

MAÎTRE ECKHART, LECTEUR D'AUGUSTIN
15-16.5.2019.

Marie-Anne VANNIER (UL, ERMR, IUF), *Eckhart, l'un des meilleurs lecteurs d'Augustin*

Parmi tous les auteurs auxquels il se réfère, c'est S. Augustin que maître Eckhart cite le plus fréquemment, il lui consacre, de plus, deux sermons, dans lesquels il le présente comme la figure de l'homme accompli.

Sans doute Eckhart est-il pétri par l'Écriture, et il en dégage sa théologie, mais Augustin lui permet d'aller plus loin dans l'approfondissement. Le Thuringien témoigne d'une remarquable pénétration des thèses majeures d'Augustin et donne ainsi un nouveau souffle à la réflexion sur la création, l'anthropologie, le temps et l'éternité, la Trinité, sans oublier la conception de la prédication.

Ce dialogue qu'il a constamment mené avec Augustin, tout en étant un retour aux sources, concourt également à son actualité.

Harald SCHWAETZER (Kueser Akademie, Bernkastel-Kues), *L'influence d'Eckhart dans la lecture que Nicolas de Cues fait d'Augustin*

Nicolas de Cues est un lecteur constant d'Augustin. Il se distingue de lui dans sa philosophie de l'esprit.

La première partie de la communication s'attachera à étudier les reprises et réinterprétations d'Augustin par Nicolas de Cues. Par exemple, la triade : *memoria, intellectus, voluntas* a un rôle constitutif chez le Cusain, mais il transforme cette triade, non seulement pour mettre en évidence la capacité d'imager de l'esprit humain, mais il l'utilise aussi pour décrire le rapport entre l'esprit de Dieu et celui de l'homme. Dans la même perspective, il se réfère à la conception augustinienne du temps, avec la même interprétation, par exemple dans le *De aequalitate*. La définition de l'homme comme *intemporeale tempus* correspond à celle de la *viva imago* et vient d'une réinterprétation d'Augustin.

Dans la seconde partie de la communication, nous montrerons que Nicolas de Cues, en tant que lecteur d'Eckhart, est amené à retrouver le dynamisme de la pensée augustinienne, à laquelle puise le Thuringien.

Jean DEVRIENDT (ERMR), *La place d'Augustin dans les Sermons latins d'Eckhart*

L'Oeuvre des Sermons est si généreusement chargée de références augustinienes que l'analyse quantitative peut vite prendre le pas sur l'analyse théologique de ces attaches. Eckhart est en premier lieu volontairement et

consciemment fidèle à l'augustinisme de son temps. Le texte en apporte des preuves irréfutables. Mais ce n'est pas pour autant qu'il se diluerait dans l'augustinisme ambiant. C'est pourquoi après avoir présenté ce contexte et la façon dont Eckhart s'y insère, il devient nécessaire de savoir en quoi il possède son éclat particulier. Et les écrits d'Eckhart sont sans appel : Augustin est le modèle d'Eckhart autant sur la forme que sur le fond, même s'il décide d'appliquer des schèmes augustinien d'une façon jusque-là inédite, et qui renouvellent l'anthropologie, la sotériologie et au final l'agir chrétien.

**Dietmar MIETH (Université de Tübingen-Max-Weber-Kolleg, Erfurt),
*Augustin et Eckhart sur l'amour***

Augustin définit *amare* comme *propter se ipsam rem aliquem appetere* (cf. Mojsisch 48 cite Augustin *Div.*, q XXV, CC XLIV A, 50,9 sq.) La restriction est donc : seulement Dieu justifie le *propter se ipsam*. Mais Augustin montre aussi une intériorisation de cette exclusion dans l'homme : l'homme doit transformer son amour de soi en recevant cet amour de Dieu. Augustin reste sur les traces de la Première épître de S. Jean. Tout l'amour parfait commence par l'amour venant de Dieu. Le vrai amant est celui qui se transforme en recevant l'amour de Dieu. Je crois que cet aspect est maintenu par Eckhart (*Der liebt, der aus Gott die Liebe in sich schöpft*). La relation entre l'amour de Dieu et l'amour de soi-même est, selon Augustin, la condition de l'amour vraiment effectif du prochain qui a un fond juste spirituellement et qui n'est pas intéressé aux avantages possibles. L'amour partant de Dieu s'amplifie par la transformation de l'amour de soi-même produisant donc un amour désintéressé. Chez Eckhart, ce motif est continué : Aimer le prochain en Dieu. Cette conception n'a pas été assez réfléchi par Mojsisch.

L'amour du prochain peut-il être réciproque ? Oui, selon Augustin, si les prochains sont dans l'amour de Dieu. C'est le concept de la communauté de l'Église. Augustin n'applique pas cette réciprocité au dehors- pour les païens et les hérétiques. Mais Eckhart le fait : Si tu donnes plus à ton ami ici qu'à l'homme de l'autre côté de la mer – ce n'est pas juste.

La charité de Dieu et l'amour de Dieu par l'homme peuvent-ils être l'un dans l'autre ? Qui chez Augustin et par Eckhart par la grâce. La grâce chez Augustin transforme et élève l'intériorité de l'homme (*mens*). Cette transformation est finalisée : *inquietum cor nostrum, donec requiescat in te*, cité aussi par Eckhart. Mais la grâce chez Augustin suit une conception "d'être uni à la fin" qu'Eckhart ne reprend pas. (Conception téléologique contre conception archéologique) Chez Eckhart, la grâce commence déjà par la "nature" (In Joh.), parce que l'Incarnation est le principe (*in Principio*) de toute nature. Augustin et Eckhart diffèrent concernant le rôle du péché (cf. John Connolly). Pour Augustin, la grâce est consécutive et elle doit guérir le pécheur. Pour Eckhart, la grâce est identifiée avec l'activité de Dieu envers la création. La

grâce est préventive. Cette prévention est présente dans la continuité de l'intellect: intellect en acte est possible dans la réception de l'homme. Ici, il s'agit du fait que dans le cycle de la naissance de Dieu (*DW IV*), Eckhart semble souligner *l'intellectus possibilis* du côté de l'homme qui reçoit. Cela signifierait, de mon point de vue, que, comme je l'ai dit plus haut, l'activité intellectuelle vient de Dieu, est reçue en lui et est redonnée. C'est en cela que consiste la continuité.

L'être l'un dans l'autre sans aucune différence ? (*sine distinctione* ?) Mais pourquoi Eckhart parle du *Zwei-Eines* dans le *Livre de la consolation divine* et le *Sermon 86* ? „Être l'un dans l'autre“ est-ce qu'on peut aussi dire : „être l'autre dans l'un“ ?

On doit ici penser à la figure *distinctio per indistinctionem* pour comprendre cette dialectique de l'*inquantum*. Cette distinction ne fait aucunement référence à une séparation des objets, comme les différentes couleurs. En principe, le Blanc inclut les couleurs sans être une couleur. La distinction entre les couleurs ne fonctionne pas pour le Blanc, qui est sans distinction. De même, Eckhart peut parler de la grande distance de la créature qui est en soi un *purum nihil* et de l'être en général exprimé dans la thèse générale "esse est deus". Être l'un dans l'autre signifie le niveau de l'*indistinctum* qui surpasse les distinctions mais les implique. On peut monter et on peut descendre – je trouve l'exemple dans un *Pater noster* comme élévateur. Cet élévateur est construit avec deux tournants en haut et en bas. Entre ces deux tournants, il y a un mouvement permanent. Du point de vue du mouvement il n'y pas de différence. Il faut penser que le mouvement a la priorité et que la différence des tournants est secondaire. Être l'autre dans l'un peut donc être compris comme : l'autre est second envers le mouvement.

Mais pourquoi ce niveau de l'*indistinctum* ? À mon avis, l'intérêt d'Eckhart est toujours : atteindre l'identité ! Il ne peut pas penser l'unité – l'un dans l'autre – sans établir un niveau où l'identité domine. Son niveau est métaphysique. Eckhart n'en tire pas de conséquences sociales structurelles. En français, « égalité » réveille probablement des associations qui ne conviennent pas. Si Eckhart entend par *glîcheit* la *similitudo cognoscendi* ne m'est pas encore claire (comme par ex. Pr. 3, *DW I*, 49) et s'il entend également l'*indistinctio* comme par ex. dans Pr. 12, *DW I*, 199). Assez souvent il souligne l'identité que Largier interprète ainsi (I, 812) :

« Eckhart souligne ici (cf. Pr. 6, *EW I*, 82,2-7) et souvent que la relation entre homme et Dieu ne doit pas être pensée comme hiérarchique ; de même pas comme une relation entre maître et valet (serf ?) comme il insiste après (*EW I*, 84,25-32 ; 126,22-24) mais comme une relation d'égalité (« glîcheit ») Il comprend cette égalité comme une relation égalitaire entre les hommes et comme la relation de l'homme détaché envers Dieu ». Le « près de » (*bî*) dans le sens du être lié l'un à l'autre doit être compris comme « une unité qui soulève toute dualité. Ce près de (*bî* en latin : *apud*) exprime une relation de l'univocité

de l'être selon laquelle les deux (cf. homme et femme) ne se diffèrent pas concernant la nature mais seulement comme personnes. » ... Eckhart s'il envisage la relation de l'homme avec Dieu va plus long : il critique l'application du notion de l'égalité à la relation de Dieu à l'homme pour souligner une unité qui soulève toute dualité qu'on pense encore avec la notion d'égalité (parité ?) (cf. EW I, 82,9-13 ;154, 28-156.9 : « Il n'y a plus de différence dans l'unité ; dans Dieu et dans l'éternité seulement l'unité est donnée , de plus : l'égalité n'est pas un. Si je suis un, je ne suis pas égal ... dans l'éternité, c'est l'unité qui est donnée, pas l'égalité. »

Je pense qu'Eckhart nie l'égalité seulement dans le sens de « similitude » et pas dans le sens d'« indistinct ». « Similitude » est quand-même la notion « orthodoxe » dans la dogmatique traditionnelle pour les relations Dieu-homme. Cette conception de l'unité – comme réciprocité et correlationalité - fonctionne avec la relation dynamique « vice-versa » : une entité (cf. une créature) est dans l'autre (cf. en Dieu) à la manière de l'autre, l'autre entité (*esse= Deus*) est dans à la manière de l'un. (Cf. Mieth, *Meister Eckhart*, 2014, 162 f.) La créature est en Dieu à la manière de Dieu (*esse= Deus, istic*) et Dieu est dans la créature à la manière de la créature, concentrée dans la nature de l'homme. Je crois : c'est peut-être une reconstruction philosophique de l'Incarnation.

Jean-Claude LAGARRIGUE (ERMR), *La place d'Augustin dans le Livre des Paraboles de la Genèse d'Eckhart*

Augustin est un excellent guide pour comprendre et commenter correctement l'œuvre d'Eckhart. Le style parabolique de ses commentaires s'inspire en effet directement d'Augustin, avec le soutien de Maïmonide et d'Origène. C'est ce qui ressort en particulier du prologue des *Paraboles de la Genèse*. Les citations bibliques forment ainsi comme des corbeilles argentées qu'Eckhart emplit de fruits savoureux cueillis au fil de ses lectures bibliques et philosophiques.

Ce style parabolique, à la fois concis et imagé, exprime la tentative inlassablement répétée pour exprimer la vie divine dans sa personnalité. Car il ne s'agit plus seulement d'exprimer les choses dans leur unité, mais la vie dans sa subjectivité.

Christian JUNG (Université de Vienne), *L'influence des théories opposées sur Eckhart : l'illumination augustiniennne et la théorie aristotélicienne de l'intellect*

La théorie de l'intellect de Maître Eckhart est une contribution importante à la discussion de son époque et même de nos jours sur la nature humaine. Elle est essentiellement inspirée par la psychologie aristotélicienne et ses continuations médiévales, mais Eckhart la mêle à la notion augustiniennne d'esprit humain. Il

s'agit apparemment dans ce point d'un développement intellectuel du jeune Eckhart. En effet, il n'y a pas encore trace de la théorie de l'intellect dans les *Entretiens spirituels*, l'œuvre allemande la plus ancienne d'Eckhart. Dans ma conférence je vais tracer ce développement et montrer comment Eckhart a réussi à unifier les deux traditions.

Matthias VOLLET (Kueser Akademie, Bernkastel-Kues), *La quête de Dieu sans cesse reprise chez Augustin, Eckhart et Nicolas de Cues*

Augustin commence ses confessions sur un ton inquiet d'un chercheur qui essaye de chercher la bonne manière de chercher. L'inquiétude de la recherche marque le livre entier dès le premier paragraphe. Chez Maître Eckhart on en trouve vaste espace de résonances. Sans que l'on puisse arriver à une systématisme véritable, je voudrais marquer des dimensions ou aspects de la quête de Dieu chez Eckhart, y inclus une compréhension inusuelle du génitif « de Dieu ». La contribution consistera d'un petit répertoire d'allusions ou bien de reprises de cette figure de pensée chez Eckhart. Nous trouverons bien des allusions à et des citations d'Augustin autour de la quête de Dieu et de la quiétude en Dieu; des lieux aussi concernant la montée par degrés, sur l'homme extérieur et l'homme intérieur. D'autre part, la contribution va terminer avec quelques remarques sur un lecteur d'Eckhart et d'Augustin, Nicolas de Cues. Nicolas est spécialement marqué par la figure de l'homme en marche et en quête.

Markus VINZENT (King's College, Londres, Max-Weber-Kolleg, Erfurt), *Eckhart et Augustin sur le rapport entre l'Ancien et le Nouveau Testament*

La relation entre l'Ancien Testament et le Nouveau Testament pour Augustin et Maître Eckhart

1)

Tout ce qui est imparfait dans les Écritures ou dans les créatures appartient à Moïse et à la Loi qu'il a donnée, conformément à ce verset de *Hebr.* 7 [: 19]: «La loi ne mène pas à la perfection»; au contraire, tout ce qui est parfait et ce qui est fait de perfection appartient au Christ, Jacques 1 [17]: «Tous les dons optimaux et tous les dons parfaits viennent d'en haut». Et c'est ce qui est dit ici: «La loi est donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont faites par Jésus-Christ» [*Jean* 14:17]. *Gal.* 3 [23.24]: «Avant la foi, nous étions détenus sous la loi», suivis d'«ainsi la loi était devenue notre gardien jusqu'à Christ»; et *Hebr.* 10 [: 1]: «Car la loi possède une ombre des biens à venir». Moïse signifie esclave, peur; Christ, Fils, amour. En bref, tout ce qui est fait de perfection et qui est parfait, à savoir la grâce, la vérité de la vie, de la justice et de la doctrine, appartient à Christ; cependant, ce qui est d'imperfection et correspond à l'imperfection,

sent Moïse et la loi. Par conséquent, aller vers toute perfection, c'est venir à Christ, venir au Fils, venir au royaume du Père, être Fils, être en Christ. Cependant, tout éloignement de quelque perfection que ce soit s'éloigne de Christ, de la grâce, de la vérité, du royaume du Père, dans lequel est le Fils unique du Père.¹

2)

L'Évangile et la loi sont mutuellement liés comme celui qui prouve et celui qui se dispute, le métaphysicien et le médecin. L'Évangile contemple d'être en tant qu'être. ... Cor. 4: «Nous ne cherchons pas ce qui peut être vu, mais ce qui ne peut pas être vu. Car ce qui peut être vu n'est que temporaire, mais ce qui ne peut pas être vu est éternel». L'Évangile promet les choses éternelles, les anciennes lois les choses temporelles. Il est donc clair, comme cela a souvent été dit dans nos explications, que la vérité et la doctrine de la théologie, celle de la philosophie naturelle, de l'éthique, des arts pratiques et spéculatifs, ainsi que du droit positiviste, découlent toutes du même principe, selon ce verset des Psaumes: "De ta face laisse mon jugement procéder."²

3)

Matthieu, Marc, Luc et Jean forment l'équipe du Seigneur composée de quatre personnes, de véritables chérubins ou savoirs. Avec eux, tout le corps est rempli d'yeux, ils scintillent comme des étincelles, ils courent et reviennent comme des éclairs, leurs pieds sont droits et levés, leur dos est ailé, prêt à voler dans toutes les directions. Ils se lient les uns aux autres et s'entrelacent les uns avec les autres: ils roulent comme des

¹ Eckhart, *In Ioh.* n. 184 (LW III 153,3-154,1): 'Notandum quod omne, quod est imperfectionis in scripturis et in creaturis, ad Moysen et legem per ipsum datam pertinet, secundum illud Hebr. 7: 'nihil ad perfectum adduxit lex'; e converso omne perfectum et quod perfectionis est ad Christum pertinet, Iac. 1: 'omne datum optimum et omne donum perfectum desursum descendens est'. Et hoc est quod hic dicitur: 'lex per Moysen data est, gratia et veritas per Iesum Christum facta est'. Gal. 3: 'priusquam veniret fides, sub lege custodiebamur conclusi'; et sequitur: 'itaque lex paedagogus noster fuit in Christo'; et Hebr. 10: 'umbram habens lex bonorum futurorum'. Moyses: servus, timor; Christus: filius, amor. Et sic breviter omnia, quae perfectionis sunt et quae perfecta sunt, puta gratia, veritas vitae, iustitiae et doctrinae, ad Christum pertinent; quae vero imperfectionis sunt et quae imperfectioni congruunt, Moysen et legem sapiunt. Venire ergo ad perfectionem quamlibet est venire ad Christum, venire ad filium, venire ad sinum patris, esse filium, esse in Christo; elongari vero quomodolibet a perfectione quacumque est elongari a Christo, a gratia, a veritate, a sinu patris, in quo est filius unigenitus a patre.'

² Eckhart, *In Ioh.* n. 444 (LW III 380,12-381,7): 'De praemissis patet quod evangelium et lex vetus se habent ad invicem sicut demonstrator et topicus, sicut metaphysicus et physicus: evangelium contemplatur ens in quantum ens. ... Cor. 4: 'nobis non contemplantibus ea quae videntur, sed ea quae non videntur. Quae enim videntur, temporalia sunt; quae autem non videntur, aeterna sunt'. Promittit evangelium aeterna, lex vetus temporalia. Patet ergo, sicut frequenter in nostris expositionibus dicitur, quod ex eadem vena descendit veritas et doctrina theologiae, philosophiae naturalis, moralis, artis factibilium et speculabilium et etiam iuris positivi, secundum illud Psalmi: 'de vultu tuo iudicium meum prodeat'.#'

*roues dans les roues et vont partout où le souffle du Saint-Esprit les agite.*³

4)

La roue dans la roue est, comme nous l'avons dit, le Nouveau Testament dans l'Ancien Testament, parce que ce que l'Ancien Testament définissait le Nouveau Testament montrait. ... Par conséquent, la roue est au milieu d'une roue parce que le Nouveau Testament est englobé par l'Ancien. Et, comme nous l'avons déjà dit souvent, ce que l'Ancien Testament avait promis de montrer et l'annonce secrète de l'autre est manifesté publiquement. Par conséquent, l'Ancien Testament est la prophétie du Nouveau et le Nouveau est l'exposition de l'Ancien.⁴

5)

*Les deux cors de la mitre de l'abbé représentent les deux Testaments que l'abbé devrait connaître par cœur, tandis que les deux étiquettes qui pendent sur les épaules signifient que les deux Testaments ont été remplis des mandats. Une certaine personne [Eckhart lui-même, semble-t-il], cependant, à la question de la signification d'un officier des rois qui avait vu quelqu'un qui connaissait peu des deux Testaments en célébrant l'eucharistie portant une mitre pontificale, a répondu que les deux cornes signifiaient, comme indiqué auparavant, les deux Testaments, mais que les languettes de la mitre signifiaient qu'il ne connaissait ni l'un ni l'autre, selon ce verset de Jer. 12: "Vous êtes près de leur bouche, mais loin de leurs reins".*⁵

L'homme, le dernier et vrai testament de Dieu

6)

Moïse avait composé quatre livres utiles. Puis il a produit le cinquième. C'était le plus petit et le meilleur, et cela a été appelé la vérité de toute l'Écriture. Ceci, Dieu et Moïse ont ordonné de déposer dans l'arche. Augustin a également produit de nombreux

³ Hieron., *Ep.* 53,9 (trans. NPNF).

⁴ Greg. Mag., *Hom. in Ez.* 6 n.12 (PL 76, 834A, trans. Tomkinson).

⁵ Eckhart, *In Ex.* n. 258 (LW II 207,3-11): '*Quod autem hic dicitur de pectusculo et armo dextro, congruit quod in mitra pontificali duo cornua significant duo testamenta in capite per cognitionem, duae vero dependentiae descendentes ad scapulas significant utriusque testamenti impletionem per mandatorum operationem. Quidam tamen, requisitus a quodam ex regibus, 'qui' cum videret quendam celebrantem sub mitra pontificali parum scientem in utroque testamento, respondit quod duo cornua significabant quidem, ut prius, duo testamenta, dependentiae vero a mitra significabant quod neutra sciebat, secundum illud Jer. 12: 'prope es tu ori eorum, et longe a renibus eorum'*'; see Innocentius III, *De sacro altaris mysterio* I c. 60 (PL 217,796: '*mitra pontificis scientiam utriusque testamenti significat, nam duo cornua sunt testamenta, duae fimbriae spiritus et littera.*'

livres. Enfin, il produisit également un petit livret dans lequel étaient écrits tout ce qu'on ne parvenait pas à comprendre des autres. Ce qu'il portait toujours avec et près de lui, et c'était le plus cher pour lui. Il en va de même pour l'homme: Dieu a fait de lui son *manuel*, dans lequel il lit, avec lequel il joue et qu'il aime.⁶

7)

L'auteur de la Sainte Écriture est Dieu, qui a le pouvoir de signifier son sens, non seulement par des mots (comme l'homme peut le faire), mais aussi par les choses elles-mêmes. Ainsi, alors que dans toute autre science les choses sont signifiées par des mots, cette science a la propriété d'être que les choses signifiées par les mots ont aussi une signification. Par conséquent, cette première signification par laquelle les mots signifient des choses appartient au premier sens, historique ou littéral. Cette signification par laquelle les choses signifiées par des mots ont aussi une signification s'appelle le sens spirituel, qui est basé sur le littéral et le présuppose. ... Puisque le sens littéral est ce que l'auteur a l'intention de faire et que l'auteur de la Sainte Écriture est Dieu, qui, par un acte, comprend toutes choses par son intellect, il n'est pas inopportun, comme le dit Augustin (Confess. Xii), si, même au sens littéral, un mot de la Sainte Écriture doit avoir plusieurs sens.⁷

8)

⁶ Eckhart, *Pr.* 89 (DW IV 40,17-41,2): 'Moyses hâte gemachet vier buoch, diu nütze wâren. Dar nâch mahte er daz vünfte. Daz was daz | (41) minste und daz beste, und hiez ez die wârheit von aller der schrift. Daz gebôt⁹ got und Moyses ze legenne in die arche. Sant Augustînus machete ouch vil bûecher. Ze leste machete er ouch ein kleinez buochelîn¹⁰, in dem was geschriben allez, daz man in den andern niht verstân enkunde. Daz hâte er alle zît mit im und bî im und was im daz liebste. Alsô ist ez zemâle umbe den menschen: den hât got gemachet als ein hantbuoch, dâ er in sihet und dâ er mite spilet und lust ane hât'.

⁷ Thom. Aqu., *STh* I q. 1 a. 10: '... dicendum quod auctor sacrae Scripturae est Deus, in cuius potestate est ut non solum voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas. Et ideo, cum in omnibus scientiis voces significant, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsae res significatae per voces, etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel litteralis. Illa vero significatio qua res significatae per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis; qui super litteralem fundatur, et eum supponit ... Quia vero sensus litteralis est, quem auctor intendit, auctor autem sacrae Scripturae Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit, non est inconveniens, ut dicit Augustinus XII confessionum, si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturae plures sint sensus.' See on Aquinas' biblical exegesis, T. Prügl, 'Thomas Aquinas as Interpreter of Scripture' (2005); for the modern debate on the plurality of literal senses of Scripture in Aquinas, see I.C. Levy, 'The Literal Sense' (2009), 785-6.

<p>‘Ein meister spricht, daz diu schrift ist an irm sinne als ein vliezende wazzer, daz bî sîten ûzbrichet und machet tiefe und tîche nützlîche und vliuzet doch vûr sich. Sant Augustînus spricht: diu schrift ist nützlîche verborgen an irm sinne, daz man die êrsten wârheit zehant (39) niht vinden enkan. Dar umbe vindet man manige nützlîche und lustlîche rede, diu wol bî der êrsten wârheit bestât, als Moyses spricht, daz wazzer boben uns und bî nidere uns sint. Wer kan daz bevinden?’</p>	<p>Un maître [Augustin] dit⁸ que l'Écriture est, selon sa propre compréhension, une eau courante qui s'écoule des deux côtés et fournit des lacs profonds et utiles, et pourtant elle coule. Saint Augustin dit:⁹ les Écritures sont utilement obscures quant à leur sens, de sorte qu'on ne peut pas trouver immédiatement la première vérité. C'est la raison pour laquelle on trouve de nombreuses interprétations utiles et agréables qui se rapprochent de la première vérité, car lorsque Moïse¹⁰ dit qu'il y a des eaux au-dessus de nous et au-dessous de nous. Qui peut comprendre cela?¹¹</p>
--	---

Bibliographie

Aland, Barbara, ‘Die Rezeption des neutestamentlichen Textes in den ersten Jahrhunderten’, in Jean-Marie Sevrin, *The New Testament in Early Christianity* (Leuven, 1989): 1-38.

Andrieu, Jean, ‘**Procédés de citation et de raccord**’, *Revue des Études Latines* 26 (1949): 268–93.

Bataillon, Louis Jacques, ‘La bible au XIII^e siècle. Une incitation aux recherches de demain’, in G. Cremascoli and F. Santi (eds), *La bibbia del XIII secolo* (2004): 3-11.

-. *La prédication au XIIIe siècle en France et Italie. Etudes et documents* (Aldershot, 1993).

Bellamah, Timothy, *The Biblical Interpretation of William Alton*, Oxford Studies in Historical Theology (Oxford, 2011).

Berndt, Rainer, ‘Neue Forschungen zur Glossa der Bibel’, *Archa Verbi* 2 (2005): 177-82.

Berger, Samuel, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Age* (Nancy, 1893).

Bériou, N., *L'avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIIIe siècle* (Paris, 1998).

Berndt, Rainer (ed.), *Bibel und Exegese in der Abtei Saint-Victoire: Form und Funktion eines Grundtextes im europäischen Rahmen*, Corpus Victorinum. Instrumenta, 3 (Münster, 2009).

Bogaert, Pierre-Maurice, ‘Paris, 1274. Un point de repère pour dater la “Bible (Française) du

⁸ Augustinus, *Confessiones* XII, c. 27, n. 37, ed. Verheijen 236, 1-237, 7: ‘Sicut enim fons in parvo loco uberius est pluribusque rivis in ampliora spatia fluxum ministrat quam quilibet eorum rivorum, qui per multa locorum ab eodem fonte deducitur, ita narratio dispensatoris tui sermocinatoris pluribus profutura parvo sermonis modulo scatet fluentia liquidae veritatis, unde sibi quisque verum, quod de his rebus potest, hic illud, ille illud, per longiores loquellarum anfractus trahat’.

⁹ Augustinus, *De trinitate* I, c. 2, n. 4, ed. Mountain and Glorie 31, 9-11: ‘Mentis humanae acies invalida in tam excellenti luce non figitur, nisi per iustitiam fidei nutrita vigoretur’, quoted in Eckhart, *In Ioh.*, n. 745 (LW III 650, 1).

¹⁰ *Gen.* 1:7: ‘Et fecit Deus firmamentum, divisitque aquas, quae erant sub firmamento, ab his, quae erant super firmamentum’.

¹¹ Eckhart, *Pr.* 89 (DW IV 38,3-39,3).

- XIII^e siècle””, in G. Cremascoli and F. Santi (eds), *La bibbia del XIII secolo* (2004): 35-45.
- . ‘La Bible latine des origines au moyen âge’, *Revue théologique de Louvain* 19 (1988) 137-59.
- Buc, Philippe, *L’ambiguïté du livre: Prince, pouvoir, et peuple dans les commentaires de la bible au moyen age*, Théologie historique, 95 (Paris, 1994).
- Bultot, Robert, *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales* (Louvain-la-Neuve, 1982).
- Cherubini, Paolo (ed.), *Forme e modelli della tradizione manoscritta della bibbia*, *Littera antiqua*, 13 (Citta del Vaticano, 2005).
- Cremaşcoli, Giuseppe and Francesco Santi (eds), *La bibbia del XIII secolo: Storia del testo, storia dell’esegesi* (Florence, 2004).
- Dahan, Gilbert, ‘La connaissance de l’hébreu dans les correctoires de la Bible. Notes préliminaires’, *Revue théologique de Louvain* 23 (1992), 178-90.
- . ‘L’utilisation de l’exégèse juive dans la lecture des livres prophétiques au XIII^e siècle’, in R.E. Lerner (ed.), *Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese* (1996): 121-38.
- . ‘La connaissance du grec dans les correctoires de la Bible du XIII^e siècle’, in Donatella Nebbiai-Dalla Guarda and Jean-François Genest (eds), *Du copiste au collectionneur. Mélanges d’histoire des textes et des bibliothèques en l’honneur d’André Vernet*, *Bibliologia*, 18 (Turnhout, 1998): 89-109.
- . *L’exégèse chrétienne de la Bible en Occident Médiéval, XIIIe-XIVe siècle* (Paris, 1999).
- . ‘Les traductions latines de Thibaud de Sézanne’, in *id.* in collaboration with Elie Nicolas (Paris, 1999), 95-120.
- . “‘Sorbonne II’. Un correctoire Biblique de la seconde moitié du XIII^e siècle’, in G. Cremaşcoli and F. Santi (eds), *La bibbia del XIII secolo* (2004): 113-53.
- . ‘Les textes bibliques dans le lectionnaire du “Prototype” de la liturgie Dominicaine’, in: Leonard E. Boyle and Pierre-Marie Gy, *Aux origines des la liturgie Dominicaine* (Rome, 2004), 159-82.
- . *Lire la Bible au moyen âge. Essais d’hermeneutique médiévale* (Genève, 2009).
- . ‘La critique textuelle de la bible au moyen âge et l’apport des Victorins’, in R. Berndt (ed.), *Bibel und Exegese in der Abtei Saint-Victoire* (2009): 443-58
- Denifle, H., ‘Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13. Jahrhunderts’, *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 4 (1888): 263-311, 471-601.
- Donavin Georgina, Car J. Nederman, and Richard Utz, *Speculum Sermonis: Interdisciplinary Reflections on the Medieval Sermon*, *Disputatio* 1 (Turnhout, 2004).
- Engen, John van, ‘Studying Scripture inthe Early University’, in R.E. Lerner (ed.), *Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese* (1996): 17-38.
- Enkvist, Nils, ‘On Defining Style: An Essay in Applied Linguistics’, in J. Spencer (ed.), *Linguistics and Style* (London, 1964): 1-56.
- Evans, Gillian Rosemary, ‘Gloss or Analysis? A Crisis of Exegetical Method in the Thirteenth Century’, in G. Cremaşcoli and F. Santi (eds), *La bibbia del XIII secolo* (2004): 93-111.
- Gecser, Ottó, *The Feast and the Pulpit: Preachers, Sermons and the Cult of St. Elizabeth of Hungary, 1235-ca. 1500* (Spoleto, 2012).
- Gibson, Margaret, ‘The Place of the Glossa ordinaria in Medieval Exegesis’, in M.D. Jordan and K. Emery, Jr. (eds), *Ad Litteram: Authoritative Texts and Their Medieval Readers* (Notre

- Dame, 1992): 5-27.
- Grotz, Stephan, 'Zwei Sprachen und das Eine Wort: Zur Identität von Meister Eckharts Werk', *Vivarium* 41 (2003), 47-83.
- Glunz, Hans Hermann, *History of the Vulgate in England from Alcuin to Roger Bacon* (Cambridge, 1933).
- Hagendahl, Harald, 'Methods of Citation in Post-Classical Latin Prose', *Eranos* 45 (1947): 114-28.
- de Hamel, C.F.R., *Glossed Books of the Bible and the Origins of the Paris Booktrade* (New Hampshire, 1984 = 1987).
- Kaulen, Franz, *Sprachliches Handbuch zur biblischen Vulgata* (Freiburg, 2. Aufl. 1904).
- Knauer, Georg Nicolaus, *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen* (Göttingen, 1955).
- Lerner, Robert E. (ed.), *Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese*, Schriften des Historischen Kollegs, 32 (München, 1996).
- Liere, Frans van, 'The Latin Bible, c. 900 to the Council of Trent, 1546', in James Carleton Paget (ed.), *The New Cambridge History of the Bible* (Cambridge, 2012): 93-109.
- *An Introduction to the Medieval Bible* (Cambridge, 2014).
- Light, Laura, 'Versions et révisions du texte biblique', in P. Riché and G. Lobrichon (eds), *Le moyen âge et la Bible*, Bible de tous les temps, 4 (Paris, 1984): 55-93.
- 'The New Thirteenth-Century Bible and the Challenges of Heresy', *Viator* 18 (1987): 275-88.
- Lobrichon, Guy, 'Une nouveauté: les gloses de la Bible', in P. Riché and G. Lobrichon (eds), *Le moyen âge et la Bible*, Bible de tous les temps, 4 (Paris, 1984): 95-114.
- 'La bible d'un maître dominicain de Paris', in H.-J. Martin and J. Vezin (eds), *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit* (1990): 181-4.
- *La Bible au Moyen Age*, Les Médiévistes français 3 (Paris, 2003).
- 'Les éditions de la bible Latine dans les universités du XIII^e siècle', in G. Cremascoli and F. Santi (eds), *La bibbia del XIII secolo* (2004): 15-34.
- Löser, Freimut, 'Meister Eckhart, die schuole, die Grammatik und die Bibel', in Chris M. Wojtulewicz and Markus Vinzent (eds), *Meister Eckhart and Thomas of Erfurt*, Eckhart: Texts and Studies 13 (Leuven: 2019, forthcoming).
- Loewe, R., 'The Medieval History of the Latin Vulgate', in G.W.H. Lampe (ed.), *The Cambridge History of the Bible II* (Cambridge, 1969): 102-54.
- Magrini, Sabina, 'La bibbia all'università (secoli XII-XIV): La "Bible de Paris" e la sua influenza sulla produzione scritturale coeva', in P. Cherubini (ed.), *Forme e modelli della tradizione manoscritta della bibbia* (2005): 407-21.
- Marichal, Robert, 'Les manuscrits universitaires', in H.-J. Martin and J. Vezin (eds), *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit* (1990): 211-7.
- Martin, Henri-Jean and Jean Vezin (eds), *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit* (Paris, 1990).
- Martin, Jean-Pierre-Paulin, 'Saint Etienne Harding et les premiers recenseurs de la Vulgate latine. Théodulfe et Alcuin', *Revue des sciences ecclésiastiques* 54 (1886): 511-61; *ibid.* 55 (1887): 5-44, 97-115, 213-38.
- 'La Vulgate latine au treizième siècle, d'après Roger Bacon', *Le Muséon* 7 (1888): 88-107, 169-96, 278-91, 381-93.
- 'Le texte Parisien de la Vulgate Latin', *Le Muséon* 8 (1889): 444-66, *ibid.*, 9 (1890): 55-70, 301-316.

- Milne, C.H., *A Reconstruction of the Old-Latin Text or Texts of the Gospels Used by Saint Augustine* (Cambridge, 1926).
- Minnis, A.J., *Medieval Theory of Authorship* (Philadelphia, 2nd ed. 1988).
- Minnis, A.J. and A.B. Scott (eds), *Medieval Literary Theory and Criticism c. 1100-c. 1375* (Oxford 1988).
- Morard, Martin, 'Entre mode et tradition: Les commentaires des Psaumes de 1160 à 1350', in G. Cremascoli and F. Santi (eds), *La bibbia del XIII secolo* (2004): 323-352.
- Noguchi, Rei, 'Style and the Form-Meaning-Link', in C. Goldin Bernstein (ed.), *The Text and Beyond: Essays in Literary Linguistics* (London, 1994): 123-5.
- Prausnitz, G., 'Französische Bibelkorrekturen des 13. Jahrhunderts', *Zentralblatt für Bibliothekswesen* 48 (1931), 649-64.
- Quentin, H., *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate* (Rome and Paris, 1922) (only vol. I published).
- *Essais de critique textuelle* (Paris, 1926).
- Prügl, Thomas, 'Thomas Aquinas as Interpreter of Scripture', in Rik van Nieuwenhove and Joseph Wawrykow (eds), *The Theology of Thomas Aquinas* (Notre Dame, 2005), 386-415.
- Rouse, Richard H. and Mary A. Rouse, 'The Verbal Concordance to the Scriptures', *Archivum Fratrum Praedicatorum* 44 (1974): 5-30.
- *Preachers, Florilegia and Sermons: Studies on the Manipulus florum of Thomas of Ireland* (Toronto, 1979).
- 'Concordances et index', in H.-J. Martin and J. Vezin (eds), *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit* (1990): 219-28.
- *Manuscripts and their Makers: Commercial Book Producers in Medieval Paris 1200-1500* (Turnhout, 2000).
- Salomon, David A., *An Introduction to the Glossa Ordinaria as Medieval Hypertext* (Cardiff, 2012).
- Smith, Lesley, 'What was the Bible in the Twelfth and Thirteenth Centuries', in R.E. Lerner (ed.), *Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Biblexegese* (1996): 1-15.
- *The Glossa Ordinaria: The Making of a Medieval Bible Commentary*, *Commentaria* 3 (Leiden and Boston, 2009).
- Spicq, C., *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, Bibliothèque Thomiste, 26 (Paris, 1944).
- Stegmüller, Friedrich, *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, 11 vols. (Madrid, 1949-1980).
- Sturlese, Loris and Markus Vinzent (eds), *Meister Eckhart. Lateinische Werke Band 6: Register. Lieferung 1-3* (Stuttgart, 2015).
- Sulavik, Athanasius, 'Principia and Introitus in Thirteenth Century Biblical Exegesis with Related Texts', in G. Cremascoli and F. Santi (eds), *La bibbia del XIII secolo* (2004): 269-321.
- Teeuwen, Mariken, *The Vocabulary of Intellectual Life in the Middle Ages* (Turnhout, 2003).
- Tischler, Matthias M., *Die Bibel in Saint-Victoire zu Paris, Corpus Victorinum, Instrumenta 6* (Münster, 2014).
- Vaganay, Leon, *An Introduction to New Testament Textual Criticism*, 2nd ed. rev. and updated by Christian-Bernard Amphoux, trans. Jenny Heimerdinger (Cambridge, 1991).
- Vercellone, C., *Dissertazioni accademiche* (Rome, 1864).
- Vinzent, Markus, *The Art of Detachment*, *Eckhart: Texts and Studies* 1 (Leuven, 2011).

- ‘Sermo XXVIII: “Bene omnia fecit”’, in Georg Steer und Loris Sturlese (eds), *Lectura Eckhardi IV* (Stuttgart, 2017), 201-37.
- »Meine Demut gibt Gott seine Gottheit« (Meister Eckhart, Predigt 14) – neue handschriftliche Zeugnisse und eine neue kritische Edition, Meister-Eckhart-Jahrbuch. Beihefte 7 (Stuttgart, 2019). 63-133.
- Wojtulewicz, Christoph, *Meister Eckhart on the Principle*, Eckhart: Texts and Studies (forthcoming, 2015).
- Young, Frances M., *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture* (Cambridge, 1997).
- Zheng, Shuhong, *Zhu Xi and Meister Eckhart: Two Intellectual Profiles*, Eckhart: Texts and Studies 3 (Leuven, 2016).
- Zier, Mark, ‘The Development of the Glossa Ordinaria to the Bible in the Thirteenth Century: The Evidence from the Bibliothèque nationale, Paris’, in G. Cremascoli and F. Santi (eds), *La bibbia del XIII secolo* (2004): 155-84.

Maxime MAURIEGE (Thomas Institut, Cologne), « ...distinguamus septemmodos gratiae aduentus » : Explication d’une distinction formulée par Maître Eckhart dans son sermon latin pour la Saint Augustin à l’aide d’autres sources manuscrites

La présente intervention se propose, quant au sermon latin donné par Maître Eckhart à Paris le jour de la Saint Augustin, d’en étudier la série exposée au n. 11 (LW V, 97,15-98,12) de sept « modes » ou « effets » de la venue de la grâce divine dans l’âme humaine, constituant le point culminant dudit sermon.

Après avoir resitué le passage en question dans l’ensemble de la structure argumentative du sermon, l’intervention s’emploiera à donner une explication des sept « modes » ou « effets » susmentionnés en s’appuyant sur trois sources manuscrites anonymes (préalablement décrites), dont l’étude comparative permettra de dégager quelques conclusions et surtout de soulever plusieurs questions.

Julie CASTEIGT (Université de Toulouse-Le Mirail, IUF), *Le modèle de la vision simultanée de tous par tous : la méthode eckhartienne de la concordance par hybridation de la philosophie et de la théologie dans le commentaire de l’Évangile de Jean de Maître Eckhart*

Cet essai se concentre sur le commentaire eckhartien du verset *Jn* 10, 14-15 – ‘Je connais (*cognosco*) mes brebis et mes <brebis> me connaissent (*cognoscunt*), comme le Père me connaît (*novit*) et moi, je reconnais (*agnosco*) le Père’. Du point de vue philosophique, il montre comment Maître Eckhart s’appuie sur l’exemple augustinien d’une vision réflexive, l’hybride avec des sources à la fois pauliniennes et philosophiques, en vue d’élaborer un modèle de vision simultanée et réciproque qui n’est pas contenu dans le verset johannique

commenté. Du point de vue herméneutique, il propose le modèle de concordance par hybridation pour décrire la manière dont Maître Eckhart articule la théologie et la philosophie.

Silvia BARA BANCEL (Université Comillas, Madrid, UL, ERMR), *La Sagesse chez S. Augustin et chez Eckhart*

Maître Eckhart reprend et approfondit certains propos d'Augustin par rapport à la sagesse, avec ses accents propres, comme il en résulte de l'analyse des textes eckhartiens où Eckhart aborde le sujet de la sagesse (spécialement nous tiendrons compte de *In Sap* n. 201-206 et n. 243, *In Eccli* n.10, *Sermo die b. Augustini Parisius habitus, Sermon LV* et *Sermon 95*).

En premier lieu, la Sagesse chez Eckhart (tout comme chez Augustin) désigne Dieu ; la nature divine ; un attribut divin fréquemment relié à la Vérité ; et, en tant que Sagesse, Dieu est principe d'ordre et « dispose avec douceur toutes les choses » (Sg. 8, 1). Elle est aussi attribuée au Fils, « force de Dieu et sagesse de Dieu » (1 Cor 1, 24), attribution qu'Augustin tient à cœur, mais qui est moins présente chez Eckhart.

En deuxième lieu, on retrouve la sagesse dans les hommes, mais elle vient toujours de Dieu : « Toute âme devient sage par sa participation à la sagesse » (*De Trin.* VII, 1, 2 et *Prol. Gen* n. 9). Eckhart ne la relie jamais à la piété, comme Augustin (Job 28, 28- *Ecce pietas est sapientia*), et il n'insiste pas sur distinction entre sagesse et science développée par Augustin (*De Trin* XIV, 1, 3). Mais il introduit la distinction entre une « sagesse terrestre » et « une sagesse éternelle » ou « divine » (*Sermon 95*), ou bien entre « sagesse naturelle » et une « autre sagesse, qui vient de Dieu » (*Sermon 112*). Dans le *Sermon LV*, Eckhart renvoie explicitement à Saint Thomas (*Commentaire des Sentences* II, et II, II,) au sujet du don de la Sagesse, ce qui indique qu'il distingue aussi entre la vertu intellectuelle et le don divin de la sagesse. Ce don est « une connaissance accompagnée d'amour » (*Sermon LV* et Augustin, *De Trin.* IX, 10, 15), « une sorte de savoir savoureux » (*Sermo b. Augustini*), « l'avant-gout de la douceur divine », qui n'est autre que l'union à Dieu, la naissance de Dieu au fond de l'âme.

La sagesse est associée aux vertus qui conduisent à purifier l'âme pour la contemplation (Eckhart et Augustin). L'humilité, la charité, la justice, etc., toutes les vertus se relient et ne « sont qu'une dans leur sommet et leur achèvement » (*In Sap* n. 267). Elles rendent l'âme ressemblante à Dieu pour qu'elle puisse « goûter la sagesse divine » (*Sermon. 95b*). Car l'âme, « plus elle s'efforce d'atteindre ce qui est éternel, plus elle est formée à l'image de Dieu » – signalent Eckhart, *Par. Gen* n. 130, et Augustin, *De Trin* XII, 4, 4–. Eckhart puise chez Augustin son idée force de que l'image de Dieu se manifeste et devient actuelle : « plus l'homme dénude et rend claire en lui l'image de Dieu, plus claire est en lui la naissance de Dieu » et Dieu « brille en elle » (*Sermon*

40). Alors il reçoit la joie parfaite de Dieu, « car il est établi en tout temps en Dieu » (*Sermon* 40).

Jana ILNICKA (Max-Weber-Kolleg, Erfurt), *La place d'Augustin dans le manuscrit d'Eckhart, récemment découvert à la Wartburg*

Dans le manuscrit, récemment découvert à la Wartburg (Ms Eisenach 1361) sont rassemblés des petits textes que Franz Pfeiffer a classés sous le nom de „Sprüche“ dans son édition des oeuvres d'Eckhart. Ces „Sprüche“ étaient considérés jusqu'aujourd'hui comme des textes non authentiques ou inspirés des oeuvres d'Eckhart. Les nouvelles recherches, relatives au contenu de ce manuscrit ont, au contraire, montré que maître Eckhart lui-même doit être l'auteur de ces textes. Augustin y est très souvent cité et l'analyse des citations montre que la façon de citer est celle d'Eckhart. Aussi seront-elles reprises dans l'*Index Auctorum Patristicorum*.

Henri PERRIN, *La 'regio dissimilitudinis' chez Augustin et Eckhart*

L'expression « Région de Dissemblance » est sortie de la plume de Platon pour décrire les errances d'un monde qui voudrait se passer de Dieu, et huit siècles plus tard Plotin l'appliquera à la destinée de l'âme humaine. Après avoir brièvement cité et interprété cet apport, platonicien et néoplatonicien, nous franchirons un siècle pour retrouver cette expression comme la pointe d'un texte de S. Augustin (*Confessions* VII, 10, 16) où il consigne l'expérience spirituelle majeure de sa vie et dont dépendra sa conversion. Ayant eu une expérience de lumière de rencontre avec Dieu par une méthode d'intériorité, il se sent brutalement refoulé « dans la région de dissemblance » devant le Dieu de l'Exode et comprend qu'il est un être créé et non émané de Lui : autre vision de Dieu, du monde, de l'homme. Retrouvant alors sa place dans une religion chrétienne qu'il connaissait mal, Augustin repensera cette vision en construisant une ontologie et une anthropologie sur lesquelles s'édifieront quinze siècles de christianisme. Alors que ces trois auteurs ne l'ont mentionnée qu'une seule fois, cette formule connaîtra une grande fortune au Moyen Age puisqu'on la rencontre plus de cent fois dans des homélies. Chez Augustin, elle revêt désormais une dimension ontologique et éthique.

Le parcours de Maître Eckhart épousera d'assez près celui d'Augustin, mais il faudra distinguer le point de départ—proprement mystique— de ces deux auteurs; si la chose est facile pour Augustin, il suffit de lire la célèbre page des *Confessions* qu'il lui consacre, en revanche cette page n'a aucun équivalent dans l'oeuvre d'Eckhart. Un peu à la façon des orientaux, il n'aime pas « se raconter », évoquer ce ou ces moments uniques de la touche divine ; en « serviteur discret » il mettra seulement son talent et son énergie à en tirer les conséquences théologiques et anthropologiques pour ses lecteurs,

comme tout bon dominicain.

Augustin s'était donné le but de vivre comme un autre Christ, Eckhart lui empruntera sa dialectique de la réalisation de l'être pour arriver, lui, à la filiation divine et à la naissance de Dieu dans l'âme, ce qui est substantiellement la même chose, simple variante de Gal. 2, 20 « Je vis, mais ce n'est plus moi, c'est Christ qui vit en moi ».