
DE L'ANTHROPOLOGIE TRIPARTITE CHEZ MAITRE ECKHART: THREE-FOLD
ANTHROPOLOGY IN MEISTER ECKHART

Author(s): Michel Fromaget

Source: *Mystics Quarterly*, December 2002, Vol. 28, No. 4 (December 2002), pp. 162-172

Published by: Penn State University Press

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/20717516>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



Penn State University Press is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Mystics Quarterly*

JSTOR

DE L'ANTHROPOLOGIE TRIPARTITE CHEZ MAITRE ECKHART : THREE-FOLD ANTHROPOLOGY IN MEISTER ECKHART

Of all non-dualist conceptions of the human person, the great three-fold anthropological model of "body, soul, and spirit" is certainly the most important. This is in part because it is at the heart of each of the anthropologies proper to the great spiritual traditions of East and West, and it alone offers a conceptual system which allows it fully to authenticate mystical experience, and also to understand its phenomenology. But in addition this is so because it remains readily accessible to the understanding of moderns and because everyone, in their own daily life, can without difficulty make the effort to test its extreme relevance. Also there is good reason why many people today consider that model as the only alternative effectively capable of renewing in depth the values that govern our times.

The study that follows sets out to investigate the anthropology of Meister Eckhart. Its vocabulary, sometimes ambiguous, has made it possible to believe that it makes use of a wholly binary model, because it does not fundamentally distinguish the soul from the spirit. This consideration is drawn from a much more extensive contribution concerned with clarifying representations of the human person in Meister Eckhart, Saint Teresa of Avila and Saint John of the Cross, considered in the light of the great principles of three-fold anthropology.

Depuis la Renaissance, les sciences comme les religions occidentales enseignent que l'homme est formé d'un corps et d'une âme, entendons d'un corps matériel, physique, et d'un psychisme, c'est-à-dire d'un système de facultés et de représentations psychologiques centrées et organisées, dans le cas humain, autour d'un pôle consociel qui est le moi. Le moi ou *ego* est lui aussi de nature

psychique: sa fonction est de permettre à l'homme de s'adapter aux conditions naturelles et culturelles de sa vie en ce monde. Ce paradigme anthropologique moderne est dualiste, en ce qu'il affirme que l'homme est composé de deux principes ontologiques—et de deux seulement. Notons que ce dualisme saisit ces deux principes comme absolument nécessaires l'un à l'autre et formant ici-bas une «uni-totalité» indivisible. Les faits montrant qu'au sortir du ventre de sa mère l'homme est déjà tissé d'un corps et d'une âme, ce paradigme affirme que sur le plan des principes, sur le plan ontologique, l'homme naît sous une forme achevée et que, par suite, il naît en une seule et même fois. Le «reste» n'étant affaire que de développement et d'épanouissement des potentialités physiques et des qualités psychologiques. A noter l'importance de ce «reste» puisque, d'après le paradigme dualiste, en lui et lui seulement réside le sens de la vie humaine.

Lorsqu'il s'interroge sur sa structure principielle, ce paradigme étudie les rapports du corps et de l'âme, et nuls autres, puisqu'il ne reconnaît pas en l'homme d'autres dimensions ontologiques. Pour lui, l'esprit humain n'a pas d'existence en soi, pas d'existence propre. Pour les hommes de sciences, cet esprit sera «l'âme en tant qu'elle pense», pour les religieux, «l'âme en tant qu'elle croit». D'après ce paradigme, l'homme n'a donc pas d'existence hors de la clôture de sa personne psycho-physique. En revanche, dans cette clôture il a la garantie et le privilège d'être seul. Ce qui implique que si d'aventure l'homme est amené à rencontrer Dieu, il ne pourra jamais le rencontrer qu'à l'extérieur de lui-même.

Mais ce paradigme dualiste que le christianisme a fini par faire sien n'est pas le seul. Heureusement pour les mystiques—et entre mille Maître Eckhart—car d'après l'anthropologie dualiste, si le phénomène mystique est parfois le fruit d'une illusion, il est le plus souvent le symptôme d'une aliénation.

Heureusement, il est un autre paradigme, une autre représentation fondamentale de l'homme, qui non seulement n'est pas contredit par la phénoménologie mystique mais qui, mieux encore, considère le fait mystique comme un fait normal, un fait normal au sens plein et fort du terme. Ce paradigme est non plus dualiste, mais tripartite, car il enseigne que l'homme achevé possède trois dimensions principielles : le corps, l'âme et l'esprit.

Le canevas tripartite, sur le plan de l'organisation ou de la structure, distingue donc en l'homme trois phases. La combinaison des deux premières forme l'être naturel, l'être tel qu'il est par nature, c'est-à-dire tel qu'il se manifeste à la naissance. Cet être est autonome et, ainsi que l'évidence le montre, il peut vivre.

Il est vivant. Il vit d'une vie naturelle qui, s'il la cultive bien, lui permettra de mener à maturité ses facultés physiques et psychiques. Mais le propre de l'anthropologie tripartite est de comprendre l'être naturel de l'homme comme un être incomplet. Car la structure réelle de l'homme, celle de l'homme accompli, connaît, à côté des deux premières, une troisième phase ontologique: celle de l'esprit. Cette dimension n'est pas initialement manifeste. Elle ne le devient qu'à la faveur d'un événement que les différentes traditions s'accordent pour voir comme une deuxième naissance. Le mot ici n'est pas trop fort: il est aisé de montrer que si cet événement est authentique, il conduit à une réorganisation complète de l'être, sur les plans cognitif, affectif, perceptif et conatif. Cet événement est tout à fait semblable à une métamorphose animale, à ceci près qu'il s'effectue dans un registre invisible aux yeux du corps et incompréhensible à l'intelligence rationnelle.

Au cours de cette métamorphose, l'être humain ne perd ni son humanité, ni son identité. S'il lui est donné de participer à une autre nature, il ne perd pas pour autant sa nature propre. S'il devient tout autre, il ne devient pas un autre. Il est vrai que cette lecture de l'événement est une parmi d'autres possibles. Mais elle est celle de la première anthropologie chrétienne et c'est ce qui, dans le cadre de cette réflexion sur Maître Eckhart, ici nous importe. D'autre part, quelles que soient les traditions, tous les hommes ayant fait l'expérience de cet événement ont compris qu'en lui, et par lui, ils accomplissaient le sens de leur vie. C'est-à-dire que toutes les traditions tripartites affirment que la vie naturelle n'est jamais donnée à l'homme qu'à une seule et unique fin: qu'il accède à la vie de l'esprit, à la vie spirituelle.

Dans le christianisme, une expression courante pour désigner l'homme deux fois né, est celle de «fils de Dieu». Nous la trouvons notamment dans l'évangile de Luc. Saint Jean, dans son Prologue, emploie l'expression «d'enfant de Dieu». Paul parle de l'«homme intérieur» et du «deuxième homme». L'importance de la deuxième naissance dans la perspective tripartite est telle que toutes les traditions qui en relèvent apportent une attention extrême à discerner sûrement, d'une part ce qui appartient à l'«homme terrestre», ce qui est de l'âme et, d'autre part, ce qui appartient à l'homme «céleste», ce qui est de l'esprit.

Notons enfin que, dans le christianisme notamment, la naissance à l'esprit, qui est une spiritualisation de l'être, participe aussi, et c'est fondamental, de sa déification, puisque, comme le rappelle saint Jean, «Dieu est esprit» (Jn 4: 24). Cette déification de l'homme est la raison même de la Création du monde, ainsi que de l'Incarnation du Christ. Ce que dit l'adage fondateur du christianisme,

inlassablement repris par les Pères de l'Eglise : «Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu».

L'anthropologie tripartite chrétienne possède donc une dynamique, un mouvement qui se définit non seulement par son début—la deuxième naissance, la *metanoïa* —mais aussi par sa fin, son point oméga: la transformation, par grâce, de l'homme en Dieu. Dans cette anthropologie, la rencontre de l'homme avec Dieu n'est plus un événement extérieur. Elle est fondamentalement un événement intérieur, par lequel l'homme se métamorphose en Celui qu'il contemple. Et qu'il ne peut d'ailleurs contempler que dans l'unique mesure de sa métamorphose personnelle, car: «Seul le semblable voit le semblable». Cette économie, on le sait, est à la clé de la mystique chrétienne. Elle est celle de la vie de tous les vrais mystiques chrétiens.

Ces remarques préalables étant, nous pouvons maintenant en venir utilement à l'anthropologie de Maître Eckhart. Dans le cadre limité de cette contribution je voudrais seulement examiner la question que voici. Le vocabulaire anthropologique d'Eckhart est de toute évidence chatoyant. *A priori* il ne permet certainement pas de penser que son utilisateur trace une frontière nette entre l'âme et l'esprit. Or, l'absence de cette frontière étant un trait fondamentalement caractéristique de l'anthropologie dualiste, serait-ce que la conception eckhartienne de l'homme n'est pas tridimensionnelle? Ce qui constituerait une aporie redoutable, aucune expérience mystique authentique n'étant en effet concevable, ainsi que nous l'avons vu, hors d'une telle compréhension. Telle est la question à laquelle je voudrais que nous accordions quelque attention.

Il est donc certain que les mots utilisés par Eckhart pour désigner les parts de l'être humain n'ont pas une signification invariante. Le fait est bien connu des habitués de Maître Eckhart et, plus encore, des spécialistes qui souvent ont à déplorer le caractère «équivoque», «imprécis», «flottant», ou «hésitant» du vocabulaire anthropologique du Maître.¹ Il y a à cette variabilité de sens, à cette polysémie, sans doute plusieurs raisons. Mais l'une essentielle est que les sermons d'Eckhart s'adressent à des publics différents et que, plutôt que d'exposer à chaque fois un système de notions anthropologiques qu'il aurait conçu ou retenu pour son usage propre, le Maître préfère recourir au système conceptuel de son auditoire. Or, manifestement, ce système change. Ceci se voit avec une particulière netteté alors qu'Eckhart évoque la séquence tripartite «corps, âme, esprit» à travers la distinction-clé de l'âme et de l'esprit. Tantôt il pense cette séquence dans sa perspective biblique et paulinienne classique, celle brièvement présentée ci-dessus, tantôt il la considère dans sa perspective néoplatonicienne,

celle qui fut en définitive retenue par saint Augustin.² Suivant le cas, la notion d'esprit (*spiritus, pneuma*) change du tout au tout: dans le premier elle désigne la faculté transcendante et authentiquement spirituelle d'ouverture et de participation à la vie divine, alors que dans le second elle signifie cette faculté que possède l'âme de forger et conserver des représentations, des images du monde extérieur. Il en est de même pour l'intelligence (*intellectus, nōus*): dans l'anthropologie de saint Paul elle est une simple faculté psychique de compréhension et d'interprétation, alors que dans celle de Porphyre, dont s'inspire la conception augustinienne de l'homme,³ elle prend la place de l'esprit paulinien puisqu'elle n'est autre que l'aptitude à la contemplation des Idées et de Dieu lui-même.

On comprend donc aisément que, suivant le sermon où elle s'insère, une même notion anthropologique—l'esprit, l'âme, l'intelligence, la raison ...—puisse recevoir des significations radicalement différentes, voire opposées, et qu'en conséquence une lecture non prévenue des sermons d'Eckhart ait pu donner à croire que l'anthropologie de ce dernier ne distingue pas ou si mal les trois dimensions principales de l'être humain. Et ceci d'autant plus que différents sermons du Maître semblent plaider ouvertement en faveur de la confusion des dimensions psychique et spirituelle.

Ainsi, dans le sermon *Des obstacles à la vraie spiritualité*, je lis: «Un maître dit que l'âme est esprit: et cela est également vrai».⁴ Dans le sermon *Dieu dans l'unité pure*, je lis: «(L'âme) est également sujette au renouvellement en tant qu'elle est nommée esprit».⁵ Mais de tels passages—outre qu'ils peuvent provenir d'une retranscription déficiente—sont dans l'ensemble peu fréquents, peu ou pas argumentés. On dirait qu'ils sont pensés, dits, ou écrits simplement en passant. Et, de fait, ils apparaissent comme dépourvus de toute portée, comme dénués de toute valeur sémantique authentique, lorsqu'on les compare aux nombreux textes dans lesquels Maître Eckhart revient, avec une rare insistance, sur les thèmes fondamentaux de l'anthropologie tripartite.

Appartenant à cette catégorie, voici un sermon—mais il n'est pas le seul: A. de Libéra en compte plusieurs autres⁶—où l'anthropologie eckhartienne se donne à observer dans la simple énumération des trois dimensions qui la structure. Ce sermon se nomme: *Si nous découvrons tout à Dieu, lui aussi nous découvrira tout ce qu'il a* (ETS, p. 289).⁷ Dans ce sermon Eckhart dit qu'il convient de distinguer trois espèces de connaissances:

L'une est la connaissance sensible La deuxième est la connaissance rationnelle et elle est bien plus haute. La troisième désigne une noble faculté de l'âme, qui est si haute et si noble qu'elle saisit Dieu dans la simplicité de sa propre essence. Cette puissance n'a rien de commun avec quoi que ce soit

Cette dernière faculté n'est autre bien sûr que la connaissance spirituelle, celle permise par l'esprit.

Nous reconnaissons ici et sans aucune ombre la structure classique du paradigme tripartite tel que nous le présentons dans cet ouvrage. Une précision extrêmement importante, apportée par le Maître dominicain, est ici la dernière: «Cette puissance n'a rien de commun avec quoi que ce soit ...». Car le propre de l'anthropologie tripartite est justement d'affirmer qu'entre le psychisme et l'esprit il y a une rupture radicale, une rupture essentielle, faisant que l'esprit n'est en rien réductible à l'âme. Qui plus est, Maître Eckhart revient sans cesse et inlassablement sur cette question qui est aussi celle de la situation réciproque du créé et de l'Incréé. Écoutons.

Dans le *Sermon de la promesse du Père*, Eckhart dit :

Je l'ai répété bien des fois: dans la mesure où l'âme ne possède que son être naturel créé, elle n'a pas de vérité. J'affirme qu'au-dessus de la nature créée de l'âme, il y a encore autre chose. (OME, p.115)⁸

Dans le sermon *Mon œil et l'œil de Dieu, c'est un seul œil*, Eckhart dit :

Comme je l'ai dit souvent: il y a dans l'âme quelque chose qui est tellement apparenté à Dieu que c'est un et non uni. C'est un, cela n'a rien de commun avec rien, et cela n'a non plus rien de commun avec tout ce qui est créé. (ETS, p. 298)⁹

Dans le sermon *L'homme est Dieu et homme*, Eckhart dit encore :

Et comme je l'ai dit maintes fois, quelque chose est dans l'âme, qui est si proche de Dieu qu'elle est non seulement unie à lui, mais un avec lui. C'est un et n'a rien de commun avec quoi que ce soit, et n'est rien au rien. Tout ce qui est créé est rien. Or ce quelque chose est loin et différent de toute chose créée. (TSK, p. 111)¹⁰

Comment affirmer plus clairement qu'existe en l'homme une composante qui n'est ni son psychisme, ni son corps? Car sans nul doute l'âme ici en question est le psychisme, dont Eckhart décrit souvent les facultés qu'il appelle «puissances» à la manière des théologiens du Moyen Âge. Mais quelles sont ces facultés telles que les voit l'anthropologie eckhartienne? Une bonne description héritée de la tradition augustinienne en est donnée dans le sermon *De la perfection de l'âme*. Elle distingue, d'une part, les sens extérieurs, c'est-à-dire les cinq facultés sensorielles et, d'autre part, les sens intérieurs, ou puissances supérieures, dont les trois principales sont: la mémoire, la raison et la volonté.

Or ce n'est certainement pas par l'intermédiaire de ces facultés que l'homme naît en Dieu et Dieu en l'homme. En effet dans la compréhension eckhartienne de l'âme telle que ce sermon nous l'expose, la raison est seulement l'intelligence rationnelle, l'intelligence du monde extérieur. Et maintes fois il affirme expressément que ce n'est pas dans son psychisme, mais ailleurs que l'homme s'ouvre à Dieu. Dans le sermon *De la naissance éternelle*, il dit ainsi à propos de la naissance de Dieu en l'homme: «Cette naissance ne se produit pas dans les puissances, mais dans l'essence, dans le fond de l'âme» (OME, p. 47).¹¹ Dans le sermon déjà cité *Si nous découvrons tout à Dieu ...*, il dit de la grâce divine: «Elle s'écoule de l'essence de Dieu et s'infuse dans l'essence de l'âme, et pas dans ses puissances» (ETS, p. 289).¹²

Ces deux dernières affirmations sont limpides. La part de l'être que la tripartition classique appelle «âme» correspond aux «puissances de l'âme» eckhartiennes. Celle appelée «esprit» correspond à «l'essence de l'âme» de Maître Eckhart. Au reste ce dernier, pour signifier l'esprit, use d'un vocabulaire varié que nous retrouvons d'ailleurs pratiquement identique sous la plume d'autres grands mystiques du Moyen Âge comme Hughes et Richard de Saint-Victor par exemple. Les expressions les plus couramment employées par le dominicain sont les suivantes: «quelque chose», «le fond de l'âme», «la cime de l'âme», «l'essence de l'âme», «la fine pointe de l'âme», «l'étincelle de l'âme», «l'esprit de l'âme» et «l'intérieur de l'âme». Excepté la première, toutes peuvent donner à croire que l'esprit est une partie de l'âme. En cela, sans doute, elles sont mal choisies, mais je reviendrai sur cet aspect dans un instant.

Le constat est donc clair: l'anthropologie de Maître Eckhart est trilogique dans sa structure et son organisation. Mais elle l'est aussi dans sa dynamique, dans son mouvement. En effet, toute la mystique d'Eckhart est centrée sur l'événement de la «deuxième naissance», événement mystérieux à la faveur duquel Dieu

s'engendre en l'homme. J. Ancelet-Hustache dit de ce mystère qu'il est: «au cœur même de la mystique d'Eckhart, le foyer qui l'éclaire toute».¹³ De plus Eckhart a su renouer en profondeur avec le thème-clé de la déification de l'homme, thème si important chez les Pères. Alain de Libera écrit ainsi que toute la prédication allemande de Maître Eckhart tend à faire partager ce mystère.¹⁴ Nous l'avons dit, la deuxième naissance et la déification sont l'alpha et l'oméga de la vie humaine, telle que la comprend l'anthropologie tripartite. Or tous ses traités et sermons le montrent: Maître Eckhart voit, comprend et explique la vie de l'homme exactement de même.

J'aimerais terminer cette brève présentation de l'anthropologie tripartite du Maître dominicain par une remarque concernant précisément son vocabulaire spirituel.

Le Maître, nous l'avons vu, à la manière des mystiques du second Moyen Age use pour signifier l'esprit de locutions telles: l'essence de l'âme, la cime de l'âme, le fond de l'âme Or, nous l'avons dit, de telles expressions ne semblent pas particulièrement heureuses. En effet, pour désigner une part de l'être humain dont tous les mystiques s'accordent pour dire qu'elle n'a rien de commun avec rien, et notamment pas avec le psychisme, pas avec l'âme, ces expressions donnent néanmoins à entendre que l'esprit serait comme une partie de l'âme et qu'en conséquence l'âme et l'esprit ne seraient pas d'une nature essentiellement différente. Car enfin: la cime d'une montagne appartient bien à la montagne, le fond d'une vallée est aussi la vallée. Or, répétons-le, les Pères de l'Eglise, qui tous étaient d'authentiques spirituels, et les mystiques médiévaux se rejoignent pour penser que la substance spirituelle diffère ontologiquement autant de la substance psychique que celle-ci diffère de la substance physique. Il apparaît donc que l'usage, afin de signifier l'esprit, d'expressions comme la «cime de l'âme», ou le «fond de l'âme», qui donnent l'esprit à comprendre comme la «plus haute, ou plus profonde partie de l'âme» est aussi malheureux, aussi incongru, et finalement aussi dépourvu de cohérence conceptuelle, qu'une affirmation désignant, par exemple, la pensée comme «la plus haute, la plus profonde, la plus noble ... partie du cerveau», ou encore considérant le message d'une lettre d'amour au même titre que l'encre et le papier ayant servi à l'écrire !

Si ces expressions sont conceptuellement malheureuses et équivoques, puisqu'on le voit, elles peuvent laisser planer le doute de la référence à un paradigme anthropologique dualiste, pourquoi les mystiques, qui en fait d'esprit sont les plus avertis, les emploient-ils?

La question, à mon sens, mérite d'être posée. Certes, on peut faire remarquer que le langage mystique, afin de peindre les expériences et représentations qu'il se propose de traduire, n'a guère besoin d'être aussi rigoureux que le langage scientifique. Cette réponse cependant ne paraît pas suffisante. Je ne suis en outre pas certain qu'elle soit totalement fondée. La vérité me semble-t-il est ailleurs. Il y a tout d'abord que les expressions comme: «intérieur de l'âme», «centre de l'âme», «sommet de l'âme», «fine pointe de l'âme» ... soulignent un fait parfaitement exact. A savoir, que dans notre condition, l'esprit est lié à l'âme par un rapport d'inclusion. Philon d'Alexandrie et Justin Martyr le disaient déjà simplement: «L'esprit est dans l'âme, comme l'âme est dans le corps». Mais ce rapport d'inclusion n'est en rien ontologique: il concerne les seules manifestations, sans s'appliquer en rien aux substances.

Ainsi l'âme n'est pas en substance dans le corps—ce qui impliquerait qu'ils soient consubstantiels—mais elle se manifeste, ici-bas, par et dans le corps. De même l'esprit se manifeste par et dans l'âme. Non seulement ces expressions désignent dans l'ordre de la manifestation un rapport d'appartenance exact, mais aussi elles en peignent poétiquement quelques nuances importantes. Elles nous demandent ainsi de comprendre le rapport de l'esprit à l'âme comme un rapport de subtilité (l'essence de l'âme), d'intériorité (l'intérieur de l'âme), de luminosité (l'étincelle de l'âme), d'élévation (cime de l'âme), etc.

De telles expressions ne s'avèrent donc malheureuses qu'adressées à un public de mentalité dualiste qui, par la force des choses, est obligé de les comprendre comme campant un rapport d'identité substantielle. Et ces formules ne sont en fait équivoques que pour un tel public. Car pour un mystique, c'est-à-dire pour un homme qui a personnellement fait l'expérience de l'altérité inouïe de l'esprit, ces locutions ne sont pas ambiguës et certainement elles ne peuvent l'être. Pas plus que pour nous le sont les expressions: «oiseau de mer», «miel de montagne», ou ... «pomme de terre» !

Ainsi comprenons-nous qu'il serait très aventureux de prendre ces expressions comme preuves d'une anthropologie qui, bien que mystique, resterait dualiste. Car, à la manière des chrétiens qui sont dans le monde, sans être du monde, si l'esprit est dans l'âme, il n'est pas de l'âme.

Michel Fromaget
Université de Caen

NOTES

1. Cf. par exemple les remarques de L. Cognet dans: *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, Paris, D.D.B., 1968, pp. 46, 51, 75, 76, 89. Cf. aussi l'excellent petit ouvrage de G. Jarczyk et P.J. Labarrière, *Le vocabulaire de Maître Eckhart*, Paris, Ellipses, 2001, *passim*. (On remarquera que ce livre présente une particularité étonnante. En son article «esprit» il nie en effet hautement que la conception eckhartienne de l'homme soit tripartite, alors que, dans les autres articles où il traite d'anthropologie—«intellect», «incrée», «naissance», «étincelle», ... —il montre d'évidence qu'elle l'est et qu'il ne saurait en être autrement !)
2. Cf. G. Mathon, *L'anthropologie chrétienne de saint Augustin à Jean Scot Erigène* (thèse de théologie), Lille, 1964, 3 vol., I, 48 et seq.
3. Cf. saint Augustin, *La Genèse au sens littéral*, Livre XII, notes complémentaires: «*Spiritus* dans le livre XII».
4. *Œuvres de Maître Eckhart. Sermons et traités*, Paris, Gallimard, 1987, p. 288. Cet ouvrage est ensuite référencé OME. On trouvera aussi ce sermon dans: Franz Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des XIV. Jahrhunderts, II, Meister Eckhart*, Aalen, 1962 (sermon n° 76).
5. *Telle était Sœur Katrei. Traités et sermons*, Paris, Cahiers du Sud, 1954, p. 123. Cet ouvrage est ensuite référencé TSK. Cf. aussi: F. Pfeiffer, op. cit. (sermon n° 99).
6. *Eckhart. Traités et sermons*, Paris, Flammarion, 1993, p. 458. Cet ouvrage est ensuite référencé ETS.
7. On trouvera aussi ce sermon dans: Joseph Quint, *Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate, Die deutschen Werke, Predigten 1-24*, München, 1955 (sermon n° 11).
8. Cf. aussi: F. Pfeiffer, op. cit. (sermon n° 74).
9. Cf. aussi: J. Quint, op. cit. (sermon n° 12).
10. Cf. aussi: F. Pfeiffer, op. cit. (sermon n° 96).
11. Cf. aussi: F. Pfeiffer, op. cit. (sermons n° 1-4).

12. Cf. aussi: J. Quint, op. cit. (sermon n° 11).
13. J. Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris, Seuil, 1991, p. 67.
14. *ETS*, introduction.