

# L'analogie chez Maître Eckhart

Autor(en): **Brunner, Fernand**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **16 (1969)**

Heft 3

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760434>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## L'analogie chez Maître Eckhart <sup>1</sup>

L'œuvre allemande de Maître Eckhart est généralement connue et on sait que le prédicateur dominicain conduisait ses auditeurs jusqu'à la conception – et si possible l'expérience – d'un Dieu dont l'absoluité n'est plus affectée par aucune relation à la créature.

L'œuvre latine du Maître ne jouit pas de la même faveur auprès du public lettré. Deux préjugés militent contre elle. Selon le premier, le génie de Maître Eckhart ne s'y exprime pas: bridé par les concepts et le langage étrangers de la philosophie scolastique, il ne peut donner sa mesure ni manifester son originalité; Maître Eckhart est un mystique plutôt qu'un scolastique, dit-on, et c'est dans l'œuvre allemande où il donne libre cours à ses tendances profondes qu'on le rencontre vraiment. Le second préjugé a été répandu par l'érudit dominicain lui-même qui a redécouvert l'œuvre latine du Maître dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Selon Heinrich Denifle, en effet, le dominicain thuringien est un mauvais philosophe: sa pensée est vague et obscure et il tombe malgré lui dans la confusion du créé et de l'incrée. Denifle écrit même: *Diejenigen, welche Eckhart zu einem der originellsten, klarsten und genialsten Denker des Mittelalters gemacht haben, mögen mir einen Scholastiker nennen, bei dem eine so gräuliche Begriffsverwirrung herrscht, wie in Eckhart's Schriften* <sup>2</sup>. On ne saurait s'exprimer avec plus de vigueur.

<sup>1</sup> Texte complété d'une conférence prononcée devant la Société de philosophie de Berne en mai 1969 et devant la Leibniz-Gesellschaft de Hanovre en juin de la même année.

<sup>2</sup> Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre, dans: Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, II, 1886, 519.

Voilà donc deux raisons de se détourner de l'œuvre latine de Maître Eckhart: elle est peu significative, selon le germaniste; elle est faible, selon le médiéviste philosophe <sup>3</sup>.

Certains critiques, tel Galvano della Volpe <sup>4</sup>, ont repris l'interprétation que Denifle a donnée de l'œuvre latine, mais l'ont éclairée d'une autre lumière. Pour eux, la doctrine hétérodoxe qu'on découvre dans les écrits latins constitue non pas la faiblesse, mais l'originalité de Maître Eckhart. Ils observent qu'en accord parfait avec l'œuvre allemande, les écrits latins défendent un mysticisme spéculatif qui tourne le dos à l'enseignement traditionnel de l'Église. Pour reconnaître la cohérence, la clarté et la force de l'œuvre eckhartienne dans ses parties et dans son ensemble, il faut donc être libre de toute prévention doctrinale.

Ces derniers critiques ont le mérite de prendre au sérieux les écrits latins et d'apercevoir l'unité de l'œuvre eckhartienne, mais les services qu'ils rendent ne vont pas plus loin. Car il y a lieu de penser qu'ils se détournent de la vérité en attribuant à leur auteur un panthéisme hétérodoxe, de sorte que, loin de dévoiler le sens de l'enseignement du Thuringien, ils ajoutent encore à la confusion qui règne dans l'interprétation de sa pensée. L'œuvre d'Eckhart est cohérente, mais elle s'enracine dans la tradition patristique et scolastique. Nous la tenons donc pour orthodoxe. Cependant, notre intention n'est pas de réhabiliter Maître Eckhart, mais simplement de comprendre sa doctrine avec la sympathie qui seule permet de rejoindre la pensée d'autrui.

La théorie eckhartienne de l'analogie fournit un excellent prétexte à cet effort de compréhension: puisqu'elle concerne principalement le rapport qu'il y a entre les noms de Dieu et ceux de la créature, elle mène au cœur de la métaphysique et de la théologie. D'ailleurs, Maître Eckhart a dit l'importance qu'il lui attribuait, en particulier dans la *II<sup>e</sup> leçon sur l'Écclésiastique* <sup>5</sup> et pendant le procès de Cologne. Il est curieux de noter à ce propos qu'il reproche à ses accusateurs colonais d'avoir considéré comme hérétiques des propositions empruntées à saint Thomas, en particulier sur la doctrine des univoques, des équivoques et des

<sup>3</sup> Sur l'étonnante variété des jugements portés sur Maître Eckhart, voir I. INGEBORD, *Studien zum Wandel des Eckhartbildes*, Leiden 1967; Toni SCHALLER, *Die Meister Eckhart-Forschung von der Jahrhundertwende bis zur Gegenwart*, dans: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Band 15, 1968, 262-316.

<sup>4</sup> *Il mistico speculativo di Maestro Eckhart nei suoi rapporti storici*, Bologna, 1930; *Eckhart o della filosofia mistica*, Roma, 1952.

<sup>5</sup> N. 53, *Lateinische Schriften (LW)*, Stuttgart, t. II, 282.

analogues<sup>6</sup>. Maître Eckhart rattache donc à son grand devancier sa théorie de l'analogie. Nous verrons cependant que son originalité n'en demeure pas moins et qu'on peut la définir avec précision.

Lançons-nous *in medias res* sans nous laisser rebuter par la technicité de la question et par l'humilité des exemples. Notre point de départ se trouve dans le texte de la *II<sup>e</sup> leçon sur l'Écclésiastique* auquel je viens de faire allusion. On lit: «L'équivoque se divise selon les diverses choses signifiées; l'univoque se divise selon les différences de la chose, tandis que l'analogue ne se divise pas selon les choses ni selon les différences des choses, mais selon les modes d'une seule et même chose absolument. Par exemple, la seule et même santé qui est dans l'animal, c'est elle et non une autre qui est dans le régime et dans l'urine, de telle sorte qu'il n'y a absolument rien de la santé en tant que santé dans le régime et dans l'urine, pas plus que dans la pierre; mais on dit l'urine saine pour la seule raison qu'elle signifie cette santé, la même en nombre, qui est dans l'animal, comme le cercle, qui n'a rien du vin en lui (signifie), le vin»<sup>7</sup>. En d'autres termes, les sens d'un même nom se distinguent ou bien en vertu de leur diversité absolue, ou bien comme des différences spécifiques au sein d'un même genre, ou encore comme les modes d'une seule et même chose. L'exemple de la santé, qui est destiné à illustrer le troisième cas, se décompose comme suit: 1) la santé qui est dans l'animal est aussi dans le régime et dans l'urine, 2) mais sans y être en tant que santé, 3) car l'urine est saine parce qu'elle signifie la santé. Ces définitions et l'exemple de la santé – comme celui du vin – se retrouvent ailleurs dans l'œuvre latine.

Josef Koch a comparé ce texte fondamental à un passage du *Commentaire sur les Sentences* de saint Thomas d'Aquin<sup>8</sup>: on trouve en effet chez le Docteur Angélique les termes mêmes dont le Thuringien se sert pour distinguer l'équivoque, l'univoque et l'analogue: le premier

<sup>6</sup> Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart par G. THÉRY, dans: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, t. I, 1926, 206.

<sup>7</sup> N. 52, LW II, 280–281: ... Aequivoca dividuntur per diversas res significatas, univoca vero per diversas rei differentias, analogica vero non distinguuntur per res, sed nec per rerum differentias, sed per modos unius eiusdem rei simpliciter. Verbi gratia: sanitas una eademque, quae est in animali, ipsa est, non alia, in diaeta et urina, ita quod sanitatis ut sanitas, nihil prorsus est in diaeta et urina, non plus quam in lapide, sed hoc solo dicitur urina sana, quia significat illam sanitatem eandem numero quae est in animali, sicut circulus vinum, qui nihil vini in se habet.

<sup>8</sup> Zur Analogielehre Meister Eckharts, dans: Mélanges offerts à Etienne Gilson, Paris, 1959, 331, où est cité *Sent.* I, d. 22, q. 1, a. 3 ad 2.

se divise *secundum res significatas*, le deuxième *secundum diversas differentias*, et le troisième *secundum diversos modos*. De plus, l'exemple de la santé est aussi familier à saint Thomas qu'à Maître Eckhart: on le rencontre notamment dans les *Principes de la nature*, dans le *Commentaire sur la Métaphysique*<sup>9</sup>, dans le *De veritate*<sup>10</sup>, dans la *Somme contre les Gentils*<sup>11</sup> et dans la *Somme théologique*<sup>12</sup>. En l'absence de l'*Ouvrage des propositions* où Maître Eckhart s'expliquait sur l'analogie plus complètement qu'il n'a pu le faire dans ses commentaires sur l'Écriture, qui ont seul subsisté, la lecture de ces textes de saint Thomas facilite grandement l'intelligence de la doctrine du dominicain allemand.

Force est de faire un choix. Commentant le quatrième livre de la *Métaphysique*, le Docteur Angélique observe que la prédication peut avoir lieu «selon des raisons en partie différentes et en partie non différentes: différentes selon qu'elles emportent des relations différentes, unes selon que ces relations différentes se rapportent à quelque chose d'un et d'identique. C'est ce qu'on appelle la prédication analogique, c'est-à-dire proportionnelle, puisque chacun se rapporte à ce quelque chose d'un selon sa relation propre. De même, continue saint Thomas, il faut savoir que ce (quelque chose d') un auquel les différentes relations se rapportent dans le cas de l'analogie, est un en nombre et non seulement en raison comme est un ce que désigne le nom univoque. C'est pourquoi, au dire d'(Aristote), bien que 'étant' se dise de plusieurs façons, il ne se dit pas cependant de manière équivoque, mais par rapport à (quelque chose d') un; non certes par rapport à (quelque chose d') un qui serait un en raison seulement, mais qui est un comme l'est quelque nature une»<sup>13</sup>. Suit l'exemple de la santé, que le docteur résume en disant

<sup>9</sup> IV, lect. 1, n. 537; V, lect. 8, n. 879.

<sup>10</sup> Q. 2, a. 11, ad. Resp.; q. 21, a. 4, ad 2.

<sup>11</sup> I, 34.

<sup>12</sup> I, q. 13, a. 5, a. 6, a. 10; q. 16, a. 6, ad Resp. dans les quatre cas; I-II, q. 20, a. 3, ad 3 (passage sur lequel J. Косн a attiré aussi l'attention, *ibid.*, 333): ... Quando aliquid ex uno derivatur in alterum sicut ex causa agente univoca, tunc aliud est quod est in utroque: sicut cum calidum calefacit, alius numero est calor calefacientis, et calor calefacti, licet idem specie. Sed quando aliquid derivatur ab uno in alterum secundum analogiam vel proportionem, tunc est tantum unum numero: sicut a sano quod est in corpore animalis derivatur sanum ad medicinam et urinam; nec alia sanitas est medicinae et urinae, quam sanitas animalis, quam medicina facit, et urina significat.

<sup>13</sup> Lect. 1, n. 535–536: ... Quandoque vero secundum rationes quae partim sunt diversae et partim non diversae: diversae quidem secundum quod diversas habitudines important, unae autem secundum quod ad unum aliquid et idem istae diversae habitudines referuntur; et illud dicitur «analogice praedicari», idest propor-



que «sain» se dit par rapport à la seule et même santé, car c'est la même santé que l'animal reçoit, que l'urine signifie, que la médecine fait et que le régime conserve.

Telle est l'analogie *πρὸς ἓν* d'Aristote, que le philosophe distingue de la simple homonymie<sup>14</sup>. En effet, dans ce type d'analogie, le nom commun ne se dit pas de chacun des analogués au même sens, comme dans le cas de l'attribution du genre aux espèces, et l'unité du terme analogue ne se réduit pas à l'unité d'une même raison: le nom commun ne se dit formellement que de l'un des analogués et il indique pour les autres le terme d'un rapport. Dans le cas de la santé, seul l'animal est capable de recevoir la santé; de lui seul, la santé se dit par dénomination intrinsèque. Du régime, de l'urine, etc., la santé se dit par dénomination extrinsèque: elle n'est que le terme extérieur auquel ils se réfèrent pour la maintenir ou pour la signifier. En d'autres mots, la santé n'est présente formellement que dans l'animal; la santé en tant que santé, la santé comme telle, n'appartient qu'à l'animal. A la différence de la détermination univoque, la détermination analogue n'est réalisée qu'une fois selon son concept, dans le premier analogué, les autres analogués ne contenant qu'un rapport à ce même concept. Telle est donc l'originalité de la prédication par analogie dans cette perspective: au lieu d'attribuer avec le même nom une pure diversité de raisons à une pluralité de sujets, comme dans le cas de l'équivocité, et au lieu d'attribuer par le même nom une même raison à une pluralité de sujets – ainsi l'animalité se prédique univoquement du chat et du chien – l'analogie consiste à rapporter une pluralité de sujets à une seule raison selon une pluralité de relations, étant entendu que cette raison se trouve réalisée quelque part selon son concept. L'unité de la tradition aristotélicienne est ici

tionaliter, prout unumquodque secundum suam habitudinem ad illud unum refertur. – 536. Item sciendum quod illud unum ad quod diversae habitudines referuntur in analogicis, est unum numero, et non solum unum ratione, sicut est unum illud quod per nomen univocum designatur. Et ideo dicit quod ens etsi dicatur multipliciter, non tamen dicitur aequivoce, sed per respectum ad unum; non quidem ad unum quod sit solum ratione unum, sed quod est unum sicut una quaedam natura. – Ce dernier mot s'éclaire par le contexte où l'on voit – au numéro 560 par exemple – que *ens naturae* s'oppose à *ens rationis*.

<sup>14</sup> Cf. M.-D. PHILIPPE, «Analogon» and «Analogia» in the philosophy of Aristotle, 41–42, tiré à part de: *The Thomist*, XXXIII, 1, janvier 1969. L'auteur souligne le fait qu'Aristote n'utilise pas le mot «analogie» pour désigner la relation à un premier; il réserve ce terme à l'égalité de rapports du type: l'intellect est à l'âme ce que la vue est au corps (ce qu'on appellera plus tard «analogie de proportionnalité propre»).

bien remarquable, car il serait facile de mentionner des textes de Cajetan, de Jean de saint Thomas ou d'autres auteurs qui, plusieurs siècles plus tard, décrivent dans les mêmes termes les mêmes structures de pensée.

Mieux vaut citer encore une fois saint Thomas. Dans la première partie de la *Somme théologique*, q. 13, a. 10, on lit: «Dans le cas de l'analogie, il faut que le nom entendu selon une certaine signification soit compris dans la définition du même nom entendu selon d'autres significations. Comme 'étant' dit de la substance est compris dans la définition d'étant selon qu'il se dit de l'accident; et 'sain' dit de l'animal est compris dans la définition de sain selon qu'il se dit de l'urine et de la médecine; car ce sain qui est dans l'animal, l'urine le signifie et la médecine le produit»<sup>15</sup>.

Nous en savons maintenant assez pour élucider le texte de la *II<sup>e</sup> leçon sur l'Ecclésiastique*, au moins en première approximation. On observe un moment d'univocité et un moment d'équivocité dans l'analyse eckhartienne de l'exemple de la santé: en effet, c'est la santé de l'animal dont on parle à propos de l'urine, comme à propos de la médecine ou du régime; mais en même temps, la santé de l'animal demeure extérieure à l'urine, à la médecine et au régime, puisque ces sujets ne sont pas sains par la forme de la santé qui leur serait inhérente, mais en vertu de la relation qu'ils entretiennent avec la santé de l'animal, extérieure à eux. En somme on peut dire pour le moment que Maître Eckhart reprend les définitions de saint Thomas, mais en soulignant le paradoxe qu'il y a à soutenir que les analogués seconds ont la détermination du premier analogué sur le mode du non-avoir. Ce qui est propre aux analogués seconds, ce sont les modes, c'est-à-dire les différents rapports que l'on considère en eux. Mais dans la mesure où le nom qu'on utilise désigne le terme de

<sup>15</sup> In analogicis vero, oportet quod nomen secundum unam significationem acceptum, ponatur in definitione ejusdem nominis secundum alias significationes accepti. Sicut «ens» de substantia dictum, ponitur in definitione entis secundum quod de accidente dicitur; et «sanum» dictum de animali, ponitur in definitione sani secundum quod dicitur de urina et medicina; hujus enim sani quod est in animali, urina est significativa, et medicina factiva. — Cf. *ibid.*, a. 6: Respondeo dicendum quod in omnibus nominibus quae de pluribus analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum: et ideo illud unum oportet quod ponatur in definitione omnium. Et quia ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in IV Metaphys., necesse est quod illud nomen per prius dicatur de eo quod ponitur in definitione aliorum, et per posterius de aliis, secundum ordinem quo appropinquant ad illud primum vel magis vel minus: sicut «sanum» quod dicitur de animali, cadit in definitione sani quod dicitur de medicina, quae dicitur sana in quantum causat sanitatem in animali; et in definitione «sani» quod dicitur de urina, quae dicitur sana in quantum est signum sanitatis animalis.

ces rapports, la dénomination de ces sujets demeure extrinsèque. Ainsi les modes que sont la cause de la santé ou le signe de la santé sont propres à la médecine ou à l'urine, mais la santé n'en demeure pas moins extérieure à l'une et à l'autre.

On sait que saint Thomas distingue ici l'analogie dans laquelle «plusieurs ont rapport à un» et celle où «l'un a rapport à l'autre» et qu'il choisit la seconde pour expliquer la relation qu'il y a entre le monde et Dieu. En effet, on chercherait en vain en dehors du monde et de Dieu un troisième terme par rapport auquel on pourrait les penser : la créature se rapporte à Dieu, et non pas l'un et l'autre à un *unum* extérieur. Maître Eckhart ne prend pas la peine de faire cette distinction, semble-t-il, et décrit résolument la relation de la créature à Dieu dans la perspective de l'analogie *unum ad alterum*, comme en témoigne ce passage d'un sermon : «Toutes choses sont prêtes' à servir Dieu, parce que dans la cause et l'effet analogiques, il n'y a qu'une seule chose, qui diffère seulement par le mode. C'est ce qu'indique le mot même d'analogie, à savoir une même chose ici et là, mais selon l'antérieur et le postérieur. Donc, comme le cercle sert le vin en l'annonçant, et l'urine la santé de l'animal, alors qu'elle n'a absolument rien de la santé en elle, ainsi d'une manière semblable toute créature sert Dieu. C'est pourquoi chez saint Augustin les créatures sont des signes de Dieu et indiquent qu'il faut aimer Dieu qui les a faites»<sup>16</sup>.

A leur tour, les propositions qui suivent immédiatement notre texte de la *II<sup>e</sup> leçon sur l'Écclésiastique* méritent d'être lues ; elles peuvent nous apparaître maintenant dans leur signification forte et profonde : «L'étant ou l'être et toute perfection, surtout générale, comme l'être, l'un, le vrai, le bon, la lumière, la justice, et les autres termes de ce genre, se disent de Dieu et des créatures par analogie. D'où il suit que la bonté, la justice et les perfections semblables tiennent leur bonté totalement d'un (principe) extérieur auquel elles sont analoguées, à savoir Dieu»<sup>17</sup>. Et plus loin : «Dans les analogués, il n'y a aucun enraci-

<sup>16</sup> LW IV, 372, n. 446: Rursus notandum quod «omnia parata» sunt servire Deo, quia res una est in causa et effectu analogis, differens solum modo. Propter quod ipsum nomen hoc indicat analogiae, id est id ipsum utrobique, per prius tamen et posterius. Sicut ergo circulus vino servit ipsum indicando et urina sanitati animalis, nihil in se penitus sanitatis <habens>, sic omnis creatura pari modo servit Deo. Hinc apud Augustinum nutus Dei sunt et indicant amandum esse Deum, qui fecit illas.

<sup>17</sup> LW II, 281, n. 52: Ens autem sive esse et omnis perfectio, maxime generalis, puta esse, unum, verum, bonum, lux, justitia et huiusmodi, dicuntur de Deo et



nement positif de la forme à laquelle ils sont analogués. Or, tout étant créé est analogué à Dieu dans l'être, la vérité et la bonté. Donc, tout étant créé a par Dieu et en Dieu, et non dans son être créé, l'enracinement positif de l'être, du vivre et du savoir»<sup>18</sup>.

Ces déclarations sont en parfait accord avec la doctrine des «termes généraux», telle qu'elle s'exprime dans le *Prologue général à l'Ouvrage tripartite* et dans le *Prologue à l'Ouvrage des propositions*, seule partie de cet ouvrage à subsister. A l'être, l'auteur associe l'unité, la vérité, la bonté, la sagesse, etc., pour les opposer aux accidents: l'être et ce qui va de pair avec lui sont antérieurs à tout dans les choses, tandis que les accidents dépendent des choses pour être. Antérieurs et supérieurs, ils descendent dans les choses pour les assimiler à eux. Ils descendent sans descendre, puisqu'ils ne sont pas affectés dans leur perfection par leur action sur l'inférieur. Or, si tout ce qui est, est par l'être, si tout ce qui est un l'est par l'un, et ainsi de suite, tout ce qui est signifie l'être, tout ce qui est un signifie l'un. Après la descente, la remontée: la pensée, qui a suivi l'être dans sa descente dans les étants, remonte des étants à l'être. On le voit, les transcendants et les perfections spirituelles sont Dieu même auquel seul ces noms conviennent au sens propre. L'être est Dieu. A-t-on assez ergoté sur cette formule! Loin de vouloir dire que la créature fournit le contenu de l'être de Dieu, elle proclame que l'être proprement dit, *ipsum esse*, est Dieu seul. A la créature, les noms divins conviennent par analogie, c'est-à-dire non pas formellement, mais en vertu du rapport de signe à chose signifiée que les créatures entretiennent avec Dieu dont elles dérivent.

Il est inutile de dire que saint Thomas connaît aussi cette doctrine de l'*ipsum esse*. Il écrit dans la *Somme théologique* I, q. 4, a. 2, que «Dieu est l'être lui-même subsistant; il faut donc qu'il contienne en soi toute la perfection de l'être... Si la chaleur était subsistante par soi, ajoute-t-il plus loin, il ne pourrait rien lui manquer de la vertu de la chaleur»<sup>19</sup>. Saint Thomas admet la manière qu'adoptera son confrère thuringien de

creaturis analogice. Ex quo sequitur quod bonitas et justitia et similia bonitatem suam habent totaliter ab aliquo extra, ad quod analogantur, Deus scilicet.

<sup>18</sup> Ibid., 282, n. 53: ... Analogata nihil in se habent positive radicatum formae secundum quam analogantur. Sed omne ens creatum analogatur Deo in esse, veritate et bonitate. Igitur omne ens creatum habet a Deo et in Deo, non in se ipso ente creato, esse, vivere, sapere positive et radicaliter.

<sup>19</sup> ... Deus est ipsum esse per se subsistens, ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat... Si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris.

présenter les rapports de la créature au créateur. Dans le *De veritate*, par exemple, il déclare que la bonté de la créature est tirée de la bonté incréée prise comme forme exemplaire, ce qui implique une relation extrinsèque de la perfection considérée à la créature<sup>20</sup>.

Seulement – et c'est là une péripétie essentielle dans mon exposé – l'article 4 de la question 21 du *De veritate* est consacré à montrer comment on peut dire aussi, et même comment il faut dire aussi, que les créatures sont bonnes formellement par un principe interne de bonté. De plus, l'auteur des *Sommes* n'utilise pas l'exemple de la santé comme nous l'avons vu faire à Maître Eckhart: quand l'analogie concerne les noms communs à Dieu et à la créature, saint Thomas privilégie le cas de la médecine plutôt que celui de l'urine, ce qui le conduit paradoxalement à quitter l'analogie d'attribution extrinsèque. En effet, la médecine correspondant à Dieu, et l'animal à la créature, les perfections qui se disent de la créature la dénomment intrinsèquement, comme la santé l'animal. D'autre part, il est évident qu'on ne peut se contenter de nommer Dieu en vertu d'une relation extrinsèque aux perfections de la créature: Dieu est non seulement la cause de la bonté de la créature, il est encore bon par essence d'une manière plus élevée que la créature. La dénomination est donc intrinsèque dans les deux analogués.

Pour employer un langage commode, mais qui n'est ni thomiste ni eckhartien, nous dirons que saint Thomas connaît l'analogie de proportionnalité propre, outre l'analogie d'attribution extrinsèque. Car en simplifiant, on peut assimiler à la proportionnalité l'analogie de la santé dans le remède et dans l'animal, telle qu'elle est utilisée dans les deux *Sommes*. La causalité y joue sans doute un rôle essentiel, mais il n'est pas celui qu'on observe dans l'analogie d'attribution extrinsèque, et il suffit pour nous qu'à la différence de Maître Eckhart, saint Thomas considère la détermination analogique comme inhérente à la créature et comme la dénommant d'une manière intrinsèque. Ce faisant, le Docteur Angélique ne compromet pas la transcendance du créateur, puisqu'il affirme du créateur *modo sublimiori* la détermination propre à la créature: la distance de la créature au créateur peut être aussi grande qu'on voudra. Alors que l'analogie d'attribution extrinsèque a lieu entre des

<sup>20</sup> Q. 21, a. 4, ad 1: Ad primum ergo dicendum quod, sicut tactum est prius, pro tanto creaturae non essent bonae nisi bonitas intellexeretur in Deo, quia bonitas creaturae extrahitur a divina bonitate; unde non sequitur quod creatura dicitur bona bonitate increata nisi sicut forma exemplari.

êtres dont l'un est proportionné à l'autre, mais par une dénomination extrinsèque, l'analogie de proportionnalité propre se rencontre entre des êtres qui n'ont entre eux aucune proportion, ou au moins aucune proportion définie, mais dont quelque chose se dit intrinsèquement de tous les deux, quoique selon le mode propre à l'un et à l'autre. On peut dire que dans le premier cas, il n'y a de modes que dans les analogués seconds, puisque la raison est affirmée du premier analogué d'une manière absolue et non modale, tandis que dans le second cas, les modes sont partout.

Alors donc qu'on peut reconnaître différents types d'analogie chez saint Thomas, Maître Eckhart n'en cite qu'un seul, comme Hans Hof et Vladimir Lossky l'ont relevé dans leurs beaux travaux<sup>21</sup>. Ainsi le veut le génie du dominicain thuringien, dont le propre est la disposition mystique. L'analogie d'attribution extrinsèque répond en effet aux exigences d'un esprit qui saisit la créature à la lumière de son origine, dans son état de dépendance, en un mot, par rapport à Dieu plutôt qu'en elle-même. Si tout a été fait par Dieu, c'est que rien n'est par soi. Tout dans la créature est de Dieu, lui appartient et le révèle.

Cette conception de l'analogie est grande et belle et elle est, encore une fois, parfaitement adaptée à l'intention mystique, mais elle prête le flanc à une interprétation erronée. En effet, si la créature en tant que signe de l'être a l'être sur le mode du non-avoir, quel est exactement son être? Il semble que l'attribution extrinsèque de l'être à la créature ne suffise pas à la faire être. Si Dieu seul est, la créature a un être illusoire, une apparence d'être. Maître Eckhart ne disait-il pas que la santé en tant que santé n'est pas dans l'urine, pas plus que dans la pierre, pas plus que le vin n'est dans le cercle qui le signifie?

Cependant, on ne peut parler ici, avec Galvano della Volpe par exemple, de panthéisme ou d'acosmisme sans méconnaître certains aspects – très manifestes aussi – de la doctrine du Thuringien. La créature, chez Maître Eckhart, est un effet de Dieu. Or, Dieu est créateur, c'est-à-dire donneur d'être; il est cause première ou cause de l'être. Il produit son effet en dehors de lui, car «effet» (*effectus*) signifie «fait en dehors» (*extra factus*). Il le produit au-dessous de lui et loin de lui. La création est une descente, une chute, un recul. La créature a un être second, diminué, formel. Toutes ces thèses que le dominicain thuringien

<sup>21</sup> Hans Hof, *Scintilla animae. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie...*, Lund, Bonn, 1952. Vladimir Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, 1960.

ne se lasse pas de répéter impliquent que la créature est quelque chose : puisqu'elle est un effet de Dieu distinct de lui, elle a un être propre.

La créature est aussi une image de Dieu, car tout effet entretient une certaine ressemblance avec sa cause. Cette thèse d'origine platonicienne et aristotélicienne, est essentielle chez saint Thomas et se rencontre également chez Maître Eckhart. Nous avons vu en effet que, selon le *Prologue général*, le supérieur détermine l'inférieur, descend en lui avec ses propriétés et se l'assimile. Dans ces conditions, la créature, qui est extérieure à Dieu, n'est pourtant pas dans une extériorité absolue par rapport à lui. Si Dieu est l'être, elle n'est pas étrangère à l'être et il faut dire que non seulement elle signifie ou indique Dieu, mais encore qu'elle le révèle et l'exprime. Elle est, pour être l'image de celui qui est.

L'exemple de la santé peut s'interpréter dans ce sens. Car il ne suffit pas de dire que l'urine est saine par une dénomination extrinsèque. Pour être le signe de la santé, l'urine doit être constituée de telle ou telle manière : signe *naturel* de la santé, elle en est aussi l'*image* : il y a quelque chose dans l'urine qui la rend signe de la santé et qui se dit d'elle d'une manière intrinsèque. Donc, en quelque façon, l'urine a la santé en commun avec l'animal et elle est saine comme lui.

Avec l'exemple du cercle comme signe du vin, il semble que nous soyons en présence d'un cas-type de signe conventionnel, irréductible au précédent. Eh bien, non ! Qu'est-ce en effet que ce *circulus* que les cabaretiers médiévaux exposaient à leur devanture pour annoncer qu'il y avait du vin *in taberna et in vase*, comme le dit Maître Eckhart (*Exposition de l'Exode*, n. 54) ? Josef Koch y voit une couronne et traduit le mot par *Kranz*<sup>22</sup> et le *Deutsches Wörterbuch* de Grimm atteste en effet ce rôle de la couronne comme signe du vin<sup>23</sup>. Mais pourquoi Maître Eckhart n'emploie-t-il jamais à ce propos le mot *corona* ? Je verrais plus volontiers dans le *circulus* dont il est question ici le cercle du tonneau (*vas*), qu'on enlève quand on met le tonneau en perce. Le mot *reif*, attesté dans un passage parallèle d'une œuvre allemande apocryphe : *Daz ist swester katrei*, peut avoir aussi ce sens<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> LW II, 280 et ailleurs.

<sup>23</sup> S. v. *kranz* (6 a), col. 2054.

<sup>24</sup> Cf. le dictionnaire de GRIMM, s.v. *reif*. Le passage en question de l'apocryphe eckhartien est cité sous le mot *kranz* et ne l'est pas sous *reif*. – Le cercle comme signe du vin est attesté aussi en Bourgogne au XIV<sup>e</sup> siècle. Au cours d'un procès de 1360 entre le sire de Mont-Saint-Jean et celui de Misery (Côte-d'Or) sur la possession de la justice, le seigneur de Mont-Saint-Jean affirmait que l'autre, bien qu'ayant un gibet pour pendre les coupables, n'avait pas le droit d'exécuter



S'il en est bien ainsi, la relation du cercle au vin n'est pas de pure convention et les exemples de l'urine et du cercle sont symétriques: de même que la santé est dans l'animal et par conséquent dans l'urine, le vin est dans le tonneau et par conséquent dans le cercle. La santé, qui est dans l'animal, est aussi dans l'urine, partie de l'animal, et le vin, qui est dans le tonneau, est aussi dans le cercle, partie du tonneau. Sans doute, la préposition «dans» n'a-t-elle pas le même sens ici et là, mais peu importe, car il s'agit seulement de montrer que, dans les deux cas, la détermination analogique s'attribue d'une manière semblable au premier et au second analogué et que, par conséquent, elle leur est commune en quelque façon, loin de n'appartenir qu'au premier analogué.

Le problème de savoir ce qu'est exactement ce *circulus* comme emblème du vin constitue en soi une question curieuse; il semble que les histoires de la culture de la vigne n'aient pas à nous apprendre grand'chose à ce sujet<sup>25</sup>. Quoi qu'il en soit, même si l'interprétation des éditeurs de Stuttgart est exacte, je ne crois pas que la couronne soit un signe purement conventionnel: selon le dictionnaire de Grimm encore, la couronne est un signe de joyeuse vie. Il est évident en effet que l'action de se parer est liée naturellement à la joie et qu'elle a sa place dans les fêtes. Le vin est donc dans la couronne, puisqu'il est dans la fête dont la couronne fait partie.

On peut admettre dans ces conditions que les exemples de la santé et du vin dont Maître Eckhart se sert pour enseigner l'attribution extrinsèque de l'être à la créature, n'excluent pas le point de vue de l'attribution intrinsèque, et nous dirons de nouveau que la créature a un être propre. L'être est dans la créature, puisqu'il est en Dieu dont la créature participe. Nous avons relevé plus haut, à propos de la créature conçue comme image, que l'extériorité du créé par rapport à Dieu n'est pas absolue; donc la créature est en Dieu d'une manière non absolue aussi. Cette immanence relative n'entraîne nulle confusion de la créature avec Dieu: il est nécessaire que la créature soit à la fois extérieure et intérieure à Dieu, sinon elle ne se distinguerait pas de lui

ceux-ci, «quar li uns peut bien estre sanz l'autre... si comme li cecles plantez en la rue est signe de la taverne, et est maintes fois que li cecles y est, et n'y ay vin ne taverne». Cf. J. RICHARD, Les ducs de Bourgogne et la formation du duché, Paris, 1954, 282, note 2. Cette intéressante indication m'a été obligeamment communiquée par l'auteur.

<sup>25</sup> Nous avons consulté les ouvrages suivants: v. CARLOWITZ, Versuch einer Kulturgeschichte des Weinbaus, Leipzig, 1846, et Friedrich von BASSERMANN-JORDAN, Geschichte des Weinbaus, 2<sup>e</sup> éd., Frankfurt am Main, 1923, 3 vol.



et n'en participerait pas. L'être *ab alio* est aussi bien hors de Dieu qu'en lui, autre et non autre que lui. C'est pourquoi il faut dire qu'il est, qu'il est un, vrai, bon, etc., de la manière qui lui convient. Ce qui n'empêche pas qu'il soit possible aussi de parler d'une extériorité et d'une intériorité absolues: la créature est considérée alors dans le fond de néant d'où la tire la cause première ou dans le principe idéal ou la raison principielle dans lequel elle ne fait qu'un avec Dieu.

Mais dans la perspective où nous sommes maintenant, la créature est prise comme créature, dans l'être qu'elle a et que l'on considère en lui-même. L'analogie d'attribution extrinsèque ne convient donc pas et il faut recourir à une analogie d'un autre type, supposant la présence intrinsèque de la détermination analogique dans la créature. Non point que la pensée de Maître Eckhart souffre d'incohérence, mais elle implique un autre point de vue que celui de l'analogie d'attribution extrinsèque. Il n'y a à cela aucune difficulté: l'analogie d'attribution extrinsèque n'exclut pas l'attribution intrinsèque de la propriété analogique au second analogué, à condition que cette attribution s'effectue d'une manière appropriée: on dira alors que la créature est, est bonne, etc., à la manière de la créature et à son niveau. Le point de vue a changé: on ne considère plus la créature dans son rapport de dépendance à l'égard de Dieu, mais dans son être propre. Le dominicain thuringien a soutenu à plusieurs reprises que sa doctrine n'enlevait pas l'être aux créatures, mais lui donnait au contraire son fondement<sup>26</sup>. Et il est intéressant de constater que saint Thomas atteste la compatibilité des points de vue dont il est question ici en les adoptant tous les deux dans le même passage: «Chaque chose, écrit-il, est dite bonne par la bonté divine comme par le principe exemplaire, efficient et final de la bonté entière. Néanmoins, chaque chose est dite bonne par une similitude de la bonté divine, qui est inhérente à la chose, qui est formellement sa bonté et dénomme la chose»<sup>27</sup>. A quoi fait écho cette déclaration du procès de Cologne: «Quand il est dit: 'Le bon en tant que bon reçoit

<sup>26</sup> Cf. Prologue à l'ouvrage des propositions, n. 15, LW I, 176: *Nihil ergo entitatis, unitatis, veritatis et bonitatis penitus addit sive confert ens hoc aut hoc, unum hoc aut hoc, verum hoc aut istud, bonum hoc aut istud, in quantum hoc vel hoc... Hoc est autem dicentes non tollimus rebus esse nec esse rerum destruimus, sed statuimus.*

<sup>27</sup> *Somme théologique* I, q. 6, a. 4, ad Resp.: *Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, efectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, que est formaliter sua bonitas denominans ipsum.*

tout son être de la bonté incréée, etc.', je dis que c'est vrai, du moins selon l'efficience; mais selon la forme, (c'est) de la bonté inhérente comme *habitus*. Ainsi dans les corps, la paroi est colorée selon l'efficience par le peintre, mais selon la forme, par la couleur»<sup>28</sup>. Ce dernier texte est moins complet que le précédent, puisqu'il ne fait allusion qu'à l'aspect d'efficience dans la causalité divine, mais Maître Eckhart connaît aussi, bien entendu, les aspects d'exemplarité et de finalité. Les deux penseurs dominicains sont donc proches l'un de l'autre: ils admettent l'un et l'autre que l'être et les perfections de la créature se disent de la créature en vertu de l'être et des perfections divines – c'est l'analogie d'attribution extrinsèque – et que la créature a un être et des perfections qui lui sont formellement inhérents – ce qui implique une attribution intrinsèque des propriétés analogiques à la créature.

Dirons-nous que nos auteurs s'accordent pour admettre que l'analogie d'attribution extrinsèque n'exclut pas l'analogie de proportionnalité propre et que la différence entre eux consiste en ce que Maître Eckhart porte l'accent sur le premier type d'analogie, tandis que saint Thomas privilégie le deuxième? Ce serait sans doute trop simple, car il n'est pas certain que l'analogie que Maître Eckhart laisse le plus souvent dans l'ombre du sous-entendu soit l'analogie de proportionnalité propre. Certes, elle a en commun avec celle-ci d'entraîner l'attribution intrinsèque de la perfection analogique à la créature, mais elle s'en distingue en ce qu'elle attribue la perfection analogique au premier analogué non pas sous un mode supérieur inconnu, mais dans sa raison même par laquelle elle s'identifie à Dieu. Car l'être est Dieu. L'analogie sous-entendue par la doctrine eckhartienne est donc une analogie de la cause à l'effet ou de l'image au modèle qui implique une double dénomination intrinsèque, mais dans laquelle le premier analogué apparaît non pas sous le voile de sa sublimité, mais dans l'éclat de ses propriétés propres. A parler exactement, nous n'avons pas affaire à l'analogie de proportionnalité propre, qui conclut de la connaissance claire de la créature à la connaissance confuse de Dieu.

Nous retrouvons ici le génie mystique du dominicain thuringien: Maître Eckhart commence par Dieu. Il dénomme la créature à partir

<sup>28</sup> Ad tertium cum dicitur: bonus in quantum bonus totum suum esse recipit a bonitate increata, etc., dico quod verum est efficienter quidem, formaliter autem a bonitate habitualiter inherente. Sic enim in corporalibus, paries est coloratus a pictore efficienter, formaliter autem a colore. (Edition critique par G. THÉRY, dans: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, t. I, 192.)

de Dieu, sans nier qu'elle ait en elle-même, comme effet ou image, un degré de perfection inférieur à celui de Dieu: le signe de l'être a aussi l'être du signe, car le non-être ne saurait signifier l'être et il appartient à l'être dérivé de rendre témoignage à l'être premier. Au contraire, saint Thomas dénomme Dieu à partir des créatures par lesquelles il commence, sans nier qu'en principe les perfections se disent de Dieu avant de se dire des créatures.

Quoique les deux auteurs s'accordent, ils ne laissent donc pas de prendre des options différentes, dont il nous faut, en terminant, préciser le sens.

Pour saint Thomas, l'analogie est principalement un moyen de dire quelque chose de Dieu; elle est, pour Maître Eckhart, un moyen de dire quelque chose des créatures. L'analogie de proportionnalité propre convient à une pensée qui s'élève à Dieu à partir du monde. L'analogie d'attribution extrinsèque est l'instrument intellectuel d'un esprit qui s'attache à perdre le monde pour le penser en fonction de Dieu. En privilégiant l'analogie d'attribution extrinsèque, qui réserve à Dieu les perfections analogiques prises formellement, Maître Eckhart souligne la singularité absolue de Dieu, sa suffisance propre et la dépendance radicale où sont les créatures par rapport à lui. Il rejoint par là sans doute plusieurs doctrines orientales, mais aussi une tradition chrétienne bien établie: Augustin enseigne que Dieu seul a l'être véritable et voit dans la créature le signe de Dieu: *Clamant quod facta sint* <sup>29</sup>, et saint Bernard répète que, comparé à l'être de Dieu, tout autre être n'est pas <sup>30</sup>. On peut observer que dans un autre contexte, le protestantisme souligne aussi la dépendance des créatures vis-à-vis de Dieu: Luther et Calvin auraient pu s'exprimer dans le langage de l'attribution extrinsèque. Au dix-septième siècle, un Daniel Chamier et un François Turretin y recourent <sup>31</sup>. De nos jours, Karl Barth, en fondant sur la grâce seule la parenté de l'homme avec Dieu, défend la même structure de pensée <sup>32</sup>.

Pour en revenir à Maître Eckhart, nous concluons en disant qu'il

<sup>29</sup> Confessions X, 4, 6.

<sup>30</sup> Cf. De consideratione V, 6, 13, cité par Eckhart, par exemple dans l'Exposition de l'Exode, n. 18, LW II, 24–25.

<sup>31</sup> Nous devons ces observations à notre ami Benjamin DÉCORVET, dont la thèse intitulée: Bref exposé, par mode de comparaison avec la pensée thomiste, du rôle de l'analogie dans la connaissance des noms communs à Dieu et aux créatures, d'après Jérôme Zanchi, Daniel Chamier et François Turretin, théologiens calvinistes, Lausanne, 1956, demeure malheureusement inédite.

<sup>32</sup> Cf. Horst Georg PÖHLMANN, *Analogia entis oder analogia fidei? Die Frage der Analogie bei Karl Barth*, Göttingen, 1965.

laisse volontairement dans l'ombre la dénomination intrinsèque des créatures pour mettre en lumière un autre aspect du mystère ontologique, qui lui paraît plus profond et plus fécond, à savoir celui de la causalité créatrice. De là vient la préférence qu'il accorde à l'analogie d'attribution extrinsèque et la tendance qu'il manifeste à interpréter dans ce langage tous les rapports entre supérieur et inférieur, ceux de cause à effet, de modèle à image, de participé à participant, de forme à informé. Ce qui ne facilite pas l'intelligence de sa pensée, car au moment où l'on croit saisir chez lui l'attribution intrinsèque des perfections à la créature, elle s'évanouit, parce que l'auteur cède une fois de plus à la pente de son esprit qui l'incline à penser toutes choses à partir de leur principe plutôt qu'en elles-mêmes. Mais cette attribution n'en demeure pas moins implicite. Quoique la cause demeure en elle-même, il y a quelque chose de la cause dans l'effet; et quoique le modèle ne soit pas dans l'image comme modèle, l'image a en elle quelque chose du modèle. De même pour les rapports de l'un et du multiple.

Outre les exemples de la santé et du vin, Maître Eckhart recourt à d'admirables symboles – dont il ne mentionne qu'un aspect, mais sans nier l'autre – pour faire comprendre que les perfections des créatures leur viennent d'ailleurs. Il nous dit souvent que la lumière appartient au monde supralunaire et qu'elle ne saurait s'enraciner ici-bas: au coucher du soleil, elle disparaît d'un coup, contrairement à la chaleur. Ou bien les perfections sont comparées à un vêtement qui nous demeure étranger: la livrée sur les épaules du serviteur honore le maître et non le serviteur. Ou encore, l'être et les perfections sont une nourriture que la créature ne s'assimile pas et qui par conséquent ne la rassasie pas. Nous pourrions analyser ces exemples comme nous l'avons fait dans le cas de la santé et du vin: en cessant de prendre formellement l'analogie d'attribution extrinsèque, on reconnaît en effet que l'air est lumineux, que le serviteur est fier de sa livrée et que l'aliment divin ne laisse pas de nous nourrir, c'est-à-dire de nous faire être. Mais Maître Eckhart ne le dit pas, parce qu'il ne veut pas considérer le monde en lui-même. Il préfère saisir les perfections du monde dans leur continuelle dépendance par rapport à Dieu. C'est moins elles qu'il observe, que l'action de Dieu en elles: elles apparaissent alors comme des passions et non comme des qualités passibles, c'est-à-dire comme des états passagers et non comme des affections stables<sup>33</sup>; elles sont engagées dans un

<sup>33</sup> Cette distinction est inspirée d'Aristote. Cf. *Cat.*, 8.



devenir qui n'aboutit jamais à l'être, de sorte que la création, dans cette perspective, n'est plus le don, mais le prêt de l'être <sup>34</sup>.

Comment s'étonner de ce refus de penser le monde en lui-même, quand le Thuringien enseigne, avec saint Augustin, que la connaissance des créatures dans leur être propre est la connaissance du soir, que la connaissance des créatures en Dieu est la connaissance du matin, et que la connaissance de Dieu pour lui-même est la lumière de midi <sup>35</sup>? On peut gloser cette doctrine en disant que la connaissance du soir est le point de départ de l'analogie de proportionnalité propre. La connaissance du matin caractérise l'analogie d'attribution extrinsèque, car, dans cette perspective, on connaît la créature en Dieu plutôt qu'en elle-même. Quant à la connaissance de midi, elle est le terme de la vie spirituelle, puisqu'elle est la connaissance de l'absoluité divine prise en elle-même et sans relation à la créature. Il y a donc un au-delà de l'analogie auquel conduit l'analogie elle-même, car, le retour accompli, il n'y a plus pour le mystique ni Dieu ni créature, parce qu'il n'y a plus que Dieu.

A ce stade ultime, dans la mesure où le mystique parle encore, il recourt au langage de l'équivocité. En effet, il ne s'agit plus pour lui de penser les créatures à partir de Dieu; il s'agit de s'élever à Dieu considéré en lui-même: Dieu devient alors l'incomparable et l'insondable déité. Cette doctrine, si apparente dans les sermons allemands, est bien l'au-delà normal de l'analogie d'attribution extrinsèque, puisque celle-ci implique le refus de considérer le monde en lui-même. En refusant encore de penser le monde par rapport à Dieu et Dieu dans sa fonction de cause analogique, le mystique dépasse l'analogie d'attribution extrinsèque sans en trahir l'intention. Ajoutons qu'il ne nie pas plus le monde créé qu'au moment où il l'envisageait par rapport à Dieu: simplement, le monde n'existe plus pour lui. Ce qui n'implique nulle confusion entre Dieu et la créature, puisque la créature est sortie d'elle-même et qu'en elle Dieu est Dieu.

<sup>34</sup> Cf. le texte remarquable du *Liber parabolarum Genesis*, n. 23–25, LW I, 493–496.

<sup>35</sup> Cf. *De l'homme noble*, *Deutsche Werke*, V, 116; Sermon allemand 8, *In occisione gladii*, DW I, 133.