

ECKHART ET AUGUSTIN

Eckhart, en bon théologien médiéval, a recours aux *auctoritates* bibliques et patristiques, mettant ainsi en évidence la complémentarité de l'Écriture et de la Tradition, comme Vincent de Lérins l'avait thématifiée dans le *Commonitorium*, au v^e siècle, et comme saint Thomas d'Aquin l'a mise en œuvre dans la *Somme théologique*. Connaissant bien les écrits patristiques, Eckhart y puise abondamment, en particulier dans ceux d'Origène, d'Augustin, de Maxime le Confesseur...

Parmi les Pères, c'est, en fait, Augustin qu'Eckhart mentionne le plus fréquemment¹, il est aussi celui à qui le Thuringien se réfère en premier lieu, comme en témoigne, par exemple, son *Commentaire du Livre de la Sagesse*. Sans doute Augustin est-il le géant de l'Occident, il est souvent cité dans la *Catena aurea*, dont disposait Eckhart, et il est, de fait, incontournable. Mais, il y a plus : Eckhart le considère comme l'autorité par excellence, il lui consacre l'un de ses premiers sermons : le *Sermon pour la saint*

1. Quelques trente-trois pages de l'Index des auteurs qu'il cite.

*Augustin*², qu'il reprend dans le *Sermon* 16b, ce qui manifeste l'importance qu'il lui donne. Eckhart a remarquablement pénétré les intuitions de l'évêque d'Hippone et il en dégage l'essentiel pour son époque, ce qui montre comment il s'inscrit dans la tradition vivante.

Le Thuringien trouve, en effet, chez saint Augustin un précurseur qui a développé un *intellectus fidei*, une intelligence de la foi, en mettant en perspective la culture de son temps au prisme de l'Écriture qu'il lit et relit, comme son prédécesseur, afin de faire ressortir la nouveauté du christianisme. Pour Eckhart, certes, la situation est inversée : à la différence de l'évêque d'Hippone, il ne lui revient pas de montrer l'originalité du christianisme dans le monde où il vit, qui est l'Occident chrétien du Moyen Âge, mais de mettre en évidence la contribution spécifique du christianisme dans le domaine de l'anthropologie par exemple et son enjeu pour la civilisation qui est la sienne. Augustin a marqué de son empreinte les générations ultérieures et son actualité ressort aujourd'hui encore. Il n'a pu en être de même pour Eckhart, en raison de l'interdit qui a pesé sur son œuvre, mais son actualité n'en est pas moins grande et son apport également.

Augustin et Eckhart sont avant tout des lecteurs de l'Écriture. Toute leur œuvre est un long commentaire de l'Écriture, dans ses divers livres. La perspective adoptée est assez proche chez les deux auteurs : non seulement le passage de l'exégèse littérale à l'exégèse allégorique, comme en témoigne, par exemple, la reprise de leur commentaire de la Genèse³, mais aussi la mise en œuvre de la méthode des *Quaestiones*, initiée par Augustin, largement reprise au Moyen Âge et développée par Eckhart dans l'œuvre des *Questions*, partiellement perdue mais en cours de re-

2. Datant du 28 août 1302 ou du 23 février 1303.

3. Sans doute Eckhart ne reprend-il que deux fois son commentaire de la Genèse : dans son premier commentaire de la Genèse et dans *Les Paraboles de la Genèse*, alors qu'Augustin l'a repris par cinq fois, mais il ne lui en donne pas moins une importance décisive, comme on le voit dès le Prologue à l'*Œuvre tripartite*.

découverte aujourd'hui⁴. Sans doute d'autres auteurs, comme Origène et Maïmonide ont-ils marqué Eckhart dans son interprétation de l'Écriture, mais Augustin a une place décisive.

Il en va de même pour la prédication⁵, qui a une large part dans l'œuvre d'Augustin, où l'on dénombre pas moins de 1000 sermons, et qui constitue presque l'essentiel de l'œuvre allemande d'Eckhart, où le Thuringien apparaît comme *magister in Sacra Pagina*.

Dans les deux sermons qu'il dédie à Augustin, Eckhart le compare à « un vase d'or, orné de toutes sortes de pierres précieuses », autant dire qu'il voit en lui la figure de l'homme accompli, conformé au Christ glorieux. Il explique qu' « Augustin est loué sous la métaphore du vase en trois points qui sont renfermés dans le vase : premièrement, la noblesse de la matière, parce qu'à travers l'or on comprend la sagesse, ici : *un vase d'or*; deuxièmement, l'ordonnance de la forme, ici : *orné de toutes sortes de pierres précieuses*; troisièmement, l'importance du poids, ici : *massif (...)*. En effet, Augustin était un bon théoricien, un remarquable logicien, et le plus éminent philosophe moral⁶. En d'autres termes, il a parfaitement répondu aux trois composantes de philosophie antique et constitue un modèle de la culture antique. Dans la méthode qu'il propose pour lire l'Écriture⁷, Eckhart en vient à des conclusions analogues à celles d'Augustin et invite aussi, à la suite aussi de Maïmonide, à une lecture rationnelle de l'Écriture qui prend en compte la tripartition de la philosophie antique.

Dans le sermon, consacré à saint Augustin, il souligne que ce dernier a remarquablement su articuler la culture et la foi dans

4. Voir M. Vinzent, « Questions on the attributes (of God): four rediscovered Parisian Questions of Meister Eckhart », *The Journal of Theological Studies* 63 (2012), p. 156-186.

5. M.-A. Vannier, « La prédication chez Augustin et Eckhart », *Nouvelle revue théologique* 127 (2005), p. 180-199.

6. Trad. Maxime Mauriège, à paraître.

7. Eckhart, *Commentaire sur le Prologue de Jean*, In l'OLME, Paris, Cerf, 1989, p. 27-29.

la connaissance qu'il a eue de Dieu. Il en va de même pour le second point : la forme : « l'ordonnance de la forme chez lui, c'est l'accomplissement de la vertu dans l'action (...), de la vertu monastique, politique et théologique », il unit ainsi culture classique et christianisme. Quant au troisième point, le poids, il « traduit la véhémence dans l'amour », mettant ainsi en évidence l'originalité du christianisme. Ainsi, dans ce sermon qu'il consacre à saint Augustin, Eckhart présente l'évêque d'Hippone comme l'expression même du lettré chrétien, tant sur le plan théorique que pratique, tout en montrant qu'il est davantage encore, qu'il est le docteur de la charité. Il est à la fois *Lesemeister* et *Lebemeister*, ce que sera également Eckhart, il est, en quelque sorte, la figure de l'homme noble, de l'homme eckhartien par excellence. Et, dans la suite de ses écrits, le Thuringien ne cesse de s'inspirer d'Augustin, dont il connaît remarquablement l'œuvre et dont il retient les principales intuitions. Comme nous ne pouvons reprendre l'ensemble du dialogue entre Eckhart et Augustin en l'espace de cet article, nous nous limiterons à quelques points : la question de l'image, la Trinité et la filiation divine.

L'image

Comme Augustin a été l'un des premiers à développer une anthropologie chrétienne à l'époque patristique, Eckhart en propose une pour la fin du Moyen Âge. Pour ce faire, l'un et l'autre partent de la création de l'être humain à l'image de Dieu. Si Augustin a découvert le sens de cette réalité grâce à la prédication d'Ambroise⁸, Eckhart part de l'Écriture pour réfléchir sur la nature de l'image dans le *Sermon 16b* qu'il consacre à S. Augustin et il va très loin dans la réflexion, ne séparant pas l'image et la ressemblance, mais montrant que, par le Fils, « l'âme qui porte la ressemblance divine, est semblable à Dieu »⁹. Il reprend l'acquis

8. *Confessions* vi, 4, 5, BA 13.

9. Trad. J. Ancelet-Hustache, t. I, Paris, Seuil, 1974, p. 149.

de la réflexion d'Augustin sur l'*acies mentis* et fait un pas de plus pour en venir à l'exemplarisme poussé à sa limite, en disant que « l'image divine et simple qui est imprimée dans l'âme, au plus intérieur de la nature, est reçue directement, et le plus intime et le plus noble dans la nature divine est reproduit très véritablement dans l'image de l'âme, et ni la volonté ni la sagesse ne sont médiation, comme je l'ai dit précédemment; si la sagesse est ici médiation, c'est du fait qu'elle est l'image elle-même. Ici, Dieu est directement dans l'image et l'image est directement en Dieu. Cependant Dieu est dans l'image bien plus noblement que ne l'est l'image en Dieu. Ici, l'image ne saisit pas Dieu en tant que Créateur, elle le saisit en tant qu'être intelligible, et ce que la nature divine a de plus noble se forme très véritablement dans l'image. C'est une image naturelle de Dieu que Dieu a imprimée naturellement dans toutes les âmes »¹⁰.

Sans doute Eckhart reprend-il l'acquis de la problématique platonicienne de la *mimêsis*, mais il la réinterprète et la dépasse en fonction du lien entre Genèse 1, 26 et Colossiens 1, 15. Si Ambroise a permis à Augustin de comprendre la nature spirituelle de l'image de Dieu en chacun, Eckhart va plus loin, il explique qu'elle est la présence de Dieu en chaque être, qu'elle vient directement de la *puritas essendi*, de la pureté de la nature divine et qu'elle confère à l'âme sa noblesse. Or, ce n'est pas là une remarque incidente, mais le cœur de sa prédication, les troisième et quatrième points de son programme de prédication, tel qu'il l'expose au début du *Sermon 53*. Il y dit, en effet, « en troisième lieu, que l'on se souvienne de la grande noblesse que Dieu a mise dans l'âme afin que l'homme parvienne ainsi merveilleusement jusqu'à Dieu. En quatrième lieu, je parle de la pureté de la nature divine – de quelle clarté est la nature divine, c'est inexprimable »¹¹, ce qui n'est pas sans faire allusion au lien entre l'image et son modèle.

10. *Ibid.*, p. 150.

11. AH II, p. 151.

Cela amène Eckhart à donner une définition de l'image, en ces termes, dans le *Sermon* 16b: «Ce qu'est réellement une image, vous le reconnaîtrez à quatre points, ou peut-être davantage. Une image n'est pas par elle-même ni pour elle-même; elle provient bien plutôt de ce dont elle est l'image et lui appartient avec tout ce qu'elle est. Elle n'est pas la propriété et elle ne provient pas de ce qui est étranger à ce dont elle est l'image. Une image prend son être directement et uniquement de ce dont elle est l'image, elle a un même être avec lui et elle est le même être»¹². Ainsi Eckhart met-il l'accent sur la dimension ontologique et relationnelle de l'image. Ce faisant, il reprend l'acquis de la réflexion augustinienne¹³, mais la repense pour trouver la nature de l'image.

On ne sait pas exactement à quelle date Eckhart a prononcé le *Sermon* 16b, ni le *Sermon latin* XLIX, consacré à la question de l'image, où il commence en citant Augustin, de manière analogue au *Sermon* 16b. Il explique que «l'image», selon Augustin est à rechercher là où l'âme est véritablement une lumière qu'un contact avec le corps n'éteint pas, là aussi où rien n'ayant 'Figure de ce monde' (1 Co 7, 37) n'est admis, là aussi où le plus haut de l'âme, où la cime de l'âme est reliée à la nature angélique»¹⁴. C'est l'*acies mentis*, la fine pointe de l'âme, le point de dialogue entre la créature et Dieu, la présence de Dieu en chacun. Aussi Eckhart situe-t-il, comme Augustin, l'image dans l'intellect¹⁵, il identifie, comme lui, image et ressemblance¹⁶, et rappelle, avec

12. AH I, p. 150.

13. R.A. Markus, «*Imago and similitudo in Augustine*», *Revue des Études Augustiniennes* 10 (1964), p.125-143; G.-P. Boersma, *Augustine's early theology of image*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

14. Eckhart, *Sermon* XLIX, n. 505, in *Œuvre des Sermons*, (Sagesses chrétiennes), Paris, Cerf, p. 391.

15. *Ibid.* n. 506.

16. *Ibid.* n. 509.

lui, que l'image est créée¹⁷ et qu'elle vient de la Trinité¹⁸.

Il reprend également l'apport d'Henri de Gand, qui « est le premier à dire à la fois que la cime de l'âme (*apex mentis*) peut penser sans phantasme, et que Dieu peut pénétrer (*illabi*) dans la profondeur cachée de l'âme (*abditum mentis*) sans qu'elle en ait conscience »¹⁹. En fait, Eckhart reprend et réinterprète Augustin en fonction des débats qui lui sont contemporains, ce qui l'amène à :

« renverser le cheminement d'Augustin. Tout repose sur l'insistante répétition : 'en tant qu'image'²⁰. Bien sûr, parce que l'image a un sujet, un support matériel, son être en dépend. Mais, en tant qu'image, dans son unité intentionnelle, elle provient tout entière de sa relation à l'original : c'est parce qu'elle permet de le reconnaître, et en tant que telle, qu'elle en provient. Le point de départ en est une théorie de l'espèce intelligible. Poussant l'analyse, Eckhart déclare même dans les *Questions parisiennes* (*Qu.* I, 4), que l'image (mentale) n'est pas un étant, à moins de dire qu'elle est un étant dans l'âme. Eckhart dépasse la catégorie de représentation (...). L'image véritable est tout autre chose qu'une figure matérielle. 'L'image proprement dite est une émanation simple, formelle, qui transfuse toute l'essence pure (...). Donc l'image est une émanation de l'intérieur dans le silence et l'exclusion de toute extériorité, une sorte de vie, comme si tu imaginais une chose qui se gonfle par elle-même et en elle-même, et qui bout en

17. *Ibid.* n. 511.

18. *Ibid.* n. 512.

19. O. Boulnois, *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Âge v^e-xv^e siècles*, Paris, Seuil, 2008, p. 290.

20. Eckhart, *Commentaire sur l'Évangile de S. Jean* n. 58-61, LW III.

elle-même²¹ (...). Elle est vie, jaillissement (...).

Eckhart se révèle finalement proche de Thierry de Freiberg: l'image proprement dite n'est pas un artefact, elle ne relève pas de la cause efficiente, mais de la cause formelle, dans un jaillissement où elle se comble elle-même avant de déborder 'au-delà de sa perfection'²²,²³.

Il propose une magistrale réflexion sur l'image de Dieu en l'homme, tout en invitant à dépasser les images. N'y a-t-il pas là quelque paradoxe? Par-delà les apparences, non, dans la mesure où la création de l'être humain à l'image de Dieu est tout à fait originale et il importe de lui donner toute sa mesure, mais cette réalité fondamentale n'en est pas moins difficile à exprimer.

Ainsi Augustin et Eckhart ont proposé, chacun à sa manière, une création verbale pour en rendre compte. C'est toute une dialectique autour du terme *forma*²⁴ qu'Augustin développe pour montrer que, créés à l'image de Dieu, l'être humain reçoit sa *forma*, et ensuite, en mettant en œuvre sa liberté, il peut en venir à la *deformis forma*, en s'éloignant de son créateur ou, au contraire, s'accomplir, devenir *forma formosa*, forme belle, en répondant au projet de son créateur²⁵. Alors se réalise la constitution du sujet.

Eckhart semblerait envisager, en revanche, la déconstruction du sujet par la dialectique qu'il met en place autour du terme allemand de *Bild*: créé à l'image de Dieu (*Bild*), il importe que l'être humain se détache des images (*Entbildung*) pour laisser

21. Eckhart, *Sermon XLIX*, 3, n. 511, Maître Eckhart, *L'œuvre des Sermons*, Paris, Cerf, 2010.

22. *Ibid.* n. 427-428.

23. O. Boulnois, *op. cit.*, p. 306-308.

24. Voir M.-A. Vannier, *Creatio, conversio, formatio chez S. Augustin*, Fribourg, Éd. Universitaires, 1991, éd. Aug. 1997; «La dialectique de l'image de Dieu chez S. Augustin», *Connaissance des Pères de l'Église* 128 (2012), p. 39-49.

25. *De Trinitate* XV, 8, 14, BA 16.

passer sur l'autre rive (*Überbildung*)²⁶ et laisser advenir l'image sans image qui est en lui. Plus proche peut-être ici des *Homélie*s sur la Genèse d'Origène que d'Augustin, Eckhart ne se réfère pas tant à la constitution du sujet par le jeu de la liberté et de la grâce, comme Augustin, qu'à son assumption en laissant émerger l'*Etwas in der Seele*, la petite étincelle de l'âme, qui est le point de dialogue entre l'homme et Dieu²⁷. Pour en rendre compte, il joue sur le terme de *Bild* et ses composés dans son œuvre allemande, tout en prenant en compte le terme de *forma*, auquel il adjoint ceux de *figura*, d'*imago* et d'*exemplar* dans son œuvre latine. Reprenant l'intuition centrale d'Augustin sur l'image, il la réinterprète par un jeu verbal analogue, en lui donnant une densité métaphysique plus forte, en l'inscrivant dans l'analogie de l'être.

Il met également en évidence la dimension trinitaire de l'image de Dieu en chacun et, s'il reprend Augustin, il le réinterprète également.

La Trinité

À la différence d'Augustin, Eckhart s'intéresse peu à la Trinité économique et, s'il la mentionne dans le *Sermon II* sans aborder la question des analogies trinitaires, en revanche, il s'attache essentiellement à la Trinité immanente, appréciant le théocentrisme d'Augustin et la participation qu'il envisage.

Cependant, à l'analogie de l'aimant, de l'aimé et de l'amour (*amans, quod amatur, amor*²⁸), qui permettait à Augustin

26. *Sermon 40; Sermon de l'homme noble*, AH, p. 147. Cf. W. Wackernagel, *Ymagine denuclari. Éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1991.

27. Voir M.-A. Vannier, «Déconstruction de l'individualité ou assumption de la personne chez Eckhart?», in : J. Aertsen, A. Speer, *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlin, De Gruyter, 1996, p. 622-641. Voir aussi : M.-A. Vannier (éd.), *Intellect, sujet, image chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2014, p. 32-39.

28. *De Trinitate VIII*, 8, 12, BA 15.

de rendre compte de la Trinité, Eckhart substitue, dans son *Commentaire du Livre de la Sagesse*²⁹, une autre analogie, qui sera centrale dans son œuvre, celle du *generans*, du *genitum* et de l'*amor gignentis ad genitum et geniti ad gignentem* qu'il développe, ensuite, dans son *Commentaire de l'Évangile de S. Jean*. Il part, comme Augustin, du mystère d'amour qu'est la Trinité, mais il l'exprime différemment. S. Augustin, qui n'avait pu comprendre suffisamment la Trinité à partir de l'Écriture, essaie d'en rendre compte à partir de l'être humain, créé à son image (Gn 1, 26). Pour ce faire, il reprend son expérience et les triades néoplatoniciennes qu'il connaissait bien. Ainsi montre-t-il le lien entre la Trinité et la création, ce qui est important à son époque, alors qu'il se situe au début de l'élaboration trinitaire.

Pour Eckhart, il en va différemment. Au XIV^e siècle, la Trinité est pensée, représentée, célébrée, même si la fête de la Trinité n'est pas encore officiellement introduite. De plus, il semble qu'Eckhart ait eu lui-même une expérience forte de la vie trinitaire qui conditionne son œuvre. Ainsi comprend-il la Trinité comme un engendrement perpétuel du Fils, qui donne à chaque être humain, s'il y répond, la filiation divine. Dans le *Commentaire de l'Exode*, tout comme dans le *Commentaire du Livre de la Sagesse*, il évoque cette *bullitio*, ce bouillonnement de vie qu'est la Trinité, et il la distingue de l'*ebullitio*, de la création. Mais, comme dans le *Sermon* 38, il souligne que ces deux fontaines sont indissociables. Il l'explique en ces termes: «La première fontaine d'où jaillit la grâce se trouve là où le Père engendre son Fils unique; en celui-ci jaillit la grâce et c'est de la même fontaine que jaillit la grâce. La seconde fontaine, c'est quand les créatures fluent de Dieu»³⁰. Or, elles sont appelées à être conformées au Fils, à «devenir par grâce ce que Dieu est par nature». C'est tout le sens de la filiation divine, qu'Eckhart développe à la suite des

29. *Commentaire de la Sagesse* n. 28, LW 2, 348, 9-11. *Commentaire sur l'Évangile de S. Jean* n. 361-367, LW III.

30. AH, t. II, p. 52-53.

Pères grecs et dont il fait l'axe de son anthropologie, ce qui est fondamental pour son époque et manifeste l'apport spécifique du christianisme, ce qui est toujours parlant pour aujourd'hui. Ainsi Eckhart passe-t-il de la création à la création nouvelle, en centrant son œuvre sur la filiation divine.

La filiation divine

Le cycle sur la naissance de Dieu dans l'âme, que sont les *Sermons* 101 à 104 récemment identifiés par Georg Steer³¹, en témoigne. Or, Eckhart ouvre ce cycle par une référence à Augustin, en ces termes : 'Que cette naissance se produise toujours, dit S. Augustin, à quoi cela me sert-il si elle ne se produit pas en moi?'³² En réalité, il y a là une erreur, venant certainement du copiste, car celui qui a fait cette remarque n'est pas Augustin, mais Origène³³, un siècle plus tôt. Cependant, Augustin est si fréquemment cité par Eckhart que le copiste a dû s'y tromper, à moins qu'Eckhart ne pense que cette réflexion vienne d'Augustin.

En fait, dans ses différents *Sermons pour Noël*, et dans son cycle pour Noël et l'Épiphanie, que sont les *Sermons* 196 à 204³⁴, Augustin en vient à des formules proches, car il s'attache toujours à montrer que « c'est pour nous que Dieu s'est fait homme »³⁵, que « Dieu s'étant fait homme, l'homme est ainsi de-

31. G. Steer, « Meister Eckharts Predigtzyklus von der ewigen geburt. Mutmaßungen über die Zeit seiner Entstehung », dans W. Haug, W. Schneider-Lastin, *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998*, Tübingen, Niemeyer, 2000, p. 253-281.

32. Maître Eckhart, *Sur la naissance de Dieu dans l'âme*, Paris, Arfuyen, 2004, p.

33. Origène, *Homélie IX sur Jérémie*, SC 232, p. 379 ; 393-395.

34. Voir H. Drobner, *Augustinus von Hippo. Predigten zu Neujahr und Epiphanie (Sermones 196/A-204/A)*, Bern, Peter Lang, 2010.

35. Augustin, *Sermon* 185, 1.

venu Dieu»³⁶. L'évêque d'Hippone reprend l'image de la *forma Dei* et de la *forma servi* de l'Épître aux Philippiens pour montrer qu'en s'incarnant le Christ prend la *forma servi*, la forme d'esclave pour nous donner d'être introduits dans la *forma Dei*, dans la forme de Dieu³⁷. Aussi exhorte-t-il ses auditeurs en ces termes : «Au commencement était le Verbe ; si ce Verbe n'était passé par une génération humaine, jamais nous ne parviendrions à être divinement régénérés, il est donc né pour nous faire renaître. Le Christ est né, comment hésiter à renaître ?»³⁸. À partir de ces quelques citations, force est de reconnaître que la naissance de Dieu en chacun est une réalité fondamentale pour Augustin, on comprend donc l'erreur d'attribution dans l'ouverture du cycle d'Eckhart sur la naissance de Dieu dans l'âme.

De plus, dans ses *Homélie sur l'Évangile de S. Jean*, qu'Eckhart a dû étudier et méditer avant d'écrire son propre *Commentaire sur l'Évangile de S. Jean*, Augustin va encore plus loin, en reprenant la question de manière plus systématique, quand il écrit, en commentant le Prologue de S. Jean³⁹ : «Nous ne sommes pas nés de Dieu comme ce Fils unique, mais nous avons été adoptés par sa grâce à lui (...). Le Verbe a d'abord voulu naître lui-même de l'homme, afin que tu aies l'assurance de naître de Dieu et que tu puisses dire : Ce n'est pas sans raison que Dieu a voulu naître de l'homme : il faut qu'il m'ait estimé de quelque valeur pour me rendre immortel et naître lui-même mortel à cause de moi»⁴⁰. Augustin distingue ici, comme dans nombre d'autres textes⁴¹, la génération du Fils de la filiation adoptive et précise le motif de l'Incarnation qui n'est autre que

36. Augustin, *Sermon* 186, 1.

37. Augustin, *Sermon* 187.

38. Augustin, *Sermon* 189, 3. Voir aussi *Sermon* 189, 3.

39. Voir M.-A. Vannier, «Eckhart et le Prologue de Jean», *Graphè* 10 (2001), p. 125-142.

40. Augustin, *Homélie sur l'Évangile de S. Jean* II, 13 ; 15, BA 71, p. 199 ; 203.

41. Voir M.-A. Vannier, «Filiation et adoption divines chez S. Irénée et S. Augustin», *Connaissance des Pères de l'Église* 73 (1999), p. 18-23.

la condition de possibilité de la filiation adoptive. Eckhart reprend et réinterprète ce texte dans son *Commentaire de l'Évangile de S. Jean*, en écrivant: «Le premier fruit de l'Incarnation du Christ, Fils de Dieu, est que l'homme soit par grâce d'adoption, ce qu'il est lui, par nature (...). Car il serait de peu de prix pour moi que le Verbe se fût fait chair pour l'homme dans le Christ s'il ne s'était aussi fait chair en moi personnellement, afin que moi aussi, je sois fils de Dieu»⁴². La dynamique de la pensée est analogue chez les deux auteurs. Simplement Eckhart systématise davantage et met davantage l'accent sur les conséquences de l'Incarnation pour chacun.

En fait, Augustin est cité à un moment décisif, comme une référence pour la naissance de Dieu dans l'âme, et plus largement pour la filiation divine, qui concerne chacun et qui est l'axe de la pensée d'Eckhart. Ce dernier a-t-il voulu montrer que les Pères latins en ont également parlé ou est-ce là une remarque incidente? On ne sait. En tout cas, il exprime par là l'apport même du christianisme, le motif de l'Incarnation, en ne se situant pas dans la perspective de S. Anselme, mais dans celle des Pères, tant grecs que latins, qui y voient la divinisation de l'être humain, qui consiste à «devenir par grâce ce que Dieu est par nature»⁴³.

Chez Augustin et chez Eckhart, il en va de la transformation du sujet de l'expérience religieuse⁴⁴. Et, sur ce plan, Eckhart va plus loin qu'Augustin, car il dispose des catégories, comme celle de personne, qui n'existaient pas encore élaborées au IV^e siècle. Il développe, à partir de là, toute une anthropologie chrétienne, articulée autour de la naissance de Dieu dans l'âme⁴⁵, et où il réfléchit sur le lieu de cette naissance, sur l'attitude à

42. Eckhart, *Commentaire du Prologue de l'Évangile de S. Jean*, Paris, Cerf, 1989, p. 207-209; 231.

43. Maxime Le Confesseur, *Question 22 à Thalassios*, PG 90.

44. Voir M.-A. Vannier (éd.), *Intellect, sujet, image chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2014.

45. Voir M.-A. Vannier, *Cheminer avec maître Eckhart au cœur de l'anthropologie chrétienne*, Paris, Artège, 2015.

MARIE-ANNE VANNIER

adopter et sur les fruits à en retirer⁴⁶. Ce faisant, Eckhart porte à son achèvement la réflexion sur la dynamique entre création et création nouvelle qu'Augustin avait envisagée et il propose une magistrale synthèse sur la filiation divine, que Nicolas de Cues reprendra dans le *De filiatione Dei*.

★
★ ★

Le dialogue qu'Eckhart entreprend avec Augustin par-delà les siècles lui permet de dégager l'apport de l'Écriture dans quatre domaines principalement: l'anthropologie, la christologie, la théologie trinitaire et la sotériologie et de proposer à partir de là une magistrale synthèse sur la naissance de Dieu dans l'âme. Sans doute se trouve-t-elle déjà dans l'Évangile de S. Jean, mais en reprenant l'acquis de la réflexion de ses prédécesseurs et en la réinterprétant, il peut en faire ressortir l'actualité et dire dans le *Sermon 38*⁴⁷: «Pourquoi Dieu s'est-il fait homme - ce qui fut le plus sublime? -, je dirais: pour que Dieu naisse dans l'âme et que l'âme naisse en Dieu. C'est pour cela que toute l'Écriture est écrite, c'est pour cela que Dieu a créé le monde et toute la nature angélique: afin que Dieu naisse dans l'âme et que l'âme naisse en Dieu». Comme le scribe de l'Évangile, Eckhart tire ainsi «son trésor des choses nouvelles et des choses anciennes» (Mt 13, 52).

Marie-Anne Vannier
Université de Lorraine

46. Eckhart, *Sermons* 101-104. Cf. M.-A. Vannier, «Naissance de Dieu dans l'âme», in: M.-A, W.A Euler, K. Reinhart, H. Schwaetzer, *Encyclopédie des mystiques rhénans*, Paris, Cerf, 2011, p. 839-845. Voir aussi: Voir aussi M.-A. Vannier (éd.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, (Patrimoines), Paris, Cerf, 2006.

47. Trad. J. Ancelet-Hustache, t II, Paris, Seuil, 1978, p. 48.