Teresianum 59 (2008) 5-35

«Seigneur, montre-nous le Père et cela nous suffit»

L'interprétation de Jn 14,8 par saint Thomas d'Aquin et Maître Eckhart

DENIS CHARDONNENS, OCD

Dans le cadre de leur enseignement à l'Université de Paris, tant S. Thomas d'Aquin que Maître Eckhart ont commenté le quatrième Évangile[1]. Alors que le premier prononce son cours sur saint Jean durant les années 1272-1274[2], le deuxième le fait lors de son second séjour parisien, soit entre 1311 et 1313[3].

La première tâche du *magister in sacra pagina* est la lecture de l'Écriture, texte qui s'impose entre tous à la Faculté de théologie. Ce procédé de *lectio* ne se comprend bien que dans son milieu vital qui est celui de l'enseignement et dont il constitue la base. Pour reprendre une expression d'Alain de Libera éclairante à cet égard, si l'intellectuel – qu'il soit maître ou étudiant, 'artien' ou 'théologien' – est

---

[1] S. Thomas d'Aquin, *Lectura super Evangelium Ioannis*, R. Cai, éd., Marietti, [5]1952 (abréviation : *Super Ioan.*). Maître Eckhart, *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, Herausgegeben und übersetzt von K. Christ, B. Decker, J. Koch, H. Fischer, L. Sturlese, A. Zimmermann, in *Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke*, Die lateinischen Werke, hrsg. von A. Zimmermann und L. Sturlese, III, Stuttgart, 1994 (abréviation : *In Iohan.*).

[2] Cf. J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Sa personne et son œuvre, «Pensée antique et médiévale – Vestigia 13», Fribourg-Paris, 1993, p. 288-292.

[3] L'*Expositio* eckhartienne sur l'Évangile de Jean appartient à l'*Opus tripartitum* qui se compose de l'*opus propositionum*, de l'*opus quaestionum* et de l'*opus expositionum*. Cette œuvre en trois parties – somme de théologie d'un genre nouveau – date du second séjour parisien de notre auteur. Pourtant, le texte, tel que nous le possédons aujourd'hui, ne fut pas intégralement rédigé pendant les années 1311-1313; certains éléments sont antérieurs et il vraisemblable qu'Eckhart ait poursuivi la rédaction de l'*Œuvre tripartite* au-delà de 1313. Le commentaire sur saint Jean, quant à lui, ne paraît pas être antérieur au deuxième séjour parisien (cf. K. Ruh, *Initiation à Maître Eckhart*, Théologien, prédicateur, mystique, Traduit de l'allemand par J. de Bourgknecht et A. Nadeau, Présentation de R. Imbach et A. Nadeau, «Pensée antique et médiévale – Vestigia 23», Fribourg-Paris, 1997, p. 66; 104-105).

voué au texte, il reste toujours en même temps un homme de paroles, face à d'autres hommes[4].

L'exégèse de nos deux auteurs sur le texte sacré débouche le plus souvent sur un exposé proprement doctrinal, à la différence de la lecture du *baccalaureus biblicus* qui se fait *cursorie*; exposé ou critique textuelle seulement, cette dernière n'aborde pas les problèmes de doctrine posés par le texte, et n'entre pas dans le détail des diverses interprétations possibles. *Le cursor biblicus*, s'attachant à dégager le sens littéral, n'a pas à viser à l'originalité, mais plutôt à la précision et à la clarté[5].

Aussi le commentaire de Thomas et d'Eckhart sur saint Jean est-il particulièrement représentatif de l'exégèse doctrinale du *magister in sacra* pagina, laquelle sous-tend toute démarche théologique et toute production du savoir en ce domaine[6]. À cet égard, les commentaires scripturaires de nos deux auteurs – et de leur contemporains – manifestent de façon privilégiée le fait que la théologie est finalisée et mesurée par sa relation à la Parole de Dieu exprimée dans l'Écriture et véhiculée dans la Tradition ecclésiale[7]. L'objet de la présente étude, portant sur l'*expositio* thomasienne et eckhartienne de Jn 14,8 – «Seigneur, montre-nous le Père et cela nous suffit» – voudrait alors mettre spécialement en lumière ce qu'exprime en d'autres termes la Constitution *Dei verbum*:

---

[4] Cf. *La philosophie médiévale*, «Collection Premier Cycle», Paris, 1993, p. 376.

[5] Pour plus d'indications à ce propos, nous renvoyons en particulier à P. Glorieux, «L'enseignement au Moyen Âge, Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris, au XIIIème siècle», *AHDLMA* 35 (1969) 65-186, ici p. 109-120.

[6] La *lectio* est en effet au fondement des deux autres fonctions dont doit s'acquitter le maître en théologie, à savoir la *quaestio disputata* et la *praedicatio*. Elles sont énoncées dès la fin du XIIème siècle par Pierre le Chantre : «In tribus igitur consistit exercitium sacrae Scripturae : circa lectionem, disputationem et praedicationem. Cuilibet istorum mater oblivionis et noverca memoriae est nimia prolixitas. Lectio autem est quasi fundamentum, et substratorium sequentium; quia per eam caeterae utilitates comparantur. Disputatio quasi paries est in hoc exercitio et aedificio; quia nihil plene intelligitur, fideliterve praedicatur, nisi prius dente disputationis frangatur. Praedicatio vero, cui subserviunt priora, quasi tectum est tegens fideles ab aestu, et a turbine vitiorum (cf. *Verbum abbreviatum*, cap. 1 / *PL* 205, 25). Cela sera confirmé par les statuts de la Faculté de théologie de Paris (cf. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, éd. H. Denifle et E. Châtelain, t. II, Paris, 1889, n° 1185, p. 683). La production du savoir théologique lié à l'apport de cette triple activité du *magister in sacra pagina* comportera également l'élaboration de synthèses doctrinales.

[7] Cf. J.-P. Torrell, *La théologie catholique*, «Que sais-je ? 1269», Paris, 1994, p. 77.

> La sainte théologie s'appuie sur la Parole de Dieu écrite, (prise) conjointement avec la sainte Tradition, comme sur son fondement éternel, et elle s'y fortifie très fermement et s'y rajeunit sans cesse en scrutant sous la lumière de la foi la vérité tout entière contenue dans le mystère du Christ. Les saintes Lettres, en effet, contiennent la Parole de Dieu et, parce qu'inspirées, sont vraiment Parole de Dieu; c'est pourquoi, que l'étude de la sainte Écriture soit comme l'âme de la sainte théologie[8].

Tant Thomas qu'Eckhart fondent leur exégèse théologique du quatrième Évangile sur le sens littéral, premier sens de l'Écriture, s'articulant avec les sens spirituels: «Rien de nécessaire à la foi, en effet, n'est contenu dans le sens spirituel qui ne soit contenu clairement, ailleurs dans le sens littéral»[9]. Ce dernier ne doit pas être confondu avec le sens 'littéraliste' auquel on s'attacherait dans le cadre d'une lecture fondamentaliste[10], mais – comme l'affirme S. Thomas – «il est le sens qui est visé d'abord par les mots, soit de manière propre, soit de manière figurée»[11]. Le Maître d'Aquin distingue la première signification selon laquelle les mots employés signifient certaines choses et la seconde où les choses exprimées par les mots signifient à nouveau d'autres choses; or le premier niveau de signification – celui du sens littéral – est le fondement du deuxième – le sens spirituel[12].

---

[8] Cf. *Dei verbum*, n° 24: «Sacra Theologia in verbo Dei scripto, una cum Sacra Traditione, tamquam in perenni fundamento innititur, in eoque ipsa firmissime roboratur semperque iuvenescit, omnem veritatem in mysterio Christi conditam sub lumine fidei perscrutando. Sacrae autem Scripturae verbum Dei continent et, quia inspiratae, vere verbum Dei sunt; ideoque Sacrae Paginae studium sit veluti anima Sacrae Theologiae». Nous empruntons la traduction à J.-P. Torrell, dans *La Révélation divine*, Constitution dogmatique 'Dei verbum', Sous la direction de B.-D. Dupuy, «Unam Sanctam 70 a», t. 1, Paris, 1968, p. 51.

[9] Cf. S. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, 1a, q. 1, a. 10, ad 1: «Nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat». Cela n'est pas une manière pour Thomas de dévaloriser les sens spirituels qui restent *de necessitate sacrae Scripturae* (cf. *Quodlibet*, VII, q. 6, a. 2 [15], arg. 5).

[10] Cf. «L'interprétation de la Bible dans l'Église», Document de la Commission biblique pontificale, *Documentation catholique* 2085 (1994) 13-44, ici p. 29.

[11] Cf. *Super Iob 1,6*, Édition léonine, t. XXVI, p. 7, lin. 233-234: «Sensus litteralis est qui primo per verba intenditur, sive proprie dicta sive figurate».

[12] Cf. *Quodlibet*, VII, q. 6, a. 1 [14], ad 3. Thomas paraît emprunter cette explication technique du sens littéral ou historique et du sens spirituel à Hugues de Saint-Victor qui recourt aux catégories augustiniennes des *res et signa* ou *verba* (cf. en particulier *De doctrina christiana*, lib. I, cap. 2 / *PL* 34, 19-20) et qui s'appuie, en outre, sur le livre XX des *Moralia in Job* de S. Grégoire le Grand. Hugues définit ainsi le sens littéral : «Prima expositio est historia, in qua consideratur prima verborum significatio ad res ipsas de quibus agitur» (cf. *De scripturis et scriptoribus sacris*, cap. 3 / *PL* 175, 2). À propos de l'influence du Maître victorin,

Il appartient à Dieu de commander la signification de chaque réalité historique ponctuelle, signification rendue par le sens littéral, et d'ordonner, en tant qu'auteur de l'histoire du salut, toutes ces réalités à leur accomplissement dans le mystère du Christ en leur donnant une nouvelle signification, celle-ci étant apportée par le sens spirituel[13]. *Sensus litteralis est quem auctor intendit*, enseigne alors Thomas sous l'influence de S. Augustin, ce qui veut dire qu'il est le sens visé par Dieu, auteur principal de l'Écriture, à travers le sens perçu par l'auteur sacré.

On discerne le sens littéral par une analyse rigoureuse du texte, situé dans son contexte littéraire et historique. Il faut lui rattacher à la fois le *sensus proprius* et le *sensus principalis* qui constituent le sens strictement visé par l'auteur sacré pour traduire, dans une culture et sur un registre langagier déterminé, l'expérience d'une *res* révélée par Dieu[14]. Le frère dominicain précise que l'intention de l'auteur principal peut aller au-delà de l'intention consciente de l'auteur humain qui lui sert d'instrument; les sens non prévus par l'auteur sacré sont alors des 'sens adaptés' qui ne méritent pas moins d'être considérés comme des sens de l'Écriture. Les relectures du texte sacré, au sein de la Tradition ecclésiale, manifestent l'ouverture du sens littéral à de nouveaux approfondissements.

Thomas – dans le *Super Ioannem* en particulier – paraît ainsi admettre, à la suite de S. Augustin[15], une certaine pluralité du sens littéral liée à la médiation de l'auteur humain[16]. Il propose par exemple une triple interprétation littérale de l'*In principio erat Verbum*[17]. En

---

nous renvoyons à H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, Les quatre sens de l'Écriture, «Théologies 59», t. 3, 1959, p. 287-336; M. Aillet, *Lire la Bible avec S. Thomas*, Le passage de la *littera* à la *res* dans la Somme théologique, «Studia friburgensia n. s. 80», Fribourg (Suisse), 1993, p. 74-76.

[13] Cf. *Quodlibet*, VII, q. 6, a. 1 [14], c.; *Super ad Galatas 4,24*, lect. 7, n° 254; 1a, q. 1, a. 10, c.

[14] Cf. *Quodlibet*, VII, q. 6, a. 1 [14], arg. 5; 4 *Sent.*, d. 21, q. 1, a. 2, sol. 1, ad 3.

[15] Cf. *Confessions*, XII, 31 (*PL* 32, 844).

[16] Cf. *De potentia*, q. 4, a. 1, c.; 1a, q. 1, a. 10, c. Le frère dominicain ouvre déjà la voie à cette assertion dans son *Commentaire aux Sentences* : «Auctoritati Scripturae in nullo derogatur, dum diversimode exponitur, salva tamen fide : quia majori veritate eam Spiritus sanctus fecundavit quam aliquis homo adinvenire possit» (cf. 2 *Sent.*, d. 12, q. 1, a. 2, ad 7). Voir à ce sujet : H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, Les quatre sens de l'Écriture, «Théologie 59», t. 4 / 2, 2, Paris, 1964, p. 279-285; M. Aillet, *Lire la Bible avec S. Thomas*, p. 99-127; P.-Y. Maillard, *La vision de Dieu chez Thomas d'Aquin*, Une lecture de l'*In Ioannem* à la lumière de ses sources augustinennes, «Bibliothèque thomiste 53», Paris, 2001, p. 60; «L'interprétation de la Bible dans l'Église», Document de la Commission biblique pontificale, *Documentation catholique* 2085 (1994), p. 29.

[17] Cf. *Super Ioan. 1,1*, lect. 1, n° 35-37.

outre, Jn 10,17 – *Propterea me diligit Pater, quia ego pono animam meam, ut iterum sumam eam*[18] – peut être interprété d'une double manière au plan du sens littéral[19]: *quia* peut être compris, d'une part, comme renvoyant à la causalité; cela veut dire que le Père aime le Christ, c'est-à-dire qu'il l'exalta et lui donna la lumière de la gloire, parce qu'il remit sa vie, selon Phil 2,8-9: «Il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort, à la mort sur une croix! Aussi Dieu l'a-t-il exalté et lui a-t-il donné le Nom qui est au-dessus de tout nom». D'autre part, *quia* peut désigner le terme ou le signe de l'amour du Père pour le Fils; en d'autres termes, Dieu ordonna, selon son amour pour le Fils, qu'il rachetât le genre humain par sa passion: «Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? Lui qui n'a pas épargné son propre Fils mais l'a livré pour nous tous, comment avec lui ne nous accordera-t-il pas toute faveur?» (Rm 8,31-32).

Il y aurait également l'exemple de l'interprétation de Jn 11, 49-50 – *Vos nescitis quidquam, nec cogitatis quia expedit vobis ut unus moriatur homo pro populo, et non tota gens pereat*[20] – où Thomas note, au plan de l'exégèse littérale, le sens ressortissant à l'intention mauvaise de Caïphe et celui qui appartient à l'exposition de l'Évangéliste et qui a valeur de révélation divine[21].

La priorité du sens littéral, chez S. Thomas de même que chez Eckhart, ne laisse pas à la fois de fonder et de susciter le sens spirituel – qu'il soit allégorique ou typologique, moral ou tropologique, et anagogique. Ce dernier n'est en aucun cas un sens subjectif qui serait guidé par l'imagination, ni non plus un sens arbitraire; il résulte de la mise en rapport du texte sacré avec la réalité du mystère pascal et sa fécondité pour la totalité de l'histoire. Les sens spirituels, sur le fondement du sens littéral, signifient que la clé herméneutique de l'ensemble des Écritures se trouve dans le déploiement du mystère du Christ, vrai Dieu et vrai homme[22].

---

[18] «C'est pour cela que le Père m'aime, parce que je donne ma vie, pour la reprendre».

[19] Thomas soulève une question à propos de ce verset : la mort serait-elle la cause de l'amour paternel ? Il semble que non, puisque ce qui est temporel, à savoir la mort du Christ, ne saurait être cause de ce qui est éternel, c'est-à-dire l'amour de Dieu pour le Christ. Notre auteur répond en disant qu'il s'agit ici de l'amour du Père pour le Christ selon son humanité; c'est alors que le sens littéral de Jn 10,17 peut être abordé d'une double manière : «Uno modo ut ly quia teneatur causaliter, alio modo ut designet terminum vel signum dilectionis» (cf. *Super Ioan. 10,17*, lect. 4, n° 1422).

[20] «'Vous n'y entendez rien. Vous ne songez même pas qu'il est de votre intérêt qu'un seul homme meure pour tout le peuple et que la nation ne périsse pas tout entière'».

[21] Cf. *Super Ioan. 11,49-50*, lect. 7, n° 1575-1579.

[22] Cf. «L'interprétation de la Bible dans l'Église», *Doc. cath.* 2085 (1994), p. 30.

Le passage du sens littéral au sens spirituel est le plus souvent indiqué par des locutions comme *significatur, intelligitur, signatur* ou *potest dici* – comme c'est le cas notamment dans le commentaire thomasien de Jn 6,7-9[23] – et le sens spirituel lui-même apparaît régulièrement sous l'appellation globale de sens mystique. Par exemple, Marthe, selon Thomas, signifie mystiquement la vie active, et Marie, la vie contemplative[24]. À titre d'exemple encore, Eckhart propose un sens moral de Jn 14,8: *Seigneur, montre-nous le Père et cela nous suffit*, signifie que nous interrogeons Dieu pour qu'il nous montre dans son œuvre et ses effets qu'il est le Père des miséricordes et qu'il nous fait miséricorde[25].

Dans son interprétation du texte sacré, Maître Eckhart cherche à articuler l'ordre des *divina*, des *naturalia*, des *artificialia* et des *moralia*, car «c'est de la même source que proviennent la vérité de l'enseignement de la théologie, de la philosophie naturelle, de la philosophie morale, des savoirs pratiques et théoriques, et même du droit positif»[26]. Il apparaît alors que l'Écriture contient implicitement ce que la philosophie rend explicite: les vérités de la foi sont donc de quelque manière accessibles à la raison[27]. D'après l'herméneutique eckhartienne, il s'agit donc de rendre compte du contenu rationnel de l'Écriture. Notre auteur synthétise ce propos dans le *Prooemium* de son commentaire sur saint Jean[28]:

> En expliquant ces paroles et les autres qui suivent, l'auteur se propose, comme dans tous ses écrits, d'expliquer par les raisons naturelles des philosophes les affirmations de la sainte foi chrétienne et de l'Écriture dans les deux Testaments. «Car depuis la création du monde Dieu invisible se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres, lui, son éternelle

---

[23] Cf. lect. 1, n° 854.

[24] Cf. *Super Ioan. 11,20*, lect. 4, n° 1510 : «Mystice autem signanter per haec vita activa, quae signatur per Martham, quae occurrit Christo ad exhibendum obsequii beneficium membris eius; et vita contemplativa, quae per Mariam signatur, quae domi sedet quieti contemplationis et puritati conscientiae vacans».

[25] Cf. *In Iohan. 14,8*, § 575, p. 503-504.

[26] Cf. *In Iohan. 8,19*, § 444, p. 381 : «Patet ergo, [...], quod ex eadem vena descendit veritas et doctrina theologiae, philosophiae naturalis, moralis, artis factibilium et speculabilium et etiam iuris positivi».

[27] Cf. R. Imbach, «La Filosofia nel prologo di S. Giovanni secondo S. Agostino, S. Tommaso e Meister Eckhart», *Studi* 2 (1995) 161-181, ici p. 173; également B. Mojsisch, *Meister Eckhart, Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg, 1983, p. 6-11.

[28] Cf. *In Iohan.*, Prooemium, § 2-3, p. 4. Pour la traduction française – que nous avons très légèrement modifiée –, cf. *Le commentaire de l'Évangile selon Jean*, Le Prologue (chap. 1,1-18), Texte latin, avant-propos, traduction et notes par A. de Libera, É. Wéber, É. Zum Brunn, dans *L'Œuvre latine de Maître Eckhart*, t. 6, Paris, 1989, § 2-3, p. 26-29.

puissance» – c'est-à-dire le Fils» – «et sa divinité» – «c'est-à-dire le Saint-Esprit» –, comme l'explique la Glose sur Rm 1 (1,20). En outre, au livre VII des *Confessions*[29], Augustin assure avoir lu *Dans le Principe était le Verbe* ainsi qu'une grande partie de ce premier chapitre de Jean dans les livres de Platon. Et dans la *Cité de Dieu*, livre X[30], il mentionne un certain platonicien qui disait que le début de ce chapitre, jusqu'à «il y eut un homme envoyé par Dieu», «devrait être écrit en lettres d'or [...] et exposé dans les endroits les plus en vue».
En outre, l'intention de cette œuvre est de montrer comment les vérités des principes, des conclusions et des propriétés des choses de la nature sont clairement indiquées – [entende] qui a des oreilles pour entendre ! – dans ces mêmes mots de l'Écriture sainte que l'on interprète au moyen de ces réalités naturelles. On insérera çà et là, quelques interprétations morales.

Aussi Moïse, Aristote et le Christ enseignent-ils la même chose, bien que diffère leur mode d'enseignement: au premier revient le *credibile*, au deuxième, le *probabile sive verisimile*, et au troisième, la *veritas*[31]. Bien qu'une telle approche herméneutique ne soit pas sans susciter des réserves, elle ne signifie pourtant pas une réduction du donné de la révélation au plan de l'ordre de la nature, ni non plus une dépréciation de l'investigation théologique. Elle est au contraire guidée par une préoccupation théologique intégrale et intégrative, selon laquelle Dieu est source de tout ce qui est vrai dans l'ordre de l'être comme dans celui du connaître, tant dans l'Écriture que dans la nature. Or, cette source est pleinement manifestée dans le mystère de l'incarnation du Verbe:

La sagesse de Dieu a daigné se faire chair, de telle façon que l'incarnation elle-même, se trouvant pour ainsi dire tenir le milieu entre la procession des personnes divines et la production des créatures, comprenne la nature de l'une et de l'autre. Il en résulte que l'incarnation elle-même est vraiment à l'image de l'émanation éternelle et qu'elle est aussi le modèle exemplaire de toute la nature inférieure. D'après cela on interprète donc la sainte Écriture avec une grande pertinence, de telle façon que ce que les philosophes ont écrit sur les natures des choses et sur leurs propriétés s'accorde avec elle, ce d'autant plus que tout ce qui est

---

[29] Cf. *Conf.*, VII, 9, 13 (*BA* 13, p. 608-609).
[30] Cf. *Cité de Dieu*, X, 29 (*BA* 34, p. 536-537).
[31] Cf. *In Iohan. 1,17*, § 185, p. 155 : «Idem ergo est quod docet Moyses, Christus et philosophus, solum quantum ad modum differens, scilicet ut credibile, probabile sive verisimile et veritas». Il est à noter que déjà Maïmonide avait suggéré une convergence possible entre Aristote proposant – sans prouver – l'opinion de l'éternité du monde, et Moïse qui enseignait la création : cf. *Dux neutrorum* (*Dux seu Director dubitantium aut perplexorum*), II, cap. 23, Éd. Justinianus, Paris, 1520 (unv. Nachdrück, Frankfurt a. M., 1964), fol. 54 r°.

vrai dans l'ordre de l'être comme dans celui de la connaissance, dans l'Écriture comme dans la nature, procède d'une même et unique source, d'une même et unique racine[32].

Si Thomas d'Aquin a également recours aux raisons naturelles des philosophes dans sa *lectio* sur saint Jean et sur les autres textes bibliques[33], il n'a pas pour propos d'interpréter la totalité de la foi par leurs raisons[34]: il distingue les vérités accessibles à la raison, c'est-à-dire celles qui trouvent en Aristote un point d'appui même éloigné, et les vérités qui sont hors des prises de la raison, à savoir la Trinité et l'œuvre du salut – de l'incarnation à la parousie[35]. Une telle position ne signifie pas une dévalorisation de la raison dans la pratique de la théologie, puisque la raison y est sollicitée, en tant qu'elle est éclairée par la foi; celle-ci nous permet de recevoir le donné de la révélation, afin d'en chercher une intelligence (*intellectus fidei*).

Or, c'est «en Jésus-Christ, qui est la vérité, que la foi [chrétienne] reconnaît l'ultime appel adressé à l'humanité, pour qu'elle puisse accomplir ce qu'elle éprouve comme désir et comme nostalgie»[36]. La vérité que Dieu nous révèle en Jésus-Christ n'est pas en contradiction avec les vérités que l'on atteint au plan philosophique. Parce que nous l'aimons de façon désintéressée, la vérité nous incite d'autant plus à la rechercher partout où elle se manifeste et à en montrer l'universalité: «Tout ce qui est vrai, dit par qui que ce soit, vient du Saint-Esprit», aime à dire S. Thomas, en reprenant une maxime tirée de l'*Ambrosiaster*[37].

---

[32] «Dei sapientia sic caro fieri dignata est, ut ipsa incarnatio quasi media inter divinarum personarum processionem et creaturarum productionem utriusque naturam sapiat, ita incarnatio ipsa sit exemplata quidem ab aeterna emanatione et exemplar totius naturae inferioris. Secundum hoc ergo convenienter valde scriptura sacra sic exponitur, ut ipsa sint consona, quae philosophi de rerum naturis et ipsarum proprietatibus scripserunt, praesertim cum ex uno fonte et una radice procedat veritatis omne quod verum est, sive essendo sive cognoscendo, in scriptura et in natura» (*In Iohan. 1,14*, § 185, p. 154-155; traduction française : *Le commentaire de l'Évangile selon Jean*, § 185, p. 332-335).

[33] La référence aux philosophes se fait d'abord timidement dans les commentaires scripturaires du XIIIème siècle : elle intervient en effet vers 1220 chez Guillaume d'Auvergne et Philippe le Chancelier. Roland de Crémone, formé en arts à Bologne avant son entrée chez les Dominicains, ouvre largement les portes de l'exégèse aux auteurs païens : son commentaire sur le livre de Job constitue une pierre d'attente dans le développement de l'exégèse universitaire. Après lui, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, les Oxfordiens et d'autres iront dans le même sens.

[34] Cf. R. Imbach, «La Filosofia nel prologo di S. Giovanni secondo S. Agostino, S. Tommaso e Meister Eckhart», p. 172.

[35] Cf. *Summa contra Gentiles*, I, 9.

[36] Cf. Encyclique *Fides et ratio*, n° 33.

[37] Cf. 1a 2ae, q. 109, a. 1, ad 1; *Super Ioan. 8,44*, lect. 6, n° 1250 : «Omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est».

S'il y a diverses modalités d'approche de la vérité, il n'empêche que l'unité de la vérité est un postulat fondamental de la raison humaine – exprimé dans le principe de non- contradiction. La révélation en Jésus-Christ donne la certitude de cette unité et la manifeste pleinement. En d'autres termes, selon l'enseignement de *Dei verbum*, «la profonde vérité que cette révélation manifeste, sur Dieu et sur le salut de l'homme, resplendit pour nous dans le Christ, qui est à la fois le Médiateur et la plénitude de toute la révélation»[38].

Thomas d'Aquin – avec Maître Eckhart – affirme, dans ce sens, la perfection de vérité du quatrième Évangile, renfermant tout ce que possèdent à la fois la science morale, la science naturelle et la métaphysique:

> La contemplation de Jean fut élevée, ample et parfaite. Cependant, il faut remarquer que ces trois modes de contemplation correspondent aux différentes sciences. À la science morale, qui traite de la fin ultime, revient la perfection de la contemplation; la science naturelle, qui considère les êtres procédant de Dieu, en a la plénitude; tandis que la métaphysique possède, entre toutes les sciences philosophiques, la hauteur de la contemplation. Mais l'Évangile de Jean renferme tout à la fois ce que ces sciences possèdent séparément: sa perfection est donc totale[39].

Tandis que les autres évangélistes traitent principalement des mystères de l'humanité du Christ, souligne Thomas, Jean met prioritairement en lumière la divinité du Christ, sans éluder pour autant les mystères de son humanité. Son intention est de manifester la vérité de l'identité du Christ, Verbe fait chair, et de repousser la position de courants hétérodoxes:

> C'est pourquoi Jean l'évangéliste, qui avait puisé la vérité de la divinité du Verbe à la source même du cœur divin, écrivit, à la prière des fidèles, cet Évangile où il nous a livré son enseignement sur la divinité du Christ et a réfuté toutes les hérésies[40].

---

[38] Cf. n° 2.

[39] Cf. *Super Ioan.*, Prol., n° 8 (in fine) et 9 : «Fuit ergo Ioannis contemplatio ampla, alta et perfecta. Sed notandum quod diversimode diversae scientiae istos tres modos contemplationis sortiuntur. Perfectionem namque contemplationis habet scientia moralis, quae est de ultimo fine; plenitudinem autem scientia naturalis, quae res a Deo procedentes considerat; altitudinem vero contemplationis inter scientias physicas habet metaphysica. Sed Evangelium Ioannis, quod divisim scientiae praedictae habent, totum simul continet, et ideo est perfectissimum».

[40] Cf. *Super Ioan.*, Prol., n° 10 : «Et ideo Ioannes Evangelista, qui veritatem divinitatis Verbi ab ipso fonte divini pectoris hauserat, ad preces fidelium, Evangelium istud scripsit, in quo doctrinam de Christi divinitate nobis tradidit, et omnes haereses confutavit».

Par leur lecture théologique du quatrième Évangile, S. Thomas et Maître Eckhart nous guident sur le chemin de la contemplation du Mystère du Christ, plénitude de la révélation du Père dans l'Esprit. Si nous avons retenu leur commentaire de Jn 14,8, c'est qu'il nous semble être particulièrement représentatif de leur démarche de 'lecteur' de l'Évangile et de sa fécondité, du point de vue de la pénétration de la Parole de Dieu.

Trois points seront alors abordés, à partir du commentaire de nos deux auteurs: d'abord, l'appropriation de l'Un au Père; ensuite, notre connaissance du Père dans le Fils; enfin l'immanence réciproque du Père et du Fils.

L'appropriation de l'Un au Père

Au début de son commentaire de Jn 14,8, Maître Eckhart fait remarquer que le nom 'Père' peut s'entendre d'une part de l'Un qui est lui est approprié, d'autre part de la propriété personnelle[41].

L'Un, qui est approprié au Père, se rapporte plus immédiatement à l'être que la vérité et la bonté. À cet égard, notre auteur se réfère à Sg 6,20: «L'incorruptibilité rend très proche de Dieu»[42]. Tandis que la corruption est la chute à partir de l'Un, l'incorruptibilité subsiste dans l'Un qui est le plus proche de Dieu, n'ajoutant rien de positif – même conceptuellement – à l'être. L'Un, qui est la négation d'une division, est en effet l'être indivis. Attribués à Dieu, les termes numériques signifient alors les réalités mêmes qu'ils qualifient, et n'y ajoutent qu'une négation. Aussi l'essence divine une est-elle l'essence en son indivision; la pluralité des personnes signifie chaque personne en son indivision, avec la distinction réelle de personnes[43].

En d'autres termes, l'Un, qui détermine le moins l'*esse* – parce qu'il s'y réfère plus immédiatement que les autres transcendantaux – constitue le terme initial des déterminations successives de l'être qui vont vers le vrai pour aboutir au bien. Aussi l'être est-il le premier, l'un le second, le vrai le troisième et le bien le quatrième, parmi les quatre éléments communs à toutes choses[44]. Dans ce sens, conclut le Maître thuringien, l'Un 'nous suffit'.

---

[41] Cf. *In Iohan. 14,8*, § 546, p. 477.

[42] Cf. *In Iohan. 14,8*, n° 547, p. 478.

[43] Cf. Thomas d'Aquin, *De pot.*, q. 9, a. 7; *Sum. theol.*, 1a, q. 30, a. 3; q. 11, a. 1. Nous prenons appui sur l'exposé très éclairant de G. Emery, «Trinité et unité de Dieu dans la scolastique XIIe-XIVe siècle», dans P. Gisel et G. Emery, Éd., *Le christianisme est-il un monothéisme ?*, Genève, 2001, pp. 195-219, [219].

[44] Cf. *In Iohan. 14,8*, n° 547, p. 478.

L'Un, se situant après l'être innommable et indistinct, est le premier nom divin, principe unique de tous les noms, de toute expression de l'Indicible. Nom suprême, il fait coïncider tous les attributs dans l'identité de l'Essence inconnaissable. Sans permettre, toutefois, de nommer l'Essence divine – toujours indicible –, il n'en constitue pas moins sa première détermination et représente la raison de l'indistinction *in divinis* de tous les autres noms divins. Autrement dit, l'*Unum* n'est pas une autre perfection prédicable, mais la perfection unique rassemblant à son niveau supérieur, au-dessus de tous les noms, tout ce qui peut être affirmé de l'Essence divine[45].

L'Un est la négation de la négation (*negatio negationis*), négation que toute multitude – à laquelle l'Un est opposé – inclut. Première détermination de l'être, l'Un est en effet le premier à le distinguer en l'opposant au multiple; considéré comme Un, l'être exclut tout ce qui est multiple et se définit comme non multiple. La négation de la négation est alors la moelle (*medulla*), la pureté (*puritas*) et la réduplication (*geminatio*) de l'être affirmé[46]. Elle est une autre manière de rendre compte de la double affirmation d'Ex 3,14 *ego sum qui sum*.

Or, la pureté de l'être, qui s'exprime le mieux dans la *negatio negationis*, signifie prioritairement l'identité exclusive sanctionnant l'élimination de tout ce qui n'est pas l'être absolu; elle est parfaitement articulée avec l'identité inclusive qui affirme la plénitude de l'*Esse* en absorbant en Dieu tout être, dans la mesure où il existe. Dans les deux cas, l'être affirme son identité absolue par un retour complet sur soi-même, c'est-à-dire une conversion réflexive.

L'Un est indistinct en soi et distinct des autres, et pour cela il est personnel et appartient à un suppôt dont c'est le propre d'agir[47]. À la

---

[45] Cf. V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, «Études de philosophie médiévale 48», troisième tirage, seconde édition augmentée d'une bibliographie par A. de Libera, Paris, 1998, p. 64, 91.

[46] Cf. *In Iohan. 14,8*, § 556, p. 485 : «Unum ipsum est negatio negationis, negationis, inquam, quam multitudo omnis cui opponitur unum includit; negatio autem negationis medulla, puritas et geminatio est affirmati esse, Exodi 3 : 'ego sum qui sum'. Hoc est ergo quod convenienter dicitur : *ostende nobis patrem*, id est unum, *et sufficit nobis*. Negatio enim semper aliquod esse negat et tollit et sic non placet, sed displicet, non sufficit, sed deficit et inficit id in quo est». Cf. à ce propos : V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu*, p. 67-72.

[47] Cf. *In Iohan. 14,8*, § 562, p. 489 : «Ipsum vero unum ex sui proprietate distinctionem indicat. Est enim unum in se indistinctum, distinctum ab aliis et propter hoc personale est et ad suppositum pertinet cuius est agere. Propter quod sancti unum sive unitatem in divinis attribuunt primo supposito sive personae, patri scilicet. Ex quo patet quod [si] unum sive unitas est post [ens] primum principium omnis emanationis, nihil addens super ens nisi solam negationem negationis. Propter quod est et dicitur 'principium sine principio'».

suite de S. Augustin[48] et de S. Thomas d'Aquin[49], Eckhart approprie alors l'Un au Père, l'égalité au Fils et le lien (*nexus*) des deux au Saint-Esprit[50]. En fait, chacune des trois appropriations – souligne S. Thomas[51] – renvoie à l'unité, mais diversement: l'unité, se posant absolument, ne présuppose rien d'autre, et pour cette raison est appropriée au Père, principe sans principe. L'égalité exprime l'unité dans la relation à l'autre; aussi est-elle appropriée au Fils, principe issu du principe. L'union (*connexio*) signifie, quant à elle, l'unité de deux sujets et est appropriée au Saint-Esprit qui est l'amour du Père et du Fils, procédant de l'un et de l'autre.

À partir de là, on est mieux à même de saisir l'enseignement de S. Augustin, à savoir que «les Trois sont un à cause du Père, égaux à cause du Fils, unis à cause du Saint-Esprit»[52]. En effet, un prédicat quelconque est attribué au sujet dans lequel il se rencontre prioritairement[53]: l'unité appartient alors d'emblée au Père, même si l'on supposait l'impossible exclusion des deux autres personnes; celles-ci tiennent donc leur unité du Père dont elles procèdent. La considération de l'égalité intervient avec la personne du Fils: aussi les Trois sont-ils égaux à cause du Fils, non pas que le Fils soit principe d'égalité pour le Père, mais parce que l'on ne pourrait qualifier le Père d'égal, s'il n'y avait le Fils égal au Père; quant au Saint-Esprit, il tient du Fils d'être égal au Père. De même, si l'on fait abstraction du Saint-Esprit, il devient impossible de concevoir l'unité de connexion (*unitas connexionis*) entre le Père et le Fils qui s'aiment dans l'Esprit.

---

[48] Cf. *De doctrina christiana*, lib. 1, cap. 5, n° 5 (*CSEL* 80, 10,22 – 11,9; *Bibliothèque augustinienne* 11 / 2, p. 82-83) : «In Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu sancto unitatis aequalitatisque concordia, et tria haec unum propter Patrem, aequalia omnia propter Filium, conexa omnia propter Spiritum sanctum».

[49] Cf. 1a, q. 39, 8.

[50] Cf. *In Iohan. 14,8*, § 546, p. 477; § 556, p. 485-486 : «Notandum primo quod, sicut omnis inaequalitas nascitur ab aequalitate, ut ait Boethius in fine Arithmeticae, sic ipsa aequalitas ab unitate nascitur. Hinc est ergo quod, sicut sancti et doctores appropriant patri unitatem, sic filio aequalitatem; omnem autem et quamlibet productionem non est intelligere sine complacentia et amore qui nexus est producentis et producti eiusdem naturae cum illis, ut supra ostensum est. Ex quo sequitur quod ubi procedit aequalitas ab unitate, filius patre, necessario ponitur hoc ipso immediate spiritus sanctus, nexus patris et filii».

[51] Cf. 1a, q. 39, a. 8, c : «'Unitas' dicitur absolute, non praesupponens aliquid aliud. Et ideo appropriatur Patri, qui non praesupponit aliquam personam, cum sit principium non de principio. 'Aequalitas' autem importat unitatem in respectu ad alterum : nam aequale est quod habet unam quantitatem cum alio. Et ideo 'aequalitas' appropriatur Filio, qui est principium de principio. 'Connexio' autem importat unitatem aliquorum duorum. Unde appropriatur Spiritui Sancto, inquantum est a duobus».

[52] Cf. *De doctr. christ.*, lib. 1, cap. 5, n° 5 (*BA* 11 / 2, p. 82-83).

Ainsi, l'unité trinitaire peut être envisagée dans la personne du Père, comme l'enseigne S. Thomas:

> Lorsque nous considérons les propriétés des personnes, nous trouvons dans le Père la notion de principe quasi premier. Or, c'est en vertu de l'unité d'un principe sans principe que, en chaque nature, la même nature est communiquée à tous. C'est pourquoi tout est un en raison du Père[54].

Une telle unité ne se prend pas seulement sur le plan de la nature divine qui est commune, mais elle est à considérer inséparablement du point de vue des relations que le Fils et l'Esprit entretiennent avec le Père.

Or, cette approche de l'unité trinitaire, sous l'aspect et dans la personne du Père, éclaire, selon Thomas, l'agir du Père dans l'économie de la création et du salut: le Père agit, en effet, par son Fils et par son Esprit qui procèdent de lui. Il est la source de la création, en tant que source des personnes par qui il crée le monde, et il apparaît comme le terme de la mission du Fils et de l'Esprit, selon laquelle nous sommes conduits vers Dieu, dans une participation à la béatitude divine, par la connaissance et l'amour de Dieu. Aussi les processions trinitaires, à partir du Père, sont-elles la cause et la raison de la sortie des créatures à partir de Dieu et inséparablement de leur retour vers Dieu:

> De même que la procession des personnes est la raison de la production des créatures par le premier principe, ainsi également cette même procession des personnes est la raison de retourner à la fin; puisque, de même que nous avons été créés par le Fils et le Saint-Esprit, de même également c'est par eux que nous sommes unis à la fin ultime, comme cela apparaît clairement chez saint Augustin[55] lorsqu'il écrit: «le principe auquel nous revenons», c'est-à-dire le Père, «et la forme que nous suivons», c'est-à-dire le Fils, «et la grâce par laquelle nous sommes réconciliés» [c'est-à-dire: le Saint-Esprit]. Et saint Hilaire[56] dit: «à un seul sans-principe et principe de tout nous rapportons toutes choses par le Fils»[57].

---

[53] Cf. 1a, q. 39, a. 8, c.; 1 *Sent.*, d. 31, q. 3, a. 2, sol.

[54] Cf. 1 *Sent.*, d. 31, q. 3, a. 2, sol. : «Si autem consideremus proprietates personarum, in Patre invenitur ratio principii quasi primi : et quia in qualibet natura invenitur unum principium non de principio, a cujus unitate est quod una in omnibus natura propagetur, omnia dicuntur unum propter Patrem». Nous empruntons la traduction de ce passage à G. Emery, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, «Théologies», Paris, 2004, p. 210.

[55] Cf. *De vera religione*, cap. 55, n° 113 (*BA* 8, p. 188-191).

[56] Cf. *De Synodis* 59, XXVI (*PL* 10, 521).

[57] Cf. 1 *Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2, sol. (trad. par G. Emery, *La théologie trinitaire*, p. 211): «Sicut igitur dictum est, quod processio personarum est ratio productio-

Maître Eckhart, qui accorde une importance exceptionnelle à la première personne de la Trinité[58], aborde autrement que Thomas – et non sans équivoque – la saisie du Père et des processions divines dans le rapport entre théologie et économie: l'Un, approprié au Père, se présente en effet comme un principe actif et comme la première source de productivité divine, tant au plan des processions trinitaires – *ad intra* –, qu'à celui de la production des créatures – *ad extra*[59]. Ainsi, c'est par une seule action intérieure que le Père produit le Verbe et profère les raisons éternelles des choses: une telle action, identique en Dieu et intrinsèque à l'unité, ne se distingue qu'à l'extérieur, apparaissant comme dualité de génération et de création. Or, en faisant de l'opération créatrice un acte intérieur à Dieu, le Maître thuringien a pour propos de la libérer de tout ce qui est dualité. Aussi identifie-t-il l'acte par lequel Dieu engendre le Verbe et l'acte par lequel il crée *in se ipso*. Du point de vue de Dieu, il s'agit donc de la même opération inhérente à l'Un, impliquant la coéternité de la génération du Verbe par le Père et de la création des causes primordiales ou raisons idéelles dans le Verbe, comme le souligne notre auteur dans son commentaire de Gn 1,1 *In principio creavit deus caelum et terram*:

> Le commencement dans lequel *Dieu créa le ciel et la terre* est l'instant simple et originaire de l'éternité, celui-là même, dis-je, qui est identiquement et absolument l'instant où Dieu reste de toute éternité et où se produit, s'est produite et se produira éternellement l'émanation des personnes divines. C'est pourquoi Moïse dit que Dieu a créé le ciel et la terre au commencement absolument originaire dans lequel il est lui-même, sans aucun intermédiaire ni intervalle. [...]. C'est, en effet, simultanément et d'un seul coup que Dieu est, qu'il engendre son Fils qui lui est en tous points coéternel et coégal et qu'il a aussi créé le monde, selon Job: «Dieu parle une fois pour toutes»[60]. Et il parle en engendrant le Fils, car le Fils est le Verbe. Et il parle en créant les créatures, Ps: «Il dit et toutes choses furent, il ordonna et toutes furent créées»[61]. De là vient que l'on trouve dans cet autre Psaume: «Dieu a parlé une seule fois et j'ai entendu ces deux»[62]. «Deux», à savoir *le ciel et la terre*, ou plutôt

---

nis creaturarum a primo principio, ita etiam est eadem processio ratio redeundi in finem, quia per Filium et Spiritum sanctum sicut et conditi sumus, ita etiam et fini ultimo conjungimur, ut patet ex verbis Augustini positis [...], ubi dicit : 'Principium ad quod recurrimus,' scilicet Patrem, 'et formam quam sequimur,' scilicet Filium, 'et gratiam qua reconciliamur.' Et Hilarius dicit [...], ex lib. *De Trin.* : 'Ad unum initiabile omnium initium per Filium universa referimus.'».

[58] Cf. V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, p. 71.

[59] Cf. V. Lossky, *Théologie négative*, p. 56-60; 68-72.

[60] Cf. Jb 33,14.

[61] Cf. Ps 32,9.

[62] Cf. Ps 61,12.

«ces deux», c'est-à-dire l'émanation des Personnes et la création du monde, qu'«il prononce une seule fois», qu'«il a prononcées une seule fois»[63].

L'action productrice intrinsèque à l'unité apparaît comme un 'bouillonnement' intérieur (*bullitio*) qui signifie l'ontogénie de l'être-Dieu se produisant à partir de soi dans une liberté originelle où l'action n'emprunte rien à l'extériorité; il s'agit, en d'autres termes, de la manifestation principielle de l'Absolu, dans son autoposition[64]. La *bullitio*, constitutive de l'autoposition divine dans la profondeur de la *mansio* ou habitation de Dieu en soi-même, n'est pas sans la *conversio*, c'est-à-dire la conversion réflexive ou le retour sur soi-même. Or, la *mansio*, la *bullitio* et la *conversio* sont à considérer au plan de la constitution des personnes divines, en renvoyant respectivement au principe sans principe qu'est le Père, à la génération du Verbe et à la *reduplicatio* qui signifie le nœud d'amour qu'est le Saint-Esprit[65].

---

[63] Cf. *Expositio libri Genesis 1,1*, n° 7 (traduction française dans *Maître Eckhart, Le commentaire de la Genèse* précédé des *Prologues*, Texte latin, introduction, traduction et notes par F. Brunner, A. de Libera, E. Wéber, É. Zum Brunn, «L'Œuvre latine de Maître Eckhart 1», Paris, 1984, p. 248-253) : «Principium, in quo *deus creavit caelum et terram*, est primum nunc simplex aeternitatis, ipsum, inquam, idem nunc penitus, in quo deus est ab aeterno, in quo etiam est, fuit et erit aeternaliter personarum divinarum emanatio. Ait ergo Moyses deum caelum et terram creasse in principio absolute primo, in quo deus ipse est, sine quolibet medio aut intervallo. [...]. Simul enim et semel quo deus fuit, quo filium sibi coaeternum per omnia coaequalem deum genuit, etiam mundum creavit, Iob : 'Semel loquitur deus'. Loquitur autem filium generando, quia filius est verbum; loquitur et creaturas creando, Psalmus : 'Dixit et facta sunt, mandavit et creata sunt'. Hinc est quod in alio Psalmo dicitur : 'Semel locutus est deus, duo haec audivi'. 'Duo', scilicet *caelum et terram*, vel potius 'duo haec', personarum scilicet emanationem et mundi creationem, quae tamen 'semel ipse loquitur', 'semel locutus est'». Il est à noter que cette position fut incriminée par les inquisiteurs de Cologne (cf. G. Théry, «Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart contenues dans le ms. 33b de la Biblioth. de Soest», *AHDLMA* I (1926-1927) 129-268, ici, n° 8, p. 174-175).

[64] Cf. P. Gire, *Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode*, «Patrimoines», Paris, 2006, p. 113-114; 390.

[65] Cf. *In Iohan. 8,17*, § 437, p. 375; § 438, p. 376 : «Reduplicatio vero, sicut ipsum vocabulum testatur, dicit nexum et ordinem duorum; dicitur enim reduplicatio duorum replicatio, plica et nexus duorum. Sic spiritus, tertia in trinitate persona, nexus est duorum, patris et filii. Et hoc est quod volumus, scilicet quod in omni natura omne verbum et testimonium stat et stabile est 'in ore duorum et trium testium'. Ad hoc est quod 1 Ioh. 5 dicitur : 'tres sunt qui testimonium dant in caelo : pater, verbum et spiritus sanctus, et hi tres unum sunt'. Consonat etiam illi quod Augustinus hic dicit : haec verba *duorum testimonium verum est* dicta esse in mysterio trinitatis». Ce passage d'Augustin est emprunté au *Tract. in Iohan.*, XXXVI, n° 10 (*PL* 35, 1669).

Eckhart rend compte de la procession de la troisième personne selon le mode de l'amour, à partir de la considération de l'amour dont Dieu aime sa propre bonté. De même que Dieu, en se connaissant, produit son Verbe, de même en s'aimant il produit ou spire son Esprit. Au sein de l'acte d'amour existe une impression amoureuse par laquelle l'être aimé se trouve en celui qui aime, ce qui permet de saisir la procession du Saint-Esprit en Dieu qui s'aime.

Ainsi, l'amour commun aux trois personnes et l'amour notionnel sont comme rassemblés autour du même objet qu'est la bonté divine. En outre, la relation subsistante constitutive de la personne du Saint-Esprit est fort bien manifestée. Du point de vue de l'origine, l'Esprit n'est pas au milieu du Père et du Fils, mais il est la troisième personne de la Trinité; par contre, il est au milieu, eu égard au lien mutuel du Père et du Fils, tout en procédant de l'un et de l'autre[66].

Or, le Saint-Esprit, lien du Père et du Fils, résout en quelque sorte l'opposition dyadique entre eux et manifeste leur unité essentielle. En effet, de l'un qui est le Père est produit le vrai, et la vérité est engendrée du seul Père un. Puisque le Père et le Fils sont un, le bien, touchant à l'amour et au nœud des deux, est produit à partir de cet un. Aussi y a-t-il en Dieu une essence unique et trois personnes: le Père, le Fils et le Saint-Esprit[67].

Le Maître thuringien aime à dire que l'amour mutuel qu'est l'Esprit fait 'replier' le Fils sur l'unité essentielle du Père. La troisième personne divine, dans la *reduplicatio* (repliement), est l'expression de l'unité ou de la non-opposition des deux opposés dans la vie trinitaire. La conversion réflexive dont il s'agit ici n'est pas le fait d'une causalité extérieure – efficiente ou finale –, mais le fait d'une action immanente et formelle, ou d'une 'ébullition formelle':

> Dans les personnes divines, affirme notre auteur en commentant Jn 3,8, l'émanation est une certaine ébullition formelle, et pour cela, les trois personnes sont Un absolument. En revanche, la production des créatures ne relève pas du mode de la forme, mais est création selon l'effi-

---

[66] C'est déjà la position de Thomas d'Aquin, 1a, q. 37, a. 1, ad 3 : «Spiritus Sanctus dicitur esse nexus Patris et Filii, inquantum est Amor : quia, cum Pater amet unica dilectione se et Filium, et e converso, importatur in Spiritu Sancto, prout est Amor, habitudo Patris ad Filium, et e converso, ut amantis ad amatum. Sed ex hoc ipso quod Pater et Filius mutuo se amant, oportet quod mutuus Amor, qui est Spiritus Sanctus, a duobus procedat. Secundum igitur originem, Spiritus Sanctus non est medius, sed tertia in Trinitate persona. Secundum vero praedictam habitudinem, est medius nexus duorum, ab utroque procedens». Voir à ce sujet : J.-P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Initiation 2, «Vestigia 19 – Pensée antique et médiévale», 2ème édition revue et augmentée d'une Postface, Fribourg-Paris, 2002, p. 244-249.

[67] Cf. *In Iohan. 10,30*, § 513, p. 444; *14,8*, § 556, p. 486.

cience et la fin. Aussi l'un ne demeure-t-il pas de manière absolue, mais demeure l'un dans le multiple[68].

En Dieu, l'Un n'est donc pas présent dans la multiplicité de ses effets, comme c'est le cas dans la production des créatures, mais, selon la réalité incréée du 'bouillonnement formel', l'Un est principe de l'émanation des personnes. Ce principe préside à une production où l'*Esse* manifeste son identité en se produisant dans l'Un par génération et spiration. Pour cela, l'affirmation de l'être dans une répétition de termes identiques convient proprement à Dieu. Si la révélation du nom de Dieu *sum qui sum* d'Ex 3,14 indique l'*Esse*, elle n'en dévoile pas moins les relations intratrinitaires en laissant entrevoir l'ébullition formelle[69].

Cette doctrine théologique s'ouvre à une mystique de l'union-unité: elle en constitue le fondement et la structuration en même temps qu'elle se présente en quelque sorte comme mystique, selon laquelle tout dans la théologie eckhartienne paraît être ressaisi *sub ratione unitatis*. C'est à l'Un que nous désirons être unis – enseigne le dominicain allemand – et c'est en lui que nous trouvons notre accomplissement. Une telle union n'intervient que par l'unité, c'est pourquoi la demande de Philippe «Seigneur, montre-nous le Père et cela nous suffit» signifie la requête de notre union à Dieu pour nous combler[70].

Notre béatitude consiste en l'Un, poursuit Eckhart[71]: à cet égard, le Père et le Fils et le Saint-Esprit nous rendent bienheureux en tant qu'ils sont un. En l'Un, il n'y a en effet aucune distinction, et, pour cela, les relations des personnes divines ne sont pas distinctes au plan de l'essence, ni à partir d'elle. Ainsi, lorsque Philippe dit «montre-nous le Père et cela nous suffit», il demande l'unité des Trois qui sont un seul Dieu, laquelle rend bienheureux. Le Maître thuringien renvoie alors à Jn 17,21: «Que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi, et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous».

---

[68] Cf. *In Iohan. 3,8*, § 342, p. 291: «In divinis personis emanatio est formalis quaedam ebullitio, et propter hoc tres personae sunt simpliciter unum et absolute. Creaturarum vero productio est per modum non formalis, sed efficientis et finis creatio. Propter quod non manet simpliciter unum, sed unum in multis».

[69] Nous prenons appui sur l'interprétation que propose V. Lossky de ce point de la doctrine eckhartienne : cf. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, p. 68-72; 109-113; 279-282.

[70] Cf. *In Iohan. 14,8*, § 547, p. 477 : «Patri attribuitur unitas; omne autem desiderium et eius quies est uniri deo; unitate autem, et ipsa sola, est omnis unio, sicut albedine, et ipsa sola, est omnis dealbatio. Dicens ergo *ostende nobis patrem, et sufficit nobis* petit uniri nos deo et hoc sufficere».

[71] Cf. *In Iohan. 14,8*, § 548, p. 478.

S. Thomas, pour sa part, retient prioritairement le fait que le Père est le terme personnel ultime de notre itinéraire, dans le Christ et selon le déploiement du don de l'Esprit messianique et eschatologique. Aussi le Père, source du Fils et de l'Esprit, est-il – selon l'expression augustinienne reprise par Thomas – «le principe auquel nous revenons».

Connaître le Père dans le Fils

Dans son commentaire de Jn 14,7 *Si cognovissetis me, et Patrem meum utique cognovissetis*, Thomas d'Aquin enseigne que «rien ne fait mieux connaître une réalité que son verbe et son image»[72]. Or, le Fils est le Verbe du Père, et connaître sa grâce et sa dignité, c'est connaître celles du Père (cf. Jn 1,14)[73]. Puisque le Fils est l'image parfaite du Père, c'est en lui que le Père est connu. En effet, seul le Verbe, l'unique engendré et Vérité du Père, connaît et comprend cela même qui est du Père[74].

Il appartient au Verbe, selon sa propriété personnelle, de manifester de toute éternité le Père à soi-même et de le manifester également extérieurement par ses effets dans le monde, spécialement par l'incarnation. En d'autres termes, il «exprime tout l'être du Père»[75]. Exprimant tout ce qui est contenu dans l'intellect du Père, «il exprime tout ce qui est en Dieu, non seulement les personnes, mais aussi les créatures»[76].

Pour cette raison, affirme Thomas, «toute notre connaissance

---

[72] Cf. *Super Ioan. 14,7*, lect. 2, n° 1878: «Per nihil enim aliud res melius scitur quam per verbum et imaginem suam».

[73] Cf. *Super Ioan. 14,7*, lect. 2, § 1878.

[74] Cf. *Super Ioan. 14,7*, lect. 2, § 1879 : «Sed notandum, quod inquantum aliquid accidit ad similitudinem paterni Verbi, intantum in ipso cognoscitur Pater, et similiter inquantum habet de imagine Patris. Cum autem omne verbum creatum sit aliqua similitudo divinitatis, vel imaginis vel vestigii, sed imperfecta: inde est quod per nullam creaturam et a nulla intelligentia et conceptione intellectus creati potest cognosci perfecte idipsum quod Deus est; sed solum Verbum unigenitum quod est perfectum et perfecta imago Patris, ipsum quod quid est Patris cognoscit et comprehendit».

[75] Cf. *Super Ioan. 1,1*, lect. 1, § 29: «Quod sit aequale Patri, cum sit perfectum, et totius esse Patris expressivum».

[76] Cf. *Super Ioan. 1,1*, lect. 1, § 27: «Quia enim nos non possumus omnes nostras conceptiones uno verbo exprimere, ideo oportet quod plura verba imperfecta formemus, per quae divisim exprimamus omnia, quae in scientia nostra sunt. In Deo autem non est sic : cum enim intelligat, et seipsum etiam et quicquid intelligit per essentiam suam, uno actu, unicum Verbum divinum est expressivum totius quod in Deo est, non solum personarum, sed etiam creaturarum».

dérive du Verbe»[77]. Il y a une influence universelle du Verbe en toute connaissance de la vérité, c'est-à-dire, d'une part, celle qui s'accomplit par la lumière naturelle de la raison et qui conduit à une participation du Verbe[78]; d'autre part, la connaissance de la vérité selon le déploiement de la vie de la grâce en laquelle le Verbe est non seulement participé mais aussi possédé par ceux qui le reçoivent:

> Bien qu'il n'y ait personne qui ne possède quelque vérité venant de Dieu, seuls ont la vérité et le verbe de Dieu demeurant en eux ceux en qui la connaissance progresse au point de les conduire à la connaissance du véritable Verbe par nature[79].

Pourquoi Jésus, note S. Thomas[80], a-t-il repris Philippe qui, voyant le Fils, demandait à voir le Père, puisqu'il paraît légitime que celui qui voit l'image veuille voir la réalité représentée ? Notre auteur répond à cette objection en prenant appui, d'une part sur S. Jean Chrysostome[81]: selon ce dernier, Philippe, entendant parler de la vision du Père et de sa connaissance, voulait voir le Père lui-même de ses yeux de chair, comme il pensait avoir déjà vu le Fils de la même manière; or, le Christ désapprouva cela en lui montrant qu'il ne vit pas, de ses yeux de chair, le Fils dans sa nature divine[82].

D'autre part, est invoquée l'autorité de S. Augustin[83], d'après lequel Jésus désapprouva davantage l'esprit de celui qui faisait une telle demande que la demande elle-même. En disant «Seigneur, montre-nous le Père et cela nous suffit», Philippe voulait signifier qu'il ne suffisait pas en quelque sorte de connaître le Fils; aussi croyait-il que

---

[77] Cf. *Super Ioan. 8,55*, lect. 8, n° 1284: «Quia omne imperfectum a perfecto initium sumit, inde est quod omnis nostra cognitio a Verbo derivatur».

[78] Cf. *Super Ioan. 1,9*, lect. 5, § 129: «Si ergo nos, memores dictarum distinctionum, accipiamus mundum secundum quod ponitur ratione suae creationis; et illuminare, secundum quod accipitur pro lumine naturalis rationis, verbum Evangelistae nullam habet calumniam: quia homines omnes venientes in hunc mundum sensibilem illuminantur lumine naturalis cognitionis ex participatione huius verae lucis, a qua derivatur quicquid de lumine naturalis cognitionis participatur ab hominibus».

[79] Cf. *Super Ioan. 5,38*, lect. 6, n° 820: «Cum nullus sit quin aliquam veritatem habeat a Deo, illi tantum habent veritatem, et verbum [Dei] in ipsis manens, quibus intantum cognitio proficit ut perducantur ad veri et naturalis Verbi cognitionem». À ce propos, voir l'étude de G. Emery, «Le Verbe-vérité et l'Esprit de Vérité, La doctrine trinitaire de la vérité chez saint Thomas d'Aquin», *Revue thomiste* 104 (2004) 167-204, p. 177-187 en particulier ; également du même auteur, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, chap. 9, p. 213-261.

[80] Cf. *Super Ioan. 14,9*, lect. 3, n° 1889.

[81] Cf. *In Ioannem hom.*, LXXIV, 1 (*PG* 59, 400).

[82] Cf. *Super Ioan. 14,9*, lect. 3, n° 1889.

[83] Cf. *Tract. in Ioan.*, LXX, 3 (*BA* 74 A, p. 271-273).

la connaissance du Fils ne suffisait pas autant que celle du Père. Autrement dit, il paraissait juger que le Fils était moindre que le Père[84]. Jésus répond alors: «Philippe, qui me voit, voit aussi le Père» (Jn 14,9). Il montre par là que la connaissance du Fils suffit autant que celle du Père, le Fils étant parfaitement égal au Père, et qu'il est sa *dictio* parfaite.

Par la suite, en affirmant «comment dis-tu toi: 'Montre-nous le Père?», Jésus remet également en cause la demande elle-même faite par son disciple, puisque le Père est vu dans la Fils, *Imago expressa Patris*. À cet égard, la parole «qui me voit, voit aussi le Père» repousse l'erreur de Sabellius pour qui le Père et le Fils se confondent purement et simplement, sans distinction réelle au plan personnel. Or, une telle distinction – note S. Hilaire[85] – est signifiée par l'ajout de la conjonction apposée 'aussi'; sinon, Jésus aurait dit plutôt: «Qui me voit, voit le Père»[86]. En outre, cette parole exclut également l'erreur d'Arius, puisqu'elle affirme, non pas que le Fils serait de quelque manière inférieur au Père, mais qu'il lui est consubstantiel; si tel n'était pas le cas, celui qui verrait le Fils, ne verrait pas le Père[87].

Maître Eckhart, pour sa part, au sujet de la demande de Philippe, s'arrête sur la personne du Père, principe sans principe, n'étant pas d'un autre, car – selon l'expression du *Liber de causis* – «le premier est riche par soi»[88]: pour cette raison, il suffit que le Père soit

---

[84] Cf. *Super Ioan. 14,9*, lect. 3, n° 1889.

[85] Cf. *La Trinité*, VII, 38 (*Sources chrétiennes* 448, p. 363).

[86] Cf. *Super Ioan. 14,9*, lect. 3, n° 1887 : «Sed ex hoc Sabellius erroris sui fulcimentum sumit, dicens : Quid est hoc quod dixit *Qui videt me, videt et Patrem*, nisi quia idem ipse sit Pater et Filius ? Ad hoc dicit Hilarius : Si hoc ita esset, Dominus dixisset *Qui videt me, videt Patrem*, nulla coniunctione apposita ; sed quia coniunctionem addidit, dicens *Videt et Patrem*, distinctionem ostendit».

[87] Cf. *Super Ioan. 14,9*, lect. 3, n° 1888 : «Sed notandum, quod ex verbis quae hic dicuntur, excluditur error Arii [...]. Quantum ad hoc quod negabat consubstantialitatem. Impossibile est enim quod in visione substantiae creatae possit videri substantia increata, sicut per cognitionem substantiae unius generis non potest haberi cognitio substantiae alterius generis. Manifestum est ergo quod Filius non est substantia creata, sed consubstantialis Patri : alias qui videt Filium, non videret Patrem».

[88] Cf. Prop. 21: «Primum est dives propter seipsum et est dives magis». On retrouve cette expression dans le commentaire de Jn 14,8, au § 573, p. 501. Voici le commentaire que propose Thomas d'Aquin de cette proposition; il y considère le thème de la *sufficientia*, que l'on trouve abordé dans l'interprétation de Jn 14,8 par nos deux auteurs dominicains: «Auctor huius libri praetermittit primam partem propositionis quae est de simplicitate, quasi eam supponens, et loquitur solum de per se sufficientia quam 'divitiarum' nomine signat; et loco eius quod in propositione Procli dicitur quod deus est *per se sufficiens*, dicit quod *primum est dives propter seipsum*. In quolibet enim genere est primum id quod est propter seipsum; quod enim est per se, prius est eo quod est per aliud; loco autem eius

montré[89]. Aussi le Père en tant que Père donne-t-il tout: «Tout m'a été remis par mon Père, et nul ne connaît le Fils, sinon le Père, et nul ne connaît le Père sinon le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler» (Mt 11,27); ou encore «Jésus sachant que le Père lui avait tout remis entre les mains et qu'il était venu de Dieu et qu'il s'en allait vers Dieu» (Jn 13,3). En effet, ce que le Père donne au Fils est plus grand que tout, puisqu'il lui donne l'être-Fils, splendeur de sa lumière: «Mon Père, quant à ce qu'il m'a donné, est plus grand que tous. Nul ne peut rien arracher de la main du Père. Moi et le Père, nous sommes un» (Jn 10,29-30), ce qui constitue la signification de Jn 14,8 [90].

Or, il ne suffit pas que le Père se montre à travers les réalités créées; c'est pourquoi Philippe demande qu'il se montre en lui-même dans son Fils, comme le confirme la lettre aux Hébreux[91]: «Après avoir, à maintes reprises et sous maintes formes parlé jadis aux Pères par les prophètes, Dieu, en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses, par qui aussi il a fait les siècles» (He 1,1-2). La demande de Philippe n'est-elle pas dans le prolongement de celle qu'adresse Moïse au Seigneur: «Si donc j'ai trouvé grâce à tes yeux, daigne me faire connaître tes voies pour que je te connaisse et que je trouve grâce à tes yeux» (Ex 33,13); et un peu plus loin: «Fais-moi de grâce voir ta gloire» (Ex 33,18)[92].

---

quod ibi dicitur quod *est maxime sufficiens*, hic dicitur quod *est dives magis*, scilicet quam omnia alia. Probatio autem propositi est eadem utrobique. Nam primo dicit quod *unitas* divina quae *non est dispersa* in multas partes, sed *est unitas pura*, est *significatio* huius quod Deus sit *in fine simplicitatis*, id est maxime simplex. Et ex hoc ulterius probat quod Deus sit maxime per se sufficiens per indigentiam quae in *compositis* invenitur, sicut iam dictum est. Sed quia in nomine divitiarum non solum intelligitur sufficientia, sed etiam copia potens in alios redundare, addit ulterius, ad ostendendum Deum esse divitem, de influxu bonitatis eius in res, quia propter abundantiam suae bonitatis influit in res alias et nihil est quod influat super ipsum ; omnes autem aliae *res*, sive sint *intelligibiles* sicut intelligentiae et animae, sive sint in corpore, *non sunt divites per seipsas*, quasi ex seipsis habentes abundantiam bonitatis, sed *indigent* participare bonitatem a primo vere *uno* quod *influit super eas* gratis, absque hoc quod aliquid ei inde accrescat, omnes *bonitates* et perfectiones» (cf. Thomas d'Aquin, *Super librum de causis expositio*, seconde édition corrigée par H. D. Saffrey, «Textes philosophiques du Moyen Âge 21», Paris, 2002, p. 113-114).

[89] Cf. *In Iohan. 14,8*, § 568, p. 496.

[90] Cf. *In Iohan. 14,8*, § 569, p. 496.

[91] Cf. *In Iohan. 14,8*, § 570, p. 497.

[92] À cet égard, R. E. Brown note: «Forse, nel contesto storico prima della Pasqua, dobbiamo pensare che Filippo abbia in mente le grandi teofanie sul Sinai a Mosè et a Elia. (Nel greco di Es 33,18 Mosè dice a Dio: 'Mostrati a me'). O pensa alle visioni della corte celeste godute dai profeti ? Nel contesto del tempo proprio dell'evangelista, forse Filippo diventa l'innocente portavoce di quei cristiani eretici che cercavano o pretendevano una visione mistica di Dio. In ogni

Le Maître thuringien interprète alors Jn 14,8 en mettant en lumière notre filiation adoptive dans le Fils à propos de la manifestation du Père[93]: en effet, le Père se manifeste, lorsque nous accomplissons ce qui est divin par amour, comme des fils, et non point par crainte, comme des esclaves. Autrement dit, la demande de Philippe s'accomplit quand tout ce qui est en nous est orienté vers Dieu, selon une similitude de la relation du Fils et du Père qui sont de même nature. Un tel accomplissement est signifié par Dt 6,5: «Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force».

Comme précédemment, nous sommes conviés, avec Eckhart, à la considération de l'union à Dieu, structurante de sa théologie. S. Thomas nous y ouvre aussi complètement dans son approfondissement théologique de la parole évangélique, marqué par une intelligence de la foi trinitaire, comme on peut le constater dans sa lecture de Jn 14,7 *Et amodo cognoscetis eum et vidistis eum*:

> Il dit donc que *Dorénavant vous le connaîtrez*. Il dit *dorénavant* puisqu'il y a une double connaissance à propos du Père. L'une parfaite, qui est par la vision immédiate de Dieu, et que nous aurons dans la Patrie; 1 Jn 3,2: «Quand il apparaîtra, nous serons semblables à lui». L'autre imparfaite, qui existe par un miroir et en énigme, et que nous avons par la foi; 1 Co 13,12: «Nous voyons maintenant par un miroir, en énigme». Cette parole peut donc s'entendre de chacun des deux; et le sens serait: *Dorénavant vous le connaîtrez*, selon une connaissance parfaite, dans la Patrie; «Je vous annoncerai des choses à propos du Père ouvertement» (Jn 16,25), comme s'il disait: il est vrai que vous ne le connaissez pas d'une connaissance parfaite, mais *Dorénavant vous le connaîtrez*, quand le mystère de ma passion aura été accompli. Ou: *Dorénavant*, c'est-à-dire après ma résurrection et mon ascension et l'envoi de l'Esprit Saint, *vous le connaîtrez* d'une connaissance parfaite de foi, parce que, quand viendra l'Esprit Paraclet, «celui-là vous enseignera tout» (Jn 14,26). Ainsi donc, tu dis vrai parce que tu ne le connais pas d'une connaissance parfaite; mais moi je dis vrai, parce que vous l'avez vu; Ba 3,38: «Après cela il a été vu sur la terre et il a vécu avec les hommes». Ils ont vu en effet le Christ, selon qu'il a assumé notre chair en laquelle était le Verbe, et dans le Verbe, le Père; Jn 8,29: «Celui qui m'a envoyé est avec moi»[94].

---

caso, la domanda spinge Gesù a spiegare chiaramente (v. 9) che simili teofanie o visioni sono diventate inutili, ora che la Parola che è Dio si è fatta carne. Se si vede Gesù, si vede Dio» (cf. *Giovanni*, Commento al Vangelo spirituale, Presentazione di C. M. Martini et R. Vignolo, Aggiornamento bibliografico a cura di F. Manzi, Assisi, ⁶2005, p. 760).

[93] Cf. *In Iohan. 14,8*, § 571-572, p. 498-499.

[94] Cf. *Super Ioan. 14,7*, lect. 2, n° 1880 : «Dicit ergo, quod *amodo cognoscetis eum*. Dicit autem *Amodo*, quia duplex cognitio habetur de Patre. Una perfecta,

L'immanence réciproque du Père et du Fils

Jésus – fait remarquer Thomas – remet en cause, dans sa racine, la demande de Philippe, en disant: «Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi» (Jn 14,10). Si Philippe croyait cela, il espérerait avoir dans le Fils la même plénitude que dans le Père[95]. Il pourrait accueillir, en d'autres termes, le mystère de leur communion consubstantielle et interpersonnelle.

Cette parole de Jésus signifie l'unité d'essence: «Moi et le Père nous sommes un (Jn 10,30). C'est en quelque sorte la même chose, selon Thomas, que de dire «Je suis dans le Père et le Père est en moi» et «Moi et le Père nous sommes un»[96]. Or, dans les personnes divines, l'essence est réellement identique à la personne: ainsi, l'essence du Père est le Père, et celle du Fils est le Fils. Partout où est l'essence du Père, le Père lui-même est, et partout où est l'essence du Fils, le Fils lui-même est. Puisque l'essence du Père est dans le Fils, et celle du Fils dans le Père, il y a donc une immanence réciproque du Père et du Fils, ainsi que du Saint-Esprit[97]. Cette présence mutuelle de totale

---

quae est per immediatam eius visionem, quae erit in patria; 1 Io. 3,2: 'Cum apparuerit, similes ei erimus'; alia est imperfecta, quae est per speculum et in aenigmate, quam habemus per fidem ; 1 Cor. 13,12: 'Videmus nunc per speculum et aenigmate'. Potest ergo hic intelligi de utraque; ut sit sensus : *Amodo cognoscetis eum*, cognitione perfecta in patria, infra 16,25: 'Palam de Patre meo annuntiabo vobis', quasi dicat: Verum est, quod non cognoscetis eum perfecta cognitione, sed *amodo cognoscetis eum*, peracto mysterio passionis meae. Vel *amodo*, idest post resurrectionem meam et ascensionem et missionem Spiritus sancti, *cognoscetis eum*, cognitione fidei perfecta, quia, cum venerit Spiritus Paraclitus, *ille vos docebit omnia, et suggeret vobis omnia quaecumque dixero vobis*: infra 14,26. Sic ergo verum dicis, quod nescis eum cognitione perfecta; sed ego verum dico, quia *vidistis eum* ; Baruch 3,38: *Post haec in terris visus est, et cum hominibus conversatus est*. Viderunt enim Christum, secundum carnem assumptam, in qua erat Verbum, et in Verbo Pater: unde in ipso viderunt Patrem ; supra 8,29: *Qui me misit, mecum est*».

[95] Cf. *Super Ioan. 14,10*, lect. 3, n° 1890 : «Radicem petitionis improbat cum dicit *Non credis quia ego in Patre, et Pater in me est ?* quasi dicat : Tu vis habere Patrem, credens in eo habere sufficientiam ; sed si ita credis, *non credis quia ego in Patre et Pater in me est*. Nam si hoc crederes, sperares quod in me haberes omnem sufficientiam quam in Patre».

[96] Cf. *Super Ioan. 10,38*, lect. 6, n° 1466 : «*Ego in Patre, et Pater in me est*. Quod intelligendum est per unitatem essentiae : et quasi idem est *Pater in me est, et ego in Patre*, et *Ego et Pater unum sumus*. Hilarius autem hoc bene exponit dicens, quod differentia est inter Deum et hominem : nam homo cum sit compositus, non est sua natura ; Deus autem cum sit simplicissimus, est suum esse et sua natura. In quocumque ergo est natura Dei, ibi est Deus. Cum ergo Pater est Deus, et Filius est Deus ; ubicumque est natura Patris, ibi est Pater, et ubicumque est natura Filii, ibi est Filius. Cum ergo natura Patris sit in Filio, et e converso : ergo Pater est in Filio, et e converso».

[97] Cf. *Super Ioan. 14,10*, lect. 3, n° 1891 ; 1a, q. 42, a. 5, c. : «Secundum essen-

égalité des personnes divines est fondée sur leur consubstantialité. À cet égard, la réalité absolue qu'est la nature divine est spécifiquement et numériquement une et identique dans les trois personnes. Si celles-ci sont donc mutuellement présentes l'une dans l'autre, c'est parce qu'en chacune réside la plénitude de la divinité[98].

Afin de rendre compte de l'inhabitation réciproque des personnes divines, précise Thomas, il faut considérer trois aspects: l'unité d'essence, les relations et les processions[99]. Pour ce qui concerne les relations, il apparaît que chacun des relatifs opposés se trouve dans la notion de l'autre. La simplicité métaphysique de la relation en permet l'attribution en Dieu Trinité: la personne divine signifie, en effet, une relation en tant que subsistante (*relatio ut subsistens*), c'est-à-dire qu'elle n'inhère pas dans un sujet à la manière d'un accident, mais qu'elle s'identifie à l'essence divine qui subsiste. Autrement dit, la personne en Dieu signifie «la relation par mode de substance qui est l'hypostase subsistant dans la nature divine»[100].

Aussi une personne divine, en tant que relation subsistante, se trouve-t-elle dans la notion même de l'autre, et n'existe pas autrement que dans sa relation à l'autre. Il importe, toutefois, de préciser – sous peine de se méprendre – que l'immanence réciproque des personnes, en vertu de la relation qui constitue chacune d'elles comme personne, n'est pas interchangeable ni identique dans les trois: la relation du Père n'est pas la relation du Fils, ni celle du Saint-Esprit. La paternité, la filiation et la spiration passive impliquent des modes de présence réciproques et distincts. Si, sous l'aspect de l'unité d'essence, les personnes sont de la même manière les unes dans les autres mutuellement – c'est-à-dire par identité de nature ou selon leur consubstantialité –, leur intériorité réciproque revêt, sous l'aspect des relations, le mode propre de la relation[101].

---

tiam enim Pater est in Filio, quia Pater est sua essentia, et communicat suam essentiam Filio, non per aliquam suam transmutationem: unde sequitur quod, cum essentia Patris sit in Filio, quod in Filio sit Pater. Et similiter, cum Filius sit sua essentia, sequitur quod sit in Patre, in quo est ejus essentia».

[98] Cf. 1 *Sent.*, d. 19, expositio primae partis textus.

[99] Cf. 1a, q. 42, a. 5, c.

[100] Cf. 1a, q. 29, a. 4, c.: «Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem. Et hoc est significare relationem per modum substantiae quae est hypostasis subsistens in natura divina; licet subsistens in natura divina non sit aliud quam natura divina».

[101] Cf. 1 *Sent.*, d. 19, q. 3, a. 2, ad 3: «Si accipiatur Pater esse in Filio propter unitatem essentiae, eodem modo est Pater in Filio et Filius in Patre: et tunc haec praepositio 'in' non importabit aliquam relationem realem, sed tantum relationem rationis, qualis est inter essentiam et personam, secundum quam essentia dicitur esse in persona. Si autem hoc accipiatur ex parte relationis, tunc est alius modus, ut dictum est, secundum diversam habitudinem Patris ad Filium, et Filii

Les relations dont il est ici question sont des relations d'origine qui impliquent le rapport entre un principe originant et celui qui tire son origine du principe[102]. Elles signifient alors que l'immanence réciproque des personnes s'éclaire inséparablement par l'intériorité des processions intratrinitaires: «Selon l'origine également, il est manifeste que la procession du Verbe intelligible n'a pas lieu au dehors, mais demeure dans Celui qui dit le Verbe. Et ce qui est dit par le Verbe est contenu dans ce Verbe. Et il en va de même pour le Saint-Esprit»[103].

Dans sa lecture de Jn 14,8, Maître Eckhart aborde également l'intériorité réciproque du Père et du Fils, en considérant, quant à lui, le rapport entre l'unité et l'égalité qui leur sont respectivement appropriés. De par sa nature, l'égalité procède de l'unité et demeure en elle, de même que l'unité demeure dans l'égalité, selon l'enseignement de Jésus en Jn 14,10-11. L'égalité elle-même est de quelque manière unité, d'après Jn 10,30: «Moi et le Père nous sommes un»[104].

L'égalité n'est telle que dans l'unité, comme le juste, engendré par la justice, n'est tel que dans la justice, d'où la demande de Philippe: «Seigneur, montre-nous le Père – à savoir l'unité – et cela nous suffit». Or, «celui qui comprend l'enseignement sur la justice et le juste comprend tout ce que je dis, affirme le Maître thuringien»[105]. La rela-

---

ad Patrem». À ce propos, nous renvoyons à G. Emery, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, p. 361-362.

[102] Cf. 1 *Sent.*, d. 19, q. 3, a. 2, ad 1 : «Si autem accipiatur quantum ad relationem, tunc reducetur ad illum modum quo aliquid est in aliquo sicut in principio movente et efficiente ; quamvis enim Pater non sit principium efficiens Filii, tamen est originans ipsum. Unde Filius est in Patre sicut originatum in originante, et e converso Pater in Filio sicut originans in originato».

[103] Cf. 1a, q. 42, a. 5, c. : «Secundum etiam originem, manifestum est quod processio verbi intelligibilis non est ad extra, sed manet in dicente. Id etiam quod verbo dicitur, in verbo continetur. Et eadem ratio est de Spiritu Sancto».

[104] Cf. *In Iohan. 14,8*, § 557, p. 486-487 : «Aequalitas ex sui natura sic procedit ab unitate quod manet in ipsa unitate et unitas in illa, secundum illud quod hic mox sequitur : 'ego in patre et pater in me est'. Inaequalitas vero non sic descendit nec procedit ab unitate nisi mediante aequalitate, secundum illud quod de filio, aequali patri, dictum est supra primo : 'omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil'. Adhuc autem inaequalitas non sic procedit ab aequalitate quod maneat in illa formaliter nec illa in ipsa – inaequale enim non est aequale –, manet tamen haec in illa virtute. Secus de aequalitate et unitate. Ipsa enim aequalitas est quaedam unitas, secundum illud supra decimo : 'ego et pater unum sumus'. Hinc enim inaequalitas et omnia quae inaequalitatem sapiunt, puta mutabilitas, defectibilitas et huiusmodi, non competunt filio in divinis, utpote aequalitati procedenti ab unitate immediate, competunt omni creato, utpote descendenti ab unitate mediante aequalitate et abhinc ut inaequale ab aequali. Ait ergo Philippus : *domine, ostende nobis patrem*, id est unum, *et sufficit nobis*».

[105] Cf. *Predigt* 6 : *Die deutschen Werke*, hrsg. von J. Quint, I, Stuttgart, 1958, p. 105 (trad. française par J. Ancelet-Hustache, dans *Maître Eckhart, Sermons*, t. 1, Paris, 1974, p. 84).

tion du Fils avec le Père constitue l'accomplissement du rapport entre le juste et la justice:

> Le juste est le verbe de la justice, c'est par lui que parle la justice, et il est ce qu'elle dit et il est ce qu'elle crie. C'est pourquoi le Fils, demeurant réellement dans le sein du Père, mais procédant du Père par sa propre génération passive, révèle, manifeste le Père au monde. Ci-dessous au chapitre dix-septième [v. 6], le Fils parlant au Père dit: «J'ai manifesté ton nom aux hommes», et après, au chapitre dix-huitième [v. 37]: «C'est pour cela que je suis né et que je suis venu dans le monde, pour rendre témoignage à la vérité»; comme s'il disait: «Moi, né et procédant du Père, je reçois la propriété de révéler et de manifester le Père». C'est pourquoi le Fils lui-même a le titre de Médiateur entre Dieu et nous, Tm 2 [1 Tm 2,5]: «Il y a un seul Dieu et un seul Médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Jésus-Christ»[106].

À partir de là, notre auteur centre son attention sur la condition de l'*homo divinus*, c'est-à-dire l'homme participant à l'intériorité réciproque des personnes divines[107]. Par ses actes de connaissance et d'amour qui assurent une assimilation au mode propre du Verbe et de l'Esprit, l'*homo divinus* est conduit à une absorption dans l'être-Un de Dieu Trinité. Cette manière d'inhabitation réciproque de Dieu et de l'homme n'est pas une union-confusion de l'homme avec Dieu, même si le registre langagier auquel recourt le théologien allemand n'est pas sans outrances[108].

Par la référence à la justice et au juste, Eckhart met fort bien en lumière la réalité de l'inhabitation réciproque de Dieu et de l'homme, dans son commentaire de Jn 15,15: «Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur ne sait pas ce que fait son maître; mais je vous appelle amis, parce que tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître». En effet, celui qui n'est pas juste n'est pas fils de la justice et celle-ci n'est pas son père. Puisqu'il n'est pas fils, il n'est donc pas non plus ami, selon l'étymologie de *filius* qui vient de *philos* signifiant 'l'aimé' ou 'l'ami'. En revanche, l'ami de la justice a la justice en lui-même, en tant qu'il s'en charge intérieurement, et lui-même se trouve en elle: il se tient à l'intérieur de la justice, il entre

---

[106] Cf. *In Iohan. 1,15-16*, § 171, p. 140-141 (trad. française dans *L'Œuvre latine de Maître Eckhart*, t. 6, § 171, p. 306-307).

[107] Le thème de l'*homo divinus*, cher à Eckhart, est hérité notamment du Pseudo-Denys (cf. en particulier *De divinis nominibus*, cap. 7, § 1 / *PG* 3, 865 B).

[108] Cf. R. Hauke, *Trinität und Denken*, Die Unterscheidung der Einheit von Gott und Mensch bei Meister Eckhart, «Kontexte, Neue Beiträge zur Historischen und Systematischen Theologie 3». Frankfurt am Main-Bern-New York, 1986, p. 129-130.

dans ses principes, à la différence du serviteur de la justice qui se trouve à l'extérieur et ne sait pas ce que fait son maître[109].

Les dernières paroles de Jésus, dans son discours d'adieu, en Jn 17, conduisent également Thomas à s'approcher toujours davantage du mystère de la participation de l'homme à la communion des trois personnes qui sont un seul Dieu: «Je ne prie pas pour eux seulement, mais aussi pour ceux qui, grâce à leur parole, croiront en moi, afin que tous soient un. Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé» (Jn 17,20-21). Le terme 'comme'[110] a une valeur à la fois comparative et causative, dans le sens où l'unité en Dieu est le modèle et la source de l'unité des croyants[111]. Aussi ne sommes-nous pas en Dieu de la même manière que le Père est dans le Fils et le Fils dans le Père – à savoir par unité d'essence –, mais nous le sommes par conformité de volonté et d'amour. En d'autres termes, 'comme' ne signifie pas une équivalence, mais une certaine similitude éloignée qui ne dit pas moins participation, selon le déploiement de la charité, à la vie même de Dieu, à son unité[112].

Or, nous sommes appelés à participer à l'unité de Dieu Trinité, sous l'aspect de l'unité d'essence et sous l'aspect de l'unité d'amour, comme l'enseigne S. Thomas dans sa lecture de Jn 17,11 «Père saint, garde-les dans ton nom que tu m'as donné, pour qu'ils soient un comme nous»:

> Il faut dire que la perfection de toute réalité n'est rien d'autre qu'une participation de la similitude divine. En effet, nous sommes bons pour autant que nous sommes assimilés à Dieu. Notre unité est donc perfection-

---

[109] Cf. *In Iohan. 15,15*, § 643-644, p. 559-560.

[110] Dans le texte grec, on a le mot *kathōs*.

[111] Cf. R. E. Brown, *Giovanni*, p. 937.

[112] Cf. *Super Ioan. 17,21*, lect. 5, n° 2240 : «Sed Arius ex hoc arguit, quod eodem modo, Filius est in Patre et Pater in Filio, quo nos sumus in Deo : sed nos non sumus per unitatem essentiae, sed per conformitatem voluntatis et amoris : ergo et similiter Pater non est in Filio per unitatem essentiae. Sed dicendum, quod in Patre et Filio est duplex unitas, scilicet essentiae et amoris ; et secundum utramque Pater est in Filio, et Filius in Patre. Quod ergo hic dicit *Sicut tu, Pater, in me, et ego in te*, potest referri uno modo ad unitatem amoris, secundum Augustinum, ut sit sensus : *Sicut, te, Pater es in me* per amorem, quia caritas facit unum esse cum Deo ; quasi diceret : Sicut Pater diligit Filium, et e converso ; ita ipsi diligant Patrem et Filium. Et sic ly *sicut* non dicit aequiparantiam, sed quamdam remotam similitudinem. Vel secundum Hilarium, potest referri ad unitatem naturae : non quidem quod eadem natura numero sit in nobis cum Patre et Filio, sicut est in eis ; sed quod unitas nostra per hoc sit quod assimilamur illi divinae naturae, per quam Pater et Filius sunt unum. Hoc etiam modo ly *sicut* dicit imitationem quamdam. Et inde est quod invitamur ad imitationem dilectionis divinae».

nante, dans la mesure où elle participe de l'unité divine. Or, il y a une double unité en Dieu: à savoir, l'unité de nature, selon [Jn] 10,30: 'Moi et le Père nous sommes un'; et l'unité d'amour dans le Père et dans le Fils, qui est l'unité de l'Esprit. Et ces deux [unités] sont en nous, non certes par équivalence, mais par une certaine similitude: le Père et le Fils sont en effet de même nature par le nombre, alors que nous sommes un dans la nature [humaine] selon l'espèce. De même, ils sont un par un amour, non pas participé à partir du don de quelqu'un, mais procédant d'eux. Le Père et le Fils s'aiment, en effet, par l'Esprit-Saint; nous aimons, en revanche, par un amour participé à partir de quelqu'un de supérieur[113].

Conclusion

La lecture de Jn 14,8 et d'autres textes connexes du quatrième Évangile par S. Thomas et Maître Eckhart nous ont conduit à scruter davantage encore les Écritures qui contiennent la Parole de Dieu, en empruntant les chemins d'une exégèse théologique. Celle-ci, bien loin de faire du texte évangélique un prétexte qui servirait en quelque sorte la cause d'une spéculation close sur elle-même, manifeste le donné de la révélation sur Dieu Trinité et sur notre relation au Dieu vivant.

Enracinée dans une démarche de foi qui procède de l'audition de la Parole de Dieu retentissant en Église (cf. Rm 10,14-17), l'exégèse de nos deux auteurs appartient à l'histoire de l'interprétation de l'Écriture, histoire qui relève de la Tradition vivante de l'Église. Au cœur du processus de la Tradition qui vient des Apôtres, la Parole de Dieu est annoncée et reçue dans l'aujourd'hui de la vie du Peuple de Dieu en marche vers son accomplissement eschatologique.

Aussi la Tradition n'est-elle pas la transmission purement conservatrice du dépôt de la foi, puisque la parole de la foi, manifestant la vérité une, mûrit au cours d'une longue histoire, celle même de la vérité salutaire pour tous les hommes (cf. He 1,1-2)[114]. Étant

---

[113] Cf. *Super Ioan. 17,11*, n° 2214 : «Dicendum, quod uniuscuiusque perfectio nihil est aliud quam participatio divinae similitudinis. In tantum enim sumus boni inquantum Deo assimilamur. Unitas ergo nostra intantum est perfectiva inquantum participat unitatem divinam. Est autem duplex unitas in divinis : scilicet naturae, supra 10,30 : 'Ego et Pater unum sumus', et unitas amoris in Patre et Filio, quae est unitas Spiritus. Et utraque est in nobis, non quidem per aequiparationem, sed per similitudinem quamdam : Pater enim et Filius sunt eiusdem naturae numero, nos autem sumus unum in natura secundum speciem. Item ipsi sunt unum per amorem non participatum ex dono alicuius, sed ab eis procedentem : nam Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto ; nos autem per amorem participatum ex aliquo superiori».

[114] Karl Rahner met particulièrement en lumière, dans sa réflexion théologique, l'importance de l'histoire de la révélation entendue comme histoire de la vérité: «Zu den fundamentalsten Daten der Theologie, ja des christlichen Dogmas

une actualisation constante de tout ce que les Apôtres ont reçu et transmis au nom du Christ, elle s'identifie ultimement à la vie de l'Église dans ce qu'elle est et dans ce qu'elle croit[115]. Celle-ci «tend en effet continuellement au long des siècles vers la plénitude de la divine vérité, jusqu'à ce qu'en elle s'accomplissent les paroles de Dieu»[116].

Or, l'itinéraire de l'Église vers la plénitude de la Vérité bénéficie – selon *Dei verbum* – d'un triple apport qui marque la lecture théologique de l'Écriture effectuée par S. Thomas et Maître Eckhart:

> La pénétration tant des réalités que des paroles transmises grandit aussi bien de la contemplation et de l'étude des croyants, qui les méditent dans leur cœur (cf. Lc 2,19 et 51), que de l'intime intelligence des réalités spirituelles qu'ils expérimentent, et de la prédication de ceux qui, avec la succession dans l'épiscopat, ont reçu un charisme qui certifie la vérité[117].

Dans leur *inventio* et leur *expositio* théologiques accomplies au sein de la Tradition ecclésiale et nourries par elle, nos deux auteurs recueillent les paroles et les actes du Christ, présents dans le quatrième Évangile, et y découvrent toujours plus profondément la relation du Fils au Père dans l'Esprit. Une telle découverte est une connaissance amoureuse fondée sur la plénitude de la révélation en Jésus-Christ. Comment, en effet, nous porter vers notre fin ultime, qui n'est autre que le Dieu vivant, sans en avoir la connaissance. Comment, en d'autres termes, avancer ici-bas vers l'union à Dieu dans la charité, sans l'espérance de la fin et sans la connaissance de la vérité divine dans la foi.

Or, la connaissance de Dieu Trinité est requise pour entrer dans une saisie de la création et du salut opéré par le Christ:

> On ne peut pas croire explicitement le mystère du Christ sans la foi en la Trinité. Car le mystère du Christ contient ceci: le Fils de Dieu a assumé

---

selbst gehört die Erfahrung, dass es eine Offenbarungsgeschichte, also eine Geschichte der von Gottes freier personaler Tat uns zugeschickten und für uns heilsbedeutsamen Wahrheit gibt» (Cf. «Zur Geschichtlichkeit der Theologie», in *Schriften*, VIII, p. 88-110, ici p. 90 / cf. *Écrits théologiques*, XI, Paris, 1970, p. 79-127).

[115] Cf. *Dei verbum*, n° 8. Dans le prolongement de l'enseignement de *Dei verbum*, nous nous référons à J.-P. Torrell, *La théologie catholique*, «Que sais-je 1269», Paris, 1994, p. 74-75.

[116] Cf. *Dei verbum*, n° 8.

[117] Cf. *Dei verbum*, n° 8 (traduction française : *La Révélation divine*, Constitution dogmatique 'Dei verbum', Texte latin et traduction française par J.-P. Torrell, «Unam Sanctam 70 a», t. 1, Paris, 1968, p. 31).

une chair, il a renouvelé le monde par la grâce du Saint-Esprit, et il a été également conçu du Saint-Esprit[118].

La lecture de nos auteurs sur Jn 14,8-10 – très redevable à différentes sources patristiques qui ont pu être mises en relief dans la présente contribution – s'ouvre à la contemplation du mystère de Dieu Trinité dans le Christ, révélateur du Père dans l'Esprit: «Philippe dit à Jésus: 'Seigneur, montre-nous le Père et cela nous suffit'. Jésus lui dit: 'Voilà si longtemps que je suis avec vous, et tu ne me connais pas, Philippe ? Qui m'a vu a vu le Père. Comment peux-tu dire: 'Montre-nous le Père!'? Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi'». La présence du Père dans le Christ atteste, selon la plénitude du don de l'Esprit, la valeur révélatrice de ses paroles et de ses actes.

À cet égard, S. Thomas reconnaît – dans ce passage de l'Évangile johannique – la consubstantialité divine du Fils et du Père, et inséparablement l'identité du Christ, le Verbe fait chair, expression de tout l'être du Père dans l'Esprit, manifestée auprès des hommes: «Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous, et nous avons contemplé sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique, plein de grâce et de vérité» (Jn 1,14).

Maître Eckhart, qui se concentre davantage sur la demande de Philippe comme telle, s'attarde, pour sa part, sur l'appropriation de l'Un au Père, sans éluder pour autant le propre de la personne du Père. Son propos théologique, issu de l'Évangile et façonné à partir de lui, paraît s'orienter résolument vers une mystique de l'union-unité, comme en témoigne – dans le prolongement de son commentaire scripturaire – le sermon allemand 62:

> Un homme ne devrait jamais demander une chose éphémère, mais s'il veut demander quelque chose, que ce soit uniquement la volonté de Dieu et rien d'autre, et il obtient tout. S'il demande quelque chose d'autre, il ne reçoit rien. En Dieu n'est que 'un' et 'un' est indivisible, et celui qui saisit autre chose que 'un', c'est une partie et non pas 'un: «Dieu est un» et celui qui cherche et désire quelque chose de plus, ce n'est pas Dieu, c'est une partie, que ce soit repos ou connaissance ou quoi que ce soit, autre que la volonté de Dieu, c'est en vue de soi-même et n'est rien. Mais s'il cherche seulement la volonté de Dieu, quoi qu'il en découle pour lui ou lui soit manifesté, il doit le recevoir comme un don de Dieu et ne jamais considérer ni se demander d'aucune façon si c'est par na-

---

[118] Cf. 2a2ae, q. 2, a. 8, c : «Mysterium Christi explicite credi non potest sine fide Trinitatis : quia in mysterio Christi hoc continetur quod Filius Dei carnem assumpserit, quod per gratiam Spiritus Sancti mundum renovaverit, et iterum quod de Spiritu Sancto conceptus fuerit».

> ture ou par grâce, ou pourquoi ou de quelle manière c'est ainsi: cela doit lui être totalement indifférent. [...]. On doit tout recevoir de Dieu comme n'étant qu'un, et quoi qu'il advienne à l'homme, qu'il le tienne comme ce qu'il y a de meilleur pour lui et qu'il ne craigne absolument pas de trouver quelque obstacle intérieur ou extérieur dans ce qui lui échoit. Quoi qu'il fasse, s'il trouve en soi l'amour de Dieu, cela suffit[119].

La structuration essentiellement théologique de l'interprétation thomasienne de Jn 14,8-10 manifeste une orientation doxologique et spirituelle mettant particulièrement en lumière notre participation à l'intériorité réciproque des personnes divines. Vérité engendrée du Père, le Fils nous conduit au Père et nous fait participer à leur communion d'amour dans l'Esprit. Cela nous renvoie aux ultimes paroles de Jésus dans son discours d'adieu: «Je leur ai fait connaître ton nom et je le leur ferai connaître, pour que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux et moi en eux» (Jn 17,26). S. Thomas en propose le commentaire suivant:

> Il a été dit que le Père aime le Fils, comme on le voit par la gloire qu'il lui a donnée. Il s'ensuit que le Père aime tous ceux en qui le Fils est présent, et le Fils est présent en eux en tant qu'ils possèdent la connaissance de la vérité. Nous avons ainsi le sens des paroles «Je leur ferai connaître ton nom». Et, du fait qu'ils te connaissent, moi, ton Verbe, je serai en eux; et du fait que je suis en eux, l'amour (*dilectio*) dont tu m'as aimé sera en eux», c'est-à-dire: cet amour dérivera vers eux et tu les aimeras comme tu m'as aimé. Ou bien les paroles «l'amour dont tu m'as aimé» peuvent être expliquées de cette manière: comme tu m'as aimé, eux aussi, en participant du Saint-Esprit, aimeront; et, de ce fait, je serai en eux comme Dieu est dans son temple, et eux seront en moi comme les membres dans la tête. – 1 Jn 4,16: «Celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu en lui»[120].

---

[119] Nous empruntons la traduction française de ce sermon à J. Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart, Sermons 60-86*, t. 3, Paris, 1979, p. 21-22.

[120] Cf. *Super Ioan. 17,26*, lect. 6, n° 2270: «Quia dictum est, quod Pater diligit Filium, ut ostenditur per claritatem quam dedit ei : consequens ergo est ut diligat omnes in quibus est Filius, qui est in eis, inquantum habent veritatis cognitionem. Et sic est sensus: *Ego faciam eis notum nomen tuum*; et per hoc quod cognoscunt te, ego Verbum tuum ero in eis ; et per hoc quod in eis sum, *dilectio, qua dilixisti me, in ipsis sit*; idest, ad eos derivetur, et diligas eos sicut me dilexisti. Vel aliter: *Ut dilectio qua dilexisti me*, idest, sicut in me dilexisti, ita ipsi participando Spiritum sanctum, diligant: et per hoc ergo ero in ipsis sicut Deus in templo, et ipsi in me, sicut membra in capite; 1 Io. 4,16: 'Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo'».