de Maître Eckhart », dans : *Maître Eckhart et Jan Van Ruusbroec. Études sur les mystiques « rhéno-flamandes » (XIII<sup>ème</sup>-XIV<sup>ème</sup> siècle)*, éd. A. DIERKENS et B. BEYER DE RYKE, Bruxelles, Université de Bruxelles, 2004, p. 53-70.

F. BRUNNER, « Eckhart ou le goût des positions extrêmes », dans : *Voici Maître Eckhart*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. J. Million, 1998.

- « Maître Eckhart et le mysticisme spéculatif », dans : *Revue de théologie et de philosophie*, n°20, 1970, p. 1-11.

A. CHARLES-SAGET, « Non-être et Néant chez Maître Eckhart », dans : *Voici Maître Eckhart*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 1998.

J.-M. CUNET, « Ontologie et itinéraire spirituel chez Maître Eckhart », dans : *Revue Philosophique de Louvain*, t. 96, n°2, 1998, p. 254-280.

A. DE LIBERA, « L'Un ou la Trinité ? Sur un aspect trop connu de la théologie eckhartienne », dans : *Revue des Sciences Religieuses*, t. 70, fasc. 1, 1996.

P. GIRE, « Métaphysique, théologie et mystique chez Maître Eckhart », dans : *Penser la religion. Recherches en philosophie de la religion*, vol. 13, Paris, Éd. Beauchesne.

M.-J. GONZALEZ-HABA, « Metafísica de la muerte en el Maestro Eckhart », dans : *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, éd. P. WILPERT, Berlin, 1963, p. 296-303.

U. KERN, « Der "Arme" bei Meister Eckhart », dans : *Neue Zeitschrift für systematische Theologie*, n°29, 1987, p. 1-18.

B. LANZETTA, « Three Categories of Nothingness in Meister Eckhart », dans : *Journal of Religion*, n°72, 1992, p. 248-268.

N. LARGIER, « Penser la finitude. Création, détachement et les limites de la philosophie dans l'œuvre de maître Eckhart », dans : *Revue des Sciences Religieuses*, t. 71, fascicule 4, 1997.  
- « Intellekttheorie, Hermeneutik und Allegorie : Subjekt und Subjektivität bei Meister Eckhart », dans : *Geschichte und Vorgeschichte er modernen Subjektivität*, éd. R. L. FETZ, R. HAGENBÜCHLE, P. SCHULZ, Berlin/New York, Éd. De Gruyter, 1998, p. 474-482.

E. MANGIN, « Maître Eckhart et l'expérience du détachement. Dire l'intime indicible », dans : *Études*, 2009/7, t. 411.

B. MCGINN, « A Prolegomenon to the Role of the Trinity in Meister Eckhart's Mysticism », dans : *Eckhart Review*, n°6, 1997, p. 51-61.

Y. MEESEN, « Eckhart et Kierkegaard : la Percée et l'Instant », dans : *Kierkegaard et la philosophie française. Figures et réceptions*, Actes du colloque de Louvain-La-Neuve, 24-26 avril 2013, dir. J. HERNANDEZ-DISPAUX, G. JEAN et J. LECLERCQ, Louvain-La-Neuve, UCL Presses universitaires de Louvain, 2014.

E. A. PANZIG, « gelâzenheit und abegescheidenheit - zur Verwurzelung beider Theoreme im theologischen Denken Meister Eckharts », dans : *Meister Eckhart in Erfurt*, éd. A. SPEER, Berlin/New York, Éd. Walter de Gruyter, 2005, p. 335-355.

E. RUBINO, « "Dâ von sprichet der liechte Dionysius": Eckhart e Dionigri Areopagita », dans : *Studi sulle fonti di Meister Eckhart I*, éd. L. STURLESE, Fribourg, Éditions universitaires, 2008, p. 113-122.

R. ÖCHSLIN, « Eckhart et la mystique trinitaire », dans : *Lumière et vie*, n°30, 1956, p. 99-120.

H. PASQUA, « Maître Eckhart : l'oubli de l'être et l'avènement de l'intellect », dans : *Revue Philosophique de Louvain*, t. 91, n°92, 1993, p. 535-547.

J. REAIDY, « Trinité et naissance mystique chez Eckhart et Tauler », dans : *Revue des sciences religieuses*, vol. 75, n°4, 2001, p. 444-455.

P.L. REYNOLDS, « Bullitio and the God beyond God : Meister Eckhart's Trinitarian Theology. Part I : The Inner Life of God », dans : *New Blackfriars*, vol. 70, 1989.

M. TARDIEU, « ΨΥΧΑΙΟΣ ΣΠΙΝΘΗΡ Η ιστορία d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart », dans : *Revue des études augustinienes*, n°21, 1975, p. 225-255.

M.-A. VANNIER, « Naissance de Dieu dans l'âme », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Paris, Éd. du Cerf, 2011.

- « Sujet, intellect, image chez Eckhart », dans : *Intellect, sujet, image chez Eckhart et Nicolas de Cues*, dir. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2014, p. 17-39.

- « L'homme noble, figure de l'œuvre d'Eckhart à Strasbourg », dans : *Revue des Sciences Religieuses*, t. 70, fascicule 1, 1996.

- « Déconstruction de l'individualité ou assomption de l'homme chez Eckhart ? », dans : *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n°75, 1995, p. 399-418.

- « Image (Bild) », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Paris, Éd. du Cerf, 2011.

- « Mystique et théologie mystique chez Eckhart », dans : *Revue de théologie et de philosophie*, n°142, 2010.

W. WACKERNAGEL, « L'être des images », dans : *Voici Maître Eckhart. Textes et études*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. Jérôme Million, 1995, p. 455-472.

- « Eckhart et son double. Mythographie comparative d'un nom emblématique », dans : *Revue des Sciences Religieuses*, t. 69, fascicule 2, 1995, p. 216-226.

E.-H. WEBER, « Petite étincelle et fond de l'âme », dans : *Voici Maître Eckhart. Textes et études*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. Jérôme Million, 1995, p. 105-118.

R. K. WEIGAND, « *Non enim fecit atque abiit, sed ex ille in illo sunt*. Schöpfung und Innerlichkeit bei Augustinus und Meister Eckhart », dans : *Meister-Eckhart-Jahrbuch*, n°3, Stuttgart, Kohlhammer, 2009, p. 73-86.

B. WEISS, « Mechthild von Magdeburg und der frühe Meister Eckhart », dans : *Theologie und Philosophie*, vol. 70, Fribourg, Éd. Herder, 1995.

E. WOLZ-GOTTWALD, « Ost-West-Bewegung – Das Phänomen des "geistigen Todes" bei Yājñavalkya und Meister Eckhart », dans : *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, vol. 40, n°3, 1988, p. 251-258.

E. ZUM BRUNN, « Un homme qui pâtit Dieu », dans : *Voici Maître Eckhart*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. J. Millon, 1994.

- « Quelques parallèles avec les mystiques rhéno-flamandes », dans : *Voici Maître Eckhart*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 1998.
- « Dieu comme Non-être d'après Maître Eckhart », dans : *Revue des Sciences Religieuses*, t. 67, fascicule 4, p. 1993.
- « Une source méconnue de l'ontologie eckhartienne », dans : *Métaphysique, Histoire de la philosophie. Hommage à Fernand Brunner*, Neuchâtel, 1981, p. 111-118.

## 7. Autres articles

W. BEIERWALTES, « "Primum est dives per se". Maître Eckhart et le *Liber de causis* », dans : *Voici Maître Eckhart. Textes et études*, éd. E. ZUM BRUNN, Grenoble, Éd. Jérôme Million, 1995.

P. CAPELLE, « Heidegger et maître Eckhart », dans : *Revue des Sciences Religieuses*, vol. 70, n°1, 1996, p. 113-124.

O. DAVIES, « Hildegard of Bingen, Mechthild of Magdeburg and the young Meister Eckhart », dans: *Mediaevistik*, n°4, 1991, p. 37-51.

P.A. DIETRICH, « The Wilerderness of God in Hadewijch II and Meister Eckhart », dans : *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, éd. B. MCGINN, New-York, Éd. The Continuum Publishing Company, 2001.

D. F. DUCLOW, « The hungers of Hadewijch and Eckhart », dans: *The Journal of religion*, n° 80, 2000, p. 421-441.

K. FLASCH, « *Proceder ut imago*. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg », dans : *Abendländische Mystik im Mittelalter*, éd. K. RUH, Stuttgart, Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1986, p. 125-134.

A. HOLLYWOOD, « Marguerite Porete, Meister Eckhart, and the Problem of Women's Spirituality », dans : *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, éd. B. MCGINN, New-York, Éd. The Continuum Publishing Company, 2001, p. 87-113.

N. LARGIER, « Von Hadewijch, Mechthild und Dietrich zu Eckhart und Seuse? Zur Historiographie der 'deutschen Mystik' und der 'deutschen Dominikanerschule'. », dans : *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue*



*methodische Ansätze*, éd. W. HAUG et W. SCHNEIDER-LASTIN, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2000.

- « Time and temporality un the "german dominican school". Outlines of a philosophical debate between Nicolaus of Strasbourg, Dietrich of Freiberg, Eckhart of Hoheim, and Ioannes Tauler », dans : *The medieval concept of time. Studies on the scholastic debate and ist reception in early modern philosophy*, éd. P. PORRO, Leyde/Boston/Cologne, Éd. Brill, 2001.

M. LICHTMANN, « Marguerite Porete and Meister Eckhart : The Mirror for Simple Souls mirrored », dans : *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, éd. B. MCGINN, New-York, Éd. The Continuum Publishing Company, 2001, p. 65-86.

B. MCGINN, « St. Bernard und Meister Eckhart », dans : *Cîteaux. Commentarii Cistercienses*, n°31, 1980, p. 373-386.

S. MURK-JANSEN, « Hadewijch and Eckhart », dans : *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, éd. Bernard MCGINN, New-York, Éd. The Continuum Publishing Company, 2001.

A. PALAZZO, « Eckhart's Islamic and Jewish Sources : Avicenna, Avicbron, and Averroes », dans : *A Companion to Meister Eckhart*, éd. J.M. HACKETT, Leyde/Boston, Éd. Brill, 2013.

K. RUH, « Meister Eckhart und die Spiritualität der Beginen », dans : *Kleine Schriften*, vol. 2, éd. K. RUH et V. MERTENS, Berlin, Éd. W. de Gruyter, 1984, p. 327-336.

R. SCHÜRMAN, « The Loss of Origin in Soto Zen and Meister Eckhart », dans : *Thomist*, n°42, 1978.

M. SELLS, « The Pseudo-Woman and the Meister », dans : *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, éd. B. MCGINN, New-York, Éd. The Continuum Publishing Company, 2001, p. 114-146.

F. TOBIN, « Mechthild of Magdeburg and Meister Eckhart : point of comparison », dans : *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, éd. B. MCGINN, New-York, Éd. The Continuum Publishing Company, 2001, p. 44-61.

J. L. TROMBLEY, « The Master and the Mirror : The influence of Marguerite Porete on Meister Eckhart », dans : *Magistra: A Journal of Women's Spirituality in History*, n°16, 2010.

R. VALLÉJO, « Un désert dans la vallée rhénane : la solitude des béguines et de Maître Eckhart », dans : *Lumière & Vie*, n°297, janvier-mars 2013.

M.-A. VANNIER, « L'essor des études eckhartiennes en France », dans : *Meister Eckhart in Paris and Strasbourg*, éd. D. MIETH, M. VINZENT, M.-A. VANNIER et C. M. WOJTULEWICZ, Louvain/Paris, Peeters, 2017.

- « La thématization de la mystique rhéno-flamande par Eckhart », dans : *Expérience et écriture mystiques dans les religions du Livre*, Leyde, Brill, 2000, p. 101-111.

- « Mystique rhénane », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, éd. M.-A. VANNIER, Paris, Éd. du Cerf, 2011.

## II. Marguerite Porete

### A. Sources

#### 1. Œuvre de Marguerite Porete

MARGUERITE PORETE, *Margaretæ Poretæ Speculum simplicium animarum*, éd. P. VERDEYEN et R. GUARNIERI, Turnholti, Éd. Brepols, 1986.

#### Traductions françaises

MARGUERITE PORETE, *Le miroir des âmes simples et anéanties*, trad. et intro. de M. HUOT DE LONGCHAMP, Paris, Albin Michel, 1984.

MARGUERITE PORETE, *Le Mirouer des simples âmes*, éd. P. VERDEYEN et R. GUARNIERI, CCCM 69, 1989.

MARGUERITE PORETE, *Le miroir des âmes simples et anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*, trad. C.-L. COMBET, prés. et notes de E. ZUM BRUNN, Grenoble, J. MILLON, 1991.

## B. Études

### 1. Ouvrages sur Marguerite Porete

S.L. FIELD, *The Beguine, the Angel, and the Inquisitor : the trials of Marguertie Porete and Guiard of Cressonessart*, Notre-Dame (USA), University of Notre-Dame Press, 2012.

I. LEICHT, *Marguerite Porete - eine fromme Intellektuelle und die Inquisition*, Fribourg/Bâle/Vienne, Éd. Herder, 1999.

- *Marguerite Porete: eine Frau lebt, schreibt und stirbt für die Freiheit*, Munich, Don Bosco, 2001.

M. A. SOLETI, *Margherita Porete: un processo ancora aperto. Una voce mistica nell'Europeo tardomedievale*, Padova, Il Poligrafo, 2011.

L. RICHIR, *Marguerite Porete, une âme au travail de l'Un*, Bruxelles, Ousia, 2002.

### 2. Ouvrages sur *Le Miroir des âmes simples*

E. L. BABINSKY, *A Beguine in the Court of the King: The Relation of Love and Knowledge in "The Mirror of Simple Souls" by Marguerite Porete*, thèse soutenue à l'Université de Chicago, 1991.

M. BERTHO, *Le Miroir des âmes simples et anéanties de Marguerite Porete : une vie blessée d'amour*, Paris, Larousse, 1993.

F. C. BUSSEY, *"The World on the End of a Reed" : Marguerite Porete and the annihilation of an identity in medieval and modern representations – a reassessment*, thèse soutenue à l'université de Sydney, 2007.

G. FOZZER, *Nello specchio di Margherita*, Florence, Edizioni Polistampa, 2001.

T. HEIMERL, *Frauenmystik — Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhart, Heinrich Seuse, Marguerite Porete und Mechthild von Magdeburg*, Münster, Lit (Mystik und Mediävistik, 1), 2002

A. M. HOLLYWOOD, *The Soul as Virgin Wife: Meister Eckhart and the Beguine Mystics*,

*Mechthild of Magdeburg and Marguerite Porete*, thèse soutenue à l'Université de Chicago, 1991.

S. KOCHER, *Allegories of Love in Marguerite Porete's 'Mirror of Simple Souls'*. *Medieval Women: Texts and Contexts*, Turnhout, Éd. Brepols, 2008.

- *Gender and Power in Marguerite Porete's "Mirouer des simples ames"*, thèse soutenue à l'Université de l'État d'Oregon, Eugene, 1999.

J. MAGUIRE ROBINSON, *Nobility and Annihilation in Marguerite Porete's "Mirror of Simple Souls"*, Albany, State University of New York Press, 2001.

L. MURARO, *Lingua materna, scienza divina: scritti sulla filosofia mistica di Margherita Porete*, Napoli, D'Auria, 1995.

### 3. Autres ouvrages

R. E. LERNER, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley, Los Angeles/Londres, University of California Press, 1972.

C. M. MÜLLER, *Marguerite Porete et Marguerite d'Oingt de l'autre côté du miroir*, New York, Peter Lang, 1999.

M. A. SELLS, *Mystical Languages of Unsayings*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

### 4. Articles sur Marguerite Porete

E. L. BABINSKY, « Marguerite Porete: an intrepid beguine of the late thirteenth century [1250-1310] », dans : *Austin Seminary Bulletin: Faculty Edition*, n°104, 1988, p. 5-15.

O. BOULNOIS, « Qu'est-ce que la liberté de l'esprit? La parole de Marguerite et la raison du théologien », dans : *Marguerite Porete et le "Miroir des simples âmes". Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, éd. S. L. FIED, R. E. LERNER et S. PIRON, Paris, Vrin, 2013, p. 127-154.

G. BRYANT, « The French Heretic Beguine: Marguerite Porete », dans : *Medieval Women Writers*, éd. K. M. WILSON, Manchester, Manchester University Press, 1984.

S. L. FIELD, « The Inquisitor Ralph of Ligny, Two German Templars, and Marguerite Porete », dans : *The Journal of Medieval Religious Cultures*, vol. 39, n°1, 2013.

- « The Master and Marguerite : Godfrey of Fontaines' Praise of the Mirror of Simple Souls », dans : *Journal of Modern History*, n°35, 2009, p. 136-149.

- « William of Paris: inquisitions against Marguerite Porete and her book » dans : *Marguerite Porete et le "Miroir des simples âmes". Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, éd. S. L. FIELD, R. E. LERNER et S. PIRON, Paris, Vrin, 2013, p. 233-247.

K. FUSSEL, « Brennende Liebe: zu Schicksal und Werk der Begine Margareta Porete », dans : *Für Gerechtigkeit streiten: Theologie im Alltag einer bedrohten Welt: für Luise Schottroff zum 60. Geburtstag*, éd. L. SCHOTTROFF et D. SÖLLE, Gütersloh, Kaiser, 1994, p. 117-122.

K. GARAY, « "She swims and floats in joy": Marguerite Porete, an "heretical" mystic of the later Middle Ages », dans : *Canadian Women Studies. Les cahiers de la femme*, n°17/1, 1997, p. 18-21.

A. M. HAAS, « Marguerite Porete », dans : *Geistliches Mittelalter*, éd. A. M. HAAS, Fribourg, Presses universitaires de Fribourg, 1984, p. 407-409.

S. KOCHER, « Marguerite de Navarre's portrait of Marguerite Porete: a Renaissance queen constructs a medieval woman mystic », dans : *Medieval Feminist Newsletter*, n°26, 1998, p. 17-23.

C.-V. LANGLOIS, « Marguerite Porete », dans : *Revue historique*, n°54, 1894, p. 295-299.

S. PIRON, « Marguerite, entre les béguines et les maîtres », dans : *Marguerite Porete et le "Miroir des simples âmes". Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, éd. S. L. FIELD, R. E. LERNER et S. PIRON, Paris, Vrin, 2013, p. 69-101.

F.-J. SCHWEITZER, « Von Marguerite von Porète († 1310) bis Mme. Guyon († 1717): Frauenmystik im Konflikt mit der Kirche », dans : *Frauenmystik im Mittelalter*, éd. P. DINZELBACHER et D. R. BAYER, Ostfildern bei Stuttgart, Schwabenverlag, 1985, p. 256-274.

P. SKÅRUP, « La langue du *Miroir des simples âmes* attribué à Marguerite Porete », dans : *Studia neophilologica*, n°60, 1988, p. 231-236.

J. VAN ENGEN, « Marguerite (Porete) of Hainaut and the medieval Low Countries », dans : *Marguerite Porete et le "Miroir des simples âmes". Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, éd. S. L. FIELD, R. E. LERNER et S. PIRON, Paris, Vrin, 2013, p. 25-68.

P. VERDEYEN, « Le procès d'inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309-1310) », dans : *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 81, n°1-2, 1986.

- « Ruusbroec's opinion on Marguerite Porete's orthodoxy », dans : *Studies in Spirituality*, n°3, 1993, p. 121-129.

## 5. Articles sur *Le Miroir des âmes simples*

J. A. ARSENAULT, « Authority, autonomy, and antinomianism: the mystical and ethical piety of Marguerite Porete in *The mirror of simple souls* », dans : *Studia mystica, New series*, n°21, 2000, p. 65-94.

E. L. BABINSKY, « The use of courtly language in *Le mirouer des simples ames anienties* », dans : *Essays in Medieval Studies. Proceedings of the Illinois Medieval Association*, n°4, 1987, p. 91-106.

M. BAMBECK, « Marguerite Porete, *Le miroir des simples ames* und der französische Wortschatz », dans : *Romanische Forschungen*, 97/2-3, 1985, p. 226-320.

F. BANFI, « Lo *Specchio delle anime semplici* dalla B. Margarita d'Ungaria scripta », dans : *Memoria domenicane*, n°57, 1940, p. 3-10 et 133-139.

C. M. BOTHE, « Writing as mirror in the work of Marguerite Porete », dans : *Mystics quarterly*, 20/3, 1994, p. 105-112.

M. BURNETT McINERNEY, « Playing with fire: Marguerite Porete and the rhetoric of desire », dans : *Chronica*, n°49, 1994, p. 57-58.

E. CHITI, « 'Si cor sentit, hoc non est ipsa'. Morte dello spirito e liberazione del cuore in Margherita Porete », dans : *Micrologus: Natura, scienze e società medievali*, n°11, p. 305-323.

E. COLLEDGE, « The Latin *Mirror of Simple Souls* : Margarete Porette's ultimate accolade? », dans : *Langland, the mystics and the medieval English tradition. Essays in honour of S.S. Hussey*, éd. H. PHILIPPS, Woodbridge, 1990, p. 177-83.

- « The New Latin *Mirror of Simple Souls* », dans : *Ons geestelijk erf*, 63/2-4, 1989, p. 279-287.

- « Liberty of the spirit: *The Mirror of Simple Souls* », dans : *Theology of Renewal*, n°2, 1968, p. 100-117.

- (en collaboration avec R. GUANIERI) « The Glosses by "M. N." and Richard Menthley to the *Mirror of Simple Souls* », dans : *Archivio italiano per la storia della pietà*, n°5, 1968, p. 357-382.

- (en collaboration avec J. C. MARLER et F.-J. SCHWEITZER) « Poverty of the will : Ruusbroec, Eckhart and the *Mirror of Simple Souls* », dans : *Jan van Ruusbroec: The Sources, Content, and Sequels of His Mysticism*, éd. P. MOMMAERS et N. DE PAEPE, Louvain, Universiteitsbibliotheek, 1984, p. 14-47.

W. CORDUAN, « The gospel according to Margaret: M. Porete's *The Mirror of Simple Souls*, c. 1300 », dans : *Journal of the Evangelical Theological Society*, n°35, 1992, p. 515-530.

R. D. COTTREL, « Marguerite Porete's *Le mirouer des simples âmes* and the problematics of the written word », dans : *Medieval Perspectives*, n°1, 1987, p. 151-158.

- « Marguerite Porete's heretical discourse; or, deviation from the model », dans : *Modern Language Studies*, n°21:1, 1991, p. 16-21.

M. CRÉ, « Women in the Charterhouse? Julian of Norwich's *Revelations of Divine Love* and Marguerite Porete's *Mirror of Simple Souls* in British Library, MS Additional 37790 », dans: *Writing Religious Women: Femal Spiritual and Textual Practices in Late Medieval England*, éd. D. RENEVEY et C. WHITEHEAD, Toronto, University of Toronto Press, 2000, p. 43-62.

- « *The Mirror of Simple Souls* in Middle English revisited: the translator and the compiler » dans : *Marguerite Porete et le "Miroir des simples âmes". Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, éd. S. L. FIED, R. E. LERNER et S. PIRON, Paris, Vrin, 2013, p. 249-262.

J. DAGENS, « *Le Miroir des simples âmes* et Marguerite de Navarre », dans : *La mystique rhénane. Colloque de Strasbourg, 16-19 mai 1961 du Centre de recherche d'histoire des religions de Strasbourg*, Paris, Presses universitaires de France, 1963, p. 282-289.

P. DRONKE, « Lyrical poetry in the works of Marguerite Porete », dans : *Literary and Historical Perspectives of the Middle Ages. Proceedings of the Southeastern Medieval Association Meeting, 1981*, éd. P. W. CUMMINS, P. W. CONNER et C. W. CONNELL, Morgantown, West Virginia University Press, 1982, p. 1-19.

S. L. FIELD (en collaboration avec R. E. LERNER et S. PIRON) « Marguerite Porete et son *Miroir*: perspectives historiographiques », dans : *Marguerite Porete et le "Miroir des simples âmes". Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, éd. S. L. FIED, R. E. LERNER et S. PIRON, Paris, Vrin, 2013, p. 9-23.

L. A. FINKE, « 'More than I fynde written' : dialogue and power in the English translation of *The Mirror of Simple Souls* », dans : *Performance and Transformation: New Approaches to Late Medieval Spirituality*, M. A. SUYDAM et J. E. ZIEGLER, Basingstoke, Macmillan, 1999, p. 47-67.

G. FOZZER, « "... Parfaicte franchise n'a nul pourquoi." Notizia sullo *Specchio delle anime semplici* di Margherita Porete », dans : *Rivista di ascetica e mistica*, 1991, p. 375-395.

- « Il paradiso non è che un capire », dans : *Città di vita*, n°50, 1995, p. 161-168.

- « Parva enarratio de *Lo specchio* di Margherita Porete », dans : *Città di vita*, n°52/2, 1997, p. 151-184.

P. GARCÍA ACOSTO, « Forgotten marginalia and the French and Latin manuscript tradition of *Le miroir des simples ames* by Marguerite Porete », dans : *Anuario de estudios medievales*, n°44/1, 2014, p. 413-431.

B. GARÍ, « El camino al 'País de la Libertad' en *El espejo de las almas simples* », dans : *Duoda: Papers de treball*, n°9, 1995, p. 49-68.

- « Mirarse en el espejo: difusión y recepción de un texto », dans : *Duoda: Papers de treball*, n°9, 1995, p. 99-117.

- « Filosofía en vulgar y mistagogía en el Miroir de Margarita Porete », dans : *Filosofia in volgare nel Medioevo. Atti del Convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (S.I.S.P.M.), Lecce, 27-29 settembre 2002*, éd. N. BRAY et L. STURLESE, Louvain-la-Neuve, FIDEM, 2003, p. 133-153.

- « Margarita y el saber: senderos de conocimiento y libertad en *El espejo de las almas simples* », dans : *Las sabias mujeres II (Siglos XII-XVI): Homenaje a Lola Luna*, éd. M. GRAÑA CID, Madrid, Asociación cultural Al-Mudayna, 1995, p. 87-101.

L. GNÄDINGER, « Die Lehre der Margareta Porete von der Selbst- und Gotteserkenntnis eine Annäherung », dans : *Denkmodelle von Frauen im Mittelalter*, éd. B. A. ZIMMERMANN, Fribourg (Suisse), Universitätsverlag, 1994, p. 125-148.

G. HASENOHR, « La tradition du Miroir des simples âmes au XVe siècle : de Marguerite Porete (†1310) à Marguerite de Navarre », dans : *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, n°4, 1999, p. 1347-1366.

- « Retour sur les caractères linguistiques du manuscrit de Chantilly et de ses ancêtres », dans : *Marguerite Porete et le "Miroir des simples âmes". Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, éd. S. L. FIELD, R. E. LERNER et S. PIRON, Paris, Vrin, 2013, p. 103-126.

- « La seconde vie du *Miroir des simples âmes* en France: *Le livre de la discipline d'amour* (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> s.) », dans : *Marguerite Porete et le "Miroir des simples âmes". Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, éd. S. L. FIELD, R. E. LERNER et S. PIRON, Paris, Vrin, 2013, p. 263-317.

U. HEID, « Studien zu Marguerite Porete und ihrem 'Miroir des simples âmes' », dans : *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, éd. P. DINZELBACHER et D. R. BAUER, Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, Heft 28, Cologne/Vienne, Böhlau Verlag, 1988, p. 185-214.

S. KOCHER, « How to interpret the *Mirror of Simple Souls*: internal comparisons and the making of meaning », dans : *Medieval Perspectives*, n°18, 2003, p. 202-224.

C. LE BRUN-GOUANVIC, « *Le miroir des simples ames aneanties* de Marguerite Porete (vers 1300) et le *Speculum simplicium animarum* (vers 1310): procès d'inquisition et traduction », dans : *D'une écriture à l'autre. Les femmes et la traduction sous l'Ancien Régime*, éd. J.-P. BEAULIEU, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2004, p. 81-99.



I. LEICHT, « Präsentische Eschatologie als Utopie in Marguerite Poretes *Spiegel der einfachen Seelen* », dans : *Miscellanea Mediaevalia*, n°29, 2002, p. 138-149.

- « Marguerite Porete—Alles und Nichts. Die Radikalität der Marguerite Porete », dans : *Querdenker: Visionäre und Aussenseiter in Philosophie und Theologie*, éd. M. KNAPP et T. KOBUSCH, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, p. 117-127.

R. E. LERNER, « New light on *The Mirror of Simple Souls* », dans : *Speculum*, 85, 2010, p. 91-116.

M. LICHTMANN, « Marguerite Porete and Meister Eckhart: *The Mirror for Simple Souls* mirrored », dans : *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, éd. B. MCGINN, New York, Continuum, 1994, p. 65-86.

- « Marguerite Porete's *Mirror for Simple Souls*: inverted reflections of self, society and God », dans : *Studia mystica*, n°16/1, 1995, p. 4-29.

- « Negative theology in Marguerite Porete and Jacques Derrida », dans : *Christianity and Literature*, n°47/2, 1998, p. 213-227.

M. R. MILES, « A sea of love: Marguerite Porete's *Mirror for Simple Souls* », dans : *Christian Century*, n°110/4, 1993, p. 115-122.

P. MOMMAERS, « La transformation de l'amour selon Marguerite Porete », dans : *Ons Geestelijk Erf*, n°65/2-3, 1991, p. 89-107.

S. MOSER, « La mistica di Margherita Porete », dans : *Rivista di ascetica e mistica*, 1991, p. 396-414.

C. M. MÜLLER, « Writing as mirror in the work of Marguerite Porete », dans : *Mystics Quarterly*, n°20/3, 1994, p. 105-112.

- « "La lettre et la figure": lecture allégorique du *Mirouer* de Marguerite Porete dans *Les prisons* de Marguerite de Navarre », dans : *Versants*, n°38, 2000, p. 153-167.

L. MURARO, « Le due leggi: il tema dell'autorità in Margherita Porete », dans : *Bailamme*, 8, 1990, p. 56-67.

- « Margherita e il suo libro », dans : *Bailamme*, 10, 1991, p. 101-132.

- « Margherita e il suo libro, 2 », dans : *Bailamme*, n°11-12, 1992, p. 98-138.

- « *Le mirouer des simples ames* de Marguerite Porete: les avatars d'un titre », dans : *Ons Geestelijk Erf*, n°70/1, 1996, p. 3-9.

- « La filosofia mistica di Margherita Porete: il concetto di ragione », dans : *Bailamme*, n°13, 1993, p. 67-80.

- « Margarita Porete, lectora de la Biblia sobre el tema de la salvación », dans : *Duoda*, n°9, 1995, p. 69-80.
- « Margarita Porete y Guillerma de Bohemia (la diferencia femenina, casi una herejía) », dans : *Duoda*, n°9, 1995, p. 81-97.
- « Ruusbroec lettore di Margherita Porete », dans : *Bailamme*, n°20, 1996, p. 217-242.

B. NEWMAN, « The Mirror and the Rose: Marguerite Porete's Encounter with the Dieu d'amours », dans : *The Vernacular Spirit : Essays on Medieval Religious Literature*, éd. R. BLUMENFELD-KOSINSKI, D. ROBERTSON et N. B. WARREN, Palgrave, 2002, p. 105-123.

J. ORCIBAL, « Le Miroir des simples âmes et la "secte" du Libre Esprit », dans : *Revue de l'histoire des religions*, n°176, 1969, p. 35-60.

A. E. PASSENIER, « Heilige Kerk-de-Kleine in de spiegel van Marguerite Porete », dans: *Op zoek naar vrouwen in ketterij en sekte: een bronnenonderzoek*, éd. D. VAN PAASSEN et A. E. PASSENIER, Kampen, Kok, 1993, p. 95-115.

S. PAULSELL, « Dreaming the king, writing God : hope, desire, and fiction in Marguerite Porete's *Mirror of Simple Souls* », dans : *Literature, Religion, and East/West Comparison: Essays in Honor of Anthony C. Yu*, éd. E. J. ZIOLKOWSKI, Newark, University of Delaware Press, 2005, p. 63-74.

G. PENCO, « Lo *Speculum simplicium animarum* al S. Speco di Subiaco », dans : *Benedictina*, n°34, 1987, p. 529-530.

M. PEREIRA, « Fra Raison e Amour: il *Miroir des simples âmes* di Margherita Porete », dans : *Filosofia, donne, filosofe*, éd. M. FORCINA, A. FRONTERA et P. I. VERGINE, Lecce, Milella, 1994, p. 945-962.

- « Margherita Porete nello specchio degli studi recenti », dans : *Mediävistik*, 11, 1998, p. 71-96.

E. PINEL, « "Elle a passé la poincte du glaive": l'écriture de la violence dans le *Miroir des simples âmes* de Marguerite Porete », dans : *Camenuiae*, n°15, 2016.

C. RANDALL, « Person, place, perception: a proposal for the reading of Porete's *Miroir des âmes simples et anéanties* », dans : *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, n°25/2, 1995, p. 229-244.

K. RUH, « *Le miroir des simples âmes* der Marguerite Porete », dans : *Verbum et signum*, éd. H. FROMM, W. HARMS et U. RUBERG, Munich, Fink, 1975, p. 365-387.

- « Transzendenzerfahrung im *Miroir des simples âmes* der Marguerite Porete », dans : *Religiöse*

*Erfahrung: Historische Modelle in christlicher Tradition: Proceedings of the Werner-Reimers-Stiftung, 12-15 December 1990*, éd. W. HAUG et D. MIETH, Munich, Fink, 1992, p. 189-203.

M. SARGENT, « The annihilation of Marguerite Porete », dans : *Viator*, 28, 1997, p. 253-279.  
- « *Le miroir des simples ames and the English mystical tradition* », *Abendländische Mystik im Mittelalter: Symposion Kloster Engelberg 1984*, éd. Kurt Ruh, Stuttgart, Metzler, 1986, p. 253-279.

M. A. SOLETI, « Antigoni allo specchio: la lezione d'Amore di Margherita Porete », dans : *Storia della donna*, n°4, 2008, p. 83-102.

G. SOUILLAC, « Charisme et prophétisme féminins: Marguerite Porete et le *Miroir des simples âmes* », dans : *Australian Journal of French Studies*, 35/3, 1998, p. 261-278.

A. C. SPEARING, « Marguerite Porete: courtliness and transcendence in *The Mirror of Simple Souls* », dans : *Envisaging Heaven in the Middle Ages*, éd. C. MUESSIG et A. PUTTER, Londres, Routledge, 2007, p. 120-136.

E. UNDERHILL, « The Mirror of Simple Souls », dans : *Fortnightly Review*, n°95, 1911, p. 345-354.

J.-R. VALLETTE, « Marguerite Porete et la confrontation des discours: le prologue du *Mirouer des simples ames* », dans : *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, n°23, 2012, p. 273-289.

- « Marguerite Porete et le discours courtois », dans : *Marguerite Porete et le "Miroir des simples âmes". Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, éd. S. L. FIELD, R. E. LERNER et S. PIRON, Paris, Vrin, 2013, p. 169-196.

- « La figure du *Loingprés* dans le *Mirouer des simples ames* de Marguerite Porete », dans : *La personification du Moyen Âge au XVIII<sup>e</sup> siècle*, éd. M. DEMAULES, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 93-108.

P. VERDEYEN, « La première traduction latine du *Miroir* de Marguerite Porete », dans : *Ons Geestelijk Erf*, n°58, 1984, p. 388-389.

C. VILLENEUVE, « Au-delà de la dette: la dissolution de la relation d'amour dans le *Miroir des simples âmes* de Marguerite Porete », dans : *Marguerite Porete et le "Miroir des simples âmes". Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, éd. S. L. FIELD, R. E. LERNER et S. PIRON, Paris, Vrin, 2013, p. 155-167.

N. WATSON, « Misrepresenting the untranslatable: Marguerite Porete and the *Mirouer des simples ames* », dans : *New Comparison*, n°12, 1991, p. 124-137.

- E. ZUM BRUNN, « Non-willing in Marguerite Porete's *Mirror of Annihilated Souls* », dans : *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, n°58, 1988, p. 11-22.
- « Self, not-self and the ultimate in Marguerite Porete's *Mirror of Annihilated Souls* », dans : *God, the Self, and Nothingness: Reflections Eastern and Western*, éd. R. E. CARTER, New York, Paragon, 1990, p. 81-88.
- « La transformation d'amour selon Marguerite Porete », dans : *Ons Geestelijk Erf*, n°65/2-3, 1991, p. 89-107.

## 6. Autres Articles

W. J. COURTENAY, « Marguerite's judges : the University of Paris in 1310 », dans : *Marguerite Porete et le "Miroir des simples âmes". Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, éd. S. L. FIED, R. E. LERNER et S. PIRON, Paris, Vrin, 2013, p. 215-231.

E. GÖSSMAN, « Die Geschichte und Lehre der Mystikerin Marguerite Porete », dans : *Gegentwürfe: 25 Lebensläufe für eine andere Theologie*, éd. H. HÄRING et K. J. KUSCHEL, Munich, Piper, 1988, p. 69-79.

A. M. HOLLYWOOD, « Suffering transformed: Marguerite Porete, Meister Eckhart, and the problem of women's spirituality », dans : *Meister Eckhart and the Béguine Mystics*, éd. B. MCGINN, New York, Continuum, 1994, p. 87-113.

R. E. LERNER, « Addenda on an angel », dans : *Marguerite Porete et le "Miroir des simples âmes". Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, éd. S. L. FIELD, R. E. LERNER et S. PIRON, Paris, Vrin, 2013, p. 197-213.

B. NEWMAN, « La mystique courtoise : Thirteenth-Century Beguines and the Art of Love », dans : *From Virile Woman to WomanChrist : Studies in Medieval Religion and Literature*, éd. B. NEWMAN Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995, p. 137-167.

C. RANDALL, « Changing places: Marguerite Porete, Meister Eckhard and the question of perspective », dans : *The Romanic Review*, n°85/3, 1994, p. 341-360.

K. RUH, « Beginnenmystik: Hadewijch, Mecthild von Magdeburg, Marguerite Porete », dans : *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Litteratur*, n°106, 1977, p. 265-277.

- « Gottesliebe bei Hadewijch, Mecthild von Magdeburg, und Marguerite Porete », dans : *Romanische Literaturbeziehungen im 19. und 20. Jahrhundert. Festschrift für Franz Rauhut zum 85. Geburtstag*, éd. A. SAN MIGUEL, R. SCHWADERER et M. TIETZ, Tübingen, Narr, 1985, p. 243-254.

P. VERDEYEN, « Ruusbroec's opinion on Marguerite Porete's orthodoxy », dans : *Studies in Spirituality*, n°3, 1993, p. 121-129.

### **III. Mechthilde de Magdebourg**

#### **A. Sources**

##### **1. Œuvre de Mechthilde de Magdebourg**

MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Das fliessende Licht der Gottheit*, trad. et éd. G. VOLLMANN-PROFE, Berlin, Verlag der Weltreligionen, 2010. (édition critique bilingue moyen-haut allemand/allemand moderne)

##### Traduction française

MECHTHILD DE MAGDEBOURG, *La lumière fluente de la divinité*, trad. W. VERLAGUET, Grenoble, Éd. Jérôme Millon, 2001.

#### **B. Études**

##### **1. Ouvrages sur Mechthilde de Magdebourg**

J. ANCELET-HUSTACHE, *Mechthilde de Magdebourg (1207-1282). Etude de psychologie Religieuse*, Paris, B. Champion, 1926.

E. A. ANDERSEN, *The voices of Mechthild von Magdeburg*, Berne, Peter Lang, 2000.

J. JENDRZEJZYK, *Mystik und Mediation am Beispiel der Mechthild von Magdeburg*, Tübingen, 1992.

S. S. POOR, *Mechthild of Magdeburg and Her Book. Gender and the Making of Textual Authority*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2004.

C. H. SHARP, *Mechthild's von Magdeburg Interaction with Society as Reflected in « Das Fließende Licht der Gottheit »*, thèse soutenue à l'université de Waterloo, 1995.

H. STIERLING, *Studien zu Mechthild von Magdeburg*, Nuremberg, Éd. Fehrle & Sippel, 1907.

F. TOBIN, *Mechthild von Magdeburg, a Medieval Mystic in Modern Eyes*, Columbia, Camden House, 1995.

## 2. Ouvrages sur *La Lumière fluente de la Divinité*

R. A. D. ABRAHAM, *Mechthild's of Magdeburg's « Flowing Light of the Godhead » : an autobiographical relisation of spiritual Poverty*, thèse soutenue à l'université de Stanford, 1980.

E. BECKER, *Beiträge zur lateinischen und deutschen Überlieferung des « Fließenden Licht der Gottheit »*, thèse soutenue à l'université de Göttingen, 1952.

K. BOCHSLER, *Ich han da inne ungehörú ding gesehen: die Jenseitsvisionen Mechthilds von Magdeburg in der Tradition der mittelalterlichen Visionsliteratur*, Berne, Peter Lang, 1997.

S. A. BUHOLZER, *Studien zur Gottes- und Seelenkonzeption im Werk der Mechthild von Magdeburg*, Berne, Peter Lang, 1988.

R. ERAT-STIERLI, *"Do sprach dú ellende sele". Die Verwendung von « ellende » im Fließende Licht der Gottheit der Mechthild von Magdeburg*, thèse soutenue à l'université de Zurich, 1985.

J. C. FRANKLIN, *Mystical Transformations : The Imagery of Liquids in the Work of Mechthild von Magdeburg*, Londres, Associated University Presses, 1978.

M. HEIMBACH, *Der ungelehrte Mund als Autorität*, Stuttgart/Bad-Cannstatt, 1989.

H. KEUL, *Die Mystik der Begine Mechthild von Magdeburg*, Innsbruck/Vienne, Éd. Tyrolia, 2004.

H. LAUBNER, *Studien zum geistlichen Sinngehalt des Adjektivs im Werk Mechthilds von Magdeburg*, Göppingen, Kümmerle, 1975.

G. LÜERS, *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg*, Munich, 1926.

L. MEYER, *Studien zur geistlichen Bildsprache im Werke der Mechthild von Magdeburg*, thèse soutenue à l'université de Göttingen, 1951.

B. J. NEMES, *Von der Schrift zum Buch – vom Ich zum Autor : Zur Text- und Autorkonstitution In Überlieferung und Rezeption des « Fließenden Lichts der Gottheit » Mechthilds von Magdeburg*, Tübingen/Bâle, A. Francke Verlag, 2010.

S. S. POOR, *Mechthild of Magdeburg and Her Book. Gender and the Making of Textual Authority*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2004.

M. RINALDI, « ...und la mich fürbas sincken dur din ere » - Das Bild des Sinkens im « Fließenden Licht der Gottheit » der Mechthild von Magdeburg, thèse soutenue à l'université de Zurich, 1986.

M. SCHMIDT, *Studien zum Leidproblem bei Mechthild von Magdeburg*, thèse soutenue à l'université de Fribourg-en-Brisgau, 1985.

E. SCHWARZ-MEHRENS, *Zum Funktionieren und zur Funktion des Compassio im "Fließenden Licht der Gottheit" Mechthilds von Magdeburg*, Göppingen, Éd. Kümmerle, 1985.

H. STADLER, *Konfrontation und Nachfolge. Die metaphorische und narrative Ausgestaltung der*

*unio mystica im Fließenden Licht der Gottheit von Mechthild von Magdeburg*, Berne, Peter Lang, 2001.

H. TILLMANN, *Studien zum Dialog bei Mechthild von Magdeburg*, thèse soutenue à l'université de Marbourg, 1933.

B. WEBER, *Die Funktion der Alltagswirklichkeit in der Metaphorik Mechthilds von Magdeburg*, Göppingen, Kümmerle, 2000.

U. WIETHAUS, *Exstatic Transformation. Transpersonal Psychology in the Work of Mechthild of Magdeburg*, Syracuse/New York, Syracuse University Press, 1996.

E. ZINTER, *Zur mystischen Stilkunst Mechthilds von Magdeburg*, thèse soutenue à l'université de Leipzig, 1931.

### 3. Autres ouvrages

A. HOLLYWOOD, *The Soul as a Virgin Wife : Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete and Meister Eckhart*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1995.

W. VERLAGUET, *L'« éloignace » : La théologie de Mechthild de Magdebourg (XIII<sup>e</sup> siècle)*, Berne, Éd. Peter Lang, 2005.

### 4. Articles sur Mechthilde de Magdebourg

E. A. ANDERSEN, « Mechthild von Magdeburg, der Dominikanerorden und der Weltklerus », dans : *Spannungen und Konflikte menschlichen Zusammenlebens in der deutschen Literatur des Mittelalters*, éd. K. GÄRTNER, I. KARSTEN et F. SHAW, Tübingen, Bristoler Colloquium 1993, 1996, p. 264-272.

- « Mechthild von Magdeburg : her creativity and her audience », dans : *Women, the book and the Godly*, éd. L. SMITH et J. H. M. TAYLOR, Cambridge, D. S. Brewer, 1995, p. 77-88.



H. U. VON BALTHASAR, « Mechthilds kirchlicher Auftrag », dans : *Das fließende Licht der Gottheit*, trad. M. SCHMIDT, Einsiedeln, Éd. Benziger, 1955, p. 19-45.

O. EGRES, « Mechthild von Magdeburg : Exile in a Foreign Land », dans : *Goad and Nail*, éd. E. ELDER, 1985, p. 133-146.

A. HAUCK, « Kleinigkeiten zu Mechthild von Magdeburg », dans : *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, n°32, 1911, p. 186-198.

J. HOWARD, « The German Mystic : Mechthild of Magdeburg », dans : *Medieval Women Writers*, éd. K. M. WILSONS, Athens, University of Georgia Press, 1984, p. 153-185.

R. KOCH, « Mechthild of Magdeburg, woman of two worlds », dans : *Fourteenth century English mystics Newsletter*, n°7/3, 1981, p. 111-131.

J. LANCZKOWSKI, « Mechthild von Magdeburg », dans : *Erbe und Auftrag*, n°6, 1989, p. 462-472.

M. SCHMIDT, « Mechthild von Magdeburg », dans : *Mein Herz schmilzt wie Eis am Feuer. Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters in Porträts*, éd. J. THIELE, Stuttgart, Kreuz, 1988, p. 71-86.

E. SCHOLL, « To be a full-grown bride : Mechthild of Magdeburg », dans : *Medieval Religious Women, vol. 2: Peace Weavers*, Kalamazoo (Michigan), Cistercian Publications, 1984, p. 223-237.

G. L. STRAUCH, « Mechthild von Magdeburg and the Category of "Frauenmystik" », dans : *Women as Protagonists and Poets in the German Middle Ages*, éd. A. CLASSEN, Göppingen, Kümmerle, 1991, p. 171-186.

J. SUDBRACK, « Mechthild von Magdeburg », dans : *Frauen des Glaubens*, éd. P. IMHOF, Wurzburg, Echter, 1983, p. 61-75.

W. VERLAGUET, « Mechthild de Magdebourg dans le champ du savoir théologique », dans : *Positions luthériennes*, n° 4, 2003, p. 393-403.

## 5. Articles sur *La Lumière fluente de la Divinité*

P. BAUMSTEIN, « Mechthild von Magdeburg's Imagery of Union », dans : *Cistercian Studies*, n°12, 1986, p. 43-50.

S. CLARK, « "Ze gleicher wis": Mechthild von Magdeburg and the Concept of Likeness », dans : *The World of Medieval Women : Creativity, Influence and Imagination*, éd. C. H. BERMAN, C. W. CONNELL et J. R. ROTSCCHILD, Morgantown, West Virginia University Press, 1985, p. 41-50.

A. CLASSEN, « "Flowing Light if the Godhead". Binary Oppositions of Self and God in Mechthild von Magdeburg », dans : *Studies of Spirituality*, n°7, 1997, p. 79-98.

J. C. FRANKLIN, *Mystical Transformations : the Imagery of Liquids in the Work of Mechthild of Magdeburg*, Rutherford, Fairleigh Dickinson University Press, 1978.

K. GRUBMÜLLER, « Sprechen und Schreiben. Das Beispiel Mechthild von Magdeburg », dans : *Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger*, éd. J. JANOTA, t. 1, Tübingen, Niemeyer, 1992, p. 335-348.

M. GSELL et R. STOCKMAR, « Lektüre einer Einleitung. Mechthild von Magdeburg, "das fließende Licht der Gottheit", I, 1 », dans : *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik*, vol. 35, 1992, p. 127-148.

A.M. HAAS, « Mechthild von Magdeburg – Dichtung und Mystik », dans : *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik*, vol. 2, 1972, p. 105-156.

- « Die Struktur der mystischen Erfahrung nach Mechthild von Magdeburg », dans : *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, n°22, 1975, p. 3-34.

- « Mechthild von Magdeburg dichterische Heimlichkeit », dans : *Gotes und der werlde hulde. Festschrift für Heinz Rupp*, éd. R. SCHNELL, Berne/Stuttgart, Francke, 1989, p. 206-223.

B. HASEBRINK, « Spiegel und Spiegelung im "Fließenden Licht der Gottheit" », dans : *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang*, éd. W. HAUG et W. SCHNEIDER-LASTIN, Tübingen, 2000, p. 157-174.

W. HAUG, « Das Gespräch mit dem unvergleichlichen Partner. Der mystische Dialog bei Mechthild von Magdeburg als Paradigma für eine personale Gesprächsstruktur », dans :

*Brechungen auf dem Weg zur Individualität : kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters*, éd. W. HAUG, Tübingen, Niemeyer, 1995, p. 550-578.

M. HEIMBACH-STEINS, « Trinität-Minne-Prophetie. Grundstrukturen theologischen Denkens im Werk Mechthilds von Magdeburg », dans : *Denkmodelle von Frauen im Mittelalter*, éd. A. ZIMMERMANN, Dokimion n°15, Freiburg, 1994, p. 83-106.

E. HELLGARDT, « Darbietungsformen geistlicher Gehalte im Werk Mechthilds von Magdeburg », dans : *Die Vermittlung geistlicher Inhalte im deutschen Mittelalter*, éd. T. R. JACKSON, N. F. PALMER, et A. SUERBAUM, Internationales Symposium, Roscrea 1994, Tübingen, 1996, p. 320-337.

R. KAYSER, « Minne und Mystik im Werke Mechthilds von Magdeburg », dans : *The Germanic Review*, vol. 19, n°1, 1944, p. 3-15.

A. KEUL, « Die Gottesfremde bei Mechthild von Magdeburg : Integration einer leidvollen Erfahrung und deren sozialgeschichtliche Bezüge », dans : *Theologie und Glaube*, vol. 89, n° 1, 1999, p. 1-22.

N. LARGIER, « Anima mea liquefacta est. Der Dialog der Seele mit Gott bei Mechthild von Magdeburg und Heinrich Seuse », dans : *Internationale katholische Zeitschrift*, vol. 13, n° 3, p. 227-237.

J. MARGETTS, « Latein und Volkssprache bei Mechthild von Magdeburg », dans : *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik*, vol. 12, p. 119-136.

E. H. MCGOWIN, « Eroticism and Pain in Mechthild of Magdeburg's " The Flowing Light " », dans : *New Blackfriars*, vol. 92, n°1041, Septembre 2001, p. 607-622.

S. MÖBUSS, « Der Individualitäts-Begriff der Mechthild von Magdeburg », dans : *Individuum und Individualität im Mittelalter*, éd. J. A. AERTSEN, Berlin, De Gruyter, 1996, p. 605-611.

W. MOHR, « Darbietungsformen der Mystik bei Mechthild von Magdeburg », dans : *Märchen, Mythos, Dichtung : Festschrift zum 90. Geburtstag Friedrich von der Leyens*, éd. H. KUHN et K. SCHIER, Munich, Éd. Beck, 1963, p. 375-399.

E. NELLMANN, « "Die buoch bezeichent alleine mich". Zum Prolog von Mechthilds "Fließenden Licht der Gottheit" », dans : *Gotes und der werlde hulde. Festschrift für Heinz Rupp*, Berne/Stuttgart, Francke, 1989, p. 200-205.

H. NEUMANN, « Beiträge zur Textgeschichte des « Fließenden Licht der Gottheit » und zur Lebensgeschichte Mechthilds von Magdeburg », dans : *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist. Klasse*, 1954/3.

- « Der Minnespiegel und Mechthild von Magdeburg », dans : *Zeitschrift für deutsche Philologie*, vol. 73, 1954, p. 217-226.

D. O. NEVILLE, « The bodies of the bride : the language of Incarnation, transcendence, and time in the poetic theology of Mechthild of Magdeburg », dans : *Mystics Quarterly*, vol. 34, n°1/2, janvier/avril 2008, p. 1-34.

C. NISTERS, « Der "gepineget licham". Zur Bedeutung des "Autorinnenkörpers" für die Wahrheitslegitimation des "Fließenden Lichtes der Gottheit" », dans : *Literalität un Körperlichkeit / Littéralité et corporalité*, éd. G. KRAUS, Tübingen, Stauffenberg, 1997, p. 21-46.

C. ORTMANN, « Das Buch der Minne », dans : *Grundlagen des Verstehens mittelalterlicher Literatur*, éd. G. HAHN et H. RAGOTZKY, Stuttgart, Kröner, 1992, p. 158-186.

N. PALMER, « Das Buch als Bedeutungsträger bei Mechthild von Magdeburg », dans : *Bildhafte Rede in Mittelalter und früher Neuzeit*, éd. W. HARMS et K. SPECKENBACH, Tübingen, Niemeyer, 1992, p. 217-235.

S. S. POOR, « Transmission and Impact : Mechthild of Magdeburg's *Das fließende Licht der Gottheit* », dans : *A Companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages*, éd. E. ANDERSEN, H. LAHNEMANN, A. SIMON, Leyde, Koninklijke Brill NV, 2014.

W. PREGER, « Über das unter dem Namen der Mechthild von Magdeburg jüngst herausgegebene Werk "das fließende Licht der Gottheit" und dessen Verfasserin », dans : *Sitzungsberichte der Königlich-Bayrischen Akademie der Wissenschaften zu München*, Munich, Straub, 1869, p. 151-162.

M. SCHMIDT, « "Frau Pein, Ihr seid mein nächstes Kleid". Zur Leidenmystik im Fließenden Licht der Gottheit der Mechthild von Magdeburg », dans : *Die dunkle Nacht der Sinne und des Geistes. Liedererfahrung und christliche Mystik*, éd. G. FUCHS, Düsseldorf, 1989.

- « "minne du gewaltige kellerin". On the Nature of minne in Mechthild of Magdeburg's "Fließende Licht der Gottheit" », dans : *Woman of the Middle Ages. Vox Benedictina*, n°4, 1987, p. 100-125.

B. SCHNELL, « Ein neues Exzerpt aus dem "Fließenden Licht der Gottheit" der Mechthild von Magdeburg », dans : *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, n°110, 1981, p. 272-274.

W. SCHRÖDER, « Mechthild von Magdeburg, "Das Fließende Licht der Gottheit" », dans : *Zeitschrift für deutsche Philologie*, n° 115, 1996, p. 129-134.

P. SCHULZE-BELLI, « A New Perspective on the Metaphorical Language of Mechthild von Magdeburg's "Flowing Light of the Godhead". Some Considerations about the Language of the Mystics », dans : *Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft*, n°11, 1999, p. 221-232.

W. SEATON, « Transformation of Convention in Mechthild of Magdeburg », dans : *Mystics Quarterly*, vol. 10 , n°2, juin 1984, p. 64-72.

M. SINKA, « Christological Mysticism in Mechthild von Magdeburg's "Das Fließende Licht der Gottheit": a Journey of Wounds », dans : *The Germanic Reviews*, vol. 60, 1985, p. 123-128.

P. TAX, « Die große Himmelschau Mechthilds von Magdeburg und ihre Höllenvision », dans : *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, vol. 108, 1979, p. 112-137.

F. TOBIN, « Medieval Thought on Visions and its Resonance in Mechthild von Magdeburg's Flowing Light of Godhead », dans : *Vox Mystica : Essays on Medieval Mysticism in Honor of Professor Valerie M. Lagorio*, éd. A. C. BARTLETT et al., Cambridge, Éd. D. S. Brewer, 1995, 41-53.

- « Audience, Authorship and Authority in Mechthild von Magdeburg's "Flowing Light of the Godhead" », dans : *Mystics Quarterly*, n°23, 1997, p. 8-17.

A. VIZKETELY et G. KORNRUMPF, « Budapest Fragmente des "Fließenden Licht der Gottheit" », dans : *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, vol. 97, 1969, p. 278-306.

P. G. VÖLKER, « Neues zur Überlieferung des Fließenden Licht der Gottheit », dans : *Zeitschrift für deutsche Altertum und deutsche Literatur*, n°96, 1967, p. 28-69.

M. VOSS ROBERTS, « "The Body Gains Its Share": The Asceticism of Mechthild of Magdeburg », dans : *Perceiving the Divine through the Human Body ; Mystical Sensuality*, éd. T. CATTOI et J. McDANIEL, New York, Éd. Palgrave Macmillan, 2011, p. 159-173.

U. WIETHAUS, « Suffering, Love and Transformation in Mechthilde of Magdeburg », dans : *Listening*, n°22, 1987, p. 139-150.

L. M. WELLS, « Revelations of love : Mechthild of Magdeburg's vision and experience of the Christian Trinity », dans : *The American Benedictine review*, vol. 45, n°3, 1994, p. 249-268.

## 6. Autres articles

O. DAVIES, « Hildegard of Bingen, Mechthild of Magdeburg and the young Meister Eckhart », dans : *Mediaevistik*, vol. 4, 1991, p. 37-51.

J. LANCZKOWSKI, « Einfluss der Hohe-Lied-Predigten Bernhards auf die drei Helftaer Mystikerinnen », dans : *Erbe und Auftrag*, n°66, 1990, p. 17-28.

S. S. POOR, « Gender und Autorität in der Konstruktion einer schriftlichen Tradition », dans : *Autorität der/in Sprache, Literatur, Neue Medien. Vorträge des Bonner Germanistentags 1997*, éd. J. FOHRMANN, t. 2, Bielefeld, Aisthesis, 1999, p. 532-552.

- « Historicizing Canonicité : Tradition and the Invisible Ralent of Mechthild von Magdeburg », dans : *Women in German Yearbook*, n°15, 2000, p. 49-72.

- « Cloaking the Body in Text : the Question of female Authorship in the Writings of Mechthild von Magdeburg », dans : *Exemplaria*, n°12/2, 2000, p. 417-453.

- « Mechthild von Magdeburg, Gender, and the "unlearned Tongue", dans : *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, n°31/3, 2001, p. 213-250.

M. V. ROBERTS, « Flowing and Crossing : The Somatic Theologies of Mechthild and Lalleśwarī », dans : *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 76, n°3, septembre 2008, p. 638-663.

H. STADLER, « Die Sünderin Eva aus frauenmystischer Sicht : Zur Genesis-Auslegung Mechthilds von Magdeburg », dans : *Schwierige Frauen – schwierige Männer in der Literatur des Mittelalters*, éd. A. HAAS et I. KARSTEN, Berne, Peter Lang, 1998, p. 201-220.

P. STRAUCH, « Kleine Beiträge zur Geschichte der deutschen Mystik », dans : *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, n°27, 1883, p. 368-373 (sur Mechthilde).

F. TOBIN, « Mechthild of Magdeburg and Meister Eckhart. Points of coincidence », dans : *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and*

*Marguerite Porete*, éd. B. McGINN, New York, The Continuum Publishing Company, 1994, p. 44-61.

W. VERLAGUET, « L'éloignement de Mechthild de Magdebourg », dans : *Etudes théologiques et religieuses*, n°3, 2003, p. 321-337.

G. VOLLMANN-PROFE, « Prolegomena », dans : *Mechthild von Magdeburg « Das Fließende Licht der Gottheit »*, éd. H. NEUMANN, Artemis Verlag, 1993, p. 11-28.

- « Mechthild auch in Werktagskleidern », dans : *Zeitschrift für deutsche Philologie*, vol. 113, 1994, p. 144-158.

B. WEISS, « Mechthild von Magdeburg und der frühe Meister Eckhart », dans : *Theologie und Philosophie*, vol. 70, Fribourg, Éd. Herder, 1995.

## IV. Hadewijch d'Anvers

### A. Sources

#### 1. Œuvres de Hadewijch d'Anvers

HADEWIJCH, *Visionen*, éd. J. VAN MIERLO, Anvers/Gand/Malines, De Vlaamsche Boekenhalle, 1924-25.

HADEWIJCH, *Strofische Gedichten*, éd. J. VAN MIERLO, Anvers/Bruxelles/Gand/Louvain, Standaard-Boekhandel, 1942.

HADEWIJCH, *Brieven*, éd. J. VAN MIERLO, Anvers/Bruxelles/Gand/Louvain, Standaard-Boekhandel, 1947.

HADEWIJCH, *Mengeldichten*, éd. J. VAN MIERLO, Anvers/Bruxelles/Gand/Louvain, Standaard-Boekhandel, 1952.

## Traductions françaises

HADEWIJCH, *Écrits mystiques des béguines*, trad. J.-B. PORION, Paris, Éd. du Seuil, 1994.

HADEWIJCH D'ANVERS, *Les visions*, trad. G. EPINEY-BURGARD, Genève, Ad Solem, 2000.

HADEWIJCH, *Les lettres : la perle de l'école rhéno-flamande*, trad. et prés. P.-M. BERNARD, Paris, Sarment, 2002.

HADEWIJCH D'ANVERS, *Amour est tout : poèmes strophiques*, trad. R. VANDE PLAS, intro et prés. A. SIMONET, Paris, Téqui, 1984.

## Éditions partielles

L. BOUYER, *Figures mystiques féminines : Hadewijch d'Anvers, Térèse d'Avila, Thérèse de Lisieux, Élisabeth de la Trinité, Édith Stein*, Éd. du Cerf, 2012.

A. GOZIER, *Béguine, écrivain et mystique : portraits et textes de Hadewijch d'Anvers (XIII<sup>e</sup> siècle)*, trad. des textes R. VANDE PLAS, Montrouge, Nouv. Cité, 1994.

HADEWIJCH et BEATRICE DE NAZARETH, *Lettres spirituelles ; Sept degrés d'amour*, trad. J.-B. PORION, Paris, Éd. de la source, 1972.

## **B. Études**

### 1. Ouvrages sur Hadewijch d'Anvers

R. JAHAE, *Sich begnügen met dem Ungenügen. Zur mystischen Erfahrung Hadewijchs*, Louvain, Peeters, 2000.

P. MOMMAERS, *Hadewijch d'Anvers*, trad. C. JORDENS, Paris, Éd. du Cerf, 1994.

- (en collaboration avec) E. DUTTON, *Hadewijch : writer, beguine, love mystic*, Louvain, Éd. Peeters, 2004.

R. FAESEN, *De begeerte bij Hadewijch*, Louvain, Peeters, 2000.



## 2. Ouvrages sur l'oeuvre de Hadewijch d'Anvers

S. MURK-JANSEN, *The Measure of Mystic Thought. A Study of Hadewijch's Mengeldichten*, Göppingen, Kümmerle, 1991.

N. de PAEPE, *Hadewijch, Strophische Gedichten. Een studie van de minne in het kader der 12<sup>e</sup> en 13<sup>e</sup> eeuwse mystiek en profane minnellyriek*, Gent, 1967.

J.-B. PORION, *Hadewijch d'Anvers. Écrits mystiques des béguines*, Paris, Éd. du Seuil, 1954.

J. REYNAERT, *De beeldspraak van Hadewijch*, Tielt, Lannoo, 1981.

F. WILLAERT, *De poëtica van Hadewijch in de Strofische Gedichten*, Utrecht, HES Uitgevers, 1984.

## 3. Autres ouvrages

S. MURK-JANSEN, *Brides in the Desert. The Spirituality of the Beguines*, Londres, Darton, Longman and Todd, 1998.

L.J.M. PHILIPPEN, *Het ontstaan der Begijnhoven. Een synthetische studie*, Anvers, Nederlandsche Boekhandel, 1943.

M.L. SHEA, *Medieval women on sin and salvation : Hadewijch of Antwerp, Beatrice of Nazareth, Margaret Ebner, and Julian of Norwich*, Berne, Éd. Peter Lang, 2010.

#### 4. Articles sur Hadewijch d'Anvers

S. AXTERS, « De anonieme begijn van Tongeren en haar mystieke dialoog », dans : *Ons Geestelijk Erf*, n°15, 1941, 88-97.

A. A. BARDOEL, « Hadewijch of Brabant and the Hermeneutics of Desire », dans : *Dutch Crossing*, n°32, 1987, p. 26-36.

C. W. BYNUM, « Hadewijch and Beatrice of Nazareth », dans : *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, éd. C. W. BYNUM, Berkeley/Los Angeles/Londres, Universitu of California Press, 1987, p. 150-165.

D. DEVREESE, « 'Hadewid Greca' te Merksem in 1212 : Een historische reconstructie van de biografie van Hadewijch », dans : *Ons Geestelijk Erf*, vol. 81, 2010, p. 151-193.

R. FAESEN, « Was Hadewijch a Beguine or a Cistercian ? An annotated hypothesis », dans : *Cîteaux commentarii cistercienses*, vol. 55, n°1-2, Abbaye de Cîteaux, 2004, p. 47-64.

V. FRAETERS, « Prelude : Hadewijch and the beguine movement », dans : *Mysticism and devotion in northern Germany in the late Middle Ages*, E. ANDERSEN, Leyde, Brill, 2013, p. 32-41.

Y. MEESEN, « Hadewijch d'Anvers », dans : *Les femmes mystiques : histoire et dictionnaire*, éd. A. FELLA, Paris, Éd. Robert Laffont, 2013, p. 424-448.

J. VAN MIERLO, « Hadewijch, une mystique flamande au treizième siècle », dans : *Revue d'Ascétique et de Mystique*, éd. F. CAVALLERA, vol. 5, 1924.

- « Hadewijchiana », dans : *Verslagen en mededeelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Taal- en Letterkunde*, Gand, 1927.

J.-B. PORION, « Introduction », dans : *Écrits mystiques des béguines*, Paris, Éd. du Seuil, 1954.

I. RAVIOLO, « Hadewijch », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Paris, Éd. du Cerf, 2011.

J. REYNAERT, « Hadewijch hoghe geslachte », dans: *Hoofsheid en devotie in de middeleeuwse maatschappij. De Nederlanden van 12a tot de 15a eeuw. Handelingen van het wetenschappelijk colloquium te Brussel, 21-24 oktober 1981*, éd. H. van NUFFEL, J.D. JANSSENS et R.C. van CAENEGEM, Bruxelles, 1982, p. 156-173.

- « Hadewijch : mystic poetry and courtly love », dans : *Medieval Dutch Literature in its European Context*, éd. E. KOOPER, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 208-225.

W. SCHEEPSMA, « Hadewijch und die "Limburgse sermoenen". Überlegungen zu Datierung, Identität und Authentizität », dans : *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte*, Kolloquium Kloster Fischingen 1998, éd. W. HAUG, Tübingen, Niemeyer, 2000, p. 652-682.

F. WILLAERT, « Hadewijch und ihr Kreis in den Visionen », dans : *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, éd. K. RUH, Stuttgart, Metzler, 1986, p. 368-387.

- « Hadewijch en Maria Magdalena », dans : *Miscellanea Neerlandica. Opstellent voor Dr. Jan Deschamps ter gelegenheid van zijn zeventigste verjaardag*, II, Louvain, Peeters, 1987, p. 57-69.

- « Hadewijch », dans : *Mein Herz schmilzt wie Eis am Feuer. Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters im Porträts*, éd. J. THIELE, Stuttgart, Kreuz, 1988, p. 110-124.

## 5. Articles sur l'oeuvre de Hadewijch d'Anvers

A.A. BARDOEL, « On the Nature of Mystical Experience in the "Visions" of Hadewijch. A Comparative Study of the Unitive and Intellectual Traditions », dans : *Ons Geestelijk Erf*, n°66, p. 318-340.

A. BROUNTS, « Hadewijch en de Ketterij naar het vijfde Visioen », dans : *Handelingen van de Koninklijke Zuidnederlandse Maatschappij voor Taal- en Letterkunde en Geschiedenis*, année 22, 1968, p. 15-78.

V. FRAETERS, « Lyrical lessons. Personification as mystagogical agent in the songs of Hadewijch », dans : *Spiegel der letteren*, 57/2, 2015, p. 113-128.

- « Mi smelten mine sinne in minnen oerewoed : reflecties over genre en subjectiviteit in de Liederen van Hadewijch », dans : *Spiegel der letteren*, 55/4, 2013, p. 427-457.
- « The mystic's sensorium : modes of perceiving and knowing God in Hadewijch's visions », dans : *Mystical anthropology : author from the Low Countries*, éd. J. ARBLASTER et R. FAESEN, Londres, Routledge, 2016, p. 28-40.
- « The appearance of queen reason : construction and pragmatics of the imagery in Vision 9 of Hadewijch », dans : *Speaking to the eye : sight and insight through text and image (1150-1650)*, éd. M.-E. GONGORA, Turnhout, Brepols, 2013, p. 65-94.

L. P. GRIJP, « De zingende Hadewijch. Op zoek naar de melodieën van haar Strofische Gedichten », dans : *Een zoet akkoord. Middeleeuwse lyriek in de Lage Lande*, Amsterdam, Prometheus, 1992, p. 72-92.

E. HESZLER, « Die sieben Namen der unennbaren Minne. Das XVI. Mengeldicht Hadewijchs », dans : *Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition*, éd. W. HAUG et M. DIETMAN, Munich, Fink, 1992.

P. MOMMAERS et F. WILLAERT, « Mystisches Erlebnis und sprachliche Vermittlung in den Briefen Hadewijchs », dans : *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, Cologne, Böhlau, 1988, p. 117-151.

E. PETROFF, « Gender, Power and Knowledge in de "Strofische Gedichten" of Hadewijch », dans : *Vox Benedictina*, n°7, 1990, p. 340-362.

K. RUH, « Fragen und Beobachtungen zur Poetica der Hadewijch », dans : *Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger*, éd. J. JANOTA, Tübingen, Niemeyer, 1992, p. 323-333.

H. SCHOTTMANN, « Autor und Hörer in den 'Strophischen Gedichten' Hadewijchs », dans : *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, n° 102, 1973.

B. SPAAPEN, « Hadewijch en het vijfde Visioen », dans : *Ons Geestelijk Erf*, n°44 à 46, 1970-1972.

## 6. Autres articles

B.M. BOLTON, « Some Thirteenth Century Women in the Low Countries. A Special Case ? », dans : *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, n°61, 1981, p. 7-29.

P.A. DIETRICH, « The Wilderness of God in Hadewijch II and Meister Eckhart and His Circle », dans : *Meister Eckhart and the Beguine mystics*, éd. B. MCGINN, New-York, Éd. Continuum, 1994, p. 32-36.

V. FRAETERS, « From Middle Dutch writer to French film character : the presence of Hadewijch in France from the perspective of Hadewijch, the movie (2009) », dans : *Doing double Dutch : the international circulation of literature from the Low Countries*, éd. E. BREMS, Louvain, Leuven University Press, 2017, p. 113-131.

B. MCGINN, « The Four Female Evangelists of the Thirteenth Century. The Invention of Authority », dans : *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte, Kolloquium Kloster Fischingen 1998*, éd. W. HAUG, Tübingen, Niemeyer, 2000, p. 175-194.

- « Three Great Beguine Mystics. Hadewijch, Mechthild and Marguerite », dans : *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism 1200-1350*, New York, Crossroad, 1998, p. 199-265.

P. MOMMAERS, « Hadewijch. A Feminist Conflict », dans : *Louvain Studies*, n°13, 1988, p. 58-81.

- « Hadewijch. Tasting Man and God in One Knowledge », dans : *The Riddle of Christian Mystical Experience. The Role of the Humanity of Jesus*, éd. P. MOMMAERS, Louvain, Peeters, 2003.

S. MURK-JANSEN, « Hadewijch and Eckhart : Amor intellegere est », dans : *Meister Eckhart and the Beguine mystics*, éd. B. MCGINN, New-York, Éd. Continuum.

B. NEWMAN, « Excursus I : Hadewijch and Abelard », dans : *From Virile Woman to Woman-Christ. Studies in Medieval Religion and Literature*, éd. B. NEWMAN, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1995, p. 168-171.

- « La mystique courtoise. Thirteenth Century Beguines and the Art of Love », dans : *From Virile Woman to Woman-Christ. Studies in Medieval Religion and Literature*, éd. B. NEWMAN, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1995, p. 137-167.

E. PETROFF, « New Styles of Feminine Spirituality. The Beguine Movement : Marie d'Oignies, Christina Mirabilis, Hadewijch of Brabant, and Beatrijs of Nazareth », dans : *Medieval Women's Visionary Literature*, éd. E. PETROFF, New York/Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 171-206.

L.J.M. PHILIPPEN, « Begijnhoven en Spiritualiteit », dans : *Ons Geestelijk Erf*, n°3, 1929, p. 165-194.

P. VERDEYEN, « De invloed van Willem van Saint-Thierry op Hadewijch en Ruusbroec », dans: *Ons Geesterlijk Erf*, n° 51, 1977, p. 3-19.

R. WAKEFIELD, « Homeless Mystics : Exiled from God », dans : *Amsterdamer Beiträge zur Neueren Germanistik*, vol. 76, 2010, p. 37-43.

## V. Études sur la mystique féminine médiévale

### 1. Ouvrages

M. ANKERMANN, *Gertrud die Grosse von Helfta. Eine Studie zum Spannungsverhältnis von religiöser Erfahrung und literarischer Gestaltung in mystischen Werken*, éd. Göppinger Arbeiten zu Germanistik, n°640, Göppingen, Verlag Kümmerle, 1997.

M. BANGERT et H. KEUL, *Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht. Die Mystik der Frauen von Helfta*, Leipzig, Benno, 1999.

W. BEUTIN, *Anima. Untersuchungen zur Frauenmystik des Mittelalters. Ideengeschichte, Theologie und Ästhetik*, t. 2, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 1998.

W. BEUTIN et T. BÜTOW, *Europäische Mystik vom Hochmittelalter zum Barock*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 1998.

L. BOUYER, *Figures mystiques féminines. Hadewijch d'Anvers, Thérèse d'Avile, Thérèse de Lisieux, Élisabeth de la Trinité, Edith Stein*, Paris, Éd. du Cerf, 2012.

M. BURNETT McINERNEY, *Flames Fed from Within: Medieval Women and Mystical Writing*, thèse soutenue à l'Université de Californie, Berkeley, 1994.

C. W. BYNUM, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1982.

P. DAILEY, *Promised Bodies : Time, Language, and Corporeality in Medieval Women's Mystical Texts*, New York, Columbia University Press, 2013.

J. DALARUN, « Dieu changea de sexe, pour ainsi dire ». *La religion faite femme, XIe-XVe siècle*, Paris, Fayard, 2008.

M. DELGADO (éd.), *"Dir hat vor den Frauen nicht gegraut": Mystikerinnen und Theologinnen in des Christentumsgeschichte*, Fribourg (Suisse), Academic Press, 2015.

A. J. DICKENS, *The Female Mystic. Great Women Thinkers of the Middle Ages*, Londres/New York, I. B. Tauris, 2009.

P. DINZELBACHER, *Deutsche und niederländische Mystik des Mittelalters. Ein Studienbuch*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2012.

- *Heilige oder Hexen ? Schicksale auffälliger Frauen in Mittelalter und Frühneuzeit*, Zurich, Artemis & Winckler, 1995.

- *Mittelalterliche Visionsliteratur - eine Anthologie*, Darmstadt, Éd. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.

- *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart, Hiersemann, 1981.

P. DRONKE, *Women Writers of the Middle Ages : A Critical Study of Texts from Perpetua (d. 203) to Marguerite Porete*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

V. FREATERS (éd.) et I. DE GIER (éd.), « *Mulieres religiosae* » : *shaping female spiritual authority in the medieval and early modern periods*, Turnhout, Éd. Brepols, 2014.

I. GEYER, *Maria von Oignies : Ein hochmittelalterliche Mystikerin zwischen Ketzerei und Rechtsgläubigkeit*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 1992.

W. HAUG et W. SCHNEIDER-LASTIN, *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Kolloquium Kloster Fischingen 1998*, Tübingen, Niemeyer, 2000.

T. HEIMERL, *Frauenmystik - Männermystik ? : Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhart, Heinrich Seuse, Marguerite Porete und Mechthild von Magdeburg*, Münster, Éd. Lit, 2002.

A. HOLLYWOOD, *The soul as virgin wife. Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete and Meister Eckhart*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1995.

S. KÖBELE, *Bilder der unbegriffenen Wahrheit*, Tübingen/Bâle, Francke, 1993.

R.E. LERNER, *The heresy of the Free Spirit in the later Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1972.

J. MAÎTRE, *Mystique et Féminité*, Paris, Éd. du Cerf, 1997.

S. L. MAYERS, *Tradition and Transgression: What We Talk About When We Talk About Medieval Women Mystics*, thèse soutenue à l'Université de Virginie, Charlottesville, 1998.

B. MCGINN, *The flowering of Mysticism. Men and Women in the new mysticism. 1200-1350*, New York, Éd. Crossroad, 1998.

A.-L. MERIL-BELLINI DELLE STELLE, *Caritas et familias à l'ombre du Seigneur : les relations des mulieres religiosae des Pays-Bas méridionaux du 13<sup>ème</sup> siècle avec leur entourage*, thèse soutenue à l'université de Toulouse le Mirail – Toulouse II, 2012.

B. NEWMAN, *From Virile Woman to WomanChrist : Studies in Medieval Religion and Literature*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995.

U. PETERS, *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts*, Tübingen, Éd. M. Niemeyer, 1988.

E. A. PETROFF, *Body and Soul : Essays on Medieval Women and Mysticism*, New York, Oxford University Press, 1994.

- *Medieval Women's Visionary Literature*, New York, Oxford University Press, 1986.

W. PREGER, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Aalen, Zeller, 1962.

D. REGNIER-BOHLER, *Voix de femmes au Moyen Âge. Savoir, mystique, poésie, amour, sorcellerie, XIIIe-XVe siècle*, Paris, Robert Laffont, 2006.

S. RINGLER, *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters : Quellen und Studien*, Munich, Artemis, 1980.

K. RUH, *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart, Metzler, 1986.

- *Geschichte der abendländischen Mystik*, t. 2, Munich, Beck, 1990.

M. RUBIN, *Corpus Christi : The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

E. SCHIRMER, *Mystik und Minne*, Berlin, Elefant Press, 1984.

M. SCHMIDT et D. R. BAUER, « *Eine Höhe, über die nichts geht* ». *Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik ?*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Fromman,-Holzboog, 1986.

M. L. SHEA, *Medieval women on sin and salvation : Hadewijch of Antwerp, Beatrice of Nazareth, Margaret Ebner, and Julian of Norwich*, New York, Peter Lang, 2010.

U. STÖTLING, *Christliche Frauenmystik im Mittelalter : historisch-kritische Analyse*, Mayence, Matthias-Grünwald-Verlag, 2005.

A. VAUCHEZ, *La spiritualité au Moyen Age occidental : VIIIe-XIIIe siècles*, Paris, Presses universitaires de France, 1975.

R. VOADEN, *God's Words, Women's Voices : the discernment of spirits in the Writing of Late-medieval women visionaries*, Woodbridge, York Medieval Press, 1999.



B. WEIß, *Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild. Das Gottesbild der deutschen Mystikerinnen auf dem Hintergrund der Mönchstheologie*, Paderborn, Éd. F. Schöningh, 2004.  
- *Ekstase und Liebe : die Unio mystica bei den deutschen Mystikerinnen des 12. Und 13. Jahrhunderts*, Paderborn/Munich, Schöningh, 2006.  
- *Die dreieine Schöpfer und die frühen deutschen Mystikerinnen*, Paderborn/Munich, Schöningh, 2006.

F. W. WENTZLAFF-EGGEBERT, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit. Einheit und Wandlung ihrer Erscheinungsformen*, Berlin, De Gruyter, 1943.

A. ZECH, *Spielarten des Gottes-Genusses : Semantiken des Genießens in der europäischen Frauenmystik des 13. Jahrhunderts*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.

## 2. Articles

H. BAYER, « Vita in deserto : Kassians Askese der Einöde und die mittelalterliche Frauenmystik », dans : *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, n°98, 1987, p. 1-27.

C. W. BYNUM, « Religious Women in the Later Middle Ages », dans : *Christian Spirituality II : High Middle Ages and Reformation*, éd. J. RAITT, New York, Crossroad, 1987, p. 121-139.

B. M. BOLTON, « Mulieres sanctae », dans : *Women in Medieval Society*, éd. S. M. STUART, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1976, p. 141-58.

- « Some Thirteenth Century Women in the Low Countries. A Special Case ? », dans : *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, n°61, 1981, p. 7-29.

M. CAWLEY, « The Trinity in the *Mulieres religiosae* of Thirteenth Century Belgium », dans : *Monastic Studies*, n°17, 1986, p. 167-190.

C. FRUGONI, « Female Mystics, Visions, and Iconography », dans : *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*, éd. D. BORNSTEIN et R. RUSCONI, Chicago, University of Chicago Press, 1996, p. 130-164.

K. GILL, « Women and the Production of Religious Literature in the Vernacular, 1300-1500 », dans : *Creative Women in Medieval and Early Modern Italy : A Religious and Artistic Renaissance*, éd. E. A. MATTER et J. COAKLEY, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1994, p. 64-104.

R. GUARNIERI, « Angela, mistica europea », dans : *Angela da Foligno Terziara Francescana*, éd. E. MENESTO, Spolète, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1992, p. 39-82.

A. HARRISSON, « "I Am Wholly Your Own": Liturgical Piety and Community among the Nunns of Helfta », dans: *Church History*, n°78/3, 2009, p. 549-583.

P. D. KURTZ, « Mary of Oignies, Christine the Marvellus, and Medieval Heresy », dans : *Mystics Quarterly*, n°14, 1988, p. 186-196.

M. LAUWERS, « "Noli me tangere". Marie Madeleine, Marie d'Oignies et les pénitentes du XIIIe siècle », dans : *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, vol. 104, n°1, 1992, p. 209-268.

V. M. LAGORIO, « The Medieval Continental Women Mystics : An Introduction », dans : *An Introduction to the Medieval Mystics of Europe*, éd. P. SZARMACH, Albany, SUNY Press, 1984, p. 161-193.

J. LANCZKOWSKI, « Gertrud die Grosse von Helfta : Mystik des Gehorsams », dans : *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, éd. P. DINZELBACHER et D. BAUER, Cologne/Vienne, Böhlau, 1988, p. 153-164.

O. LANGER, « Zum Begriff der Erfahrung in der mittelalterlichen Frauenmystik », dans : *Religiöse Erfahrung : Historische Modelle in christlicher Tradition*, éd. W. HAUG et D. MIETH, Munich, Wilhm Fink, 1992, p. 229-246.

- « Zur Dominikanischen Frauenmystik im spätmittelalterlichen Deutschland », dans : *Frauenmystik im Mittelalter*, éd. P. DINZELBACHER et D. R. BAUER, Ostfeldern, Schwabenverlag, 1985, p. 341-346.

J. MAÎTRE, « Entre femmes. Notes sur une filière du mysticisme catholique / Among Women. Notes on Catholic Mysticism », dans : *Archives des sciences sociales des religions*, n°55, janvier-mars 1983, p. 105-137.

B. MCGINN, « Love, Knowledge and Unio Mystica in the Western Tradition », dans : *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam : An Ecumenical Dialogue*, éd. M. IDEL et B. MCGINN, New York, Continuum, 1996, p. 59-86.

- « Marie d'Oignies and the new Mysticism », dans : *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, n°72, 1996, p. 97-109.

- « "To the Scandal of Men, Women are Prophesying ?": Female Seers in the High Middle Ages », dans : *Fearful Hope. Approaching the New Millenium*, éd. C. KLEINHENZ et F. J. LEMOINE, Madison, The University of Wisconsin Press, 1999, p. 59-85.

E. McLAUGHLIN, « The Heresy of the Free Spirit and Late Medieval Mysticism », dans : *Medievalia et Humanistica*, n°4, 1973, p. 37-54.

L. MOULINIER, « Quête de Dieu et recherche de modèles. Naissance d'une tradition féminine dans la mystique allemande (XIIe-XIVe s.) », dans : *Écritures*, n°1, décembre 2005, p. 15-55.

J. NJUS, « The Politics of Mysticism : Elisabeth of Spalbeek in Context », dans : *Church History*, n°77/2, juin 2008, p. 285-317.

P. OCHSENBEIN, « Leidenmystik in Dominikanischen Rauenklöstern des 14. Jahrhunderts am Beispiel der Elsbeth von Oye », dans : *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, éd. P. DINZELBACHER et D. BAUER, Cologne/Vienne, Böhlau, 1988, p. 353-372.

U. PETERS, « Vita religiosa und spirituelles Erleben : Frauenmystik und frauenmystische Literatur im 13. und 14. Jahrhundert », dans : *Deutsche Literatur von Frauen : Erster Band, Vom Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, éd. G. BRINKER-GABLER, Munich : Beck, p. 88-109.

D. RÉGNIER-BOHLER, « Voix littéraire, voix mystique », dans : *Histoire des femmes en Occident*, t. 2 : Le Moyen Âge, Paris, Perrin, 1991, p. 443-500.

S. RINGLER, « Gnadenviten aus süddeutschen Frauenklöstern des 14. Jahrhunderts – Vitenschreibung als mystische Lehre », dans : "*Minnichlichui gotes erkennusse*": *Studien zur frühen abendländischen Mystiktradition Heidelberger Mystiksymposium vom 16. Januar 1989*, éd. D. SCHMIDTKE, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1990, p. 89-104.

- « Die Rezeption mittelalterlicher Frauenmystik als wissenschaftliches Problem, dargestellt am Werk der Christine Ebner », dans: *Frauenmystik im Mittelalter*, éd. P. DINZELBACHER et D. BAUER, Ostfeldern, Schwabenverlag, 1985, p. 178-200.

S. ROISIN, « L'efflorescence cistercienne et le courant féminin de piété au XIIIe siècle », dans : *Revue d'histoire ecclésiastique*, n°39, 1943, p. 342-378.

K. RUH, « Margareta contracta von Magdeburg », dans: *Geschichte der abendländischen Mystik: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, vol. 2, Munich, Éd. C.H. Beck, 1993.

W. SCHEEPSMA, « Beatrice of Nazareth : the First Women Author of Mystical Texts », dans : *Seeing and Knowing : Women and Learning in Medieval Europe 1200-1550*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 49-66.

W. SIMONS, « Holy Women oft he Low Countries », dans : *Medieval Holy Women in the Christian Tradition c.1100-c.1500*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 625-662.

M.-A. VANNIER, « La thématization de la mystique rhéno-flamande par Eckhart », dans : *Meister Eckhart : Lebensstationen – Redesituationen*, éd. K. JACOBI, Berlin, Akademie Verlag, 1997, p. 193-206.

E. VAVRA, « Bildmotiv und Frauenmystik – Funktion und Rezeption », dans : *Frauenmystik im Mittelalter*, éd. P. DINZELBACHER et D. BAUER, Ostfeldern, Schwabenverlag, 1985, p. 201-230.

A. WANKENNE, « Trois saintes mystiques en pays belge au XIIIe siècle », dans : *Collectanea Cisterciensia*, t. 54, 1992, p. 300-309.

M. Z. WENKER, « The Making of A Mystic : The Story of saint Lutgard », dans : *The American Benedictine Review*, t. 47/2, juin 1996, p. 117-140.

## VI. Études sur les Béguines

### 1. Ouvrages

S. AXTERS, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, t. 1, Anvers, Éd. De Sikkel, 1950.

D. DUFRASNE, *Libres et folles d'amour. Les béguines du Moyen Age*, Bierges (Belgique), Éd. Thomas Mols, 2007.

G. EPINEY-BURGARD et E. ZUM BRUNN, *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout/Paris, Éd. Brepols, 1988.

J. GREVEN, *Die Anfänge der Beginen. Ein Beitrag zur Geschichte der Volksfrömmigkeit und des Ordenswesens im Hochmittelalter*, Münster, Aschendorff, 1912.

H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1961.

A.-M. HELVÉTIUS, *De la moniale à la béguine : l'image de la femme religieuse au Moyen Âge*, Villers-la-Ville, Association pour la promotion touristique et culturelle de Villers-la-Ville, 2000.

F. W. J. KOORN, *Begijnhoven in Holland en zeeland gedurende de middeleeuwen*, Assen, Van Gorkum, 1981.

M. LAUWERS et W. SIMONS, *Béguins et béguines à Tournai au Bas Moyen Âge. Les communautés béguinales à Tournai du XIIIe au XIVe siècle*, Tornacum. Etudes interdisciplinaires relatives au patrimoine culturel tournaisien, vol. 4, Tournai/Louvain-la-Neuve, 1988.

R.E. LERNER, *The heresy of the Free Spirit in the later Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1972.

P. MAJÉRUS, *Ces femmes qu'on dit béguines... Guide des béguinages de Belgique. Bibliographie et sources d'archives*, Bruxelles, Archives générales du Royaume, 1997.

E.W. McDONNELL, *The Beguines and Beghards in medieval culture : with special emphasis on the Belgian scene*, New Brunswick, N.J, Rutgers University Press, 1954.

A. MENS, *Oorsprong en betekenis van de Nederlandse begijnen-en begardenbeweging. Vergelijkende studie : XIIde-XIIIde eeuw*. Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie viir Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van Belgie. Klasse der Letteren, IX/7, Anvers, Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, 1947.

E. G. NEUMANN, *Rheinisches Beginen- und Begarwesen : Ein mainzer Beitrag zur religiösen Bewegung am Rhein*. Mainzer Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, n°4, Meisenheim-am-Glan, A. Hain, 1960.

H. NIMAL, *Les béguinages*, Nivelles, Imprimerie Lanneau et Despret, 1908.

L. J. M. PHILIPPEN, *De Begijnhoven, Oorsprong, geschiedenis, inrichting*, Anvers, 1918.

- *Het Ontstaan der Begijnhoven*, Anvers, Nederlandsche Boekhandel, 1943.

- *Een vijftal Oorkonden betreffende de Antwerpsche Begijnen*, Baesrode, Drukk. Bracke-Van Geert, 1931.

D. PHILLIPS, *Beguines in medieval Strasburg: A study oft he social aspect of beguine life*, Californie, Standford University, 1941.

F.-M. REICHSTEIN, *Das Beginenwesen in Deutschland. Studien und Katalog*, Berlin, Dr Köster, 2001.

K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik: Frauenmystik und franziskanische Mystik der Frühzeit*, vol. 2, Munich, Éd. C.H. Beck, 1993.

W. SIMONS, *Cities of Ladies : Beguines Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2001.

T. STABLER MILLER, *The Beguines of Medieval Paris : Gender, Patronage, and Spiritual Authority*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2014.

J.-C. SCHMITT, *Mort d'une hérésie. L'Eglise et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, Paris/La Haye/New-York, Mouton : École des hautes études en sciences sociales, 1978.

M. SPIESS, *Beginengemeinschaften in Frankfurt am Main. Zur Frage der genossenschaftlichen Selbstorganisation von Frauen im Mittelalter*, Dortmund, Ebersbach, 1998.

A. VAUCHEZ, *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, Éd. du Cerf, 1987.

P. VOLTI, *Les couvents des ordres mendiants et leur environnement à la fin du Moyen Âge*, Paris, CNRS Éditions, 2003.

J. E. ZIEGLER, *Sculpture of Compassion : The Pietà and the Beguines on the Southern Low Countries c. 1300-c.1600*, Bruxelles/Rome, Institut Historique Belge de Rome, 1992.

## 2. Articles

N. BÉRIOU, « La prédication au béguinage de Paris pendant l'année liturgique 1272-1275 », dans : *Recherches Augustiniennes*, n°13, Paris, Recherches Augustiniennes, 1978, p. 105-229.

M. D. D. BROUWERS, « Documents relatifs à l'administration du béguinage Saint-Christophe à Liège », dans : *Analectes pour servir à l'Histoire Ecclésiastique de la Belgique*, t. 32, 1906, p. 266-276.

B. CARPENTIER, « Le béguinage Sainte Elisabeth de sa fondation au XVI<sup>e</sup> siècle », dans : *Mémoires du Cercle archéologique et historique de Valenciennes*, t. IV, 1959.

K. CHRIST, « La règle des Fins Amans : Eine Beginenregel aus dem Ende des XIII. Jahrhunderts », dans : *Philologische Studien aus dem romanisch-germanischen Kulturkreise : Karl Voretzsch zum 60. Geburtstag und zum Gedenken an seine erste akademische Berufung vor 35 Jahren dargebracht*, éd. B. SCHÄDEL et W. MULERTT, Halle, Max Niemeyer, 1927, p. 173-213.

B. DELMAIRE, « Les béguines dans le nord de la France au premier siècle de leur histoire (vers 1230 – vers 1350) », dans : *Les Religieuses en France au XIII<sup>e</sup> siècle*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1985, p. 121-162.

G. EPINEY-BURGARD, « Les béguines et l'ordre cistercien aux Pays-Bas du sud (XIII<sup>e</sup> siècle) », dans : *Les mouvances laïques des ordres religieux : actes du troisième colloque international du C.E.R.C.O.R., Tournus, 17-20 juin 1992*, Saint-Etienne, Université de Saint-Etienne, 1996, p. 261-277.

P. GALLOWAY, « "Discreet and Devout Maidens": Women's Involvement in Beguine Communities in Northern France, 1200-1500 », dans : *Medieval Women in Their Communities*, éd. D. WATT, Toronto, University of Toronto Press, 1997, p. 92-115.

E. GEUDENS, « L'ancien béguinage d'Anvers : Essai de topographie », dans : *Bulletin de l'académie royale d'archéologie de Belgique*, n°1, Anvers, Imprimerie J. van Hille-De Backer, 1906.

K. GOUDRIAAN, « Beguines and the Devotio Moderna at the Turn of the Fifteenth Century », dans : *Labels and Libels. Naming Beguines in Northern Medieval Europe*, éd. L. BÖHRINGER, J. KOLPACOFF DEANE et H. VAN ENGEN, Turnhout, Éd. Brepols, 2014

J. GREVEN, « Der Ursprung des Beginnenwesens : Eine Auseinandersetzung mit Godefried Kurth », dans : *Historisches Jahrbuch*, n°35, 1914, p. 44-45.

R. GUARNIERI, « Il movimento del Libero Spirito, testi e documenti », dans : *Archivio italiano per la storia della pietà*, 4, 1965.

M. GYSSELING, « De herkomst van het woord begijn », dans : *Heemkundig Nieuws*, n°13, 1985, p. 9-12.

G. HASENOHR, « D'une "poétique des béguines" : aperçus sur la forme et la réception des textes (France, XIIIe-XIVe siècles) », dans : *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 150, n°2, 2006, p. 912-943.

G. KURTH, « De l'origine liégeoise des béguines », dans : *Bulletin de la classe des Lettres et des sciences morales et politiques*, Bruxelles, 1919, p. 133-168.

A. HILKA, « Altfranzösische Mystik und Beginentum », dans : *Zeitschrift für romanische Philologie*, n°47, 1927, p. 121-170.

M. LAUWERS, « Expérience béguinale et récit hagiographique. A propos de la "Vita Mariae Oigniacensis" de Jacques de Vitry (vers 1215) », dans : *Journal des savants*, vol. 1, n°1, 1989.

- « Entre Béguinisme et mysticisme : La vie de Marie d'Oignies (d. 1213) de Jacques de Vitry ou la définition d'une sainteté féminine », dans : *Ons Geestelijk Erf*, n°66, 1992, p. 46-69.

- « Expérience béguinale et récit hagiographique : A propos de la "Vita Mariae Oigniacensis" de Jacques de Vitry (vers 1215) », dans : *Journal des savants*, n°61, 1989, p. 61-103.

- « Paroles de femmes, sainteté féminine. L'Église du XIIIe siècle face aux béguines », dans : *La critique historique à l'épreuve. Liber discipulorum Jacques Paquet*, dir. G. BRAIVE et J.-M. CAUCHIES, *Travaux et Recherches*, n°17, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1989, p. 99-115.

L. LE GRAND, « Les Béguines de Paris », dans : *Mémoires de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Île de France*, t. 20, Paris, H. Champion, 1893.

J.-B. LEFÈVRE, « Deux cas conjoints d'une évolution du monde béguinal au monde cistercien. La communauté des Awirs-Aywières (1195-1211) et sainte Lutgarde (1194-1211) », dans : *Unanimité et diversité cisterciennes*, CERCOR, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2000, p. 281-295.

A. MENS, « Les béguines et les bégards dans le cadre de la culture médiévale », dans : *Le moyen âge*, n°64, 1958, p. 303-315.

B. MCGINN, « Introduction », dans : *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, éd. B. MCGINN, New York, The Continuum Publishing Company, 1994, p. 1-14.

- « Suffering, emptiness and annihilation in three beguine mystics », dans : *Homo Medietas : Aufsätze zu Religiosität, Literature und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die*

*Neuzeit. Festschrift für Alois Maria Haas zum 65. Geburtstag*, Berne, Peter Lang, 1999, p. 155-173.

J. MERAU, « Vestiges d'un Béguinage oublié : l'Hôpital Sainte-Élisabeth de Valenciennes », dans : *Mulieres religiosae et leur univers. Aspects des établissements béguinaux au Moyen Âge tardif. Actes de la journée d'études du 27 octobre 2001 à l'Université Paris X-Nanterre*, éd. P. VOLTI, Histoire médiévale et archéologie, vol. 15, Amiens, Éd. Centre d'Archéologie et d'Histoire Médiévales des Établissements Religieux, 2003.

T. S. MILLER, « What's in a name ? Clerical representations of Parisian beguines (1200-1328) », dans : *Journal of Medieval History*, t. 33, 2007, p. 60-86.

C. NEEL, « The Origins of the Beguines », dans : *Sisters and Workers in the Middle Ages*, éd. J. M. BENNETT, Chicago, University of Chicago Press, 1989, p. 240-260.

A. PASSENIER, « "Women on the Loose" : stereotypes of Women in the story of the medieval beguines », dans : *Female Stereotypes in Religious Traditions*, éd. R. KLOPPENBORG et W. J. HANEGRAAF, Leyde, E. J. Brill, 1995, p. 61-88.

A. PATSCHOVSKY, « Straßburger Beginnenverfolgung im 14. Jahrhundert », dans : *Deutsches Archiv zur Erforschung des Mittelalters*, n°30, éd. H. FUHRMANN et H. M. SCHALLER, Cologne/Vienne, Böhlau Verlag, 1974, p. 56-198.

L. J. M. PHILIPPEN, « Het oudste Zegel en de vroegste Geschiedenis der Begijnen van Antwerpen », dans : *Bijdragen tot de Geschiedenis*, n°26, 1935, p. 81-106.

J.-B. PORION, « Introduction », dans : *Écrits mystiques des béguines*, Paris, Éd. du Seuil, 1954.

P. POSWICK, « Lambert-le-Bègue et l'origine des béguinages », dans : *Bulletin de la Société d'art et d'histoire du diocèse de Liège*, n°32, 1946, p. 59-73.

K. RUH, « Beginnenmystik. Hadewijch, Mechthild von Magdeburg, Marguerite Porete », dans : *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, vol. 106, 1977, p. 265-277.

W. SIMONS, « The beguine movement in the Southern Low Countries. A Reassessment », dans : *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, vol. 59, 1989, p. 63-105.

- « Reading a saint's body : Rapture and bodily movement in the vitae of some thirteenth-century beguines », dans : *Framing Medieval Bodies*, éd. S. KAY et M. RUBIN, Manchester/New York, Manchester University Press, 1994, p. 10-23.

- « Een zeker bestaan. De zuidnederlandse begijnen en de *Frauenfrage* », dans : *Tijdschrift voor sociale geschiedenis*, n°17, 1991, p. 125-146.

C. SOMMER-RAMER (éd.), *Die Beginnen und Begarden in der Schweiz*, Bâle/Francfort-sur-le-Main, Helbling & Lichtenhahn, 1995.

A. STONER, « Sisters between. Gender and the Medieval Beguines », dans : *Ex Post Facto*, vol. 5/2, 1995, p. 26-50.



M. A. SUYDAM, « Visionaries in the Public Eye : Beguine Literature as Performance », dans : *The Texture of Society : Medieval Women in the Southern Low Countries*, éd. E. E. KITTELL et M. A. SUYDAM, New York, Palgrave Macmillan, 2004, p. 131-152.

J. TARRANT, « The Clementine Decrees on the Beguines : Conciliar and Papal Versions », dans : *Archivum Historiae Pontificae*, n°12, 1974, p. 300-307.

F.-O. TOUATI, « Les groupes de laïcs dans les hôpitaux et les léproseries au Moyen Âge », dans : *Les mouvances laïques des ordres religieux. Actes du Troisième Colloque international du CERCOR, Tournus, 17-20 juin 1992*, Saint-Etienne, 1996, p. 137-162.

M.-A. VANNIER, « Eckhart à Strasbourg (1313-1323/24) », dans : *Dominicains et Dominicaines en Alsace : XIIIe-XXe siècles*, éd. J.-L. EICHENLAUB, Colmar, Éditions d'Alsace, 1996, p. 197-208.

P. VOLTI, « Architecture et vie béguinale en milieu urbain : le béguinage parisien », dans : *Mulieres religiosae et leur univers. Aspects des établissements béguinaux au Moyen Âge tardif. Actes de la journée d'études du 27 octobre 2001 à l'Université Paris X-Nanterre*, éd. P. VOLTI, Histoire médiévale et archéologie, vol. 15, Amiens, Éd. Centre d'Archéologie et d'Histoire Médiévales des Établissements Religieux, 2003.

- « Aperçu historique et historiographique du mouvement béguinal », dans : *Mulieres religiosae et leur univers. Aspects des établissements béguinaux au Moyen Âge. Actes de la journée d'études des béguines et des béguinages à la fin du Moyen Âge du 27 octobre 2001*, organisé par le CREART-H de Paris X-Nanterre, CAHMER, *Histoire médiévale et archéologie*, vol. 15, 2003, p. 3-5.

M. WEHRLI-JOHNS, « Voraussetzungen und Perspektiven mittelalterlicher Laienfrömmigkeit seit Innozenz III. Ein Auseinandersetzung mit Herbert Grundmanns "Religiösen Bewegung" », dans : *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*, n°104, 1996, p. 286-309.

- « Das mittelalterliche Beginntum – Religiöse Frauenbewegung oder Sozialidee der Scholastik ? », dans : *Fromme Frauen oder Ketzerinnen ? Leben und Verfolgung der Beginnen im Mittelalter*, éd. M. WEHRLI-JOHNS et C. OPITZ, Fribourg-en-Brisgau/Bâle/Vienne, Herder, 1998.

- « Mystik und Inquisition. Die Dominikaner und die sogenannte Häresie des Freien Geistes », dans : *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte*, éd. W. HAUG et W. SCHNEIDER-LASTIN, Tübingen, Niemeyer, 2000, p. 223-252.

- « L'osservanza dei Domenicani e il movimento penitenziale laico. Studi sulla "regola di Munio" e sul Terz'ordine domenicano in Italia e Germania », dans : *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV*, éd. G. CHITTOLINI et K. ELM, Bologne, il Mulino, 2001, p. 287-329.

- « Die straßburger Beginnenverfolgungen (1317-119) und ihre Nachwirkungen im Basler Beginnenstreit (1405-1411): Neue Texte von Johannes Mulberg o.p. zum Basler Inquisitionsprozess », dans : *Meister-Eckhart-Jahrbuch 2*, Stuttgart, Kohlhammer, 2008, p. 141-169.

J. E. ZIEGLER, « Some Questions Regarding the Beguines and Devotional Art », dans : *Vox Benedictina*, n°3, 1986, p. 338-357.

- « Secular Canonesses as Antecedent of the Beguines in the Low Countries : an introduction to some older views », dans : *Studies in Medieval Renaissance History*, n°23, 1992, p. 117-135.

- « The *curtis* beguinage in the Southern Low Countries and art patronage : interpretation and historiography », dans : *Bulletin de l'Institut historique Belge de Rome*, n°57, 1987, p. 31-70.

## Table des matières

<b>Remerciements</b> .....	<b>2</b>
<b>Abréviations</b> .....	<b>4</b>
<b>Introduction</b> .....	<b>7</b>
<b>Première partie : Eckhart et les Béguines</b> .....	<b>22</b>
Chapitre 1 : Les Béguines.....	23
I.    Les différents types de vies béguinales.....	28
II.   Indications générales sur les liens qu’entretenaient les Dominicains avec les Béguines au XIIIe siècle .....	30
III.  Maître Eckhart : une vie, une œuvre .....	32
Chapitre 2 : Eckhart et Marguerite Porete.....	47
I.    Marguerite Porete et le béguinage de Valenciennes.....	47
1 . Les Dominicains et le béguinage de Valenciennes .....	47
2 . Le béguinage de Valenciennes .....	50
3 . Marguerite Porete .....	54
4 . L’œuvre de Marguerite Porete .....	57
II.   « Non vouloir, non savoir, non avoir » .....	61
1 . Le sermon 52.....	61
2 . « Ne rien vouloir » .....	63
3 . « Ne rien savoir » .....	68
4 . « Ne rien avoir » .....	74
Chapitre 3 : Eckhart et Hadewijch d’Anvers.....	82
I.    Hadewijch d’Anvers et le(s) béguinages d’Anvers.....	82
1 . Les Dominicains et le béguinage anversoises .....	82
2 . Le(s) béguinage(s) d’Anvers.....	84

3 . Hadewijch d'Anvers .....	86
4 . L'œuvre de Hadewijch d'Anvers .....	89
II. La « présence absente » de Dieu et la métaphore du désert .....	94
1 . Le thème de la « présence absente » de Dieu .....	95
2 . Le sermon 56 .....	96
3 . Un Dieu présent-absent .....	97
4 . Le sermon 48 .....	103
5 . Le désert, lieu de détachement .....	104
Chapitre 4 : Eckhart et Mechthilde de Magdebourg.....	110
I. Mechthilde et le béguinage de Magdebourg .....	110
1 . Les Dominicains et les Béguines magdebourgeoises .....	110
2 . Le béguinage de Magdebourg.....	112
3 . Mechthilde de Magdebourg .....	115
4 . L'œuvre de Mechthilde de Magdebourg .....	117
II. Les métaphores du désert et de la source .....	121
1 . La métaphore du désert .....	122
2 . <i>Le Granum Sinapis</i> .....	124
3 . Le désert, lieu de dépouillement.....	125
4 . La métaphore de la source.....	132
5 . Le sermon 38.....	134
6 . La source, jaillissement divin de l'âme .....	135
<b>Deuxième partie : Des thèmes communs .....</b>	<b>143</b>
Chapitre 1 : L'abandon.....	144
I. L'abandon hadewigien .....	144
1 . L'abandon selon Hadewijch d'Anvers .....	147
2 . L'abandon, une attente de l'Époux.....	148
3 . S'abandonner pour ressembler à Dieu .....	152
4 . L'abandon, expression de l'âme et de Dieu .....	156

II.	L'abandon eckhartien.....	159
1 .	L'abandon selon Eckhart, une attente ?.....	161
2 .	S'abandonner pour laisser Dieu opérer en soi.....	165
3 .	S'abandonner pour jouir de Dieu .....	168
Chapitre 2 : L'anéantissement.....		174
I.	L'anéantissement béguinal.....	174
1 .	L'anéantissement chez Marguerite et Mechthilde.....	179
2 .	L'anéantissement, une « absorption » en Dieu.....	182
3 .	L'anéantissement, un « amour du néant » .....	186
4 .	L'anéantissement, un abaissement .....	189
II.	L'anéantissement eckhartien.....	191
1 .	L'anéantissement eckhartien, une vacuité de l'âme.....	193
2 .	L'anéantissement, une mort à soi.....	198
3 .	L'anéantissement, une élévation par Dieu .....	200
Chapitre 3 : Le « sans pourquoi ».....		205
I.	Le « sans pourquoi » béguinal.....	205
1 .	Le « sans pourquoi » chez Marguerite Porete .....	207
2 .	Le « sans pourquoi », une « pure liberté » .....	208
3 .	Le sixième <i>estaz</i> .....	211
4 .	Tout est égal à l'âme qui vit « sans pourquoi » .....	214
II.	Le « sans pourquoi » eckhartien.....	216
1 .	Le « sans pourquoi » eckhartien et la constitution de l'être .....	217
2 .	Le « sans pourquoi », un détachement (des images que l'on se fait) de Dieu.....	221
Chapitre 4 : Le « grunt » / le « fond » .....		224

I.	Le « grunt » eckhartien.....	224
II.	Le « fond » béguinal.....	229
	1 . Le « grunt » chez Hadewijch d'Anvers.....	229
	2 . Le « grunt » chez Pseudo-Hadewijch.....	239
	3 . Le « grunt » chez Mechthilde de Magdebourg .....	242
	4 . Le « fond » chez Marguerite Porete .....	250
Chapitre 5 : Les Dialogues de Maître Eckhart avec sœur Catherine.....		259
I.	Un chemin spirituel .....	264
II.	Sœur Catherine était-elle une Béguine ? .....	268
III.	Une proximité dans les thèmes abordés .....	271
	1 . Le « repos » de l'âme en Dieu.....	271
	2 . Le « miroir » de l'âme.....	274
	3 . Un retour à l'origine .....	275
	4 . L' « opération » de Dieu en l'âme .....	277
	5 . La purification de l'âme .....	280
<b>Troisième partie : La divinisation.....</b>		<b>287</b>
Chapitre 1 : L'expérience de Dieu.....		288
I.	L'expérience spirituelle de Maître Eckhart.....	288
II.	L'expérience spirituelle de Marguerite Porete .....	294
III.	L'expérience spirituelle de Mechthilde de Magdebourg.....	298
IV.	L'expérience spirituelle de Hadewijch d'Anvers .....	303
Chapitre 2 : La divinisation dans le <i>Miroir</i> .....		308
I.	La divinisation selon Maître Eckhart .....	311
II.	La divinisation selon Marguerite Porete .....	315
	1 . Le « pâtir Dieu » dans l'œuvre poretenne .....	318
	2 . Le « pâtir Dieu » eckhartien au regard du <i>Miroir</i> .....	323

III.	La Trinité et le retour au premier état.....	327
	1 . Le rôle de la Trinité dans la divinisation.....	327
	2 . La Trinité chez Eckhart au regard du <i>Miroir</i> .....	332
	3 . Un retour en Dieu.....	334
	4 . Un retour au premier état chez Eckhart ? .....	338
Chapitre 2 : La divinisation dans l'œuvre de Hadewijch .....		340
I.	La divinisation selon Hadewijch d'Anvers .....	340
	1. Se laisser diviniser par l'intermédiaire de l'Eucharistie .....	344
	2. L'Eucharistie chez Eckhart.....	347
II.	Le rôle de la Trinité dans la divinisation.....	350
	1 . Une participation à la vie trinitaire.....	350
	2 . La Trinité chez Eckhart.....	354
III.	La divinisation, une naissance.....	357
	1 . Une grossesse.....	357
	2 . Une naissance de Dieu dans l'âme.....	363
<b>Conclusion</b> .....		<b>366</b>
<b>Bibliographie</b> .....		<b>372</b>
<b>Table des matières</b> .....		<b>426</b>

