

MAÎTRE ECKHART

LIVRE DES PARABOLES
DE
LA GENÈSE

Sagesses médiévales



LES
BELLES
LETTRES

MAÎTRE ECKHART

LIVRE DES PARABOLES
DE
LA GENÈSE

Sagesses médiévales



LES
BELLES
LETTRES

SAGESSES MÉDIÉVALES

Collection dirigée

par

Aymon de Lestrangé

MAÎTRE ECKHART

LIVRE DES PARABOLES
DE LA GENÈSE

Traduction par Jean-Claude Lagarrigue

*Introductions par Marie-Anne Vannier
& Maxime Mauriège*

Publié avec le concours
de la MSH Lorraine, USR 3261

PARIS

LES BELLES LETTRES

2016

www.lesbelleslettres.com
Retrouvez Les Belles Lettres sur
[Facebook](#) et [Twitter](#).

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous les
pays.

© 2016, Société d'édition Les Belles Lettres
95, bd Raspail, 75006 Paris.

ISBN : 978-2-251-90252-4

Ce document numérique a été réalisé par [Nord Compo](#).

INTRODUCTION

par

Marie-Anne Vannier

Grâce à Jean-Claude Lagarrigue, nous disposons désormais de la première traduction française du *Livre des Paraboles de la Genèse*, une traduction complète qui prend en compte les deux versions du texte¹, ainsi que l'index ajouté par Eckhart. Cet ouvrage important du Thuringien a été jusqu'ici laissé pour compte, car il n'était guère accessible en français.

De plus, le *Livre des Paraboles de la Genèse* est un texte atypique dans l'œuvre latine d'Eckhart. En effet, on se demande s'il fait partie de l'*Œuvre des expositions*, des commentaires bibliques de la grande œuvre théologique d'Eckhart qu'est l'*Œuvre tripartite*, ou si, en fonction de la découverte du manuscrit d'Oxford par Loris Sturlese, présentée plus bas par Maxime Mauriège (p. 41-54), il a un autre statut et s'il constitue, sinon le début d'un autre grand ouvrage : le *Liber parabolorum rerum naturalium*, du moins un tournant² dans l'œuvre d'Eckhart, ce que nous allons essayer d'élucider.

1. Pourquoi Eckhart a-t-il écrit deux commentaires de la Genèse ?

En rédigeant deux commentaires de la Genèse, Eckhart ne fait pas preuve d'originalité. Il se situe dans le sillage d'Augustin, l'auteur auquel il se réfère le plus fréquemment³ et qui a rédigé, non pas deux, mais cinq commentaires de la Genèse⁴, afin de comprendre « comment dans le Principe Dieu a créé le ciel et la terre »⁵. Comme Augustin, mais aussi comme Origène et comme Jérôme, Eckhart recherche, en tant que *Magister in Sacra Pagina*, le texte biblique originaire et l'interprétation qui en est la plus juste, afin de trouver, non pas tant l'intention du rédacteur, mais comme il le dit, dès le Prologue au *Livre des Paraboles de la Genèse*, et selon le texte de Proverbes 25, 11, « des pommes d'or dans des filets d'argent », en d'autres termes, la vérité du texte biblique, ce qui est, en fait, l'objectif de tous ses commentaires de l'Écriture⁶.

S'il choisit le texte de la Genèse, c'est parce qu'il peut apporter une réponse dans les trois domaines de la philosophie antique, sur lesquels Augustin s'est également interrogé : la logique, la physique et l'éthique.

Mais, à la différence d'Augustin qui passe, à plusieurs reprises, de l'exégèse allégorique à l'exégèse littérale pour dégager le sens même du texte de la Genèse, Eckhart utilise la méthode inverse : il commence par l'exégèse littérale pour aller à l'exégèse allégorique, plus précisément à la méthode parabolique, étant certainement influencé en cela par Origène et Maïmonide, ce qui l'amène à présenter avec son commentaire littéral de la Genèse (même si la dimension allégorique y est présente), son premier commentaire de l'Écriture⁷, qui s'inscrit dans cette troisième partie de son *Œuvre tripartite*, qui s'intitule : *L'Œuvre des expositions*. En revanche, le *Livre des Paraboles de la Genèse*, qui fait certainement partie du même ouvrage, est apparemment son dernier commentaire de l'Écriture, qu'il écrit à la fin de sa vie, après le grand *Commentaire sur l'Évangile de S. Jean*.

Si toute l'œuvre des Pères de l'Église est un long commentaire de l'Écriture, il en va de même chez Eckhart, ce qui explique la reprise de son commentaire de la Genèse dans le *Livre des Paraboles de la Genèse*, en vue de le compléter pour rendre compte de la richesse du texte biblique. Hildebrand Bascour, qui a été l'un des premiers à étudier les deux commentaires s'en explique ainsi : « Les tâtonnements (que l'on peut y trouver) se comprennent si l'on songe que le commentaire de la Genèse est le premier commentaire scripturaire qu'entreprend maître Eckhart, et qu'il est naturel de le voir hésiter encore sur la méthode, ou sur le contenu et l'étendue à lui donner. C'est ainsi que, par exemple, le second commentaire sur la Genèse se présente sous un aspect beaucoup plus homogène que le premier. Ce caractère d'essai, et sans doute aussi le fait que le copiste, même revu par le correcteur, avait su imparfaitement réussir son travail, auront incité Eckhart à reprendre plus tard son œuvre et à la remanier plus profondément que les suivantes »⁸. L'interprétation de l'Écriture, et en particulier de la Genèse commentée par les Pères dans le cadre de l'hexaéméron, étant infinie, on comprend qu'Eckhart ait proposé deux commentaires de ce texte.

Cependant, à la différence des Pères, Eckhart ne passe pas seulement de l'exégèse littérale à l'exégèse parabolique, mais il inscrit l'exégèse dans sa démarche théologique. Telle est son originalité, comme l'a souligné Kurt Ruh, qui expliquait qu'« Eckhart a considéré que l'exégèse était au cœur du travail théologique et cela fait partie de ses grandes innovations (que l'on a à mon avis pas apprécié à leur juste valeur) d'avoir mis les commentaires bibliques sur le même plan que les exercices typiquement scolastiques des thèses et des questions. La Bible n'est pas seulement le fondement du dogme, elle en fait partie »⁹. Il y a un rapport organique qu'Eckhart a su mettre en évidence. Jusqu'ici assez peu d'études¹⁰ ont été faites quant à l'exégèse d'Eckhart. Or, c'est une partie importante de son

œuvre que le rapport entre ses deux commentaires de la Genèse invite à revisiter.

Pour ce qui est du *Livre des Paraboles de la Genèse*, il importe, de plus, de savoir s'il répond à la dynamique de l'*Œuvre tripartite*, telle qu'Eckhart l'avait présentée dans le *Prologue général* à l'ouvrage, où il précisait que « la deuxième Œuvre (celle des Questions), et de même la troisième (celle des Expositions), dépendent de la première, c'est-à-dire de l'*Œuvre des propositions*, de telle sorte que, sans elle, elles sont de peu d'utilité. En effet, les solutions des Questions et les Expositions des autorités sont fondées le plus souvent sur l'une des Propositions. Pour le montrer par des exemples et pour faire connaître la méthode dont on use dans l'ensemble de l'*Œuvre tripartite*, nous la ferons précéder, à titre d'introduction, de la première Proposition, de la première Question et de l'Exposition de la première autorité. La première Proposition est donc : L'être est Dieu. La première Question sur la divinité : Si Dieu est. La première autorité du Canon sacré est : "Au commencement, Dieu a créé le ciel et la terre". Voyons donc premièrement la démonstration de la Proposition, deuxièmement, par elle, la solution de la Question, troisièmement, par la même (proposition), l'Exposition de l'autorité susdite »¹¹. Dans ce « Discours de la méthode », Eckhart nous donne une clef de lecture pour son œuvre, avec la première proposition qui contient apparemment toutes les autres, qui a presque un rôle principal : « L'être est Dieu »¹² et qui est indissociable de l'existence de Dieu et de son œuvre de création. Ainsi le Thuringien exprime-t-il « le rapport de création qui va du Dieu chrétien au monde qu'il produit. Philosophie et théologie se recouvrent, et l'une permet de comprendre le sens de l'autre. L'être qui est Dieu est donc l'être de Dieu pris en lui-même ou dans la communication qu'il fait de soi sans cesser de s'appartenir à soi-même »¹³. Eckhart va à l'essentiel, il envisage la désignation la plus haute qu'il connaisse : l'être et montre qu'elle ne caractérise que Dieu. En bon philosophe et même plus précisément en logicien, Eckhart part d'une

définition claire : « L'être de toutes choses vient immédiatement de la cause première et universelle de toutes choses. Donc, de l'être lui-même, "par Lui et en Lui sont toutes choses" (Rm 11, 36), tandis qu'il ne vient pas d'un autre »¹⁴. Cet être est Dieu, car il est à l'origine de tout, il est principe¹⁵, ce qui est très logique sur un plan philosophique. Eckhart entend également faire ressortir la simplicité et la pureté de son être, mais à la différence de nombre de ses contemporains, il dit immédiatement que Dieu est créateur et c'est au don de l'être, qu'il exprime en termes de *collatio esse*, qu'il va s'intéresser.

Si son premier commentaire de la Genèse répond tout à fait à ce projet, il en va différemment du *Livre des Paraboles de la Genèse*, qui s'en éloigne partiellement pour rechercher le sens de l'Écriture et l'expression de l'œuvre de la Trinité qu'on y trouve. Un changement semble s'être effectué pour Eckhart : il passe de l'œuvre technique à une compréhension en profondeur de l'Écriture, inspirée par l'Esprit Saint et « où le Christ se cache »¹⁶, comme le disait déjà Origène. Pour en rendre compte, il opte pour la méthode parabolique. Ainsi écrit-il dans le Prologue du *Livre des Paraboles de la Genèse* : « Après avoir exposé dans la première édition ce qu'on devait dire, semble-t-il, quant au sens le plus manifeste du livre de la Genèse, notre intention dans cette édition des *Paraboles [de la Genèse]* est de parcourir rapidement quelques passages, tant de ce livre que d'autres du Canon sacré, pour en faire ressortir, sur le plan du sens caché, certaines choses connues de façon parabolique "sous l'écorce de la lettre"¹⁷, de façon à inciter les plus experts, aussi bien dans ces choses que j'aborde brièvement en peu de mots, que dans de nombreuses autres choses dont j'omets de parler ici, à chercher (par eux-mêmes) ce qu'il y a de meilleur et de plus fécond concernant les réalités divines, naturelles et morales, et qui est caché sous la figure et la surface du sens littéral. Car, comme le dit Maïmonide, toute l'Écriture relève, dans l'Ancien Testament, soit de la "science naturelle", soit de la "sagesse spirituelle"¹⁸ »¹⁹. À partir de cette

remarque préliminaire, force est de constater qu'Eckhart prend une nouvelle orientation exégétique, mais dans l'état actuel de la connaissance de son œuvre, seul le *Livre des Paraboles de la Genèse* l'illustre, Eckhart s'attache à faire ressortir le sens caché de l'Écriture pour permettre à d'autres d'en tirer parti. Dans le *Sermon 51*²⁰, il en donne une image, celle de la percée (*Durchbruch*), en expliquant, à la suite d'Origène, qu'il « a souvent dit déjà que la coque doit être brisée pour que sorte ce qu'elle contient. Car si tu veux avoir le fruit, tu dois briser la coque. Et donc, si tu veux trouver la nature dans sa pureté, tous les symboles doivent être brisés et plus on y pénètre, plus on est proche de l'être. Et quand elle (l'âme) trouve l'Un où tout est un, elle demeure dans cet unique Un ». Tel est le travail de l'exégèse parabolique, qui, en mettant en œuvre simultanément l'exégèse et la philosophie²¹, laisse émerger ce qui est essentiel dans son unité fondamentale.

Du premier au second commentaire de la Genèse, des variations interviennent dans la méthode. Mais, Eckhart semble toujours suivre le principe herméneutique qu'il avait énoncé au début de son *Commentaire de l'Évangile de S. Jean* et qui consistait à « montrer comment les vérités des principes, des conclusions et des propriétés des choses de la nature sont clairement indiquées dans ces mêmes mots de l'Écriture Sainte que l'on interprète au moyen de ces réalités naturelles. On insérera aussi, çà et là, quelques interprétations d'ordre moral »²². Il passe, en fait, de la perspective de l'*Œuvre tripartite*, où il allait des propositions aux questions pour en venir à l'exposition des autorités, en d'autres termes où il commençait par la spéculation pour en venir à l'étude de l'Écriture, à une autre méthode, où il part, cette fois, de l'étude de l'Écriture et de ses images, à partir desquelles il va développer sa spéculation, mettre en œuvre « la raison qui procède à partir de la spéculation »²³. Mais, ces deux méthodes sont complémentaires.

La différence fondamentale tient, semble-t-il, à ce qu'il passe, d'un commentaire à l'autre, de l'ontologie théologique au dépassement de l'hénologie.

2. Date de rédaction

Faudrait-il, alors, dire avec Loris Sturlese que le *Livre des Paraboles de la Genèse* constitue le début d'un nouvel ouvrage : le *Tractatus De parabolis rerum naturalium*²⁴ qui remettrait en cause l'*Œuvre tripartite*, mais dont on n'aurait que ce texte ou faut-il apporter des nuances, comme l'ont souligné Kurt Ruh²⁵, Niklaus Largier²⁶ et Wouter Goris²⁷ ? Le changement de perspectives qui intervient ne montre-t-il pas plutôt qu'Eckhart a mûri et qu'à la suite de son action pastorale, il passe d'un travail technique à un solide commentaire du texte biblique afin d'en dégager le sens et l'enjeu, tout en gardant l'orientation de fond de son œuvre, en vue, comme il le dit, d'éclairer d'un jour nouveau « les réalités divines, naturelles et morales », et plus précisément ici les réalités divines et naturelles ? Ce « tournant herméneutique »²⁸ ne correspond-il pas au passage d'Eckhart de Paris à Strasbourg²⁹, ce qui amènerait à voir qu'Eckhart aurait rédigé le *Livre des Paraboles de la Genèse* entre 1313 et 1323³⁰, ou même plus tard, comme il n'a cessé de le reprendre ? En tout cas, ce second commentaire de la Genèse complète le premier, en prenant encore davantage en compte l'apport de Maïmonide³¹ et en essayant de trouver la vérité du texte de l'Écriture.

3. La place de la parabole

À la différence de S. Augustin, dont il est l'un des meilleurs lecteurs, Eckhart n'est pas un rhéteur qui joue avec les mots. Il n'en demeure pas moins que Luther l'a désigné comme « le premier orfèvre de la langue philosophique allemande ». Il est vrai que, dans son œuvre allemande, il réalise de remarquables créations verbales, ne serait-ce qu'autour du terme de *Bild*, où il passe de l'*Entbildung* à l'*Überbildung* pour rendre compte de la constitution du sujet. Est-ce dû au *Trivium* qu'il a suivi ? Peut-être. Mais, Eckhart fait surtout preuve d'un remarquable génie linguistique, comme S. Augustin, pour rendre compte de l'inexprimable.

Il recherche, en effet, « comment il est possible d'exprimer au moyen de propositions intelligibles une **expérience** pour laquelle le langage ne peut fournir de termes dont le sens serait fixé par référence à la perception externe »³². Aussi a-t-il recours non seulement aux créations verbales dans son œuvre allemande, mais aussi dans son œuvre latine, à l'analogie, ou encore à la métaphore, qui « structure le langage des spirituels »³³, et surtout à la parabole, comme en témoigne le *Livre des Paraboles de la Genèse*, où il déploie sa méthode parabolique.

L'étymologie grecque du terme parabole : *para ballein* signifie : jeter à côté, comparer. Or, « si, dans la parabole, on se situe “à côté” de ce qu'on voudrait dire, c'est parce qu'on ne peut le dire qu'indirectement, par des jeux de comparaisons et d'analogies. On projette de la lumière à côté, sur quelque chose de comparable qu'on arrive plus facilement à mettre en langage »³⁴. « À l'encontre du concept qui enferme dans la réalité » immédiate, la parabole³⁵, en hébreu le *mashal*, permet d'aller plus loin, de « déployer l'image en récit »³⁶, de mettre en œuvre l'exégèse haggadique, narrative, qui prend en compte les relations et dénoue les différents fils de l'intrigue. En effet, « une parabole n'a jamais de sens en elle-même. Constituant l'un des deux termes d'une comparaison, elle tire son sens du

rapport qui l'unit à l'autre terme (..). Ainsi une parabole ne peut être signifiante qu'en vertu de sa **relation** à un au-delà d'elle-même, et le problème de l'interprétation consistera à déterminer "l'au-delà" adéquat, le point de référence grâce auquel la parabole devient intelligible comme parabole »³⁷. Souvent, « elle permet de voir les choses sous l'aspect de l'éternité »³⁸, ce qui est fondamental pour Eckhart, comme Tauler l'a souligné³⁹. Avec la parabole, ce n'est pas tant son expérience que la vérité de l'Écriture que le Thuringien s'attache à dégager dans son œuvre latine et, en particulier dans le *Livre des Paraboles de la Genèse*. Mais, dans le même temps, il objective et universalise peut-être son expérience au miroir de l'Écriture, comme l'avait fait Augustin. Il s'en explique dès le Prologue de l'ouvrage, où il précise qu'avec les paraboles, il cherche, comme Origène, « le sens caché » de l'Écriture, ce qui est « sous l'écorce de la lettre »⁴⁰, le Christ caché dans l'Écriture, le mystère trinitaire, dont il a eu une expérience forte, mais dont il parle peu, et qu'il s'attache à faire connaître, de cette manière, aux autres.

Pour ce faire, il combine l'apport d'Augustin et celui de Maïmonide⁴¹. Il reprend, sur un plan méthodologique, l'acquis de la réflexion de Maïmonide et rappelle, avec ses propres termes, que « "toute parabole a deux visages. Le visage extérieur doit certes être beau" pour attirer à lui, "mais le visage intérieur doit encore être plus beau, de façon à être, comparé à l'extérieur, comme l'or vis-à-vis de l'argent". La vérité de l'Écriture est donc "comme une pomme d'or recouverte d'un filet d'argent. Car lorsqu'on le voit de loin, ou lorsqu'on le regarde sans intelligence, on croit que c'est seulement de l'argent ; mais si l'on est un homme au regard perçant, ce qui se cache à l'intérieur est révélé au grand jour et l'on sait alors que c'est de l'or" (...). Quand nous arrivons à extraire, de ce que nous lisons, l'intelligence de quelque signification mystique, c'est comme si nous retirions en quelque sorte du miel des alvéoles

cachées des rayons »⁴². Pour recueillir ce miel ou trouver « les pommes d'or, recouvertes d'un filet d'argent », Eckhart, en tant que *Magister in Sacra Pagina*, se met dans la mouvance de l'Esprit Saint qui est le maître-d'œuvre de l'Écriture et en fait ressortir la vérité⁴³, et il réalise aussi tout un travail de nouveau commentaire de l'Écriture.

Sans doute, avant lui, Augustin avait-il déjà fait de même, en reprenant à l'infini son commentaire de la Genèse, en passant de l'exégèse allégorique à l'exégèse littérale afin de trouver le sens véritable du texte de la Genèse, mais Eckhart va plus loin. Grâce à la méthode parabolique, qui est différente de l'allégorie⁴⁴, il s'attache non seulement à mieux pénétrer le texte de la Genèse, à trouver la vérité du texte biblique⁴⁵, mais aussi à mettre en évidence son apport théologique et anthropologique.

Eckhart et Maïmonide

Cette méthode parabolique, Eckhart l'emprunte à Maïmonide, comme il le dit dans le Prologue au *Livre des Paraboles de la Genèse*. Cependant, il connaît depuis longtemps l'œuvre de Maïmonide qu'il cite dès 1293 dans sa *Leçon inaugurale au Commentaire des Sentences*⁴⁶, et l'a peut-être lue avant, dans la mesure où le *Guide des égarés*⁴⁷ se trouvait dans la bibliothèque de tous les théologiens de son époque⁴⁸.

Mais, comme pour les autres auteurs auxquels il se réfère, Eckhart retient de Maïmonide ce qui correspond à la perspective de son ouvrage, ce qui l'amène à reprendre, à sa manière, la distinction entre « le *Ma'asé beréchîth* (récit de la création), qui est la science physique (et qui correspond à son Premier commentaire de la Genèse) et le *Ma'asé mercabâ* (récit du char céleste) la science métaphysique (qui correspond au *Livre des Paraboles de la Genèse*). Dans le *Livre des Paraboles de la Genèse*, Eckhart évoque peu la création, il se contente de dire que « la création s'effectue à

partir du non-étant » (n. 64) et il renvoie à son commentaire précédent pour de plus amples explications. En revanche, il prend en compte cette précision que donne Maïmonide : « On n'interprétera pas la *mercabâ*, même à un (élève) seul, à moins que ce ne soit un homme sage comprenant par sa propre intelligence, (et dans ce cas) on lui en transmettra seulement les premiers éléments » (*Haghîgâ* 11b). « Tu ne me demanderas donc ici autre chose, ajoute-t-il, que les premiers éléments. Ces éléments mêmes ne se trouvent pas, dans le présent traité, rangés par ordre et d'une manière suivie, mais, au contraire, disséminés et mêlés à d'autres sujets qu'on voulait expliquer ; car mon but est (de faire en sorte) que les vérités y soient entrevues, et qu'ensuite elles se dérobent, afin de ne pas être en opposition avec le but divin, auquel d'ailleurs il serait impossible de s'opposer, et qui a fait que les vérités qui ont particulièrement pour objet de faire comprendre Dieu fussent dérobées au commun des hommes, comme a dit (le psalmiste) : "Le secret de l'Éternel est pour ceux qui le craignent" (Ps 25, 14) »⁴⁹. Eckhart procède de même dans le *Livre des Paraboles de la Genèse*, où il laisse son lecteur faire son chemin à travers son explication parabolique du texte pour en trouver le secret messianique. Or, ne pourrait-on pas voir aussi un parallèle avec son cycle de sermons *Sur la naissance de Dieu dans l'âme*, où il dit par trois fois qu'il s'adresse à des auditeurs privilégiés, à « des hommes instruits et éclairés, qui ont été instruits et éclairés par Dieu et par l'Écriture »⁵⁰ ? Sans doute, mais, en même temps, par la parabole, Eckhart permet à tous de comprendre le sens de l'Écriture, à une époque où peu y avaient accès. En effet, « la parabole est comme une mèche qui sert à rechercher une pierre précieuse »⁵¹, une mèche qui est à la portée de tous, comme le sera sa prédication allemande et son cœur, la naissance de Dieu dans l'âme.

Mais s'il opte pour la méthode parabolique, force est également de constater qu'il ne reprend pas tant Aristote qui parlait davantage de la *metaphora*⁵² que l'exégèse juive qu'il avait connue dès l'époque d'Erfurt, et

qu'il s'appuie plus précisément, comme on vient déjà de le voir, sur l'enseignement de Maïmonide⁵³ qui, dans le Prologue du *Guide des égarés*⁵⁴, expliquait, avec les mêmes termes, que « le genre des paraboles est double. Le premier genre ou mode de parabole est quand “chaque mot” ou presque de la parabole “signifie quelque point au sujet de quelque chose de singulier. Le second mode est” quand l'ensemble de la parabole est “une image” et une expression “de l'ensemble de la réalité dont elle est parabole”. Il se trouve certes “bien des mots qui s'interposent et n'apprennent pas directement quelque chose sur le sujet de la parabole, mais ils sont là pour servir “à l'embellissement de l'image et de la parabole” ou “pour occulter encore plus profondément le sujet” de la parabole, de façon que cela s'adapte parfaitement à son image et parabole »⁵⁵.

Dans son *Livre des Paraboles de la Genèse*, Eckhart reprend l'une ou l'autre méthode, en fonction des passages expliqués : Genèse 28 ou Proverbes 5, par exemple.

Le premier mode : L'échelle de Jacob

Nous nous attacherons, tout d'abord, au premier mode, car Eckhart le développe dans le *Livre des Paraboles de la Genèse*, à partir de l'exemple de l'échelle de Jacob, présenté en Genèse 28, (où il dit que « l'on trouve des développements remarquables »⁵⁶), et il le reprend, de manière synthétique dans son *Commentaire de l'Évangile de S. Jean*, où il écrit que, dans ce texte, « presque tout ce qui est posé dans la parabole est significatif de quelque vérité ou de quelque chose et propriété : par exemple, que cette échelle paraissait posée en terre ; de plus, qu'apparaissaient des anges signifiant quelque chose ; de plus, qu'on a dit que son sommet touchait les cieux ; de plus, qu'ils semblaient monter et

qu'ils semblaient descendre ; et encore l'échelle elle-même ; aussi que le Seigneur s'appuyait sur l'échelle ou se tenait debout au-dessus d'elle. Chacun de ces éléments signifie quelque chose par lui-même séparément, outre le fait que tous ces éléments ensemble sont expressifs et significatifs de tout de ce dont cela est la parabole, comme je l'ai déjà remarqué, (dit-il), plus pleinement ci-dessus. Cette échelle signifie et exprime, en effet, de manière parabolique et par similitude, comme un tout l'univers et ses parties principales, que ce soit dans les esprits ou dans les corps célestes ou dans les éléments ou dans les étants dans la nature ou dans l'art, c'est-à-dire dans l'âme »⁵⁷. Tout en dégagant par la méthode parabolique la signification d'ensemble du texte de Genèse 28, Eckhart met en œuvre l'intertextualité, avant la lettre, ou plutôt la méthode midrashique, dans la mesure où il se situe dans la perspective de l'exégèse hébraïque, et fait jouer les différents éléments signifiants entre eux. En effet, au chapitre XXVIII du *Livre des Paraboles de la Genèse*, il précise qu'il « reprend de façon plus approfondie cette idée, exprimée par le rabbin Moïse Maïmonide, que cette échelle est une manière d'exprimer de façon figurée ou parabolique le monde entier ou l'univers »⁵⁸, le rapport du ciel et de la terre, ce qui l'amène à interpréter cette échelle, à la suite d'Homère, cette fois, comme « une chaîne d'or reliant le ciel et la terre »⁵⁹.

Au début de son commentaire, Eckhart rappelle, à la suite de Maïmonide, les sept points de la parabole qui sont signifiants par eux-mêmes et que tous peuvent commenter.

Puis, il s'arrête aux ajouts proposés par Maïmonide quant au nombre des anges qui seraient quatre, « deux en train de monter et deux en train de descendre »⁶⁰ et au nombre d'échelons de l'échelle qui serait de sept. Eckhart ne spéculer pas sur les nombres, mais il recherche la signification de Genèse 28 dans les trois domaines de la philosophie antique, ce qui l'amène à mettre en évidence le lien entre les éléments sur le plan de la logique, à réfléchir sur les quatre planètes dans le domaine physique et à

terminer par les « quatre vertus cardinales grâce auxquelles on monte au ciel »⁶¹ pour ce qui est de la morale. Sans doute son interprétation de Genèse 28 est-elle fortement marquée par son époque, mais il n'en demeure pas moins qu'à un moment où la cosmologie n'était guère avancée, il fait ressortir l'unité de l'univers.

Mais, il n'associe pas, comme nombre de ses prédécesseurs, les sept degrés supposés de l'échelle aux étapes de la vie spirituelle. Il ne reprendra cette distinction que dans le *Sermon de l'homme noble*. L'enjeu de sa réflexion est ailleurs : il voit davantage se dessiner, en Genèse 28, une compréhension de l'unité de l'univers.

Le second mode : l'hospitalité d'Abraham (Gn 18)

En revanche, Eckhart ne donne pas d'exemple du second mode de parabole pour le *Livre des Paraboles de la Genèse*, celui où « l'ensemble de la parabole est “une image” et une expression “de l'ensemble du sujet” de la parabole ». Mais, on peut en trouver un, semble-t-il dans le commentaire qu'il fait de Genèse 18. Partant de la Glose qui propose ce commentaire, qui reprend celui des Pères de l'Église, à propos des trois anges qui vinrent à la rencontre d'Abraham au chêne de Mambré : « Il en a vu trois, mais il en a adoré un », Eckhart explique que « si Dieu n'était pas également un et trine, il ne rendrait pas l'âme heureuse ni ne la rassasierait ou satisferait, car il pourrait pas lui donner le repos d'une façon ou d'une autre (...). En effet, si Dieu ne s'engendrait pas dans l'âme, mais se tenait pour ainsi dire au-dehors, sans la conformer à soi ni la transformer en soi, il ne la rendrait pas heureuse (...). Si la justice inengendrée se tenait en elle-même, jamais l'âme de l'injuste ne serait justifiée. (...). Il faut que la justice qui engendre ou enfante aime la justice engendrée ou enfantée, le rejeton ou le fils, suivant Jean 3, 35 et 5, 20 : “Le Père aime le Fils”. Cet amour qui procède est la floraison ou la spiration de l'Esprit Saint »⁶². En l'espace de

deux paragraphes (179-180)⁶³, Eckhart donne une synthèse de théologie trinitaire, en faisant ressortir l'originalité de ce monothéisme trinitaire qu'est le christianisme, où Dieu est un et trine, ce qui l'amène immédiatement à mettre en relation la visite des trois anges avec la Trinité qui rend possible la naissance de Dieu dans l'âme, autant dire que, lorsqu'il écrit ce texte, il doit déjà avoir développé son cycle de sermons sur la naissance de Dieu dans l'âme que sont les *Sermons* 101 à 104, afin d'en dégager immédiatement l'enjeu.

Mais, on peut également se demander quel est l'apport spécifique de la parabole, dans la mesure où, pour Eckhart, ce n'est pas une simple figure de style mais une sorte de révélateur du sens du texte biblique.

Pourquoi la parabole ? Une figure de style ? Une clef herméneutique

Ici, plusieurs niveaux sont à distinguer, dans la mesure où Eckhart doit non seulement commenter quotidiennement l'Écriture comme *Magister in Sacra Pagina*, mais aussi comme prédicateur. Il doit le faire simplement et il a recours à « la parabole qui participait déjà au grand dessein rabbinique, qui était de mettre la Torah à la portée de tous (...), car elle est comme une mèche, dont la lueur fait retrouver des merveilles »⁶⁴.

D'autre part, comme S. Augustin dans le *De doctrina christiana*, il recherche une clef herméneutique de l'Écriture et la trouve, cette fois, dans la méthode parabolique, qui lui permet de mettre en évidence la vérité de l'Écriture en dégageant ses principes⁶⁵.

Ainsi comprend-il, à partir du premier verset de la Genèse, le rapport entre Trinité et création, comme il explique en ouverture de son commentaire : « Pour ce qui est de notre but actuel (qui est de rechercher des explications paraboliques), on indique, en premier lieu, sous ces mots la production ou la procession du Fils et du Saint-Esprit à partir du Père

dans l'éternité, mais on donne aussi quelques indications sur la production ou création générale de tout l'univers à partir du Dieu unique dans le temps, et sur les propriétés qui appartiennent aussi bien au Créateur qu'aux choses créées »⁶⁶. En bon théologien, il distingue clairement la vie intra-trinitaire, avec ses processions et la création. Ainsi écrit-il au n. 111 du *Livre des Paraboles de la Genèse* : « Le principe a communément deux actes, qu'il commence et exprime ou dit, et dans lesquels il se répand et se manifeste. L'un est extérieur, car il se tient en public et dehors, ce pourquoi on le dit extérieur : il ne concerne pas en effet les choses essentielles qui sont intérieures au producteur, de là vient que sans lui la nature peut produire et dire. L'autre acte est intérieur : le principe de production n'existe pas en effet sans lui et n'est jamais séparé de lui, non plus que la chaleur du feu, c'est pourquoi aussi on le dit intérieur, et qu'on doit le compter pour ainsi dire parmi les choses essentielles ». Il est vrai que l'expression est lourde et marquée par son époque. Il la reprend dans le *Sermon 38*, avec l'image des deux fontaines : « La première fontaine, dit-il, d'où jaillit la grâce se trouve là où le Père engendre son Fils unique (acte intérieur) ; 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 (acte extérieur) ; elle est aussi loin de la fontaine d'où jaillit la grâce que le ciel l'est de la terre »⁶⁷. De l'œuvre latine à l'œuvre allemande, le style d'Eckhart a beaucoup gagné en agilité, en force d'évocation, mais il n'en demeure pas moins que théologiquement, l'acquis est identique : l'engendrement du Fils est d'un autre ordre que la création. Le commentaire de la Genèse lui a permis de l'expliquer.

Cependant, les contemporains d'Eckhart n'ont pas toujours compris son exégèse parabolique, ou son enjeu les a, au contraire, effrayés, car il est vrai que le changement réalisé est de taille. En effet, il en va du passage

« d'une ontologie de la substance à une ontologie de la relation en acte ou de la corrélation essentielle »⁶⁸.

D'une ontologie de la substance à une ontologie de la relation

En effet, en mettant en œuvre la méthode parabolique, Eckhart change les perspectives : il ne reprend pas la métaphysique de la substance, il ne l'avait déjà pas fait dans *L'Œuvre tripartite*, où il avait expliqué d'entrée de jeu que l'être est fondamentalement créateur, mais, avec la parabole, il va plus loin, il reprend le réseau de relations dans lequel se situe l'ontologie, tant avec le créateur qu'avec les êtres créés et développe une ontologie de la relation.

Eckhart a voulu faire partager à ses contemporains les fruits de sa contemplation, en les aidant à comprendre le sens de l'Écriture avec les moyens dont il disposait. Aussi a-t-il opté pour des créations verbales et pour « ce genre littéraire très concret qu'est la parabole, exprimant l'esprit sémitique qui assume tout le réel, le rend immédiatement accessible à chacun. C'est là une conviction du Judaïsme que la Parole de Dieu n'est pas destinée à une élite, mais qu'elle s'adresse »⁶⁹ à tous. Eckhart a, ainsi, trouvé que la méthode parabolique était la plus adaptée pour permettre à tous de rencontrer le Christ, « caché dans l'Écriture » et de vivre de sa vie, en entrant dans la dynamique de la Parole vivante. Aussi a-t-il mis en œuvre cette méthode dès ses écrits latins et c'est là un tournant qui n'est pas sans lien avec sa prédication allemande, où cette fois, les images seront nombreuses. Dans le *Livre des Paraboles de la Genèse*, il s'est surtout efforcé de dégager pour ses contemporains l'apport de l'Écriture quant à la compréhension de Dieu et de l'être humain.

4. L'Un et la Trinité

C'est pourquoi, il a mis l'accent sur l'Un et l'unité, non qu'il ait repris l'optique néoplatonicienne, ni qu'il ait envisagé la Déité⁷⁰ comme supérieure à la Trinité, mais à travers l'Un, c'est la pureté de la nature divine, qui est le quatrième point de son programme de prédication⁷¹, qu'il exprime.

En effet, cette unité pour Eckhart, comme pour le Concile de Latran IV, n'est pas extérieure à la Trinité, c'est, au contraire, celle-là même de la communion trinitaire qui nous échappe et qui est exprimée par la *summa res*, comme cela ressort clairement dès le premier chapitre du *Livre des Paraboles de la Genèse*. Eckhart part, en effet, de la Trinité, et explique que l'engendrement du Fils et la procession de l'Esprit Saint se font à l'intérieur de la communion même de la Trinité, et il met l'accent sur la l'unité de la vie trinitaire, ce qui l'amène à dire, comme dans le *Sermon XXIX*, que « Dieu est Un ». S'il évoque par là, comme les néoplatoniciens, l'unité du Principe, il n'en vient pas, comme eux, à établir à partir de là une hiérarchie. Au contraire, il s'attache à montrer que « les trois sont un » (1 Jn 5, 7). Ils sont une seule et même essence.

Et il explique, comme S. Basile, que « le Père, qui est un, parle par le Fils, qui est un » (n. 112).

Si Eckhart se réfère à l'Un, à l'unité, c'est pour évoquer la force d'amour de la communion trinitaire qui dépasse toute espèce de représentation. Il ne parle pas explicitement de *circumincession*, mais il la suppose (n. 12 sq.), et met en évidence l'unité des trois personnes de la Trinité.

5. L'image

Cette uni-Trinité, qui caractérise Dieu, trouve son expression dans l'être humain, créé à son image. Si Eckhart ne commente pas directement Genèse 1, 26, où il est question de la création de l'être humain à l'image de Dieu, en revanche, il le reprend dans le cadre de son argumentation du commentaire du chapitre 3. Il y écrit : « Prenons, premièrement, ce passage : “Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance” (Gn 1, 26), dans le chapitre premier. C'est en effet en raison de l'intelligence qu'on parle ainsi de l'homme, sur le plan de la raison supérieure, qui est le *chef* de l'âme et *l'image de Dieu* (1 Co 11, 3 et 7) » (n. 153). Connaissant la tradition patristique, il précise que l'image de Dieu en l'homme se trouve dans ce qui est le plus haut en lui, Augustin disait la *mens*, Eckhart dit l'intellect, ce qui est analogue.

Comme Augustin, il va même plus loin et interprète l'image en termes de syndérèse, ce qui l'amène à préciser la distinction entre l'image et la ressemblance et la place de la liberté. En effet, si la ressemblance peut être perdue en s'éloignant de Dieu, l'image, en revanche, reste, elle est inamissible. Sur ce plan, Eckhart va très loin et répond, par avance, à des problématiques contemporaines. Ainsi écrit-il : « La syndérèse n'est réduite au silence ni chez Caïn ni chez quelque pécheur, mais elle s'exclame toujours, en murmurant contre le mal et en inclinant au bien par une voix harmonieuse, que ni le temps ni l'espace n'interrompent ou diminuent jamais, quoique sa voix ne soit pas entendue au dehors dans le temps et l'espace, vu qu'elle n'est ni temporelle ni matérielle » (n. 164). « La syndérèse demeure en effet toujours, murmurant contre le mal, et inclinant au bien même chez les damnés » (n. 199). « Cette lumière demeure toujours et son auteur est Dieu⁷². Pour cette raison, elle “peut bien être obscurcie par la négligence, mais non détruite par malice”, comme on le dit plus haut en reprenant Origène⁷³ » (n. 200). Sans doute

Eckhart propose-t-il une anthropologie optimiste, mais c'est celle-là même que l'on trouve dans l'Écriture et qui met en évidence la valeur de tout être humain, créé à l'image de Dieu.

Il n'en demeure pas moins que la liberté de l'être humain est fondamentale, et là encore, Eckhart est moderne. Reprenant Clément d'Alexandrie et Origène, il rappelle que « 'le peintre de cette image est le Fils de Dieu. Peintre d'une telle qualité et d'une telle puissance que son image peut bien être obscurcie par la négligence, mais non détruite par malice. L'image de Dieu subsiste toujours en toi, quand bien même tu lui superposes *l'image de l'homme terrestre*. Ce tableau-là, c'est toi qui en es le peintre.' Ces mots sont d'Origène⁷⁴. » Et il ajoute peu après : « par chacune des espèces de la malice, comme par l'assemblage de diverses couleurs, tu peins toi-même cette image de l'homme terrestre ». « Il faut prier » Dieu. Car « c'est après que Dieu a détruit en toi toutes ces couleurs (...), que resplendit en toi l'image qu'il a créée ». Suivant cela, on explique mieux ce qui est dit en Mathieu 22, (20) : *De qui est cette image et cette suscription ?* Car l'image, à proprement parler, est ce qui est concréé par Dieu dans l'âme, et non ce qui est introduit du dehors ou marqué dessus et pour ainsi dire appliqué du dehors et par un autre (...). Une fois écarté et rejeté de l'âme ce que le monde marque dessus, l'image de Dieu resplendit, comme on l'a dit à l'instant, illuminant l'ensemble du royaume de l'âme⁷⁵ » (n. 193-194). Sous forme imagée, Eckhart fait ressortir, à la suite des Pères, la responsabilité de l'être humain qui peut contribuer à ce que l'image de Dieu devienne en lui ressemblance par la conformation au Christ ou, au contraire, qu'elle végète et s'atrophie, par suite du refus du projet de Dieu.

De manière synthétique, Eckhart reprend ici des développements sur l'image⁷⁶ qu'il a faits à maintes reprises dans son œuvre, en particulier dans le *Sermon XLIX*, et il en dégage immédiatement ici l'apport anthropologique.

Dans notre présentation du *Livre des Paraboles de la Genèse*, nous nous sommes limités à ces deux exemples : le rapport entre l'Un et la Trinité et la problématique de l'image, en laissant au lecteur le soin de mesurer l'apport théologique et anthropologique de ce nouveau commentaire eckhartien de la Genèse, qui va plus loin que le précédent, qui le complète, qui est plus systématique, du fait qu'Eckhart a plus de virtuosité pour commenter l'Écriture.

6. Rappels biographiques

Apparemment connue, la vie d'Eckhart reste à écrire, tant les approximations demeurent⁷⁷. Né vers 1260 à Tambach près de Gotha, Eckhart a dû entrer au couvent des Dominicains d'Erfurt en 1275 et être étudiant ès arts à Paris, en 1277, avant de commencer son *studium* de théologie à Cologne, en 1280, et de commenter les *Sentences* à Paris, en 1293-1294.

Rapidement, Eckhart a des responsabilités : de 1294 à 1298 (ou peut-être même jusqu'en 1300), il est prieur d'Erfurt et vicaire de Thuringe (charge à laquelle il a été nommé par le provincial de Teutonie : Thierry de Freiberg). C'est de cette époque que datent les *Reden der Unterweisung* ou *Entretiens spirituels*, ces réflexions qu'Eckhart développait, le soir, à la demande de ses Frères et à travers lesquels il esquisse les thèmes majeurs de sa prédication. Au début du livre des *Entretiens spirituels*, il est mentionné que ce sont « les entretiens que le vicaire de Thuringe, prieur d'Erfurt, Frère Eckhart, de l'Ordre des Frères Prêcheurs, eut avec les fils spirituels qui lui posaient maintes questions pendant leurs discussions du soir ».

En 1298, il est nommé Vicaire général de Thuringe, mais, comme le même chapitre général avait dit que ces deux charges étaient incompatibles, Eckhart dut se démettre, alors, de l'une d'entre elles, certainement celle de prieur. Cela supposait qu'en tant que Vicaire général de Thuringe, il soit constamment sur les routes. Mais cette fonction a été suspendue par son enseignement à Paris de 1302-1303.

À deux reprises, en effet, il enseigne à l'Université de Paris :

– de 1302 à 1303 (Le *Sermon Vas auri solidum* pour la fête de S. Augustin date du 28.8.1302 ou le 28.2.1303). Nous avons un écho de son enseignement à Paris dans les *Questions parisiennes* I et II et dans les *Rationes Eckhardi*, insérées dans le texte de Gonzalve d'Espagne. Les *Sermons et Leçons sur l'Écclésiastique* se font l'écho de cette époque, mais ont peut-être été prononcés plus tard, en tout cas, avant 1310.

– de 1311 à 1313 : Eckhart avait été élu provincial de Teutonie, mais cette élection n'est pas ratifiée par le chapitre général de Naples. Il est déchargé de sa fonction de prieur de Saxe et envoyé à Paris, comme *magister actu regens*, honneur exceptionnel à l'époque, qui l'égale à un Thomas d'Aquin⁷⁸. Il poursuit la rédaction de l'*Œuvre tripartite*. C'est « une *Summa theologica* d'un genre nouveau et personnel (...). Ce genre littéraire est propre à l'esprit encyclopédique du temps. Sa typologie se distingue par la volonté de présenter l'ensemble du savoir sous une forme systématique »⁷⁹. Le but d'Eckhart dans cet ouvrage est « de démontrer philosophiquement la vérité des Écritures, et, ainsi interprétées, de présenter les Écritures comme la quintessence de toute connaissance philosophique »⁸⁰.

Entre le 7 et le 8 septembre 1303, il est élu premier prieur provincial de Saxe (issue d'une division de la Teutonie, dont il sera, ensuite, responsable) et il y restera jusqu'en 1311, tout en continuant à résider à Erfurt. On a peu d'informations sur cette époque de sa vie, si ce n'est la

seule lettre originale d'Eckhart, datée du 11 septembre 1305 et adressée aux conseillers de la ville de Göttingen pour agrandir le domaine conventuel. Cette lettre, il l'écrit en tant que responsable du chapitre dominicain de Rostock. C'est une vie rude qu'Eckhart dut mener, car les déplacements de l'époque se faisaient à pied, en affrontant les intempéries, les bêtes sauvages, les brigands... Il est responsable de cinquante couvents (dont Leipzig, Jena, Dortmund, Berlin, Hambourg, Nimègue..), autant dire qu'il a dû beaucoup se déplacer pour y régler les affaires courantes. Entre-temps, il rédige son œuvre latine.

Après le chapitre de Strasbourg de mai 1307, il est nommé Vicaire général de la province de Bohême, c'est-à-dire qu'une tâche réformatrice lui est confiée ⁸¹ et il l'effectue, non sans résistance, de la part de ses Frères ⁸². Il réside toujours à Erfurt, reste provincial de Saxe, participe aux différents chapitres : le 8 septembre 1307 à Minden, le 8 septembre 1308 à Seehausen, le 8 septembre 1309 à Norden, le 8 septembre 1310 à Hambourg et, comme Marthe qu'il valorise dans la *Sermon* 86, il vit l'union à Dieu au cœur même de l'action. Il contribue à la fondation de nouveaux couvents : à Braunschweig et à Dortmund, en 1310...

À la fin de son second séjour parisien, en 1313 ou 1314, il est nommé vicaire général de Teutonie, avec Strasbourg pour résidence. C'est à ce titre qu'il visite le couvent d'Unterlinden, avec un autre vicaire général : Matthieu de Finstingen (10 décembre 1322). De ce séjour, on a trois dates sûres : celle de la visite à Colmar qu'on vient de mentionner et celles du 14 avril 1314 et du 13 novembre 1316, où Eckhart est mentionné comme témoin de donations. Eckhart est également mentionné dans les chroniques des couvents de Katharinenthal et d'Ötenbach qu'il a visités entre 1313 et 1323.

Un certain nombre d'œuvres importantes datent de cette époque : outre les *Sermons allemands*, le *Benedictus Deus*, c'est-à-dire d'une part le

Livre de la consolation divine et le *Sermon de l'homme noble*, d'autre part le *Commentaire sur l'évangile de saint Jean*, peut-être aussi le *Livres des Parables de la Genèse*, dans le début de sa rédaction ou dans son état achevé.

Si Eckhart était directement passé de Paris à Strasbourg, il aurait été un maître éminent, un *Lesemeister*, mais il n'aurait peut-être pas écrit son œuvre allemande qui l'a fait passer à la postérité, il n'aurait pas pleinement eu sa stature de *Lebemeister* qu'il avait commencée à prendre dans les *Entretiens spirituels*.

En 1323/1324, il part pour Cologne. C'est la dernière époque de la vie d'Eckhart est la mieux connue en raison même de son procès, mais c'est aussi la plus difficile. Ses *Sermons* 13, 14 et 22 s'en font l'écho.

Dès 1325, des doutes sont émis quant à son orthodoxie. Avant même son procès, des béguards et des béguines sont condamnés à Cologne, brûlés vifs ou noyés dans le Rhin. Le 1^{er} août 1325, Nicolas de Strasbourg (peut-être l'ami d'Eckhart, en tout cas de la même tendance réformatrice que lui) est nommé visiteur pontifical. À ce titre, il vient au couvent de Cologne. Des frères accusent Eckhart sur sa manière de prêcher. Nicolas de Strasbourg doit, alors, ouvrir une enquête disciplinaire contre Eckhart. Une action est menée contre le *Livre de la consolation divine*. En réponse, Eckhart rédige une *Apologie (Rechtfertigungsschrift)*, le *Tractatus « Requisitus »*, qui sera, ensuite, attaqué. Mais cette action est sans portée juridique et Nicolas de Strasbourg a tendance à prendre la défense d'Eckhart.

En 1326, deux dominicains : Hermann de Summo (à Cologne) et Guillaume de Nidecke (en Alsace) l'accusent devant l'Inquisition. 49 de ses propositions sont jugées condamnables. Eckhart répond, souligne leur jalousie ; mais intervient une nouvelle liste (le 26 septembre 1326), de 59 propositions, cette fois.

L'archevêque de Cologne fait instruire le procès d'Eckhart. Le 24 janvier 1327, Eckhart est interrogé par le chapitre de la cathédrale de Cologne.

Nicolas de Strasbourg, accusé d'entraver le travail de l'Inquisition, en appelle au pape, Eckhart également. Il souligne le caractère étonnant de son procès. Il rappelle que depuis le début de l'Ordre dominicain il n'y avait eu aucune accusation d'hérésie contre un *magister* ou contre un simple frère.

Or, ce n'est pas sa théologie qui est en cause, mais le succès de sa parole auprès des foules. Eckhart se défend, montre qu'il est allé au cœur de la foi et reste uni à Dieu. On lui reproche de faire connaître à tous les plus hautes réalités de la vie spirituelle.

Le livre des Paraboles de la Genèse, qui est peut-être le dernier écrit d'Eckhart, est mis en cause dès les premières listes d'accusation et le sera jusqu'au *Votum Avenionense*⁸³. C'est sa forme qui est mise en cause⁸⁴.

En 1327/ 1328, Eckhart meurt, en Avignon ou sur le chemin du retour, on ne sait. En tout cas, il ne voit pas la condamnation de ses propositions, celle-ci n'intervenant qu'en 1329, dans la Bulle : *In agro dominico* de Jean XXII.

Ce procès d'Eckhart est l'écho de l'opposition entre réguliers et séculiers. Plus radicalement, il a pour fonction d'interrompre l'influence d'Eckhart sur le peuple et frappe son œuvre d'interdit, ce qui explique les difficultés que l'on rencontre aujourd'hui pour la reconstituer.

7. Bibliographie

Sources

Meister ECKHART, *Die lateinischen Werke*, hrsg. von K. Weiss, LW I, Stuttgart, Kohlhammer, 1965, p. 446-702

Magistri Eckhardi *Liber parabolorum Genesis cum Prologo et tabula. Recensio altera*, hrsg. von L. Sturlese, Stuttgart, Kohlhammer, 2015 (LW I, 2).

Traductions

Meister ECKHART, *Il libro delle parabole della Genesi*, Brescia, Morcelliana, Il Pellicano Rosso, 2011.

Meister ECKHART, *Studienausgabe der Lateinischen Werke*, hrsg. von L. Sturlese und E. Rubino, Bd. 1, Stuttgart, Kohlhammer, 2016, p. 203-393 (reprise de la traduction des LW I, 2).

Traduction partielle

Meister ECKHART, *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense* (tr. B. McGinn), New York, Paulist Press, 1981, p. 92-119.

Traductions française des autres œuvres :

Œuvre latine de Maître Eckhart :

- *Le Commentaire de la Genèse, précédé des Prologues*, trad. F. Brunner, A. de Libera, É. Wéber, E. Zum Brunn, Paris, Cerf, 1984 [²2007].
- *Le Commentaire du Livre de l'Exode*, trad. p. Gire, Lyon, Faculté cathol. Lyon, 1980.

- *Le Commentaire du Livre de la Sagesse*, trad. J.-C. Lagarrigue et J. Devriendt, Intr. Marie-Anne Vannier, Paris, Belles Lettres, 2015.
- *Commentaire de l'Évangile selon Jean : Le Prologue*, trad. A. de Libera, E. Wéber, Paris, Cerf, 1989 [²2007, ³2011].
- *Sermons et Leçons sur l'Éclésiastique*, trad. F. Brunner, Genève, Ad Solem, 2002.
- *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie. Les Questions parisiennes n° 1 et n° 2*, études, et trad. E. Zum Brunn, Z. Kaluza, A. de Libera, p. Vignaux et E. Wéber, Paris, PUF, 1984.
- *La Mesure de l'amour. Sermons parisiens*, trad. E. Mangin, Paris, Ed. du Seuil, 2009.
- *L'Œuvre des sermons. Erfurt-Paris-Strasbourg*, trad. J. Devriendt, Paris, Cerf, 2010.
- *Sermon pascal*, trad. M. Mauriège, dans : *Les Mystiques rhénans. Anthologie : Eckhart, Tauler, Suso*, Paris, Cerf, 2010, p. 31-36.
- *Sermon pour la Saint-Augustin*, trad. M. Mauriège, dans : *Les Mystiques rhénans. Anthologie : Eckhart, Tauler, Suso*, Paris, Cerf, 2010, p. 37-41.
- *Commentaire du Notre Père*, trad. E. Mangin, Orbey, Arfuyen, 2005.

Œuvre allemande :

- *Les Traités*, trad. J. Ancelet-Hustache, Paris, Ed. du Seuil, 1971.
- *Sermons*, 3 vol., trad. J. Ancelet-Hustache, Paris, Ed. du Seuil, 1974, 1978, 1979.
- *Sermons*, 3 vol., trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Albin Michel, 1998, 1999, 2000.
- *Sermons, Traités, Poème. Les Ecrits allemands*, trad. J. Ancelet-Hustache et E. Mangin, Paris, Ed. du Seuil, 2015.

Commentaires

- D. H. BASCOUR, « La double rédaction du premier commentaire de maître Eckhart sur la Genèse », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 7 (1935), p. 311.
- A. BECCARISI, « Eckhart's Latin works », in : J.M. HACKETT, *A companion to Meister Eckhart*, Leiden, Brill, 2013, p. 107-112.
- J. CASTEIGT, « *Le Livre des Paraboles de la Genèse de maître Eckhart : des images dans l'Écriture à une théorie métaphysique de l'image* », in : J.-P. AYGON, C. BONNET, C. NOACCO, *La mythologie de l'Antiquité à la modernité : Appropriation - Adaptation - Détournement*, Rennes, PUR, 2009, p. 113-125.
- « Sous l'écorce de la lettre. De la *parabola*, comme procédé rhétorique et herméneutique hérité de Maïmonide, à l'opérateur métaphysique qu'est l'*imago* dans le *Livre des paraboles de la Genèse* de maître Eckhart », in : J. CASTEIGT (éd.), *Maître Eckhart*, Paris, Cerf, 2012, p. 257-297.
- R. G. DAVIS, « Speech and sense in Meister Eckhart's *Liber Parabolarum Genesis* », *Medieval mystical theology* 24/2 (2015), p. 109-123.
- K. FLASCH, *Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 2011, p. 141-158.
- W. GORIS, « *Prout iudicaverit expedire*. Zur Interpretation des zweiten Prologs *Opus expositionum* Meister Eckharts », *Medioevo* 20 (1994), p. 233-278.
- Einheit als Prinzip und Ziel. Versuch über die Einheitsmetaphysik des Opus tripartitum Meister Eckharts*, Leiden, Brill, 1997.
- P. HEIDRICH, *Im Gespräch mit Meister Eckhart und Maimonides*, Berlin, Lit Verlag, 2010.
- N. LARGIER, « *Figurata locutio*. Hermeneutik und Philosophie bei Eckhart von Hochheim und Heinrich Seuse », in : K. JACOBI (éd.), *Meister Eckhart : Lebensstationen-Redesituationen*, Berlin, Akademie Verlag, 1997, p. 318-320 ; « Recent works on Meister Eckhart : positions, problems,

- new perspectives 1990-1997 », *Recherches de Théologie et de Philosophie médiévales* 65/1 (1998), p. 150-152.
- H. LIEBESCHÜTZ, « Meister Eckhart und Moses Maimonides », *Archiv für Kulturgeschichte* 54 (1972), p. 64-96.
- F. LÖSER, « Meister Eckhart in Bewegung. Das mittelalterliche Erfurt als Wirkungszentrum der Dominikaner im Licht neuerer Funde », dans : A. Speer/L. Wegener (éd.), *Meister Eckhart in Erfurt*, Berlin – New York, De Gruyter, 2005, p. 56-74
- V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1960.
- B. MCGINN, *The mystical thought of Meister Eckhart*, New York, Crossroad, 2001, p. 26-29.
- B. MCGINN, « Exegesis as metaphysics : Eriugena and Eckhart on reading Genesis 1-3 », *Proceedings of the International Conference on Eriugenian Studies in honor of E. Jeauneau*, ed. by W. Otten, M.I. Allen, Brepols, Turnhout, 2014, p. 463-499.
- M. MAURIÈGE, « Le livre des Paraboles de la Genèse », in : M.-A. VANNIER, W. A. EULER, K. REINHARDT, H. SCHWAETZER, *Encyclopédie des mystiques rhénans*, Paris, Cerf, 2011, p. 722-728.
- J.P. MEIER, *A marginal Jew*, vol. 5. *Probing the authenticity of the parables*, Yale, Yale University Press, 2016.
- D. MIETH, *Meister Eckhart*, München, Beck, 2014, p. 109-123.
- K. RUH, *Geschichte der Abendländischen Mystik*, Bd. III : *Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, München, Beck, 1996, p. 301-303.
- Y. SCHWARTZ, « Meister Eckharts Schriftauslegung als maimonidisches Projekt », in G. K. Hasselhoff and O. Fraisse ed., *Moses Maimonides (1138-1204) – His Religious, Scientific, and Philosophical Wirkungsgeschichte in Different Cultural Contexts (Ex Oriente Lux : Rezeptionen und Exegesen als Traditionskritik, vol. 4)*, Würzburg, Ergon Verlag, 2004, p. 173-208

- G. STEER, « Die Schriften Meister Eckharts in den Handschriften des Mittelalters », in : H.J. SCHIEWER, K. STACKMANN, *Die Präsenz des Mittelalters in seinen Handschriften*, Tübingen, Niemeyer, 2002, p. 209-302.
- L. STURLESE, « Un nuovo manoscritto delle opere latine di Eckhart e il suo significato per la ricostruzione del testo e della storia dell' *Opus tripartitum* », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 32 (1985), p. 145-154 ; « Meister Eckhart in der Bibliotheca Amploniana. Neues zur Datierung des *Opus tripartitum* », in A. SPEER (ed.), *Die Bibliotheca Amploniana*, Berlin, 1995, p. 434-446, repris dans : *Homo divinus, Philosophische Projekte un Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Stuttgart, Kohlhammer, 2007, p. 95-106 ; « Über die Entstehung und die Entwicklung von Eckharts *Opus tripartitum* », *LW I*, 2, p. VII-LVII.
- M.-A. VANNIER, *Creatio, conversio, formatio chez S. Augustin*, Fribourg, Éd. Universitaires, coll. « Paradosis », 1991, 2^e éd. aug, 1997 ; « Création et négativité chez Eckhart », *Revue des sciences religieuses* 67/4 (1993), p. 51-67 ; « *Creatio et formatio* chez Eckhart », *Revue thomiste* XCIV (1994), p. 100-109 ; « La prédication chez Augustin et Eckhart », *Nouvelle Revue Théologique* 127 (2005), p. 180-199 ; « La théologie trinitaire, clef de voûte de l'œuvre d'Eckhart », in : M.-A. Vannier (éd.), *La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, coll. « Patrimoines », 2009, p. 13-26 ; « La création chez Eckhart », in : *La création et l'anthropologie chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, coll. « Patrimoines », 2011, p. 11-19 ; « Commentaire de la Genèse », in : *Encyclopédie des mystiques rhénans*, p. 265-267 ; « L'Un et la relation chez Eckhart », in : R. Cazalis (éd.), *Monade, Dyade, Triade. Des approches de la réalité*, Namur, Presses Universitaires de Namur, 2013, p. 59-75 ; « Eckhart, une lecture de Genèse 1, 1 », in : B. BAKHOUCHE (éd.), *Science et exégèse. Les interprétations antiques et médiévales du récit biblique*

de la création des éléments (Gn 1, 1-8), Turnhout, Brepols, BEHE, 2016, p. 347-354.

K. WEISS, « Meister Eckharts biblische Hermeneutik », in : *La mystique rhénane*, Paris, PUF, 1963, p. 95-108.

E. WINKLER, *Exegetische Methoden bei Meister Eckhart*, Tübingen, Mohr, Siebeck, 1965.

1. LW I, 1, p. 446-701 ; LW I, 2, p. 331-451 ; 605-713.
2. L. STURLESE, « Über die Entstehung und die Entwicklung von Eckharts *Opus tripartitum* », LW I, 2, p. XLI.
3. Cf. Meister Eckhart und Augustinus, *Meister-Eckhart-Jahrbuch* 3 (2009) ; M.- A. VANNIER, « La réception d'Augustin par Eckhart, in : *Archa Verbi, Subsidia 10 : 2. La réception des Pères de l'Église au Moyen Âge. Le devenir de la tradition ecclésiale*, éd. par R. Berndt et M. Fédou, Münster, Aschendorff, 2013, p. 809-816 ; « Augustin », in : M.-A. Vannier, W. Euler, K. Reinhardt, H. Schwaetzer (dir.), *Encyclopédie des mystiques d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Paris, Cerf, 2011, p. 149-157 ; « L'Un et la relation chez Eckhart », in : R. Cazalis (éd.), *Monade, Dyade, Triade. Des approches de la réalité*, Namur, Presses Universitaires de Namur, 2013, p. 59-75 ; « Eckhart et Augustin », *Théophilyon XXI* (2016), p. 39-52.
4. Du *De Genesi contra manichaeos* au livre XI de la *Cité de Dieu*, en passant par le *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, les livres XI à XIII des *Confessions* et le *De Genesi ad litteram*. Cf. M.-A. VANNIER, *Creatio, conversio, formatio chez S. Augustin*, Fribourg, Éd. Universitaires, coll. « Paradosis », 1991, 2^e éd. aug. 1997.
5. *Confessions* XI, 3, 5.
6. K. WEISS, « Meister Eckharts biblische Hermeneutik », in : *La mystique rhénane*, Paris, PUF, 1963, p. 95.
7. Il ne cesse de le reprendre.
8. D. H. BASCOUR, « La double rédaction du premier commentaire de maître Eckhart sur la Genèse », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 7 (1935), p. 311.
9. K. RUH, ch. 40, 4.

10. D.F. DUCLOW, « Meister Eckhart's latin biblical exegesis », in : J. M. HACKETT, *A companion to Meister Eckhart*, Leiden, Brill, 2013, p. 321-336 ; M. ENDERS, « Die Heilige Schrift – das Wort der Wahrheit », in : *Meister-Eckhart-Jahrbuch 5* (2011), p. 55-97 ; S. GROTZ, « Auslegung oder Zerlegung ? Interpretatorische Gewalt bei Meister Eckhart », in : R. Schönberger und S. Grotz (Hg.), *Wie denkt der Meister ? Philosophische Zugänge zu Meister Eckhart*, *Meister-Eckhart-Jahrbuch 5* (2012), p. 99-114 ; J. KOCH, « Sinn und Struktur der Schriftauslegungen Meisters Eckharts », in : *Kleine Schriften I*, Rome, 1973, p. 399-428 ; R. MANSTETTEN, « Meister Eckharts Verfahren der Schriftauslegung », in G. BONHEIM und P. KATTNER (Hg), *Mystik und Schriftkommentierung*, Berlin, 2007, p. 101-123 ; D. MIETH, *Meister Eckhart*, München, Beck, 2014, p. 109-123 ; K. WEISS, « Meister Eckharts biblische Hermeneutik », in : *La mystique rhénane*, Paris, PUF, 1963, p. 95-108 ; E. WINKLER, « Wort Gottes und Hermeneutik bei Meister Eckhart », *Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute*, in Verbindung mit H. Falcke/F. Hoffmann, hrsg. und bearbeitet von U. Kern, München/Mainz, Kaiser, 1980, p. 169-182.
11. ECKHART, *Prologue général à l'Œuvre tripartite n. 11*, trad. F. Brunner, in : *L'Œuvre latine d'Eckhart*, Paris, Cerf, 1984, p. 53-55.
12. Cf. R. MANSTETTEN, *Esse est Deus. Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion in ihrer Ursprünge in der Tradition des Abendlandes*, Freiburg in Breisgau, K. Alber, 1993 ; J. MULLER-THYM, *The establishment of the university of being in the doctrine of Meister Eckhart of Hochheim*, New York-Londres, 1939, p. 68-115 ; H. FISCHER, *Einführung in sein philosophisches Denken*, Freiburg, 1974, p. 36-141 ; K. ALBERT, *Meister Eckharts These von Sein : Untersuchung zur Metaphysik des 'Opus Tripartitum'*, Sarrebrück, 1976 ; B. MOJSISCH, *Analogie, Univozität und Einheit*, Hambourg, 1983.
13. F. BRUNNER, *Commentaire du Prologue général*, p. 125.
14. ECKHART, *Prologue général n. 8*, p. 49.
15. Cf. W. GOURIS, *Einheit als Prinzip und Ziel. Versuch über die Einheitsmetaphysik der Opus Tripartitum Meister Eckharts*, Leiden, 1997.
16. *Livre des Paraboles de la Genèse*, Prologue n. 3.
17. BONAVENTURE, *Breviloquium*, Prol., n. 4.
18. MAÏMONIDE, *Guide des égarés*, Introduction.
19. *Livre des Paraboles de la Genèse*, Prologue n. 1.
20. Trad. J. Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, t. II, p. 136.
21. H. LIEBESCHÜTZ, « Meister Eckhart und Moses Maimonides », *Archiv für Kulturgeschichte* 54 (1972), p. 72.

22. ECKHART, *Commentaire de l'Évangile de S. Jean*, LW III, 4, trad. fr., Paris, Cerf, 1989, p. 27-29.
23. J. CASTEIGT, « *Le Livre des Paraboles de la Genèse de maître Eckhart : des images dans l'Écriture à une théorie métaphysique de l'image* », in : J.-P. AYGON, C. BONNET, C. NOACCO, *La mythologie de l'Antiquité à la modernité : Appropriation - Adaptation - Détournement*, Rennes, PUR, 2009, p. 113.
24. L. STURLESE, « *Un nuovo manoscritto delle opere latine di Eckhart e il suo significato per la ricostruzione del testo e della storia dell' 'Opus tripartitum'* », in : A. SPEER, L. WEGENER, *Meister Eckhart in Erfurt*, Berlin, Walter de Gruyter, 2005, p. 153-154 ; *Homo divinus, Philosophische Projekte un Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Stuttgart, Kohlhammer, 2007, p. 105.
25. K. RUH, *Geschichte der Abendländischen Mystik*, Bd. III, München, Beck, p. 301-303.
26. N. LARGIER, « *Recent works on Meister Eckhart. Positions, problems, new perspectives, 1990-1997* », *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* LXV, 1 (1998), p. 151-156.
27. W. GORIS, « *Prout iudicaverit expedire. Zur Interpretation des zweiten Prologs Opus expositionum Meister Eckharts* », *Medioevo* 20 (1994), p. 274 sq.
28. N. LARGIER, « *Figurata locutio. Hermeneutik und Philosophie bei Eckhart von Hochheim und Heinrich Seuse* », in : K. JACOBI (éd.), *Meister Eckhart : Lebensstationen-Redesituationen*, Berlin, Akademie Verlag, 1997, p. 318-320.
29. N. LARGIER, « *Recent works on Meister Eckhart : Positions, problems, new perspectives 1990-1997* », *Recherches de Théologie et de Philosophie médiévales* 65/1 (11998), p. 152.
30. Comme le pense BERNARD MCGINN, *The mystical thought of Meister Eckhart. The man from whom God hid nothing*, New York, Crossroad, 2001, p. 18.
31. Yossef Schwartz situe l'influence de Maïmonide sur Eckhart après le second séjour parisien : « *Maître Eckhart et Maïmonide : du rationalisme judéo-arabe à la théologie vernaculaire chrétienne* », in J. CASTEIGT (éd.), *Maître Eckhart*, Paris, Cerf, 2012, p. 232. Voir aussi Y. SCHWARTZ, « *Zwischen Einheitsmetaphysik und Einheitshermenutik : Eckharts Maimonides-Lektüre und das Datierungsproblem des Opus tripartitum* », in : A. SPEER, L. WEGENER (Hrsg.), *Meister Eckhart in Erfurt*, Berlin, W. de Gruyter, p. 259-279.
32. J. LADRIERE, « *Langage des spirituels* », *DS* 9, col. 205.
33. J.-F. MALHERBE, « *"Saisir Dieu en son vestiaire". L'articulation du sens chez maître Eckhart* », *Laval théologique et philosophique* 49/2 (1993), p. 203.

34. J. DELORME, J.-Y. THÉRIAULT, *Pour lire les paraboles*, Paris, Cerf, coll. « Lectio divina », 2012, p. 11.
35. Cf. A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, t. I et II, Freiburg, 1899.
36. D. MARGUERAT, *Le Dieu des chrétiens*, Genève, Labor et Fides, 4^e éd. 2011, p. 19.
37. J. DUPONT, *Pourquoi des paraboles ?* Paris, Cerf, coll. « Lire la Bible », 1977, p. 7.
38. Cf. M. MAFFESOLI, *La parole du silence*, Paris, Cerf, 2016.
39. Jean TAULER, *Sermon 15*.
40. ECKHART, *Paraboles de la Genèse*, Prologue n. 1, trad. J.-C. Lagarrigue.
41. K. WEISS, *art. cit.*, p. 101 sq.
42. ECKHART, *Paraboles de la Genèse*, Prologue n. 1, trad. J.-C. Lagarrigue.
43. Cf. M. ENDERS, « Die Heilige Schrift – Das Wort der Wahrheit. Meister Eckharts Verständnis der Bibel als eines bildhaften Ausdrucks des göttlichen Wissens », in : *Meister-Eckhart-Jahrbuch 5* (2011), p. 90-96.
44. Cf. J. DELORME (dir.), *Parole – Figure – Parabole. Recherches autour du discours parabolique*, Lyon, Presses Universitaires, 1987. Voir aussi D. MIETH, *Meister Eckhart*, München, Beck, 2014, p. 110.
45. Cf. B. MCGINN, *The mystical thought of Meister Eckhart. The man from whom God hid nothing*, New York, Herder and Herder, 2001, p. 28.
46. LW V, 18, 5, n. 2.
47. Publié ensuite par Augustinus Justinianus, *Moses Maimonides*, Parisiis 1520, rééd. Frankfurt am Main, Minerva G.M.B.H., 1964.
48. H. LIEBESCHÜTZ, *art. cit.*, p. 69.
49. MAÏMONIDE, *Guide des égarés*, p. 12.
50. ECKHART *Sur la naissance de Dieu dans l'âme*, Paris, Arfuyen, 2004, p. 17.
51. *Cantique Rabba*.
52. Cf. G. DAHAN, I. ROSIER-CATACH (éd.), *La Rhétorique d'Aristote, traditions et commentaires de l'Antiquité au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1997.
53. Y. SCHWARTZ, « Meister Eckharts Schriftauslesung als maimonidisches Projekt », in : G.K. HASSELHOFF, O. FRAISSE (éd.), *Moses Maimonides (1138-1204). His religious, scientific and philosophical Wirkungsgeschichte in different cultural contexts*, Würzburg, Ergon Verlag, Ex Oriente Lux : Rezeptionen und Exegesen als Traditionskritik, vol. 4, 2004, p. 173-208.

54. MAÏMONIDE, *Guide des égarés*, p. 19. Ce paragraphe 5 reprend de très près (mais en plus abrégé) les paragraphes 175 à 176 du *Comm. Jean*. Voir *Paraboles de la Genèse*, n. 204-213.
55. ECKHART, *Paraboles de la Genèse*, Prologue, n. 5.
56. ECKHART, *Livre des Paraboles de la Genèse*, Table des autorités, ch. XXVIII.
57. ECKHART, *Commentaire de l'Évangile de S. Jean*, n. 175, trad. J. CASTEIGT corrigée, « Sous l'écorce de la lettre », p. 263.
58. ECKHART, *Livre des Paraboles de la Genèse*, n. 204.
59. *Ibid.*, n. 208.
60. *Ibid.*, n. 204.
61. *Ibid.*, n. 213.
62. *Ibid.*, n. 179-180.
63. Dans les deux paragraphes suivants, il développe une spéculation moins convaincante sur le nombre « trois ».
64. D. MARGUERAT, *op. cit.*, p. 22.
65. A. BECCARISI, « Eckhart's Latin works », in : J. M. HACKETT, *A companion to Meister Eckhart*, p. 108-112.
66. ECKHART, *Livre des paraboles de la Genèse* n. 8.
67. ECKHART, *Sermon 38*, trad. J. Ancelet-Hustache, t. II, p. 52-53.
68. J. CASTEIGT, « Sous l'écorce de la lettre », p. 287.
69. D. DE LA MAISONNEUVE, *Paraboles rabbiniques, Supplément aux Cahiers Évangile*, n^o 50, 1984, p. 55.
70. Cf. H. MERLE, « *Deitas* : quelques aspects de la signification de ce mot, d'Augustin à maître Eckhart », in : *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hambourg, 1984, p. 12-21 ; M.-A. VANNIER, « Déité », *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayard, 1997, t. 2, p. 1510-1511.
71. Tel qu'il le présente dans le *Sermon 53*.
72. Voir plus haut, n. 88 ; *Comm. Sag.* n. 93 ; *Comm. Jean*, n. 51.
73. *Homélies sur la Genèse*, XIII, 4 ; voir plus haut, n. 193.
74. *Ibid.* Voir plus bas, n. 200.
75. Voir n. 193.
76. Cf. W. WACKERNAGEL, *Ymagine denudari. Éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Eckhart*, Paris, Vrin, 1991 ; M.-A. VANNIER, « Image »,

Encyclopédie des mystiques rhénans, p. 599-602 ; M.-A. VANNIER (éd.), *Intellect, sujet, image chez Eckhart et Nicolas de Cues*, 2014.

77. Cf. L. STURLESE, *LW V/3-4*, p. 149-193.
78. A. DE LIBERA, *La mystique rhénane*, Paris, ŒIL, 1990, p. 231.
79. K. RUH, *Initiation à maître Eckhart*, Fribourg-Paris, Ed. Universitaires-Cerf, 1997, p. 104.
80. K. FLASCH, « Die Intention Meisters Eckharts », in : H. RÖTTGE, *Sprache und Begriff. Festschrift B. Liebrucks*, Meisenheim am Glan, A. Hain, 1974, p. 299.
81. Le *Liber Reformationis Ordinis Praedicatorum in Germania* (XIV^e siècle) le cite parmi les réformateurs de l'Ordre dominicain.
82. Cf. *Acta capitulorum generalium ordinis praedicatorum*, vol. II (1304-1378), ed. B.M. Reichert, *Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica* 4, Rome, 1899, p. 61.
83. Les propositions 11 et 12.
84. *Ut verba sonant, reputamus haereticus.*

LA TRADITION MANUSCRITE
DU *LIBER PARABOLARUM GENESIS*

par
Maxime Mauriège

La question de la place et du statut du *Livre des paraboles de la Genèse* au sein des écrits latins de Maître Eckhart engage inévitablement celle – sujette à débat – de son rattachement à l'*Œuvre des expositions* et, *a fortiori*, à l'*Œuvre tripartite*.

Les pertinentes recherches de Loris Sturlese¹ ont toutefois montré qu'on ne peut apporter de réponse concluante à ces deux questions sans considérer préalablement et nécessairement le problème dans une perspective historico-philologique, c'est-à-dire moyennant une reconstruction chronologique des différentes phases de développement de cet édifice textuel, en examinant pour ce faire la tradition manuscrite.

1. Les manuscrits

L'*Opus tripartitum* de Maître Eckhart nous est parvenu à travers seulement cinq manuscrits, qui ne transmettent qu'en partie et selon différentes versions le contenu initialement projeté – et vraisemblablement laissé inachevé – de cette « somme théologique d'un

genre nouveau »². Trois de ces manuscrits étaient déjà connus en 1933³, lorsque débuta l'entreprise d'édition des œuvres complètes du dominicain ; ils servirent ainsi de base à l'établissement du texte critique de l'*Œuvre tripartite* publié dans les volumes I, II, III et IV des *lateinischen Werke*.

Donnons d'abord une courte description de ces manuscrits, en suivant ici la chronologie de leur redécouverte (et, par là même, de celle du *Livre des paraboles de la Genèse*) :

Erfurt/Gotha, Bibliothèque universitaire et de recherche, Cod. Amplonianus Fol. 181 [= E], début du XIV^e siècle, contenant : [1] *Prologus generalis in Opus tripartitum* – [2] *Prologus in Opus propositionum* – [3] *Prologus in Opus expositionum* (I) – [4] *Expositio libri Genesis* – [5] *Expositio libri Exodi* – [6] *Sermones et lectiones super Ecclesiastici c. 24, 23-31* – [7] *Prologus in Opus expositionum* (II) – [8] *Expositio libri Sapientiae* – [9] *Tabula Expositionis libri Sapientiae*⁴. Retrouvé en 1880 par Heinrich Denifle dans la Bibliothèque Amplonienne, cette copie, la plus ancienne de l'*Œuvre tripartite*, fut certainement réalisée à Erfurt du temps où le jeune Maître Eckhart y vivait⁵ ; elle est l'œuvre de trois mains différentes et ne comporte aucune trace du *Livre des paraboles de la Genèse*.

Bernkastel-Kues, Bibliothèque de l'Hôpital Saint-Nicolas, Cod. 21 [= C], 1444, contenant : [1] *Tabula prologorum* – [2] *Tabula Expositionis libri Genesis* – [3] *Prologus generalis in Opus tripartitum* – [4] *Prologus in Opus propositionum* – [5] *Expositio libri Genesis* – [6] *Prologus in Librum paraboliarum Genesis* – [7] *Tabula Libri paraboliarum Genesis* – [8] *Liber paraboliarum Genesis* – [9] *Tabula Expositionis libri Exodi* – [10] *Expositio libri Exodi* – [11] *Tabula Expositionis libri Sapientiae* – [12] *Prologus in Opus expositionum* (II) – [13] *Expositio libri Sapientiae* – [14] *Articuli condemnati istius doctoris* – [15] *Sermones et lectiones super Ecclesiastici c. 24, 23-31* – [16] *Tabula Expositionis*

sancti Evangelii secundum Iohannem – [17] *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem* – [18] *Tractatus super Oratione dominica* – [19] *Opus sermonum : sermones spurii* – [20] *Expositio Cantici Canticorum* (Fragments) – [21] *Tabula sermonum secunda initia* – [22] *Duae notae : Nihil tam dulce... non cadit melium. Nihil tam dulce... 5° corpori necessarias* (= extraits du *Commentaire de l'Évangile selon Jean*) – [23] *Conspectus anni liturgici*⁶. Cette copie du corpus latin de Maître Eckhart, que fit réaliser Nicolas de Cues à des fins personnelles, est la plus complète qui nous soit parvenue, si bien que l'agencement systématique des œuvres qu'elle reproduit détermina la macrostructure de l'édition critique des *lateinischen Werke*. C'est du reste grâce à la redécouverte de ce manuscrit par Denifle dans la bibliothèque du Cusain en 1885 qu'on prit connaissance de la rédaction par Eckhart d'un second commentaire sur la *Genèse*.

Trèves, Bibliothèque municipale, Cod. 72/1056 [= T], deuxième moitié du xiv^e siècle, contenant : [1] *Tabula prologorum* – [2] *Tabula Expositionis libri Genesis* – [3] *Prologus generalis in Opus tripartitum* – [4] *Prologus in Opus propositionum* – [5] *Expositio libri Genesis* – [6] *Prologus in Librum paraboliarum Genesis* – [7] *Tabula Libri paraboliarum Genesis* – [8] *Liber paraboliarum Genesis* – [9] *Tabula Expositionis libri Exodi* – [10] *Expositio libri Exodi*⁷. Bien que deux catalogues de cette bibliothèque indiquaient déjà depuis le xvi^e siècle la présence d'un codex renfermant un « *fratris Eckardi Opus tripartitum*⁸ », il a fallu attendre que M. Keuffer reprenne cette notice dans son répertoire des manuscrits publié en 1888⁹ pour que – moyennant la redécouverte du *Codex Amploniani* et du *Codex Cusani* – soit après coup reconnu l'importance d'une telle indication et qu'il soit enfin prêté attention à ce manuscrit provenant de l'abbaye bénédictine Saint-Matthias de Trèves¹⁰. En comparant E, C et T, on constata notamment une concordance entre la recension des deux derniers témoins, tant et si bien

qu'ils dépendaient nécessairement d'une version commune de l'*Œuvre tripartite* (qualifiée de « rédaction C/T »¹¹), plus complète et donc postérieure à E¹².

Plus tard, en 1960 – soit peu avant la parution du volume I des *lateinischen Werke* réalisé par Konrad Weiss et contenant la première édition critique du *Liber parabolarum Genesis*¹³ –, Thomas Kaeppli révéla en outre l'existence d'un témoin manuscrit supplémentaire, conservé à la Bibliothèque universitaire de Bâle (Cod. B VI 16, datant du deuxième tiers du XIV^e siècle et provenant de Cologne, d'où le sigle [K])¹⁴. Le codex bâlois renferme un riche florilège de plus de 500 extraits puisés dans pas moins de huit différents écrits latins de Maître Eckhart et compilés avec une grande fidélité textuelle – sans ajouts de transition – selon un ordre strict, comme suit : [1] *Ex Prologo generalis in Opus tripartitum* – [2] *Ex Expositione libri Genesis* – [3] *Ex Libro parabolarum Genesis* – [4] *Ex Expositione libri Exodi* – [5] *Ex Sermonibus et lectionibus super Ecclesiastici* – [6] *Ex Expositione libri Sapientiae* – [7] *Ex Tractatu super Oratione dominica* – [8] *Ex Expositione sancti Evangelii secundum Iohannem*. La composition de cette mosaïque en forme de *compendium* (évitant soigneusement les articles condamnés par la Bulle « *In agro dominico* ») suit quasiment à l'identique la structure de l'*Œuvre tripartite* transmise par C. Qui plus est, K représente un nouveau témoin de ladite « rédaction C/T », certes indépendant, car renvoyant à un stade rédactionnel quelque peu antérieur à celui attesté par C et T¹⁵. Mais en raison de son caractère fragmentaire, Weiss restreignit toutefois l'importance philologique de cette découverte¹⁶.

La première édition du *Liber parabolarum Genesis*, parue en 1964, se fondait donc principalement sur les deux manuscrits connus qui en transmettaient une version complète, c.-à-d. suivant la recension du *Codex Cusani* et du *Codex Treverensis*, en tenant compte néanmoins des variantes

textuelles repérées dans les 46 extraits transmis par le *Codex Basileensis*¹⁷, et ce de manière à établir un texte critique restituant la « rédaction C/T » de ce commentaire¹⁸.

Durant plus de trois décennies, cette édition fut tenue pour définitive et servit de référence aux recherches eckhartiennes consécutives, qui – à l’instar des éditeurs – considérèrent donc simplement le *Liber* comme un second commentaire sur la *Genèse* rédigé par Maître Eckhart en complément du premier, et par suite comme partie intégrante de l’*Opus expositionum*¹⁹.

Mais dans les années 1980, Sturlese identifia dans un manuscrit de la Bodleian Library d’Oxford (Cod. Laud. misc. 222 [= L], datant de la première moitié du XIV^e siècle) une recension inconnue de l’*Opus tripartitum*, contenant : [1] *Prologus in Librum paraboliarum Genesis* – [2] *Tabula Libri paraboliarum Genesis* – [3] *Liber paraboliarum Genesis* – [4] *Tabula contentorum Libri paraboliarum Genesis* – [5] *Prologus generalis in Opus tripartitum* – [6] *Prologus in Opus propositionum* – [7] *Prologus in Opus expositionum* (I) – [8] *Expositio libri Genesis*²⁰. Le codex oxonien ne livre certes que le texte des *Prologues* et des deux commentaires sur la *Genèse*, mais suivant une version qui ne concorde ni avec celle attestée par E, ni avec la « rédaction C/T ». L présente en effet d’une part, en divers passages, des variantes rédactionnelles (stylistiques et de contenu) qui lui sont spécifiques, et donne d’autre part à lire un grand nombre de leçons correspondant tantôt à celles de E, tantôt à celles de la « rédaction C/T ». Fait remarquable, les textes transmis par L sont agencés selon un ordre différent mais en aucun cas fortuit (autrement dit, ils ne correspondent pas à une décision aléatoire prise par le relieur de ce manuscrit), car cet ordre coïncide exactement avec celui des citations incriminées dans la première liste d’accusations du procès de Cologne²¹. Pour ce qui concerne le *Livre des paraboles de la Genèse*, ce recueil nous fournit non seulement un

texte de bien meilleure qualité que les témoins manuscrits dont disposaient Weiss pour son édition, mais de plus enrichi d'une table des matières inédite, classée selon un ordre alphabétique²². Venant remettre en question plusieurs certitudes jusqu'ici admises²³ (notamment quant à l'authenticité de la « rédaction C/T » et l'appartenance du *Liber parabolarum Genesis* à l'*Opus expositionum*), cette découverte inaugura une nouvelle page des études philologiques eckhartiennes²⁴, ce qui conduisit Sturlese à éditer à nouveaux frais les textes transmis par L²⁵ (dans le volume I/2 des *lateinischen Werke*, étant donné qu'ils avaient déjà tous été regroupés dans le volume I), y compris donc le *Livre des paraboles de la Genèse*²⁶.

Pour pleinement mesurer l'apport de cette *editio altera*, il convient ici de dresser « un bilan des résultats nouvellement obtenus » par Sturlese suite à un réexamen détaillé des manuscrits, « spécialement au regard des différentes phases de développement de l'œuvre académique maîtresse d'Eckhart, l'*Opus tripartitum*²⁷ ».

2. Reconstruction des différentes phases de développement de l'Œuvre tripartite

L'analyse comparative des manuscrits susmentionnés permet d'établir rigoureusement que la rédaction par Eckhart de l'Œuvre tripartite se fit en plusieurs phases successives.

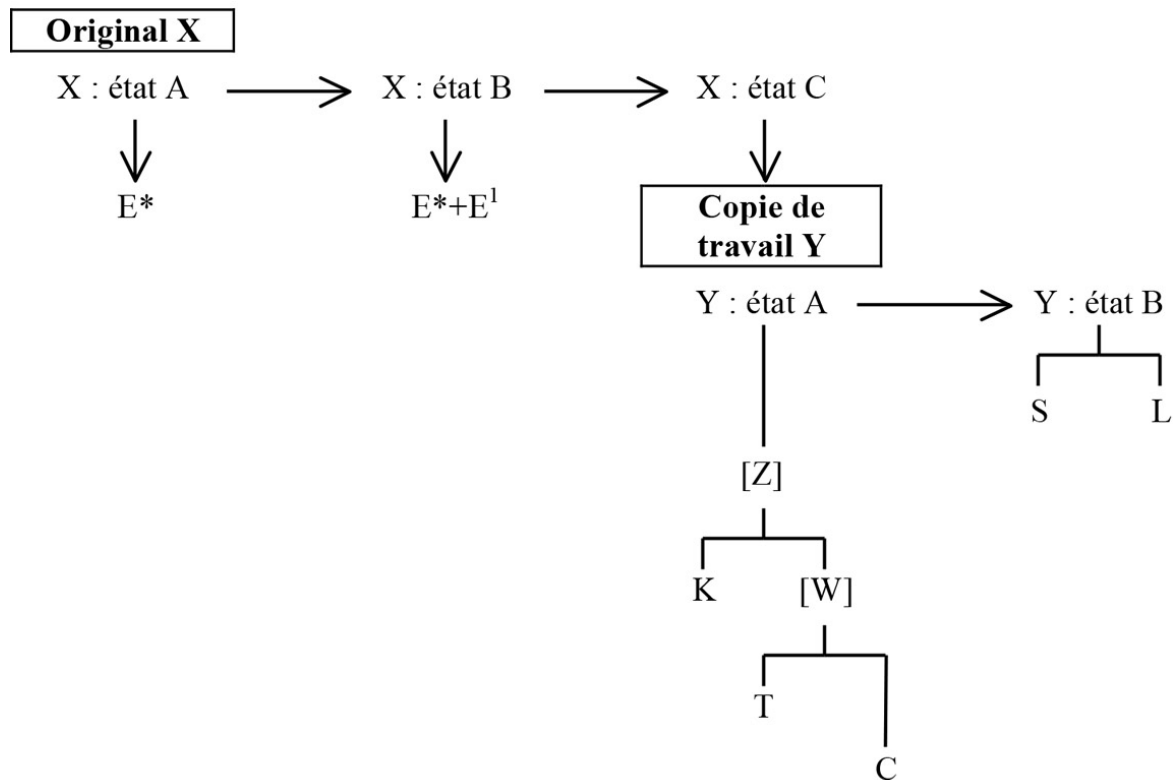
Le *Codex Amploniani* laisse d'abord reconnaître deux différents états du texte d'ampleurs inégales, qui dépendraient directement de l'original (X) : un « état A », correspondant au texte de base copié d'un seul jet par une première main (= E*), atteste une « version primitive », car provisoire, de l'Œuvre tripartite (laquelle comprenait alors seulement 6 écrits à divers

stades rédactionnels : les quatre *Prologues* [1-3 + 7] et les *Sermons et leçons sur l'Ecclésiastique* [6] avaient déjà atteint leur stade définitif, le *Commentaire de la Sagesse* [8-9] demeurait à un stade très avancé, tandis que la rédaction du premier *Commentaire de la Genèse* [4] était en cours et celle du *Commentaire de l'Exode* [5] venait à peine de débiter) ; puis un « état B », correspondant aux multiples corrections et ajouts introduits ultérieurement en marge du texte par une deuxième main (= E¹), qui actualisa le texte de base après que l'original fut entre-temps retravaillé par Eckhart lui-même (apportant les dernières touches au *Commentaire de la Sagesse* et poursuivant la rédaction de son premier *Commentaire de la Genèse*, bien que loin d'être achevé, laissant par suite le *Commentaire de l'Exode* à l'état d'ébauche), atteste une « version ancienne », car incomplète, de l'*Œuvre tripartite*. À ce stade, Maître Eckhart n'avait pas encore entrepris – voire peut-être projeté – la rédaction du *Livre des paraboles de la Genèse* et de son *Commentaire de l'Évangile selon Jean*, qui résultèrent donc d'une phase suivante²⁸.

Sur la base des autres manuscrits, qui comportent tous les modifications apportées par E¹, on constate en effet que cette version fut plus tard complétée, étoffée puis remaniée, donnant ainsi lieu à une « version tardive » qualifiée d'« état C » de l'original, mais qu'il convient aussi de différencier entre la « rédaction C/T » et la recension L. À cet égard, C/T et (indépendamment) K dépendent tous les trois d'un modèle commun (= Z), lequel ne dépend toutefois pas immédiatement de l'original à l'« État C », mais d'une copie de celui-ci (= Y : état A) : un nouvel exemplaire de travail qu'Eckhart laissa réaliser à un moment donné afin de pouvoir continuer à développer son *Œuvre tripartite*²⁹. La « rédaction C/T » résulte ainsi d'un travail secondaire, c.-à-d. d'une adaptation effectuée par un ou plusieurs copistes et non par Maître Eckhart en personne³⁰. Or, le *Codex Oxoniensis* transmet quant à lui un texte bien plus

fiable, car non seulement L dépend directement de ce nouvel exemplaire de travail, mais qui plus est à un stade postérieur (= Y : état B) et attestant donc une version plus avancée que l'original (X) à l'« état C ». Celle-ci peut être reconstruite à l'aide du manuscrit de Soest (Bibliothèque municipale, Cod. 33b [= S], datant également de la première moitié du XIV^e siècle)³¹, dans lequel a été recopiée la *Responsio magistri Echardi ad articulos sibi impositos*³². Les concordances caractéristiques entre L et S révèlent dès lors que « le manuscrit d'Oxford L et celui sur la base duquel furent établies les listes d'accusations de Cologne sont tous deux à ramener à ce stade définitif de l'original d'Eckhart³³ » (à savoir Y : état B). Il s'ensuit qu'on a affaire avec L (tout comme avec E*+ E¹) à une tradition manuscrite « ouverte », c'est-à-dire à un témoin d'une version authentique différente, due à un retravail du texte par l'auteur lui-même.

De cette reconstruction philologique (dont nous n'avons fait que synthétiser brièvement les aboutissants), Sturlese parvint à donner une configuration stématique finale – que nous nous permettons ici de reproduire :



3. Le statut particulier du *Livre des Paraboles de la Genèse* dans l'*Œuvre tripartite*

Outre la certitude que L transmet de fait une version bien plus authentique que la « rédaction C/T », l'étude approfondie de la tradition manuscrite livre aussi d'autres informations de toute première importance :

1) Maître Eckhart n'a, à l'évidence, jamais achevé son œuvre maîtresse ; il l'a certes continuellement développée et remaniée de son vivant, mais n'a donc en définitive – c'est-à-dire jusqu'à son procès, sa mort intervenant avant même la publication de la bulle papale de condamnation – mené à bien qu'une partie réduite de son projet

tripartite. En effet, des trois objets qui commandaient alors méthodiquement la division et la structure de cette grande œuvre systématique, à savoir des propositions générales et condensées riches de sens, des solutions nouvelles, brèves et faciles à diverses questions, puis des expositions bibliques peu communes³⁴, Eckhart travailla essentiellement à la réalisation de ces dernières³⁵.

2) Bien que le *Livre des paraboles de la Genèse* soit présenté par Maître Eckhart comme une sorte d'*editio secunda* de son interprétation du récit de la Création, suggérant par là une continuité avec celle *ad litteram* qu'il en donna primitivement³⁶ (impression accentuée dans le texte par des renvois récurrents *in prima editione*³⁷) et du coup son rattachement à l'*Œuvre des expositions*, ce commentaire tardif paraît toutefois avoir été doté d'un statut particulier³⁸. En effet, par l'octroi d'un prologue et d'une table des matières spécifiques, il affichait ainsi, à l'origine, une complète autonomie : cette impression est confirmée par sa position dans le manuscrit L où il précède l'*Œuvre tripartite* et, par là même, s'en démarque. En outre, le fait qu'il renvoie expressément, dès le prologue, à l'*Œuvre des expositions* pour de plus amples explications³⁹, tend précisément à montrer qu'il n'appartenait pas structurellement à cet ensemble. Dans ce cas, l'entreprise par Eckhart d'une *secunda editio super Genesim*, mais cette fois *parabolice*, correspondrait au lancement d'un nouveau projet⁴⁰, ou du moins à une vaste refonte de l'*Opus expositionum* sous la forme spécifique d'un traité intitulée *De parabolis rerum naturalium*⁴¹, à partir de quoi le Maître dominicain expérimenta *ex cathedra* la nouvelle méthode dite « parabolique », telle que définie dans le prologue du *Livre des paraboles de la Genèse*, puis « mise en œuvre » dans celui-ci⁴². Ledit prologue poserait par conséquent les jalons d'un tournant déterminant dans le développement philosophico-théologique de la pensée d'Eckhart⁴³ ; un « tournant herméneutique » synonyme de nouvelle orientation dans son

exégèse des livres bibliques⁴⁴, engageant certes une relative rupture avec l'ordre et la méthode appliqués dans l'*Opus expositionum*⁴⁵, mais pas nécessairement un abandon définitif du projet tripartite⁴⁶.

3) Toujours est-il que l'adaptation du texte de la « rédaction C/T » n'est pas à mettre au compte du Maître dominicain et « cherche visiblement à présenter les ouvrages d'Eckhart comme un tout achevé et fini⁴⁷ ». C'est alors dans le but de « présenter l'œuvre d'Eckhart sous la forme d'une “édition de dernière main” » que le second commentaire de la *Genèse* a été déplacé à la suite du premier, auquel furent ajoutés plusieurs renvois *in secunda editione*⁴⁸. « C'est donc à la disposition des textes du recueil d'Oxford et aux renvois qui y correspondent que reviennent la plus grande autorité⁴⁹ ».

1. Voir notamment « Zur Stemmatisierung der offenen Tradition: Überlegungen zur Edition der drei Fassungen von Meister Eckharts *Opus tripartitum* », dans : *Editio* 6 (1992), p. 26-42 ; « Meister Eckhart in der Bibliotheca Amploniana. Neues zur Datierung des *Opus tripartitum* », dans : A. Speer (éd.), *Die Bibliotheca Amploniana*, Berlin 1995 (Miscellanea Mediaevalia, 23), p. 434-446 [repris dans : *id.*, *Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Stuttgart 2007, p. 95-106] ; « Die historisch-kritische Edition der Werke Meister Eckharts. Neue Interpretationen, neue Handschriften », dans : A. Sell (éd.), *Editionen – Wandel und Wirkung*, Tübingen 2007, p. 33-43 ; et surtout (en guise de synthèse) « Über die Entstehung und die Entwicklung von Eckharts *Opus tripartitum* », dans : *LW* I/2, p. VII-LVII.
2. A. DE LIBERA, « Maître Eckhart à Paris », dans : M. Parisse (éd.), *Les échanges universitaires franco-allemands du Moyen Age au XX^e siècle. Actes du Colloque de Göttingen. Mission Historique Française en Allemagne, 3-5 novembre 1988*, Paris 1991, p. 20.
3. À cela s'ajoutait de surcroît une copie complète de l'*Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem* (certes sans *Tabula Expositionis*), datant de la première moitié du XV^e siècle et redécouverte en 1933 par Karl Christ dans un

manuscrit de la Bibliothèque nationale de Berlin (Preußischer Kulturbesitz, Ms. lat. qu. 724 [B]). Voir K. CHRIST, « Eine neue Handschrift von Meister Eckharts Kommentar zum Johannes-Evangelium », dans : *Zentralblatt für Bibliothekswesen* 51 (1934), p. 10-29 ; E. RUBINO, « Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Ms. Lat. qu. 724 », dans : L. Sturlese/ E. Rubino (éds.), *Bibliotheca Eckhardiana Manuscripta. Studien zu den lateinischen Handschriften der Werke Meister Eckharts*, vol. 1, Stuttgart 2012 (Meister Eckhart – Die deutschen und lateinischen Werke. Untersuchungen, III), p. 219-226.

4. Voir H. DENIFLE, « Meister Eckeharts lateinische Schriften, und die Grundanschauung seiner Lehre », dans : *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 2 (1886), p. 419-420 ; W. SCHUM, *Beschreibendes Verzeichnis der Amplonianischen Handschriften-Sammlung zu Erfurt*, Berlin 1887, p. 55 ; H. BASCOUR, « Praefatio », dans : *Magistri Eckardi Opera Latina*, Fasc. II : *Opus tripartitum – Prologi*, Leipzig 1935, p. V ; J. KOCH, « Zur Einführung », dans : *LW* III, p. IX ; K. WEISS, « Zur Einführung », dans : *LW* I, p. 3-31 ; STURLESE, « Meister Eckhart in der Bibliotheca Amploniana » (nt. 1).
5. STURLESE, « Meister Eckhart in der Bibliotheca Amploniana » (nt. 1), p. 105-106.
6. Voir H. DENIFLE, « Das Cusanische Exemplar lateinischer Schriften Eckeharts in Cues », dans : *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 2 (1886), p. 673-687 ; J. MARX, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospital zu Cues bei Bernkastel a./Mosel*, Trier 1905, p. 15-17 ; BASCOUR, « Praefatio » (nt. 4), p. VI ; KOCH, « Zur Einführung » (nt. 4), p. IX.
7. Voir BASCOUR, « Praefatio » (nt. 4), p. VI ; Koch, « Zur Einführung » (nt. 4), p. IX.
8. Voir E. REFFKE, « Eckhartiana IV. Studien zum Problem der Entwicklung Meister Eckharts im *Opus tripartitum* », dans : *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 57 (1938), p. 19-95, p. 34.
9. M. KEUFFER, *Beschreibendes Verzeichnis der Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier*, Fasc. I : *Bibel-Texte und Kommentare*, Trier 1888, p. 58-59.
10. Voir J. MONTEBAUR, « Studien zur Geschichte der Bibliothek der Abtei St. Eucharius-Matthias zu Trier », dans : *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Supplementheft* 26 (1931), Nr. 86, p. 61.
11. Voir BASCOUR, « Praefatio » (nt. 4), p. VII-VIII ; Weiss, « Zur Einführung » (nt. 4), p. 107-118.
12. C'est pourquoi les éditeurs des *lateinischen Werke* optèrent pour une édition diplomatique de *E* (voir *LW* I, p. 35-101), puis une édition critique de la

« rédaction C/T » (T servant néanmoins de manuscrit de référence ; voir WEISS, « Zur Einführung » [nt. 4], p. 124).

13. LW I, p. 445-702.
14. Th. KAEPPELI, « Eine Kölner Handschrift mit lateinischen Eckhart-Exzerpten », dans : *Archivum Fratrum Praedicatorum* 31 (1961), p. 204-212. Voir également K. WEISS, « Einleitung », dans : LW I, p. XIII-XXII ; E. Rubino, « Basel, Öffentliche Universitätsbibliothek, cod. B VI 16 », dans : Sturlese/Rubino (éds.), *Bibliotheca Eckhardiana Manuscripta* (nt. 3), p. 57-68.
15. Voir WEISS, « Einleitung » (nt. 14), p. XVII-XXI.
16. Voir *ibid.*, p. XXII.
17. Voir RUBINO, « Basel, Öffentliche Universitätsbibliothek, cod. B VI 16 » (nt. 14), p. 95,10-107,8 (= K, ff. 9^{vb} -14^{rb}).
18. Voir WEISS, « Einleitung » (nt. 14), p. XV (« Für die Edition des *Liber parabolarum Genesis* konnte die Hs. K bereits verwertet werden ») et XVII-XVIII.
19. Voir par exemple K. RUH, *Meister Eckhart: Theologe - Prediger - Mystiker*, München 1985, p. 73 : « Vom 'Opus expositionum' sind an Schriftkommentaren erhalten : [...] ein "Buch der Bildreden (*parabola*) in der Genesis" [...] ».
20. Voir H. O. COXE, *Catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae pars secunda codices Latinos et miscellaneos Laudianos complectens*, Oxford 1885 [réimp. 1973], col. 193 ; L. STURLESE, « Un nuovo manoscritto delle opere latine di Eckhart e il suo significato per la ricostruzione del testo e della storia dell'*Opus tripartitum* », dans : R. Imbach/Ch. Flüeler (éds.), *Albert der Große und die deutsche Dominikanerschule. Philosophische Perspektiven*, Fribourg [Suisse] 1985, p. 145-154, spéc. p. 146-148 (= tiré à part des fascicules 1-2 du vol. 32 de la *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*).
21. Cf. *Acta Eckhardiana : Processus contra mag. Eckhardum*, n. 46 (= Proc. Col. I, n. 31-48), dans : LW V, p. 210-215. Voir STURLESE, « Un nuovo manoscritto delle opere latine di Eckhart » (nt. 20), p. 153.
22. Voir « Maestro Eckhart, Tabula per alphabetum in librum Parabolarum Genesis, ritrovata e per la prima volta pubblicata da Loris Sturlese », dans : *Scritti in onore di Eugenio Garin*, Pise 1987, p. 39-50.
23. Voir F. LÖSER, « Meister Eckhart in Bewegung. Das mittelalterliche Erfurt als Wirkungszentrum der Dominikaner im Licht neuerer Funde », dans : A. Speer/L. Wegener (éds.), *Meister Eckhart in Erfurt*, Berlin - New York 2005 (*Miscellanea Mediaevalia*, 32), p. 56-74, p. 59 : « Im Bereich der lateinischen

Schriften Eckharts hat L. Sturlese für eine Sensation gesorgt, als er die Oxforder Handschrift entdeckte, die Erfurter Textzeugen untersuchte und damit die bisherigen Vorstellungen über Eckharts 'Opus tripartitum' ins Wanke brachte ».

24. Voir L. STURLESE, « Meister Eckharts Weiterwirken. Versuch einer Bilanz », dans : H. Stirnimann/ R. Imbach (éds.), *Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozess gegen Meister Eckhart*, Fribourg [Suisse] 1992 (Dokimion, 11), p. 169-183, p. 180 : « Wie ich bereits angedeutet habe, hat die Forschung in den letzten Jahren auch unter einem philologischen Gesichtspunkt einige Schritte nach vorne machen können. Der wichtigste Fortschritt war 1985 die Entdeckung der Handschrift Bodl. Laud. misc. 222 (L) ».
25. Concernant les critères de cette nouvelle édition des textes en question, voir STURLESE, « Über die Entstehung und die Entwicklung von Eckharts *Opus tripartitum* » (nt. 1), p. LVI-LVII.
26. LW I/2, p. 331-451.
27. STURLESE, « Über die Entstehung und die Entwicklung von Eckharts *Opus tripartitum* » (nt. 1), p. XII.
28. Voir *ibid.*, p. XLVIII-LII ; *id.*, « Meister Eckhart in der Bibliotheca Amploniana » (nt. 1), p. 101-103.
29. Voir *ibid.*, p. XXX-XXXI.
30. Auparavant, les éditeurs des *lateinischen Werke* – à commencer par son chef de file, Josef Koch – étaient convaincus de l'authenticité de la « rédaction C/T » ; voir J. KOCH, « Sinn und Struktur der Schriftauslegungen », dans : U. Nix/ R. Öchslin (éds.), *Meister Eckhart der Prediger*, Fribourg – Bâle – Vienne 1960, p. 73-103, p. 75, nt. 9. Selon Sturlese, un tel constat d'inauthenticité de cette rédaction est du reste renforcé par le fait qu'elle ne soit attestée que vers le milieu du XIV^e siècle à Cologne (servant de modèle à K) ; voir STURLESE, « Meister Eckharts Weiterwirken » (n. 24), p. 181.
31. Voir B. MICHAEL, *Die mittelalterlichen Handschriften der Wissenschaftlichen Stadtbibliothek Soest*, Wiesbaden 1990, p. 208-218 ; G. THÉRY, « Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart contenues dans le ms. 33b de la Bibliothèque de Soes », dans : *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 1 (1927/1928), p. 129-268, spéc. p. 132-146 ; KOCH, « Zur Einführung » (nt. 4), p. XI ; L. STURLESE, « Die Soester Handschrift als Hauptzeuge der Verteidigung Meister Eckharts », dans : LW V, p. 357-402.
32. Cf. *Acta Echardiana : Processus contra mag. Echardum*, n. 48 (= Proc. Col. I, n. 112-126), dans : LW V, p. 228-293.

33. STURLESE, « Über die Entstehung und die Entwicklung von Eckharts *Opus tripartitum* » (nt. 1), p. XLVI-XLVII. Voir également *id.*, « Meister Eckharts Weiterwirken » (nt. 23), p. 180 : « Der Hs. L kommt an erster Stelle eine historische Bedeutung zu, denn sie spiegelt die Sammlung wieder, anhand derer Hermann von Summo und Wilhelm von Nidecke 1326 in Köln die erste Liste der inkriminierten Sätze aus Eckharts lateinischen Werken herstellen, die sie dem Erzbischof vorlegten. Die Hs. L und die Listen weisen gemeinsame charakteristische Lesarten und vor allem die typische Werkreihenfolge: *II. Genesisauslegung – Prologi – I. Genesisauslegung* auf. Da die Kreuzverweise im Text diese Reihenfolge voraussetzen, ist anzunehmen, daß die Sammlung von Eckhart selbst in dieser Form in Umlauf gebracht wurde und mit Sicherheit authentisch ist. »
34. Cf. *Prologus generalis in Opus tripartitum*, n. 2, dans : *LW I/2*, p. 21,5-14.
35. Un ancien catalogue de la bibliothèque du couvent cistercien d'Eberbach fait toutefois mention de manuscrits supposant l'existence d'autres parties jusqu'ici non redécouvertes de l'*Opus tripartitum* (voir *Acta Echardiana : Processus contra mag. Echardum*, Anhang 8, dans : *LW V*, p. 617). Mais cela reste fort improbable compte tenu du fait que les actes du procès de Cologne n'allèguent pas un seul texte de plus que ceux qui nous sont parvenus ; voir Sturlese, « Über die Entstehung und die Entwicklung von Eckharts *Opus tripartitum* » (nt. 1), p. XII ; *id.*, « Meister Eckhart in der Bibliotheca Amploniana » (nt. 1), p. 105-106 : « Eines ist inzwischen, wie ich glaube, deutlich geworden: [...] die Tatsache, daß Eckhart Vieles *schreiben wollte*, und nicht, daß er Vieles *geschrieben hat*. [...] Um so mehr verblüffend ist die Tatsache, daß Eckhart, obwohl er an seinem Plan längere Zeit und beharrlich arbeitete, nur das *Opus expositionum*, und zwar wenige Teile davon, ausführte ».
36. Cf. *Prologus in Librum parabolarum Genesis*, n. 1, dans : *LW I/2*, p. 333,2-5 : « Expeditis in prima editione quae dicenda videbantur quantum ad sensum apertioem libri Genesis intentio nostra est in hac editione parabolarum transcurrendo aliqua loca tam huius libri quam aliorum sacri canonis elicere quaedam “sub cortice litterae” parabolice contenta quantum ad sensum latentioem ».
37. Voir *Liber parabolarum Genesis*, Tab. Auct. (*LW I/2*, p. 346,20), n. 1, 8, 35, 36, 40, 41, 46, 52, 74, 79, 174, 178, 188, 204, 217.
38. Voir STURLESE, « Über die Entstehung und die Entwicklung von Eckharts *Opus tripartitum* » (nt. 1), p. LIII-LIV.
39. Cf. *Prologus in Librum parabolarum Genesis*, n. 6, dans : *LW I/2*, p. 336,20-21 : « Probationes etiam et persecutiones parabolice dictorum quae inducam

requirantur plenius in Opere quaestionum et in Opere expositionum ». Aucun autre commentaire biblique d'Eckhart ne comporte un renvoi à l'*Œuvre des expositions* en tant que telle.

40. Voir STURLESE, « Maestro Eckhart » (nt. 22), p. 41-42 ; *id.*, « Meister Eckhart in der Bibliotheca Amploniana » (nt. 1), p. 105 : « Zu einem bestimmten Zeitpunkt (wahrscheinlich nach 1313) gab er sein Unterfangen auf und begann mit einem ganz neuen – dem *Liber parabolarum rerum naturalium* ». Voir également, *id.*, « Meister Eckhart – Ein Porträt », dans : Eichstätter Hochschulreden 90 (1993), p. 5-27 [repris dans : *id.*, *Homo divinus* (nt. 1), p. 15-34, p. 30] : « Es kann kein Zufall sein, daß er in Zusammenhang mit dem zunehmenden Interesse an den systematischen Nachweisen der Konvergenz von “den verborgenen Wahrheiten über Gott, der Naturordnung und dem moralischen handeln” nach der Abfassung des Johanneskommentars seine Arbeit am Opus tripartitum einstellte (wie sich aufgrund eines neuen handschriftlichen Fundens herausstellte) mit einem neuen Unternehmen begann – dem *Liber de parabolis rerum naturalium*. Der genaue Zeitpunkt dieser gravierenden Entscheidung, die nichts weniger als die Aufgabe des in den Vorreden entworfenen systematischen Plans bedeutete, ist unbekannt; sicher liegt er nach der zweiten Entsendung Eckharts als Professor nach Paris (1311-13), und zwar im Dezennium, das er nach seiner Rückkehr in Deutschland verbrachte (1313-1323). »
41. Cf. *Expositio Libri Genesis*, n. 200, dans : *LW I/2*, p. 229,16-17 : « [...] de quibus plenius notavi in tractatu qui inscribitur De parabolis rerum naturaliter » ; n. 288, p. 309,13 : « Notavi de hoc plenius in tractatu De parabolis rerum naturalium ».
42. K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, vol. III : *Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, München 1996, p. 301-302.
43. Voir STURLESE, « Meister Eckhart in der Bibliotheca Amploniana » (nt. 1), p. 105. Sturlese estimait alors que « l'une des tâches les plus importantes de la recherche à venir consistera à étudier les raisons et les conséquences de ce tournant, puis à ordonner et interpréter en conséquence l'œuvre allemande ».
44. N. LARGIER, « Recent Work on Meister Eckhart. Positions, Problems, New Perspectives, 1990-1997 », dans : *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 65/1 (1998), p. 147-167, p. 151.
45. Voir A. BECCARISI, « Eckhart's Latin Works », dans : J. Hackett (éd.), *A Companion to Meister Eckhart*, Leiden – Boston 2013 (Brill's Companions to Christian Tradition, 36), p. 85-123, p. 107-108 : « In the *Liber parabolarum*,

Eckhart abandons the exegetical method he has used up until then [...]. It is obvious, then, that the *Liber parabolarum* cannot be assimilated to the other commentaries on the Scriptures. It is the first attempt at a 'scientific' reading of the sacred text. From its prologue, we learn that Eckhart intended to comment parabolice not only on the book of Genesis, but on all the books of the New and Old Testaments ».

46. Voir W. GORIS, « *Prout iudicaverit expedire*. Zur Interpretation des zweiten Prologs zum *Opus expositionum* Meister Eckharts », dans : *Medioevo - Rivista di storia della filosofia medievale* 20 (1994), p. 233-278, spéc. p. 274-275.
47. L. STURLESE, « Die Kölner Eckhartisten. Das Studium generale der deutschen Dominikaner und die Verurteilung der Thesen Meister Eckharts », dans : A. Zimmermann (éd.), *Die Kölner Universität im Mittelalter*, Berlin - New York 1989 (Miscellanea Mediaevalia, 20), p. 192-211 [repris dans : *id.*, *Homo divinus* (nt. 1), p. 119-135, ici p. 130]. Selon Sturlese, la « rédaction C/T » serait postérieure à la mort d'Eckhart et devrait par conséquent être considérée comme l'œuvre d'un eckhartien de Cologne.
48. En effet, trois renvois du premier au second commentaire dans la « rédaction C/T » ne figurent aucunement dans la recension L (cf. *Expositio Libri Genesis*, n. 66, n. 68 et n. 191, dans : *LW I/2*, p. 112,16-17, p. 114,19-20 et p. 220,6) ; ils ont donc été introduits en raison du réagencement des deux commentaires. Quant au renvoi du n. 200 (voir nt. 39), il a été reformulé de la manière suivante : « in secunda editione Super Genesim parabolice » (*ibid.*, p. 228,14). Du reste, par souci d'uniformité, fut retirée la *Tabula contentorum secundum ordinem alphabeti* qui parachevait le *Liber parabolarum Genesis*. Voir STURLESE, « Un nuovo manoscritto delle opere latine di Eckhart » (nt. 20), p. 152-153.
49. STURLESE, « Die Kölner Eckhartisten » (nt. 46), p. 130.

AVANT PROPOS DU TRADUCTEUR

par
Jean-Claude Lagarrigue

La traduction qui suit tient compte de la nouvelle édition critique établie par Loris Sturlese en 2015, à partir d'un manuscrit d'Oxford¹. Il ne nous appartient pas de revenir sur l'histoire compliquée de l'établissement du texte, que Maxime Mauriège a accepté amicalement de résumer, plus haut. Nous retenons, pour notre part, que l'ouvrage a été rédigé au début de la deuxième décennie du XIV^e siècle, c'est-à-dire une dizaine d'années après le premier commentaire (dont il existe déjà une traduction française²).

Il apparaît donc qu'Eckhart a souhaité *compléter* son ouvrage initial, et que cette volonté est allée au-delà des remaniements et compléments partiels. Eckhart ne cessait, semble-t-il, jamais de corriger et de compléter son œuvre, ce dont témoignent par exemple les différents manuscrits du premier commentaire, qui sont autant de jalons marquant l'avancement des correctifs³; mais il a éprouvé, semble-t-il, le besoin d'aller au-delà, en faisant *un autre* commentaire.

Faut-il affirmer pour autant qu'Eckhart voulût aller au-delà des simples compléments pour effectuer un véritable recommencement ? Faut-il y voir un « tournant » dans son œuvre⁴, signalant son désir

d'abandonner la poursuite de l'*Œuvre tripartite* pour une nouvelle œuvre, centrée sur la nouvelle méthode de l'interprétation parabolique ?

Ce qui frappe toutefois, lorsqu'on compare la Table des autorités expliquées dans les deux commentaires, c'est leur très grande *complémentarité*. Eckhart a choisi manifestement d'ajouter, dans le second commentaire, des autorités qu'il n'avait pas ou pas suffisamment expliquées dans le premier commentaire. Nous renvoyons le lecteur au tableau établi par nos soins à la suite de la traduction : on y voit clairement qu'Eckhart a commenté par exemple les chapitres 28 et 30 dans le premier commentaire, et le chapitre 29 dans la seconde. Il intercale aussi le chapitre 21 entre le 19 et le 22, ou le 25 entre le 24 et le 27. Et l'on pourrait entrer dans le contenu de chaque chapitre, et dire de même : il est rare qu'Eckhart revienne sur les mêmes autorités. Et s'il le fait, ce n'est pas pour dire la même chose, d'où les renvois fréquents au premier commentaire, pour le sens moral des autorités notamment. On ne peut donc pas dire que le deuxième commentaire ne complète pas le premier. Ce serait trop dire que d'affirmer qu'Eckhart a cessé de compléter pour faire autre chose.

Autre fait intéressant, on trouve dans les deux commentaires des passages identiques (n. 76²=n. 186¹ ; n. 77-79²=n. 187-189¹). Les éditeurs ont d'abord cru que le deuxième commentaire recopiait le premier, mais il s'avère que l'inverse est plus probable⁵. Il semble donc bien qu'Eckhart n'ait pas renoncé à l'idée de corriger et compléter son premier ouvrage, après la rédaction du second, puisqu'il se sert du second pour cela. On en déduit cette idée que ces deux commentaires se complètent mutuellement : Eckhart a probablement commencé en souhaitant que le deuxième commentaire complète le premier, et puis il s'est mis en tête de remanier le premier pour en faire le pendant du second. La solidarité des deux commentaires est évidente. Eckhart ne parle d'ailleurs pas de deux

traités différents, mais de « deux éditions de son *Commentaire de la Genèse* » (voir par ex. n. 35).

Peut-on cependant se contenter de dire cela ? Le Prologue, qui convoque Maïmonide et sa manière de se servir de l'exégèse parabolique, ne doit-il pas nous obliger à aller plus loin, en supposant qu'Eckhart a remanié carrément son œuvre, parce qu'il a changé de méthode ? N'est-ce pas « un nouveau départ ⁶ », correspondant à une nouvelle orientation de son exégèse biblique ? Il faut avouer que l'on trouve dans le premier commentaire (dans le manuscrit retrouvé à Londres) deux allusions à un traité sur les *Paraboles naturelles* (*De parabolis rerum naturaliter*, n. 200, LW 1,2, p. 229 ; *De parabolis rerum naturalium*, n. 288, LW 1,2, p. 309). N'est-ce pas l'indice qu'Eckhart commençait à avoir en tête l'idée d'un nouveau projet grandiose ?

C'est de notre point de vue aller certainement trop loin. Les allusions au *Traité sur les paraboles de la nature* (ou *Paraboles naturelles*) peuvent en effet être comprises tout simplement comme les premiers indices de la gestation du second commentaire de la Genèse.

Je note, par exemple, qu'Eckhart renvoie à de très nombreuses reprises à la première édition pour ce qui est des interprétations morales (n. 35, 36, 40, 41, 46, 174, 218). A tort ou à raison, Eckhart s'est peut-être imaginé que son premier commentaire se tenait sur le plan des réalités divines et sur celui des réalités morales, et qu'il négligeait celui des réalités naturelles. Maïmonide importe, au fond, à Eckhart moins pour sa méthode que pour ses analyses astronomiques. Eckhart cite en effet Maïmonide dès 1293, dans sa *Leçon inaugurale sur les Sentences de Pierre Lombard*, pour étayer des spéculations astronomiques concernant la dimension gigantesque de l'univers ⁷.

Je note aussi que le titre est alors encore flou : Eckhart paraît hésiter encore entre *naturaliter* et *naturalium*, sans doute finira-t-il par se fixer sur *Liber paraboliarum Genesis*. Le titre n'est d'ailleurs pas le même dans les deux

versions du premier commentaire dont nous disposons : LW 1,1 (qui s'appuie surtout sur les manuscrits de Trèves et Bernkastel-Kues) écrit : *de quibus plenius invenies in secunda editione Super Genesim parabolice* (« que l'on trouvera traitées plus en détail dans la seconde édition du *Commentaire de la Genèse*, qui commente paraboliquement »), tandis que le manuscrit de Londres écrit : *de quibus plenius notavi in tractatu qui inscribitur De parabolis rerum naturaliter* (« que l'on trouvera traitées plus en détail dans le *Traité* qui est intitulé *Les Paraboles des réalités [existant] de façon naturelle* »)⁸. Le texte de Londres étant plus ancien que celui de Trèves, il semble donc que le copiste a considéré, à l'époque, qu'il pouvait corriger le *Livre des Paraboles des réalités [existant] naturellement* en *Livre des paraboles de la Genèse*. J'ai tendance, pour ma part, à traduire par *Paraboles naturelles*, car cela indique bien en français qu'Eckhart poursuit dans cet ouvrage une exégèse qui cherche avant tout à donner un sens cosmologique aux différentes autorités.

L'important n'est en effet peut-être pas tant l'ajout du mot « paraboles » dans le titre, que celui de « réalités naturelles » dans les deux allusions de la première édition (n. 200 et n. 288). Il serait en effet erroné d'imaginer Maître Eckhart subjugué en 1311 par la découverte de l'interprétation parabolique de Maïmonide, au point de recommencer, plein d'enthousiasme, toute son œuvre exégétique sur cette base⁹. Le texte du premier commentaire contient déjà de très nombreuses références à Maïmonide (plus d'une quarantaine)¹⁰. Et puis, il ne diffère guère par son style et sa méthode du second (tout au plus supprime-t-il maintenant toute mention de Moïse, « l'auteur humain » du texte) : l'interprétation est clairement déjà parabolique de bout en bout dans le premier commentaire. A titre d'exemple, la circoncision du prépuce est interprétée dans le premier commentaire comme une manière de circoncision morale du désir, qui doit retrancher de lui-même tous les attachements à ce monde et aimer Dieu d'abord (n. 246). On n'imagine pas,

d'ailleurs, qu'Eckhart puisse agir autrement : l'interprétation symbolique ou parabolique est *sa manière*, un point c'est tout. Il n'a pas attendu les années 1311-1313 pour trouver enfin sa méthode et son style. Il ne passe pas d'une exégèse approximative à une exégèse savante, mais il se déplace, dans son exégèse, toujours très allégorique, du plan moral au plan physique, désormais privilégié. Bref, il n'y a pas de changement de route, mais la volonté d'aller jusqu'au bout, en ajoutant probablement aux analyses morales du premier commentaire des analyses physiques. Il ne s'agit pas tant d'ajouter le sens parabolique au sens littéral, que de pousser jusqu'au bout le sens parabolique. Car ce qu'il veut c'est tout commenter de façon parabolique, « tout paraboliser ¹¹ ». Il lui arrive même de faire un sort à des bouts de phrases tout à fait anodines, dans le but manifeste de ne rien laisser échapper. Car bien sûr, le but n'est pas de commenter les quelques paraboles qui seraient dans le texte de la Genèse, comme on peut en trouver dans les Evangiles : il s'agit de tout transformer en une suite de paraboles, sur le triple plan des réalités divines, naturelles et morales.

Alors, bien sûr, il y a le début du Prologue du second commentaire, qui paraît aller directement contre que nous venons de dire, il faut le concéder honnêtement. On y lit que le temps est venu, « après avoir expliqué le sens plus manifeste du texte biblique », de rechercher son sens « plus caché » (n. 1). Et Eckhart de poursuivre en se servant de l'image des « pommes d'or dans des filets d'argent » du *Livre des Proverbes* (25, 11), reprise déjà par Maïmonide, manière de dire que le sens extérieur qui brille comme l'argent ne doit pas occulter le sens caché. Ce sens parabolique, écrit-il, est un peu comme la graine de l'épi de blé une fois frotté dans ses mains ou le miel qu'on retire d'une ruche (*ibid.*).

Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'Eckhart pensait faire un progrès avec ce nouveau commentaire, en fournissant une interprétation « plus conséquente », plus consciente sans doute de sa méthode. Mais y a-t-il

rupture ? Non. Eckhart a simplement décidé de passer des *paraboles morales* aux *paraboles naturelles*. Il passe, ce faisant, de « l'argent » du sens éthique à « l'or » du sens physique ; mais il reste sur le plan de la parabole, qui n'est jamais qu'une image du sens divin, comme un reflet de la lumière sur du métal précieux.

1. Loris SURLESE s'est efforcé d'établir le *stemma* aujourd'hui le plus crédible dans : « Zur Stemmatisierung der offenen Tradition Überlegungen zur Edition der drei Fassungen von Meister Eckharts *Opus tripartitum* », in : *Editio Internationalis Jahrbuch für Editionswissenschaft*, Bd. 6 (1992), S. 26-42. Voir également : « Un nuovo manoscritto delle opere latine di Eckhart e il suo significato per la ricostruzione del testo e della storia dell'*Opus tripartitum* », in *Albert der Große und die deutsche Dominikanerschule. Philosophische Perspektiven*, Freiburg i.Ü, Universitätsverlag 1985, p. 145-154.
2. ECKHART, *Le Commentaire de la Genèse précédé des Prologues*, Paris, Cerf, 1984, trad. F. Brunner et A. de Libera, E. Weber, E. Zum Brunn.
3. Voir sur ce point H. BASCOUR, « La double rédaction du premier commentaire de Maître Eckhart sur la Genèse », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, Louvain, 1935, p. 295-320.
4. Pour prolonger cette voie interprétative, qui n'est pas la nôtre, voir notamment N. LARGIER, « Recent Work on Meister Eckhart. Positions, Problems, New Perspectives, 1990-1997 », *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 65/1 (1998), p. 147-167 ; A. BECCARISI, « Eckhart's Latin Works », in : J. Hackett (éd.), *A Companion to Meister Eckhart*, Leiden – Boston 2013 (Brill's Companions to Christian Tradition, 36), p. 85-123.
5. Voir la n. 2 du § 76.
6. L'expression est de Kurt FLASCH, *Maître Eckhart. Philosophe du christianisme*, Paris, Vrin, 2011, p. 142.
7. *Conférence sur les livres des Sentences*, n. 2 : « Moïse Maïmonide, dans le chapitre 15 du livre III [du *Guide des égarés*], dit que du centre de la terre jusqu'à l'étendue inférieure du cercle du Zodiaque il y a un chemin de 8700 ans au moins, et que la distance du zodiaque est un chemin de 4000 ans. »
8. Cette correction n'apparaît pas plus loin, n. 288.
9. Kurt FLASCH semble le croire cependant : « Le second commentaire devait être une interprétation totale de la Bible. Eckhart voulait exposer le sens

philosophique de l'Écriture – qu'il avait déjà recherché dans le passé –, de manière plus conséquente que dans le premier commentaire. » (*Maître Eckhart. Philosophe du christianisme*, p. 158). Flasch soutient ici deux thèses qui me paraissent discutables : 1) que le second *Commentaire de la Genèse* est l'amorce d'une nouvelle exégèse *totale* de la Bible, et donc le début d'un nouvel *Opus expositionum*, intitulé éventuellement *Livre des paraboles naturelles* ; 2) que le sens « propre » de l'Écriture est philosophique. Je reste persuadé, pour ma part, qu'Eckhart n'a jamais cessé d'être un maître en théologie (et non un philosophe, un « artien »), et qu'il n'a jamais mis au deuxième rang l'étude des textes bibliques. La Bible lui permet en effet d'accéder à un mode d'expression de Dieu, qui dépasse celui de la parole impersonnelle, pour celui de l'entretien spirituel, *face à face* (voir plus bas, n. 147-148, 152, 219). *Ça lui parle* assurément, lorsqu'il contemple le spectacle de la création, mais *il ne lui parle pas encore* en personne, comme lorsqu'il comprend, avec ses élèves, le texte de la Bible.

10. D'après la recension des éditeurs du premier commentaire : n. 1, 10, 17, 18, 29, 31, 33, 34, 47, 64, 67, 70, 92, 93, 94, 111, 116, 117, 119, 120, 135, 141, 162, 185, 199, 202, 203, 236, 240, 243, 263-267, 288, 289, 290, 291.
11. On trouve le néologisme *parabolizatur* au n. 216.

PROLOGUE

1. Après avoir exposé dans la première édition ce qu'on devait dire, semble-t-il, quant au sens le plus manifeste du livre de la Genèse, notre intention dans cette édition des *Paraboles [de la Genèse]* est de parcourir rapidement quelques passages, tant de ce livre que d'autres du Canon sacré, pour en faire ressortir, sur le plan du sens caché, certaines choses contenues et recouvertes de façon parabolique « sous l'écorce de la lettre ¹ », de façon à inciter les plus experts, aussi bien dans ces choses que j'aborde brièvement en peu de mots, que dans les nombreuses autres choses dont j'omets de parler ici, à chercher [par eux-mêmes] ce qu'il y a de meilleur et de plus fécond concernant les réalités divines, naturelles et morales, et qui est caché sous la figure et la surface du sens littéral. Car comme le dit Maïmonide, toute l'Écriture relève, dans l'Ancien Testament, soit de la « science naturelle », soit de la « sagesse spirituelle ² », suivant Romains 7, (14) : *Nous savons que la loi est spirituelle*. Augustin déclare ainsi, au livre VI des *Confessions* : « l'autorité de la sainte Écriture m'apparaissait d'autant plus vénérable et d'autant plus digne d'une foi sacro-sainte, que, accessible à quiconque voulait la lire, elle réservait néanmoins à une intelligence plus pénétrante la majesté de son secret (...), s'offrant à tous par son style très simple, tout en piquant l'attention de ceux qui ne sont pas légers de cœur (Si 19, 4) ³ . » C'est ce qui est dit aussi dans le livre des Proverbes 25, (11) : *Des pommes d'or dans des filets d'argent*. Commentant ce

passage, Maïmonide dit : « Comprends combien cette comparaison est douce ; car (...) toute parabole a deux visages ». « Le visage extérieur doit certes être beau », pour attirer à lui, « mais le visage intérieur doit être encore plus beau, de façon à être, comparé à l'extérieur, comme l'or vis-à-vis de l'argent⁴ . » La vérité de l'Écriture est donc « comme une pomme d'or recouverte d'un filet d'argent. Car lorsqu'on le voit de loin, ou lorsqu'on le regarde sans intelligence, on croit que c'est seulement de l'argent ; mais si l'on est un homme au regard perçant, ce qui se cache à l'intérieur est révélé au grand jour et l'on sait alors que c'est de l'or⁵ . » Et c'est peut-être ce qui est dit en Sagesse 1, (5) : *L'Esprit Saint, l'éducateur, fuit le déguisement et s'éloigne des pensées qui sont sans intelligence*. Quand nous arrivons par conséquent à extraire, de ce que nous lisons, l'intelligence de quelque signification mystique, c'est comme si nous retirions en quelque sorte du miel des alvéoles cachées des rayons⁶ , ou que nous imitions les disciples du Christ frottant les épis dans leurs mains⁷ pour parvenir à la graine cachée, comme le dit Augustin dans une homélie⁸ .

2. La raison de ce qui précède est évidente. Car c'est *par le Saint-Esprit que les saints hommes de Dieu ont parlé*, d'après 2 Pierre 1, (21) ; or le Saint-Esprit enseigne toute vérité, suivant Jean 16, (13). Et donc, puisque « le sens littéral de l'Écriture est ce que son auteur a voulu dire⁹ », et que « Dieu est l'auteur de l'Écriture sainte », comme il a été dit¹⁰ , tout sens vrai est un sens littéral¹¹ . C'est en effet un fait établi que tout ce qui est vrai l'est par la Vérité même, est inclus en elle, dérive d'elle et tend vers elle. Augustin donne un exemple de cela dans le livre XII des *Confessions* à propos d'une source et des cours d'eau qui en proviennent ou en découlent¹² . De là vient tout d'abord que, parlant de Dieu, il déclare ainsi dans le même livre : « Puisque chacun s'efforce de retrouver dans les Saintes Écritures le sens que leur auteur avait en tête, quel mal y a-t-il, si l'on conçoit un sens que Toi, Lumière de tous les esprits véridiques, tu

montres comme vrai, quand bien même ce ne serait pas exactement la pensée de l'auteur, puisque ce sens est vrai aussi, tout en n'étant pas celui que l'auteur avait en tête¹³ ? » Et un peu plus tôt au même endroit : « que me fait qu'on puisse trouver des sens différents à ces paroles, du moment qu'ils sont vrais¹⁴ » et qu'ils sont vrais dans la lumière unique de la Vérité ? En effet, « Dieu » est la Vérité, « l'auteur de l'Écriture », qui inspire et soutient « tout ce qu'il comprend simultanément comme vrai dans son intelligence¹⁵ ». C'est pourquoi, comme dit Augustin, il a fécondé l'Écriture elle-même, disséminé en elle et marqué de son empreinte tout ce que l'intellect peut y trouver. C'est pourquoi encore les Académiciens posaient que toutes les sciences intellectuelles, par exemple divines et naturelles, et aussi les vertus, quant aux sciences morales, étaient créées avec l'âme¹⁶. Platon lui-même et tous les anciens, théologiens comme poètes, enseignaient communément par des paraboles les réalités divines, naturelles et morales¹⁷. Car les poètes n'ont rien dit en vain avec leurs fables ; car c'est intentionnellement qu'ils ont enseigné sous la métaphore des fables, d'une manière tout à fait douce et propre, les propriétés naturelles des réalités divines, naturelles et morales, comme il apparaît manifestement pour celui qui examine et considère les fables des poètes. De là vient que le poète Horace déclare dans son *Art poétique* :

« Les poètes veulent instruire ou faire plaisir¹⁸ . »,
et plus bas :

« Il emporte tous les suffrages celui qui mêle l'utile à l'agréable¹⁹ . »

Pour nous, le livre du Cantique des Cantiques et celui de l'Apocalypse de Jean indiquent la même chose, ainsi que le nom même des Proverbes de Salomon, qui ont pour en-tête « Paraboles²⁰ ». De là vient qu'il est dit, dans ce même livre, en Proverbes 1, (6) : *Il fera attention aux paraboles et à leur interprétation, aux paroles des sages et à leurs énigmes*. Le Christ, la Vérité même, enseigne dans les saints Evangiles de façon parabolique quelles

sont les bonnes moeurs ; et à ceux *qui ont des oreilles pour entendre* (Mt 13, 9 ; Lc 8, 8), il a transmis les racines générales des vertus profondes, cachées. « Mais sur quelle voie continuer d'avancer ? » comme dit Ambroise²¹ ; « Pourquoi m'attarderais-je davantage ? » comme dit Térence²². Car c'est à peine s'il y a quelque chose dans l'Écriture sainte, que les Gloses des saints n'expliquent de façon mystique. Cela ressort clairement de l'ensemble de la question 102 du premier tome de la II^e partie de la *Somme théologique*²³. Car ce n'est pas de façon oiseuse qu'il est dit que l'Esprit que le Christ enverra par le Père, enseignera toute vérité aux disciples, d'après Jean 16, (13), comme je l'ai remarqué ici même²⁴.

3. Il faut, semble-t-il, ajouter ici que, si quelqu'un veut scruter les Écritures de la manière précédemment décrite, il trouvera qu'en elles le Christ se cache très certainement, suivant Jean 5, (39) : *Vous scrutez les Écritures (...)* ; *ce sont elles qui me rendent témoignage* ; et plus bas : *Si vous croyiez en Moïse, vous croiriez en Moi, car c'est à mon sujet qu'il a écrit* ; et Osée 12, (11) : *Par le ministère des prophètes on parle de Moi par images*. Car personne ne doit s'imaginer comprendre les Écritures, s'il ne sait pas en trouver la moelle, à savoir le Christ, qui est la Vérité qui se cache en elles. Elles cachent sous les paraboles, qui sont le sujet de notre propos, les propriétés ô combien nombreuses de Dieu lui-même, c'est-à-dire du Premier principe, lesquelles ne conviennent qu'à Lui et indiquent sa nature. En plus, on découvrira, enfermées au même endroit, les vérités et les principes des sciences, les clefs et les règles générales de la métaphysique et de la physique et de l'éthique, et aussi, en plus de cela, la très sainte procession (*emanatio*²⁵) des Personnes divines avec leur propriété, leur distinction sous et dans une seule essence, un acte d'être, de vivre et de penser ; on découvrira, à partir de là, que la production des créatures est copiée et dérivée, et comment en toute action de la nature,

des mœurs et de l'art se manifeste avec éclat le Père inengendré, le Fils engendré du seul Père, l'amour essentiel concomitant et l'amour notionnel, l'Esprit-Saint insufflé ou procédant du Père et du Fils comme d'un seul principe, ainsi qu'il apparaîtra bientôt dans le premier chapitre de ce *Livre des Paraboles de la Genèse*.

4. Mais il me faut faire, au préalable, trois remarques concernant cet ouvrage sur les *Paraboles [de la Genèse]*.

La première est qu'il ne faut pas s'imaginer que nous cherchons en quelque sorte, par de telles interprétations paraboliques, à prouver ce que sont les réalités divines, naturelles et morales en nous appuyant sur les paraboles ; nous cherchons en effet plutôt à montrer que ce que nous prouvons et disons à propos des réalités divines, morales et naturelles concorde avec ce que la vérité de la Sainte Écriture indique pour ainsi dire de façon cachée, par le biais des paraboles.

5. La seconde est que le genre des paraboles est double, ainsi que l'enseigne Maïmonide dans le Prologue du *Guide des égarés*²⁶. Le premier genre ou mode de parabole est quand « n'importe quel mot » de la parabole, ou presque, « signifie quelque point au sujet de quelque chose de singulier. Le second mode est » quand l'ensemble de la parabole est « une image » et une expression de l'ensemble de la réalité dont elle est la parabole. Il se trouve en effet « bien des mots » qui s'interposent et ne livrent pas directement un savoir sur quelque point de la réalité dont elle est la parabole ; car ils sont là pour servir « à l'embellissement de l'image » et de la parabole ou « pour occulter encore plus profondément la réalité dont elle est la parabole », de façon que cela s'adapte parfaitement à cette image et parabole.

Un exemple du premier mode se trouve en Genèse 28, (12-13), lorsque Jacob vit, dans son sommeil, une échelle, et qu'elle reposait sur la terre, et des choses semblables. Un exemple du second mode est ce qui est dit en Proverbes 5, (2, 3) à propos de la matière première sous la parabole de la

femme adultère : *Ne fais pas attention aux artifices de la femme ; car les lèvres de la prostituée sont comme le rayon d'où coule le miel [et sa gorge est plus douce que l'huile].*

6. La troisième remarque préliminaire est que je me suis contenté ici de faire des remarques laconiques et brèves en sautant d'une parabole à l'autre, pour inciter les [lecteurs] zélés à faire de semblables études et à les considérer plus à fond. Quant aux preuves et justifications des analyses que j'applique à ces paraboles, on en cherchera le détail dans l'*Œuvre des questions* et l'*Œuvre des expositions*.

7. Quant à la manière de procéder en cet ouvrage, elle est la suivante : Premièrement, on expose toujours le texte lui-même de façon littérale. Deuxièmement, on touche sommairement et succinctement aux choses qui paraissent être cachées de façon parabolique sous les mots précédents à partir du texte. Troisièmement, on explique en détail les natures et les propriétés des réalités divines ou naturelles ou encore morales²⁷, recherchées sous la parabole et la surface de la lettre.

[C'est ici que se termine le prologue du *Livre des Paraboles de la Genèse*²⁸.]

1. BONAVENTURE, *Breviloquium*, Prol., n. 4.
2. MAÏMONIDE, *Guide des égarés*, Introduction.
3. AUGUSTIN, *Confessions*, l. VI, chap. 5, n. 8.
4. MAÏMONIDE, *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. AUGUSTIN, *Commentaires sur le Psaume 118*. Voir *Sermon all.* 22, n. 7.
7. Voir Lc 6, 1.
8. AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, l. I, chap. 20.
9. THOMAS D'AQUIN, *Somme théol.*, I, q. 1, a. 10.
10. *Ibid.*

11. AUGUSTIN, *Confessions*, l. XII, chap. 31, n. 42.
12. AUGUSTIN, *Confessions*, l. XII, chap. 27, n. 37.
13. AUGUSTIN, *Confessions*, l. XII, chap. 18, n. 27.
14. *Ibid.*
15. THOMAS D'AQUIN, *Somme théol.*, p. I, q. 1, art. 10.
16. Voir plus bas, n. 217 ; et aussi n. 190 et 197-200 ; *Comm. Jean*, n. 662.
17. Voir *Sermon St Aug.*, n. 3. Voir aussi ARISTOTE, *Métaph.*, I, 3, 983 b 27-32 ; XII, 6, 1071 b 26 ; THOMAS D'AQUIN, *Comm. Métaph.*, leç. 24, n. 83.
18. HORACE, *Art poétique*, v. 333.
19. *Ibid.*, v. 343.
20. En référence à l'incipit du livre dans la Vg : *Parabola Salomonis filii David, regis Israel* (1, 1).
21. AMBROISE, *Commentaires sur l'Evangile selon saint Luc*, l. VI, n. 93, sur Lc 9, 20.
22. TÉRENCE, *L'Andrienne*, I, 1, v. 114 : *Quid multis moror.*
23. THOMAS D'AQUIN, *Somme théol.*, p. Ia-IIae, q. 102.
24. Voir plus haut, n. 2 ; *Comm. Jean*, n. 661 et suiv.
25. Nous avons pris le parti de traduire, aussi souvent que possible, *emanatio* par procession lorsqu'il s'agit des Personnes divines. Car le terme d'émanation pourrait laisser croire qu'Eckhart souscrit à une espèce de subordination ontologique, ce qui n'est évidemment pas le cas. Au contraire, il développe une solide théologie trinitaire, en reprenant simplement le vocabulaire théologique de l'époque, issu d'Albert le Grand.
26. MAÏMONIDE, *Guide des égarés*, Introd. Nous suivons ici le latin, plutôt que la traduction française reçue (traduction Verdier, p. 18). Ce paragraphe 5 reprend de très près (mais en plus abrégé) les paragraphes 175 et 176 du *Comm. Jean*. Voir plus bas, n. 204-213.
27. La distinction de l'ordre des vérités divines, physiques et morales n'empêche pas leur correspondance globale, car la Sagesse est une.
28. *Explicit* absent du manuscrit L, mais présent en C T.

TABLE DES AUTORITÉS DU LIVRE DES PARABOLES DE LA GENÈSE

CHAPITRE I

Autorité I : ***Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre***
(Gn 1, 1).

On explique ce passage de façon symbolique ou allégorique, sur le plan des réalités divines et des réalités naturelles, de sept façons ¹.

Dans la première manière d'expliquer, on a quatre enseignements ². Premièrement, on apprend comment il se fait que la procession du Fils et du Saint-Esprit par le Père demeure au sein de l'Un, ne procède pas hors de l'Un, ni ne sort de l'Un ; c'est pourquoi *ces trois sont un* (1 Jn 5, 7). De même, on apprend que cette procession n'est pas une manière de faire quelque chose ni une création, et donc que ce qui procède n'est pas fait ni créé. De même, on découvre, deuxièmement, comment et pourquoi Dieu est un. Troisièmement, comment de l'un, en tant qu'il est un, procède toujours l'un ou l'unique. Pareillement, comment ce qui s'échappe de l'un vient se placer immédiatement dans le deux. Pareillement, comment un est un nombre plus grand qu'un autre, non parce que le plusieurs contient l'un et l'inclut, mais plutôt parce que ce qui s'éloigne plus de l'un a moins de l'un. En quatrième lieu, tu as trois propriétés du principe. La première

est que rien n'est compté en son principe. La seconde est que rien ne fait nombre avec son principe. La troisième est que la chose elle-même n'est jamais son principe ni de son genre, car le principe est en dehors et au-dessus du genre de son dérivé.

Dans la deuxième explication³, on apprend premièrement qu'il y a deux principes pour tout l'univers, à savoir l'actif et le passif. Deuxièmement, on découvre six propriétés de l'actif analogique et de son passif. La première est qu'un actif de cette nature n'a rien de commun avec la matière ni par conséquent avec le genre. La seconde, qu'on ne pâtit pas lorsqu'on agit. La troisième, que son effet ne demeure pas dans le passif si l'actif est absent — tu as d'ailleurs un exemple de cela et sa cause. La quatrième, qu'un actif de cette nature est toujours bu par le passif. La cinquième, que le passif loue toujours et proclame la richesse et l'honneur d'un actif de cette nature en même temps que sa propre pauvreté et inanité. La sixième, qu'un actif de cette nature est « riche » « par soi » : il ne reçoit rien de rien, mais se donne totalement à tous et à chacun et donne toutes les choses qui sont de lui pour autant qu'elles sont bien de ce type. Pour finir, tu as ici-même, au plan moral, qui et quel est l'homme divin, céleste et parfait, et qui lui est opposé.

Dans la troisième explication⁴, on apprend six propriétés de la forme et de la matière. La première est qu'elles ne sont pas deux êtres, mais qu'elles sont deux principes des êtres. La deuxième, que la matière est à cause de la forme, et non l'inverse. La troisième, que, cela ne contredit pas ce qui vient d'être dit, la forme n'a pas davantage d'être sans la matière que la matière sans la forme. La quatrième, que la matière est elle-même sa puissance passive et la forme est elle-même son acte par essence. La cinquième, que la matière est unie à la forme, et inversement sans aucun intermédiaire ou disposition de quelque sorte que ce soit — tu trouveras ici plusieurs choses à ce sujet. La sixième, que, même si la matière et la forme sont deux principes, elles sont toutefois une seule chose dans l'être,

et donc pour ces deux-là il n'y a jamais qu'un seul être, un seul processus à l'œuvre et une seule opération.

Dans la quatrième explication⁵, on apprend comment en tout créé diffèrent l'être et l'essence, ou *ce par quoi* la chose est et *ce qui est*. Il en va toutefois autrement en Dieu.

Dans la cinquième explication⁶, on a un commentaire concernant l'être double des choses créées, à savoir l'être en soi et l'être dans leurs causes originelles.

Dans la sixième explication⁷, on a un commentaire concernant le double rapport aux choses, à savoir selon l'intellect sous l'angle du vrai, sur le plan de la propriété de l'espèce, et selon la volonté sous l'angle du bien, ce qui convient davantage à la nature du substrat.

Dans la septième explication⁸, on aborde brièvement comment la création, à proprement parler, se rapporte davantage au mal qu'au bien. Bien mieux, il semble que le bien, en tant que bien et sous l'angle du bien, ne soit pas, à proprement parler, créé ni créable.

Et puis, juste après cela⁹, on a dix façons brèves d'expliquer moralement ce qui est dit : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre.*

II : Or la terre était déserte et vide (Gn 1, 2).

Où¹⁰ l'on aborde trois propriétés de la matière première et, par opposition, trois propriétés de la forme.

III : L'Esprit de Dieu était porté sur les eaux (Gn 1, 2).

On aborde ici¹¹ douze propriétés de Dieu. La première est que Dieu n'est pas un corps. La seconde est qu'il n'y a pas de force dans le corps. La

troisième qu'il y a un Moteur immobile. La quatrième, qu'il y a une Cause hors de tout genre, qui détient à l'avance les perfections de tous les genres. La cinquième, qu'il y a un Très-haut dans les êtres, et que par conséquent le mouvement qu'il impulse est très doux aux choses qu'il met en mouvement. La sixième, qu'il n'est pas lui-même affecté ni n'a besoin de quoi que ce soit d'autre, mais Il suffit à Lui-même et à toutes les choses, et Il est par conséquent sa puissance, sa disposition acquise, son opération, son éternité et ainsi du reste. La septième, qu'aucun effet créé n'égale sa puissance. Il en va autrement du produit non créé, par exemple du Fils et du Saint-Esprit. La huitième, que Dieu produit son effet dans les créatures, non pas par une nécessité naturelle, mais par une libre volonté. La neuvième, que les effets produits par Dieu ne sont pas formellement en Dieu, mais qu'ils préexistent virtuellement. La dixième, que tout ce qui est produit par Lui *était en Lui* vie (Jn 1, 4) et vivre. La onzième, qu'il agit dans tout ce qui se passe dans la nature, les mœurs et l'art. La douzième, que les Idées immuables des choses muables sont aussi en Dieu, et les Idées des choses temporelles sont éternelles, et de même pour les autres choses.

IV : Dieu dit : « Que la lumière soit ». Et la lumière fut. Et Dieu vit que la lumière était bonne, et il sépara la lumière des ténèbres (Gn 1, 3-4).

Où ¹² l'on trouve beaucoup de choses. Premièrement, que sous ces mots est contenu tout ce qui est dit en Jean (1, 1) : *Au commencement était le Verbe... jusqu'à sans Lui rien n'a été fait* inclusivement.

Deuxièmement, on a ce qui est pourtant annoncé déjà ici-même, à savoir que l'effet ou le produit est universellement un verbe de son producteur. De même, deuxièmement, que le produit est lui-même le verbe par lequel le producteur exprime totalement ce qu'il est et toutes

les choses qui sont en lui, pour autant qu'il soit producteur. Troisièmement, que le produit est le verbe lui-même qui est dit de façon impersonnelle. Quatrièmement, que le produit est l'annonce et la manifestation de son producteur, et que pour le producteur l'acte de produire est l'acte de dire activement, et que pour le produit être produit c'est être dit passivement. Et à nouveau, que c'est la même chose pour toutes choses de dire et d'être dit, parce que le locuteur, c'est-à-dire le producteur, est dans le produit et le dit, parce que le produit est dans le producteur, que le dit est dans le locuteur, et que le locuteur est un avec le dit. Cinquièmement, que le produit est la lumière éclatante ou la lumière du producteur et l'effet de sa cause, et comment l'effet est caché dans sa cause, ne brille pas, se cache et se tait, ne parle pas, mais le produit brille et parle, et sa production est son propre langage et elle est le verbe lui-même par lequel on s'exprime et que l'on exprime.

De ce qui vient d'être dit, on a, troisièmement, principalement que dans n'importe quel producteur il y a toujours, au premier rang, une représentation (*similitudo*) de la chose produite, vers laquelle et pour laquelle la chose est produite. De même, deuxièmement, que cette représentation est le rejeton et le verbe du producteur. De même, troisièmement, que cette représentation est le principe du produit dans toutes ses propriétés. De même quatrièmement, que cette représentation, comme telle, est non née, mais qu'elle est, en tant que produit, la même représentation selon ce qu'elle est, non pas toutefois inengendrée mais engendrée. De même, cinquièmement, qu'elle est engendrée par le seul géniteur non engendré qui l'exprime et l'enfante elle-même, par nul autre, ni d'une façon neutre qui lui soit étrangère, ni d'une façon masculine qui lui soit aussi étrangère. C'est pourquoi, sixièmement, on a, avec le Père qui parle, un seul Principe pour tout processus qui a lieu dedans ou dehors. En fin de compte dans le paragraphe qui commence par : « Deuxièmement, il faut remarquer comment, dans ces mots ¹³ » etc.,

on apprend que la représentation des choses en leurs causes, de laquelle manière on parle, se rapporte au nombre deux. Elle est en effet pour les choses principe de connaissance et principe de génération. Et donc, d'une première façon la chose en elle-même est assurément vraie, pleine, non mélangée et indivise ; mais d'une seconde façon la chose n'est ni vraie ni pleine, ni non mélangée ni indivise. Pareillement, d'une première façon la conception de la chose ou la perception appartient au domaine rationnel par essence, et d'une seconde façon au rationnel par participation.

De ce qui vient d'être dit, on tire, ici même, par une seule démonstration, qui condense cinq arguments, que tout ce qui est produit au-dehors a et détient à l'avance quelque être, avant qu'il ne soit produit, et qu'il n'est donc pas complètement rien. Mais parce qu'il y a peut-être des doutes chez beaucoup au sujet de ce mot, on le prouve en fin de compte de trois façons. Premièrement par six raisonnements¹⁴, deuxièmement par le témoignage du Canon sacré¹⁵, troisièmement à partir des énoncés d'Augustin, Platon, Boèce, Avicenne et de Chrysostome¹⁶ ; on forme encore, à partir du bref propos de ce dernier, sept arguments qui vont toujours dans le même sens.

V : Dieu dit aussi : « Qu'il y ait un firmament... » (Gn 1, 6).

On trouve ici¹⁷ deux questions remarquables et leur solution.

La première a trait au fait qu'on ne dit pas de l'oeuvre effectuée le deuxième jour qu'elle était bonne : la raison en est que le nombre deux est chute de l'un, de l'être et du bien, lesquels se remplacent tous les trois et sont la même chose. Par suite, comment peut-on dire des oeuvres effectuées le troisième jour, le quatrième, le cinquième et le sixième, qu'elles sont bonnes, alors même que ces quatre nombres s'éloignent et s'écartent davantage de l'un, de l'être et du bien ?

La deuxième question se demande comment le nombre sept, qui est encore plus distant de l'un que tous les nombres, est béni et sanctifié.

CHAPITRE II

I : Or le Seigneur avait planté, dès le commencement, un jardin délicieux (Gn 2, 8).

On trouve ici ¹⁸, brièvement expliquées, diverses sentences parmi de nombreuses autres au sujet du paradis.

II : Le Seigneur produisit aussi toutes sortes d'arbres beaux à voir (Gn 2, 9).

On a ici ¹⁹ quelques analyses qui expliquent brièvement la nature des sens de l'homme.

III : Et l'arbre de vie au milieu du jardin (Gn 2, 9).

On trouve ici ²⁰ cinq arguments rapides et valides, prouvant que l'intellect est plus éminent que la volonté, et six qui prouvent que la béatitude consiste dans l'intellection.

IV : Il lui fit ce commandement : « Mange de tous les arbres du jardin, etc. » (Gn 2, 16-17).

On trouve ici²¹ des explications détaillées concernant les commandements, à savoir ce que c'est que commander et interdire, ce qui est commandé et interdit, ce qui plaît à Dieu en nous et ce qu'il commande, ce qui lui déplaît et qu'il interdit ; ensuite, ce qu'est le bien et le mal, ce qui est le meilleur et le pire ; de nouveau, quels sont les commandements auxquels on peut éviter d'obéir, ceux auxquels on ne peut pas éviter d'obéir ; et enfin, comment le commandement de Dieu est souvent léger, tandis que les commandements venant des choses qui sont en deçà de Dieu, sont lourds et pesants. Sur ces sujets, quatre propositions apportent ici une vue claire et distincte.

En dernier lieu²², sur ce passage : *Tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal*, on trouve, sur le plan des significations naturelles, que les choses inférieures sont anoblies par leur conversion et leur adhésion aux choses supérieures, mais qu'elles dégénèrent à l'inverse par la conversion qui les lie aux inférieures. De même, sur le plan des significations morales, on nous apprend à *oublier ce qui est en arrière et à se porter vers ce qui est en avant* (Ph 3, 13). Là, tu trouveras de nouveau que la volonté se tient en arrière et est postérieure à l'intellect.

V : Tu mourras de mort (Gn 2, 17).

On trouve ici²³ cinq manières d'expliquer ce mot : *Tu mourras de mort*.

Dans un deuxième temps²⁴, on trouve, concernant la mort, cinq points remarquables. Premièrement, que dans tout ce qu'on craint, c'est la mort que l'on craint, même si cela ne supprime pas la crainte pour autant. Deuxièmement, que la mort pose le déposé, dépose le posé, dissout le composé, referme ce qui s'expose. Troisièmement, que dans tout péché

l'homme, lorsqu'il pèche, meurt pour ne pas mourir, et que c'est pour ne pas mourir qu'il meurt, et qu'il meurt avant de mourir. Quatrièmement, il y a le fait que « le temps de cette vie n'est pas autre chose qu'une course à la mort²⁵ », et que « l'homme dans ce corps mourant plutôt que vivant n'est jamais dans la vie », mais « dans la vie et dans la mort en même temps²⁶ ». On prouve cela à partir d'Augustin par quatre raisonnements. Cinquièmement, il y a le fait que nombreux sont ceux qui sont convaincus d'aimer plus leur mort que leur vie, mais « celui qui a bien vécu ne peut pas mal mourir²⁷ », ni celui qui a mal vécu bien mourir. « Bien mourir c'est éviter le danger de vivre mal²⁸. »

VI : *Le Seigneur Dieu a dit aussi* (Gn 2, 18).

Tu trouveras ici²⁹ quelques analyses remarquables concernant le Verbe incréé, qui *était au commencement auprès de Dieu* (Jn 1, 1), et *était Dieu* ; de même, concernant le verbe créé, temporel et sensible.

VII : *Il n'est pas bon que l'homme soit seul, faisons-lui une aide semblable à lui* (Gn 2, 18).

Tu trouveras ici³⁰ que l'intellect humain, vu qu'il est tout petit dans la région des choses intellectuelles, a besoin, pour accomplir son œuvre, d'une aide sensible, qui lui est semblable, dit-on : on dit tout aussi bien que l'appétit sensible est « rationnel », par participation, et qu'il est sous la raison et l'intellect. Mais en quoi consiste cette représentation, tu le verras ici-même.

VIII : *Le Seigneur Dieu envoya donc à Adam un profond sommeil, etc. (Gn 2, 21)*

Tu as là, en premier lieu ³¹, sur le plan des significations naturelles, dix conditions de l'agent et du patient dans les [causes] univoques, ainsi que quelques propriétés de la forme et de la matière.

En deuxième lieu ³², sur le plan des significations morales, tu as sept manières d'expliquer l'autorité citée ci-dessus, ainsi qu'une dernière explication qui donne certains enseignements remarquables à propos de la paix et de la concorde.

CHAPITRE III

I : *Mais le serpent était le plus rusé de tous les animaux de la terre (Gn 3, 1).*

On a ici ³³ des choses remarquables, parmi lesquelles il y a, premièrement ³⁴, que le sensible sert à l'intellect, comme la corruption à la génération. Toutefois, ce qui est hors du genre de la génération est ce qui n'est pas, à proprement parler, un mouvement mais le terme du mouvement.

De même tu as, deuxièmement ³⁵, comment toute la perfection de l'âme rationnelle dans sa partie la plus haute est de tendre vers les réalités divines et celles qui sont au-dessus d'elle. Et aussi comment la partie supérieure, parfaite, attire à soi, parachève et se répand dans la partie la plus proche, à savoir la raison inférieure, et comment cette partie plus basse organise et parfait le sensible. La première faculté, c'est-à-dire la partie la plus haute de l'âme, est-elle désorganisée, est-elle abandonnée de

Dieu, et c'est tout le royaume de l'âme qui est désorganisé ! On donne un double exemple de ce qui vient d'être dit.

De même, on apprend, troisièmement ³⁶, que le contact du supérieur le plus petit et de l'inférieur le plus haut est le Verbe ; c'est un baiser et un langage très suave et approprié. Ici en effet le supérieur se manifeste totalement à l'inférieur selon toutes les propriétés de l'un et de l'autre, si toutefois l'inférieur se détourne de tout ce qui est étranger au supérieur.

Suite à ce qui vient d'être dit, on a, quatrièmement ³⁷, comment Dieu dit tout à tous, même si tous n'écoutent pas tout. La conversion et le rapport de Dieu à la créature est sa Parole et son Verbe, mais la parole et le verbe des créatures est leur retour à Dieu et leur rapport *face à face* (Gn 32, 30).

Cinquièmement ³⁸, on a au sein du paragraphe qui commence par : « Il reste à voir, pour finir », comment s'accordent avec ce qui vient d'être dit les analyses qui sont écrites, dans ce chapitre trois et plus haut au chapitre deux, à propos de l'homme, du serpent, de la femme et de l'homme. On ajoute, en particulier, quatre commentaires ; et dans le quatrième, on a l'explication de ce qui est dit ici : *Le serpent était le plus rusé de tous les animaux de la terre* (Gn 3, 1) et quelques remarques à propos de l'âme et de ses puissances sensibles.

Sixièmement ³⁹, au sein du paragraphe qui commence par : « Il faut prendre garde toutefois, à la fin de ces chapitres », on trouve premièrement que pour Dieu c'est la même chose que créer, faire, produire et commander, et que le produit exprime à la fois un commandement et un verbe ; pareillement que c'est la même chose pour la créature que d'être créée, être faite et être produite par Dieu, et la même chose que l'écouter, lui obéir, lui parler et lui répondre. Pareillement, secondement, on a que ces paroles et réponses sont très suaves aux créatures. Pareillement, troisièmement, que ces paroles-là sont très vraies, mais *leurs voix sur la place publique ne sont pas entendues* (Ps 19

(18), 4) par les sens de la chair. Et ici on a beaucoup de choses à propos des actes intérieurs des choses et extérieurs et leurs différences. Ici encore, on découvre, au sujet du mal et du bien, et de la syndérèse, que cette dernière ne s'éteint pas chez les damnés et que les damnés désirent toujours l'être. Et après cela, on a ici même quatre différences entre les actes intérieurs et extérieurs.

CHAPITRE IV

I : *Or Adam connut sa femme* (Gn 4, 1). II : *Caïn se jeta sur son frère* (Gn 4, 8). III : *Le Seigneur regarda favorablement vers Abel* (Gn 4, 4).

On explique ici ⁴⁰ que Caïn et Abel signifient de façon parabolique en nous la partie sensible et la partie rationnelle, et plusieurs choses semblables.

IV : *Caïn en fut vivement irrité, et son visage en fut tout abattu* (Gn 4, 5).

Ce passage est expliqué au sens moral : on fait quatre remarques ⁴¹, au sein desquelles on trouve des enseignements remarquables concernant la colère, l'envie et l'orgueil.

V : *Si vous faites bien, vous serez récompensé*⁴² (Gn 4, 7).

VI : *Ton péché sera aussitôt à ta porte*⁴³ (Gn 4, 7).

VII : *La concupiscence du péché sera sous toi* (Gn 4, 7).

On trouve ici⁴⁴ quelques enseignements à propos du bien et du mal, du haut et du bas.

CHAPITRE VI

I : *Or Noé, alors qu'il avait cinq cents ans* (Gn 5, 31). Et plus bas :
*Fais-toi une arche de pièces de bois aplanies*⁴⁵ (Gn 6, 14).

CHAPITRE XV

I : *Après ces événements*⁴⁶ (Gn 15, 1).

CHAPITRE XVIII

I : *Le Seigneur lui apparut* (Gn 18, 1). Et plus bas : *Trois hommes lui apparurent* (Gn 18, 2).

On a ici⁴⁷ la raison pour laquelle Dieu ne peut rendre heureux ni procurer le repos, que s'il est également un et trine.

II : *Pétrissez trois mesures de farine* (Gn 18, 6).

On a ici⁴⁸ une analyse qui traite brièvement de la Trinité des personnes en une essence, et de quelques autres sujets.

III : *Y a-t-il rien de difficile à Dieu*⁴⁹ (Gn 18, 14) ?

CHAPITRE XIX

I : *Deux anges vinrent à Sodome* (Gn 19, 1). Et plus bas : *J'ai deux filles, qui n'ont pas encore connu d'hommes* (Gn 19, 8).

On a ici⁵⁰ quelques enseignements remarquables au sens littéral et parabolique.

CHAPITRE XXI

I : *Le Seigneur visita Sara* (Gn 21, 1). Et plus bas : *Mais je ferai aussi du fils de la servante le chef d'une grande nation, parce qu'il est de ta semence* (Gn 21, 13)

On trouve ici ⁵¹ le dernier mot expliqué de trois façons et quelques enseignements remarquables sur la génération et la corruption, les formes substantielles et accidentelles.

CHAPITRE XXII

I : *Après que ces événements eurent lieu* (Gn 22, 1). Et plus bas : *Je jure par moi-même, dit le Seigneur* (Gn 22, 16).

Tu trouveras ici ⁵² certaines choses remarquables brièvement exposées concernant le serment et ce qui est propre à Dieu.

CHAPITRE XXV

I : Abraham épousa une autre femme (Gn 25, 1). Et plus bas : **Deux nations sont dans vos entrailles, et deux peuples, en sortant de votre ventre, se diviseront, un peuple surpassera l'autre peuple, et le plus grand servira le plus petit** (Gn 25, 23).

On a ici⁵³ plusieurs analyses. Premièrement, concernant la conjonction de l'âme avec Dieu et sa fécondité. Deuxièmement, concernant l'image double dans l'âme de l'homme, ou plutôt concernant l'image et la suscription, desquelles il est dit en Matthieu 22, (20) : *De qui sont cette image et cette suscription ?* Troisièmement, on a à propos de la double volonté de l'homme et du double amour. Quatrièmement, à propos de l'appétit double, c'est-à-dire sensible et rationnel, auxquels correspondent la chair et l'esprit suivant Galates 5, (13-23), la loi du péché et la loi de Dieu suivant Romains 7, (22-23), Ismaël et Isaac suivant Genèse 21, (9-10) et au même endroit à propos du jeu de ces derniers l'un avec l'autre. Cinquièmement, à propos des vertus et des vices et de leurs racines et semences. Sixièmement, à propos de la nature du plus grand et du plus petit, du supérieur et de l'inférieur.

CHAPITRE XXVIII

I : Rébecca dit aussi à Isaac (Gn 27, 46). Et plus bas : **Alors il vit en songe une échelle dressée sur la terre** (Gn 28, 12).

On trouve ici⁵⁴ des développements remarquables.

CHAPITRE XXIX

I : ***Ayant avancé, Jacob*** (Gn 29, 1). Et plus bas : ***Or il avait deux filles***
(Gn 29, 16).

On trouve ici ⁵⁵ beaucoup de choses à propos de la double production (émanation ou procession) des Personnes divines à partir du Père et de la procession des créatures à partir de Dieu, et à propos de la nature double [de l'homme], intellectuelle et corporelle. De même concernant l'être double des choses, à savoir dans leurs causes et en elles-mêmes, ou concernant la connaissance des choses, ou bien encore concernant la génération et l'altération, ou bien enfin concernant l'aridité de l'étude.

CHAPITRE XXXII

I : ***Puis Jacob partit*** (Gn 32, 1). Et plus bas : ***Il demeura seul ; et voici qu'un homme lutta avec lui*** (Gn 32, 24).

On explique ces autorités au sens moral dans la première édition.

II : ***J'ai vu le Seigneur face à face, et mon âme a été sauvée***
(Gn 32, 30).

On trouve ici ⁵⁶ trois explications de l'autorité citée ci-dessus.

CHAPITRE XXXV

I : ***Cependant, Dieu parla à Jacob*** (Gn 35, 1). Et plus bas : ***Otez les dieux étrangers qui sont au milieu de vous*** (Gn 35, 2).

On trouve ici ⁵⁷ un commentaire, qui explique, à partir d'Augustin, non seulement l'autorité citée ci-dessus mais aussi ce qui est dit dans le Psaume (116 (114-115), 11) : *Tout homme est menteur.*

CHAPITRE XL

I : ***Après ces événements*** (Gn 40, 1). Et plus bas : ***Je voyais devant moi un cep de vigne, sur lequel il y avait trois sarments*** (Gn 40, 9-10).

On aborde ici ⁵⁸ des choses remarquables, qui sont expliquées plus à fond que plus haut au chapitre XVIII.

CHAPITRE XLI

I : ***Deux ans après, le Pharaon eut une vision*** (Gn 41, 1). Et plus bas : ***Ils tondirent Joseph après l'avoir sorti de sa prison*** (Gn 41, 14).

On a ici ⁵⁹ deux belles citations de Jean Chrysostome et d'Augustin à propos de l'innocence.

1. n. 8-36.
2. n. 9-20.
3. n. 21-27.
4. n. 28-33.
5. n. 34.
6. n. 35.
7. n. 35.
8. n. 36.
9. n. 37-40.
10. n. 41.
11. n. 42-46.
12. n. 47-57.
13. Voir n. 52.
14. n. 38-63.
15. n. 64-66.
16. n. 67-71.
17. n. 73-75.
18. n. 76.
19. n. 77-79.
20. n. 80-83.
21. n. 84-93.
22. n. 94-99.
23. n. 100-102.
24. n. 103-108.
25. AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, l. XIII, chap. 10.
26. *Ibid.*
27. AUGUSTIN, *La Discipline chrétienne*, chap. 12, n. 13.
28. SÉNÈQUE, *Lettre 70*.
29. n. 109-112.
30. n. 113-115.
31. n. 116-127.
32. n. 128-134.

33. n. 135-165.
34. n. 138.
35. n. 139.
36. n. 140-149.
37. n. 150-152.
38. n. 153-159.
39. n. 160-165.
40. n. 166-169.
41. n. 170-173.
42. n. 174.
43. n. 174.
44. n. 175.
45. n. 177.
46. n. 178.
47. n. 179-180
48. n. 181-182.
49. n. 183.
50. n. 184-185.
51. n. 186-187.
52. n. 188.
53. n. 189-203.
54. n. 204-213.
55. n. 214-217.
56. n. 218-219.
57. n. 220.
58. n. 221.
59. n. 222.

CHAPITRE I

Autorité I : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre (Gn 1, 1).*

8. On explique cette phrase dans la première édition de plusieurs façons¹.

I. Mais pour ce qui est du but actuel [qui est de rechercher des explications paraboliques], on indique, en premier lieu, sous ces mots, la production ou la procession du Fils et du Saint-Esprit par le Père dans l'éternité, mais on donne aussi quelques indications sur la production ou création générale de tout l'univers à partir du Dieu unique dans le temps, et sur les propriétés qui appartiennent aussi bien au Créateur qu'aux choses créées.

9. Il faut savoir par conséquent qu'au sein des choses de la nature en toute action ou production, qui s'effectue au-dehors et part de quelque néant pour aboutir à quelque étant, le principe d'une telle production a la modalité de la cause, et que le produit a lui-même le nom et la modalité de ce qui est fait et fait au-dehors. Cela ressort en premier lieu de ce que dit le Philosophe : « c'est toujours d'après la cause ou à partir d'elle que s'ensuit autre chose² ». Cela ressort en second lieu du nom lui-même. On entend en effet dans « effet » ce qui est effectué (*factus*) dehors (*ex*) ou ce qui est effectué en dehors du producteur. Il ressort de cela qu'un tel effet produit a la modalité de la chose créée ou de la créature, d'une part parce

qu'il est produit en dehors du producteur, et d'autre part parce qu'il est produit à partir de quelque néant vers quelque étant, par exemple le cheval à partir du non-cheval, « le blanc à partir du non-blanc ³ ».

Mais il découle, premièrement, de ce qu'on vient de dire sur les productions de la nature, que dans les réalités divines – puisque la production ou l'émanation de toute chose n'a pas lieu hors du producteur, ni à partir du non-être ou du néant, ni troisièmement pour être ceci ou cela – le procréé n'a pas la modalité du fait ni du créé ni de l'effet, et que le producteur n'a pas le nom ou la modalité du créateur ni de la cause, et que le produit n'est pas à l'extérieur du producteur ni autre chose, mais qu'il est un avec le producteur, conformément à Jean 14, (11) : *Moi, je suis dans le Père, et le Père est en moi* ; et Jean 10, (30) : *Moi et le Père nous sommes un*. Dans les réalités divines, en effet, le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas à partir du néant, mais ils sont « Dieu venant de Dieu » et « lumière venant de la lumière », « une seule lumière, un seul Dieu ⁴ » avec le Père, conformément à 1 Jean 5, (7) : *Ces trois sont un*. C'est par conséquent ce qui est dit ici : *Dieu créa le ciel et la terre*. La création étant en effet production à partir du néant, *la terre et le ciel* ne sont pas cet être-ci ou celui-là ; et puis le Fils et le Saint-Esprit, comme il est dit, ne sont pas cet être-ci ou celui-là, mais ils sont purement et simplement l'être, l'être total et plein, et ils ne sont pas à partir du néant.

10. Il faut noter, deuxièmement, que dans les choses de la nature ce qui est premier en quelque genre que ce soit est toujours un. Donc, le principe de toutes choses est purement et simplement l'un parfait « d'une simplicité achevée ⁵ ». Et c'est bien ce qui est dit ici : *Au commencement, Dieu créa*. *Créa* est mis en effet au singulier, tout comme *Dieu*, lui aussi au singulier, comme si l'on parlait simplement de l'Un. En rappelant ainsi dès le commencement l'unité de Dieu et de son opération, il la met au premier plan. Car du fait même que Dieu est purement et simplement le Principe, il s'ensuit que le Principe est Dieu et qu'il est un, et que son opération est,

par voie de conséquence, nécessairement une, puisqu'elle est en Lui et par Lui. Ce qui est dans l'Un, en effet, est un. Ainsi, celui qui est dans la Sagesse est sage, et celui qui demeure dans la Justice est juste. Et c'est ce qui est dit ici : *Au commencement, il créa* ; autrement dit, parce que le commencement est principe, et pour cette raison justement qu'il est Principe, il est Dieu, il est l'Un et son unique opération. *Dieu créa*, dit-il : qui parle en effet d'une seule création parle d'« un seul Créateur ⁶ ».

11. Il faut remarquer, troisièmement, que dans les choses de la nature, comme le dit le Philosophe ⁷, une chose qui reste une et une seule ne peut jamais faire, par nature, que la même chose ; et donc, ce qui procède d'une seule chose, vu qu'il provient d'une seule, est toujours un [et non deux]. Et derechef, ce qui provient de l'un se place, pour la même raison, nécessairement dans le plusieurs, et c'est dans le deux et le deux seulement qu'il vient se placer en sortant de l'un, par une chute ou sortie initiale. La raison de ces choses ressort de ce qui est dit plus haut. Ce qui demeure en effet dans l'un, par cela même et cela seul, est un. Donc, ce qui s'écarte de l'un et sort de l'un, vu qu'il est divisé et distingué de l'un, n'est déjà plus un. Ainsi donc, d'une certaine façon tout ce que l'un produit comme effet pour ainsi dire effectué dehors, se place nécessairement hors de l'un par une partie produite, et il vient se placer dans le nombre, dans la division ; et ainsi à l'inverse, tout ce que l'un produit non comme effet ou effectué dehors, est lui-même nécessairement un, vu qu'il demeure dans l'un, qu'il n'est pas effet ou effectué dehors, mais qu'il est avant le fait, ayant été « fait » par nature plus tôt, non divisé de l'un, mais un avec l'un, par l'un, par le biais de l'un et dans l'un, un, dis-je, dans l'Unité, l'Entité, la Sagesse et toutes choses semblables qui demeurent à l'intérieur, produites certes mais non faites, ni autres ni créées. Et c'est ce qui est dit ici expressément : *il créa « le ciel et la terre, à savoir deux choses ⁸ »*, lesquelles sont divisées et dénombrées, parce que créées. *Il créa*, dit-il, *le ciel et la terre*.

12. Il résulte de là, premièrement, que dans les réalités divines, ce qui provient et est produit, mais n'est pas éconduit ou conduit dehors⁹, c'est-à-dire hors de l'Un – autrement dit le Fils et le Saint-Esprit, qui ne sont pas hors de l'Un, mais sont une seule et même chose que l'Un ou l'Unité unique elle-même – n'est pas un effet du Père, à qui l'unité est attribuée, ni n'est fait ou effectué pour ainsi dire hors de l'Un, ni fait hors du Père : le Fils et le Saint-Esprit sont en effet antérieurs et viennent avant l'effectuation et la création. C'est pourquoi la division ne cadre pas avec eux, ni l'extranéité, ni quoi que ce soit qui implique cela peu ou prou.

13. De là vient, deuxièmement, que le Fils est dans le Père, et le Père dans le Fils, suivant Jean 14, (11) : *Moi, je suis dans le Père, et le Père est en moi*, et qu'il est un seul avec le Père, suivant Jean 10, (30) : *Moi et le Père nous sommes un*. Il en va de la même façon à propos du Saint-Esprit, qui est dans le Fils tout en ayant le Fils en Lui : Il est lui-même dans le Père tandis que le Père est en Lui, et il est lui-même avec le Fils et avec le Père. Il résulte de là ce qui est dit en 1 Jean 5, (7) : *Ces trois sont un*, d'une part parce qu'ils procèdent de l'Un et demeurent dans l'Un, « en qui il n'y a pas de nombre » comme dit Boèce¹⁰, d'autre part parce qu'ils viennent avant tout de ce qui est dehors et de ce qui arrive au dehors. Et il en va pareillement à propos de toutes les choses qui procèdent de l'Un, mais ne viennent pas de l'Un ni ne reviennent à lui. Il résulte de là que les réalités divines ne sont pas des choses faites ou créées, puisqu'elles sont antérieures à ces dernières, et que le Père n'est pas leur cause. Et il en va ainsi généralement à propos de toutes les réalités qui soit sont l'Un et se convertissent avec l'Un, soit proviennent de l'Un mais demeurent dans l'Un parce qu'elles sont antérieures à tout ce qui se place ou peut se placer hors de l'Un.

14. Il résulte de là, troisièmement, que celui qui procède est *autre* que celui dont il procède, mais n'est pas *autre chose* que lui. « Autre chose » (*aliud*) au neutre s'applique à la nature ou à l'essence, mais « autre » (*alius*)

au masculin s'applique à la personne ou au substrat. Le neutre n'engendre pas ni n'est engendré, mais pas pour cette raison qu'il serait masculin et non féminin. Car le masculin ou le mâle a pour propriété d'engendrer. En fait, il n'engendrerait pas, s'il n'était pas celui qui est engendré. De là vient qu'Augustin dit que si le Père est, il engendre ; si le Père est toujours, il engendre toujours ¹¹.

15. Il résulte de là, quatrième, que « les oeuvres de la Trinité sont inséparables ¹² ». Il n'y a qu'une opération qui est semblablement celle du Fils et du Saint-Esprit, à savoir celle du Père. Et c'est bien ce qui est dit ici : *Dieu créa*. Dieu est en effet un dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Une seule opération : on dit bien en effet qu'il *créa* au singulier. Dieu est en effet unique, tout comme son opération, qui n'est pas divisée en de nombreuses parties ; mais il réunit et rassemble en soi les choses nombreuses et divisées. Il en va ainsi aussi de l'un ou unité, qui n'est pas divisé par les nombres, puisqu'il réunit en soi les nombres, suivant ce principe de Proclus : « toute multitude participe également de l'un ¹³ ». Tout nombre est en effet un nombre, mille tout autant que huit. Macrobe écrit encore que « l'Un, que l'on dit unité, tout à la fois homme ou femme, pair ou impair, n'est pas un nombre, mais la source de tous les nombres. (...) Et puisqu'il ne peut pas lui-même être un nombre ni nombrable, (...) il engendre toutefois et contient en lui la foule innombrable des nombres ; (...) et rien ne divorce cependant de son unité » Il veut dire que l'un ou l'unité ne se divise pas ni n'est compté par des nombres ou des choses nombrées, puisqu'il réunit et rassemble en lui les nombres ou les choses dénombrées. Et c'est ce qui est dit par le singulier *Dieu*.

16. Quatrième, il faut savoir principalement que la nature ne fait pas de saut ¹⁴, mais que par un processus ordonné ou un ordre progressif, elle peut se défaire peu à peu et s'affaiblir lentement ; c'est pour cette raison que la première chute ou éloignement de l'un est dans le deux et seulement le deux. C'est ce qui est dit ici : *au commencement*, c'est-à-dire à

l'origine, *Dieu créa le ciel et la terre*. Dieu, c'est-à-dire un seul [être], créa « le ciel et la terre », à savoir « deux choses ¹⁵ ». Et c'est ce qui est dit très clairement dans le Psaume (62 (61), 12) : *Dieu a parlé une fois*, et en Job 33, (14) : *Dieu parle une fois et il ne répète pas une seconde fois la même chose (id ipsum ¹⁶)*. La répétition, en effet, qui permet de parler de première et seconde fois, ne s'applique pas à une seule et même chose, c'est-à-dire au Dieu producteur, mais elle s'applique aux choses produites en dehors de Lui, qui est un et son opération unique, suivant ce passage du Psaume (102 (101), 27-28) : *Tu les changeras et ils seront changés ; mais Toi, tu es toujours le même*. Augustin déclare au livre IX des *Confessions*, en parlant de Dieu : « Tu es bien ce qui est identique à lui-même, et qui ne change pas, et en Toi se trouve le repos (...), puisque à côté de Toi il n'y a personne d'autre (...), car *Toi seul, Seigneur* (Ps 4, 9), [tu es] ¹⁷ . »

17. Pour donner à ce qui vient d'être dit un surcroît d'évidence, il faut ajouter trois remarques.

La première est que le nombre et la division appartiennent au domaine des choses imparfaites et naissent de l'imperfection. D'un autre côté, le nombre est déjà, en lui-même, une imperfection ¹⁸, vu qu'il est une chute ou une sortie hors de l'un, qui est interchangeable avec l'étant. De là vient que seuls les étants les plus petits et ceux qui sont corruptibles sont décomptés et divisés sous une espèce unique.

18. La deuxième remarque est que comme toutes choses désirent être, comme dit Avicenne ¹⁹, toutes choses fuient et détestent le nombre ou l'imperfection, en tant qu'éloignement ou chute de l'être. Et plus est grand l'éloignement de l'un, qui se convertit avec l'étant, plus est grande la haine pour Dieu et la nature. De là vient que l'un vient se placer d'abord dans le deux, étant donné que le plus petit parmi tous les nombres est éloignement et chute de l'un et de l'être. Et c'est ce qui est dit ici : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre*, autrement dit, l'un créa le deux.

19. La troisième remarque est que si l'on cherche pourquoi dix est un plus grand nombre que huit, je répondrais que c'est parce que le dix s'écarte plus et plus longuement de l'un que le huit. Ainsi en effet, par exemple, la raison pour laquelle on est insensé est qu'on s'écarte de la prudence : plus on est insensé, et plus on s'écarte et s'éloigne de la prudence. Ainsi, de nouveau, par exemple, plus quelque chose est mauvais ou très mauvais, et plus il s'éloigne du bien.

Mais quelqu'un dirait peut-être que le dix est un nombre plus grand que le huit, pour cela que le dix a plus d'unités qu'il rassemble et contient en soi que le huit, je ne réproouve pas, mais je préfère le premier argument. Car ce deuxième argument, si on le regarde bien attentivement, n'a de puissance efficace que par le premier, comme cela apparaît dans les deux exemples cités plus haut.

Ainsi donc, comme dit auparavant, le nombre deux est parmi tous les nombres, celui qui est le moins distant de l'un, de l'être et de la perfection, et donc celui qui est le moins imparfait. C'est pourquoi le premier éloignement de l'un, de l'être et de la perfection est immédiatement dans le deux. Et c'est derechef ce qui est dit ici : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre*, autrement dit, l'un de toutes choses se place dans le deux, et l'unité dans le nombre ; le parfait, l'indivisé et l'indistinct dans l'imperfection, la division et la distinction, et le tout dans les parties, mais les parties sont toujours plusieurs, sont divisées et distinctes l'une de l'autre et se placent sous le nombre.

20. Cinqüèmement, il faut remarquer que dans les choses de la nature rien n'est compté en son principe ni ne fait nombre avec lui. De nouveau encore, le principe même de la réalité n'est jamais la réalité même, mais est en dehors et au dessus du genre de la réalité, dont il est le principe. Prenons par exemple le point : il n'est pas une quantité ni une grandeur ni ne rend plus grande la ligne, dont il est le principe ; et il n'y a rien de ce qui appartient au genre de la grandeur qui ne convienne au point lui-

même. Il en va, deuxièmement, encore de même avec l'un, qui est le principe des nombres : il n'est pas en effet lui-même un nombre, ni ne fait nombre avec quelque nombre qu'il commence, mais plutôt il modifie l'espèce du nombre, lorsqu'on l'ajoute. L'unité en effet, qui commence le nombre six, ne rend pas le six plus grand que le six, mais il fait qu'il est lui-même un six précisément et absolument. En plus, troisièmement, le principe de la chose muable et divisible ne peut changer ni être divisé par une chose qui change et qui est divisée, dont il est le principe. L'Idée du cercle corruptible ne se corrompt pas en effet, mais elle est éternelle, comme l'affirme Augustin²⁰. L'Idée du cercle ne fait pas nombre avec le cercle ni ne se place sous le nombre, mais elle est et demeure une dans tous les cercles. Mais les cercles dans leur Idée, à savoir dans leur principe, ne sont pas divisés, mais ils sont un – ainsi « par la participation à l'homme plusieurs hommes sont un seul homme », comme l'affirme un sage²¹ – mais hors de l'Idée qui est le principe du cercle, ils sont bientôt divisés et nombrés, et dans le deux nécessairement est le premier et par soi. C'est pourquoi le genre requiert nécessairement deux espèces, non plusieurs, et qu'une seule ne suffit pas non plus. Et c'est ce qui est dit ici : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre.* Le Logos, en effet, est la même chose que la Raison et le Principe, suivant Jean 1, (1) : *Au commencement était le Logos, c'est-à-dire, d'après le grec, la Raison.* Ainsi donc, *au commencement, à savoir au [moment] n° 1, le Dieu un créa par une opération unique « le ciel et la terre, qui sont deux choses²² ».*

21. II. On peut expliquer d'une deuxième façon ce qui est dit : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre.* On veut croire cette fois-ci que par ces mots c'est la nature des principes de tout l'univers créé qui est désignée, ce qui concerne aussi bien leur distinction primaire que les propriétés des principes distincts.

Quant au premier point, il faut savoir que l'ensemble de l'univers créé par Dieu est distingué en deux principes, à savoir l'actif et le passif. En toute nature en effet on trouve ces deux principes, comme il est dit dans le livre III du traité *De l'âme*²³. Et c'est ce qui est dit ici : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre* ; cela signifie, autrement dit, qu'il a créé alors les deux principes de toutes les choses qui existent, à savoir l'actif et le passif : *le ciel* est en effet le principe actif, la première cause « qui modifie sans être modifiable²⁴ », et *la terre* le principe passif, vu qu'elle est matérielle au plus haut point.

22. Quant au second point, concernant la propriété des principes distincts, de l'actif et du passif, du *ciel* et de la *terre*, il faut faire six remarques.

Premièrement, il faut dire que *le ciel* et *la terre* n'ont pas de matière en commun et ne peuvent pas être réunies par conséquent sous un même genre, si ce n'est logiquement. Ainsi, un même genre réel ne peut jamais convenir à une cause qui agit universellement sur l'ensemble d'une espèce – ce qui est vraiment et simplement l'actif –, et à son patient ou passif ; cela vaut d'ailleurs aussi lorsque nous parlons naturellement. L'actif reste ainsi toujours extérieur et supérieur au genre du passif.

Deuxièmement, un principe actif tel que *le ciel* n'est pas affecté ou touché lorsqu'il agit, c'est pourquoi il ne faiblit pas ni ne s'épuise, mais continue d'agir perpétuellement et uniformément.

23. Troisièmement, l'effet d'un tel principe actif, qui est indiqué ici par *le ciel*, ne demeure pas dans le passif après la disparition de l'actif. Prenons par exemple la lumière : elle ne demeure pas dans le milieu qui la reçoit quand la source de lumière a disparu, contrairement à ce qui se passe avec la chaleur. La raison est que l'effet ou l'empreinte d'un tel principe actif sur le passif n'a pas sa racine dans le passif lui-même, ni n'adhère au passif ni ne s'attache à lui ; car le passif de ce qui accomplit [l'effet] doit recevoir perpétuellement et continuellement de l'extérieur, c'est-à-dire de l'actif,

en qui est la racine de la perfection, tant et si bien qu'il est toujours en train de devenir et que le devenir est son mode d'être.

24. L'explication résulte de ce qui vient d'être dit. La lumière a en effet pour racine le ciel ou la forme du ciel, laquelle ne peut jamais se communiquer à l'élément corporel. La chaleur a, quant à elle, pour racine et fondement la forme du feu ; mais cette forme, la matière du milieu chauffé par la lumière [du soleil] est capable [de l'engendrer] ; c'est pourquoi ce milieu est disposé et modifié, par la chaleur lumineuse ou active, pour être prêt à recevoir la forme du feu. Et ainsi, la chaleur et le feu s'enracinent dans le milieu, adhèrent et s'attachent à lui ; et elle fait, d'une façon en quelque sorte imparfaite, de ce milieu, l'héritier de la forme du feu et de la chaleur qui en est la résultante.

Il en va autrement à propos de la forme du ciel, pour laquelle rien n'a jamais eu la moindre prédisposition. L'explication vient de ce que la nature, qui ne fait jamais rien en vain, n'entreprend jamais aucune oeuvre qu'elle ne pourrait pas achever. C'est pourquoi ni la forme du ciel ni sa propre qualité, qui est la lumière, ne prend racine dans l'air ou dans n'importe quel autre élément ; et ainsi par conséquent, vu qu'elle n'a pas de racine, la lumière ne demeure dans aucun milieu en l'absence d'une source de lumière, suivant Luc 8, (13) : *Ils n'ont pas de racine*. Cette parabole est ainsi comprise non seulement au plan moral, mais aussi au plan naturel, quant à la diversité des perfections formelles, ainsi que j'en ferai la remarque ici même²⁵. J'ai d'ailleurs fait un commentaire à ce propos, plus bas au chapitre 2, sur ce passage : *Il s'attachera à sa femme* (Gn 2, 24)²⁶.

25. De là vient, quatrièmement, que le passif demeure toujours assoiffé de son principe actif tout en le buvant sans cesse, suivant Ecclésiastique 24, (29) : *Ceux qui me boivent auront encore soif*²⁷.

De là vient, cinquièmement, que le passif est généralement louange, honneur et gloire de son principe actif essentiel, suivant 1 Corinthiens 11, (7) : *La femme est la gloire de l'homme*. Et il est affirmé un peu plus haut que

le Christ est le chef de tout homme, l'homme le chef de la femme, Dieu le chef du Christ (1 Co 11, 3). On peut noter qu'il y a là quatre ordres de principes actifs et passifs, comme j'en fais la remarque ailleurs de façon plus détaillée²⁸. C'est à cela que se rapporte ce que dit 1 Timothée 1, (17) : *A Dieu seul soient l'honneur et la gloire*, et Daniel 3, (37) : *Ouvrages du Seigneur, bénissez tous le Seigneur, louez le Seigneur et exaltez-le*. L'Écriture est pleine d'enseignements semblables prescrivant partout de Lui attribuer louange et nom honorable, mais toujours à *Dieu seul*. Le passif, en effet, comme il ressort de ce qui vient d'être dit, dans et par toute sa perfection et tout son bien, proclame et manifeste sa propre indigence et sa misère, mais il raconte aussi les richesses et la miséricorde de son supérieur actif [envers lui-même]. Il enseigne en effet naturellement que la perfection ne lui appartient pas par soi, ni ne lui est adhérente en soi, mais qu'il a dû la mendier et la recevoir à titre de prêt, et la recevoir continuellement, pour ainsi dire « en passant », comme une passion (et non comme une qualité passive) de son supérieur actif ; et ainsi, il enseigne que la perfection n'est pas la sienne mais celle d'un autre et dans un autre, à qui revient « tout l'honneur et toute la gloire²⁹ », parce qu'elle est à lui. Prenons par exemple la livrée précieuse qu'un serviteur porte sur ses épaules : elle ne confère aucun prestige à celui qui la porte, mais rend honneur au seigneur, puisqu'elle n'appartient pas au serviteur mais au seigneur.

26. De là vient que, sixièmement, que le principe actif, dont on parle, ne reçoit absolument rien de son passif, ni n'est affecté formellement par quelque qualité qui soit passive ou qui soit dans le passif ; à l'inverse, tout ce qui est dans le passif, en tant que passif, c'est l'actif qui le prodigue et le déverse totalement en son passif.

Et c'est donc ce qui est dit : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre*. En appelant l'actif *ciel*, et le passif *terre*, on signifie qu'il y a deux principes pour tous les êtres créés, à savoir l'actif et le passif. Ainsi donc, sous la métaphore et le voile de la parabole on indique par le nom de *ciel* et de

terre la nature, la propriété naturelle et le nombre des premiers principes de l'ensemble de l'univers créé.

27. Après, il faut savoir que sous la même métaphore on nous donne aussi une instruction morale, en indiquant par exemple qui est et quel est l'homme divin, parfait et céleste, qui et quel est l'homme vicieux, diabolique et terrestre, conformément à Philippiens 3, (19-20) : *Ils mettent leur gloire dans ce qui est leur honte, et leurs pensées sont pour la terre. Quant à nous, notre vie est dans le ciel* ; et 1 Corinthiens 15, (40) : *Il y a des corps célestes et des corps terrestres*, et plus bas : *L'homme formé de la terre est terrestre ; l'homme venu du ciel est céleste. Tel qu'est le terrestre, tels sont les terrestres ; et tel qu'est le céleste, tels sont les célestes*. Apparaît encore qui est céleste et qui est terrestre, ou quel il est, à partir des propriétés du ciel et de la terre précisées plus haut ³⁰. Mais on en a dit suffisamment sur ce sujet.

28. III. A nouveau, on explique d'une troisième façon ce qui est dit : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre*, en comprenant de façon parabolique le nom de *ciel* et de *terre* comme la matière et la forme, le *ciel* étant la forme et la *terre* la matière ³¹.

Il faut donc savoir, premièrement, que la matière et la forme ne sont pas deux êtres, mais qu'elles sont les deux principes des êtres créés. Et c'est ce qui est dit ici : *Au commencement, Dieu a créé le ciel et la terre*, à savoir la forme et la matière, qui sont les deux principes des choses.

Il faut remarquer, deuxièmement, que la forme et la matière se comportent de telle façon que la matière est à cause de la forme, et non l'inverse, suivant 1 Corinthiens 11, (9) : *L'homme n'a pas été créé à cause de la femme, mais la femme à cause de l'homme* ³².

29. Troisièmement, il faut noter que, bien que la matière soit à cause de la forme, il n'en demeure pas moins que la forme substantielle, sans la matière, n'est pas plus être que la matière sans la forme, comme l'enseigne Avicenne dans la *Métaphysique*, au livre III ³³. Et c'est ce que dit

l'Apôtre en 1 Corinthiens 11 : après qu'il a dit que *la femme est à cause de l'homme* (11, 9), il a ajouté : *Toutefois, l'homme n'est pas sans la femme, ni la femme sans l'homme* (11, 11).

30. Quatrièmement, la matière est sa propre puissance passive, et la forme son propre acte ; quant à la puissance – active d'un côté, passive de l'autre –, elle n'est pas quelque [accident] ajouté à la substance, car matière et forme, en elles-mêmes, constituent une substance qui est, d'un côté comme de l'autre, dénuée [d'accidents]. C'est ce qui est dit de façon imagée en Genèse 2, (25), sous la figure de l'homme et la femme : *Or Adam et sa femme étaient nus tous deux ; et ce qui suit : et ils ne rougissaient pas.* Tout ou presque tout de ce qui est écrit ici même à propos d'Adam et Eve, exprime d'une façon tout à fait belle et appropriée, mais de façon imagée, les propriétés de la matière et de la forme, comme cela apparaîtra plus bas sur le deuxième chapitre ³⁴.

31. Il faut savoir, cinquièmement, et cela suit ce qui a été dit dans le quatrième point, qu'il n'est pas besoin de mettre un intermédiaire, ni quelque disposition entre la forme et la matière, comme il est dit dans le second livre *De l'âme* ³⁵. On nous dit en effet qu'*Adam et sa femme étaient nus tous les deux* : l'homme et la femme, c'est-à-dire la forme et la matière. Il ressort de cela qu'il est prouvé que toute forme substantielle (à laquelle la matière se rapporte premièrement par soi et se rapporte elle-même par essence) est unie sans aucun intermédiaire et disposition ajoutée à la matière pour l'être et à cause de l'être, et la matière d'une telle forme, c'est-à-dire substantielle, se rapporte à l'essence et ne désire rien d'autre hormis l'essence et l'être de la forme ³⁶. C'est en effet une règle générale que dans tout ce qui est susceptible de recevoir, comme dans les puissances de l'âme par exemple, ce qui est susceptible de recevoir doit toujours être nu : c'est ainsi par exemple que la puissance susceptible de recevoir la couleur est sans aucune couleur, et ainsi des autres choses. Et c'est une règle universelle qu'un même corps ne puisse pas être capable en

même temps de diverses figures. C'est en effet toujours de l'informe que la réalité est formée ; et la même chose vaut pour le devenir en cours. Mais cela se passe autrement avec l'être : il n'est pas en même temps infiguré et figuré, ni figuré par deux figures. Là, il faut remarquer que si la matière et la forme étaient unies par quelque intermédiaire, ou bien si cela ne se faisait pas par des substances propres à elles-mêmes mais par des puissances différentes, il suivrait de là, par essence, que leur composé ne serait pas une unité à proprement parler, mais une union. Pareillement il n'y aurait pas une unité substantiellement mais accidentellement. Il faut en effet que tout ce qui est susceptible de recevoir et tout ce qui est passif soient nus de tout acte, et que l'actif en tant que tel soit nu de toute passion. Il est dit en effet qu'ils *étaient nus tous les deux*. D'où il résulte que « la forme ne peut être sujet toute seule », suivant Boèce³⁷. C'est pourquoi encore le Philosophe dit que ce qui est vu doit être nu de toute couleur, et après, par voie de conséquence, il dit que la vue et ce qui peut être vu sont un en acte³⁸. Une puissance n'a jamais réussi à faire, à partir de deux êtres en acte ou grâce à eux, un troisième être qui soit vraiment et simplement un.

32. S'ajoute à ce qui vient d'être dit concernant la nudité, le fait qu'Anaxagore déclare que l'intellect doit être « séparé », « non mélangé » et « nu », pour discerner³⁹. Aristote lui-même dit que l'intellect est comme une table rase, c'est-à-dire nue⁴⁰. Or, plus la nudité est grande, plus l'union est grande. C'est pourquoi la matière première, puisqu'elle est, parmi les puissances passives réceptrices, celle qui est simplement nue et pure, mérite simplement [de recevoir] le premier acte, qui est l'être ou la forme⁴¹.

33. Il faut savoir, sixièmement, que quoique la matière et la forme soient les deux principes des choses, il n'en demeure pas moins qu'ils constituent un seul être et qu'il n'y a pour eux qu'un seul être (*esse*) et un

seul ouvrage. Car à celui qui possède l'être appartient aussi l'ouvrage⁴². Et c'est ce qui est dit plus bas au chapitre deux par figure : *Ils seront deux en une seule chair* (2, 24)⁴³. Ainsi, le sens et le sensible, l'intellect et l'intelligible, qui sont deux tant qu'ils sont en puissance, sont un quand ils sont en acte, et il n'y a qu'un seul acte pour les deux. C'est en effet tout bonnement par le même acte simple que la vue voit en acte et que le visible est vu en acte⁴⁴.

34. IV. En plus de cela, on peut expliquer *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre* d'une quatrième façon, en comprenant cette fois-ci par *ciel* ce par quoi une chose est ou l'être de la chose, et en comprenant paraboliquement par *terre* ce que la chose est, c'est-à-dire l'essence et la quiddité. Ces deux principes diffèrent en effet en tout créé et sont les principes et les propriétés de toutes les choses créées⁴⁵. Mais il n'y a que dans l'Incréé que *ce par quoi c'est* et *ce qui est* sont une seule et même chose, du fait même qu'il est incréé. Et c'est ce qui est dit ici : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre*, c'est-à-dire qu'il a créé les deux principes de toutes les créatures, à savoir *ce par quoi c'est* et *ce qui est*, pour cette raison qu'elles sont créées. Ils sont en effet deux ces deux principes, et non un, en tout créé et dans le seul créé. La raison est que tout ce qui est par autre chose est aussi créé : il a l'être ou *ce par quoi c'est* d'un autre ; or *ce qui est* ou la quiddité ne vient pas d'autre chose, comme dit Avicenne⁴⁶. Car, que l'homme soit un animal, ne vient pas d'autre chose. En effet, que l'on pose ou non son existence, il n'en pas moins vrai que l'homme est un animal. Mais que l'homme soit, cela vient d'autre chose. Ainsi donc en tout créé et dans le seul créé *ce par quoi c'est* et *ce qui est* sont deux, et sont les propriétés et les principes des choses créées. Et c'est ce qui est dit : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre*.

35. V. De plus, on peut expliquer paraboliquement d'une cinquième façon l'autorité citée, en entendant par *ciel* l'être des choses créées qui se tiennent dans leurs causes originelles, comme par exemple la couleur dans la lumière et la chaleur dans le soleil, et par *terre* l'être des choses qui se tiennent formellement en soi ⁴⁷ .

VI. On peut toutefois ajouter une sixième façon d'expliquer *au commencement, Dieu créa le ciel et la terre*, en comprenant paraboliquement par *ciel* l'être des choses sous l'angle du vrai, et de quelle façon il se rapporte à l'intellect, suivant le Psaume (136 (135), 5) : *Il a fait les cieux avec intelligence*, et en comprenant par *terre* l'être des choses sous l'angle du bien, suivant Genèse 1, (31) : *Les choses qu'il avait faites étaient tout à fait bonnes*. Concernant ces deux dernières explications, voyez la première édition de mon *Commentaire de la Genèse* où j'ai des remarques plus longues ⁴⁸ .

36. VII. On peut encore expliquer d'une septième façon ce qui est dit ici : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre*, en entendant sous le nom de *ciel* le bien, et par le nom de *terre* le mal, suivant Isaïe 45, (6-7) : *Moi, le Seigneur, [Je suis celui] qui a formé la lumière et créé les ténèbres, fait la paix et créé le mal*. Mais sur la raison de ces choses et leur évidence, j'ai fait des remarques détaillées dans l'explication de cette autorité en m'appuyant sur Isaïe 45, (6-7).

Telles sont les quelques significations qui, parmi d'autres, semblent se cacher ou se dissimuler paraboliquement sous le voile de ces mots : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre*.

VIII On peut l'expliquer encore une fois d'une huitième façon, en entendant cette fois-ci par *ciel* la nature intellectuelle, et par *terre* la

nature corporelle. Mais j'ai fait suffisamment de remarques à ce sujet dans la première édition ⁴⁹ et plus bas au chapitre 29 ⁵⁰.

37. Quant aux instructions morales, on en décompte dix.

Premièrement, que l'homme divin et vertueux doit chercher d'abord Dieu et les choses célestes, ensuite et quasi par accident les choses temporelles, suivant Matthieu 6, (33) : *Cherchez premièrement le royaume de Dieu et sa justice, etc.* L'autorité met en effet en premier le terme de *ciel*, et après *et la terre*. On peut également relever que le péché de simonie concerne non seulement le domaine des affaires spirituelles mais aussi celui des affaires qui lui sont conjointes. Le texte parle bien en effet du *ciel* et de la *terre*.

On nous enseigne, deuxièmement, à faire de bonnes oeuvres, non par crainte, mais par amour. On entend en effet par *ciel* l'amour, et par *terre* la crainte, suivant Romains 8, (15) : *Vous n'avez pas reçu l'esprit de servitude, pour être encore dans la crainte, mais l'esprit d'adoption des fils de Dieu.*

38. Troisièmement, *le ciel et la terre* sont le fils et le serviteur. Augustin écrit en effet sur le Psaume 32 : « Tu es encore un esclave : sois donc un fils. Car un bon esclave peut devenir un bon fils. En attendant, évite de faire le mal par crainte, pendant que tu apprends à ne pas le faire par amour. Il peut y avoir en effet dans la justice une certaine beauté, même si le châtement qu'elle inflige t'empêche d'agir à ta guise ⁵¹. »

Quatrièmement, *le ciel et la terre* sont l'homme céleste et l'homme terrestre, suivant 1 Corinthiens 15, (47) : *Le premier homme, formé de la terre, est terrestre, le second, venu du ciel, est céleste.* En effet, *d'abord existe ce qui est animal, et ensuite ce qui est spirituel* (1 Co 15, 46). Cela a été dit plus haut ⁵².

Et donc, cinquièmement, *le ciel et la terre*, c'est l'homme animal et l'homme spirituel ⁵³, suivant 1 Corinthiens 2, (14-15) : *L'homme animal ne perçoit pas les choses qui sont de l'Esprit de Dieu (...), mais l'homme spirituel juge de tout.*

39. Sixièmement, *le ciel et la terre* sont Sara et Agar, et leurs fils, suivant Genèse 16 et Galates 4, (22-31) ⁵⁴.

Septièmement ⁵⁵, *le ciel et la terre* sont la chair et l'esprit, suivant Galates 5, (17) : *La chair convoite contre l'esprit, et l'esprit contre la chair*, et Galates 6, (8) : *Celui qui sème dans sa chair moissonnera de la chair la corruption ; mais celui qui sème dans l'esprit moissonnera de l'esprit la vie éternelle*, et Romains 8, (13) : *Si vous vivez selon chair, vous mourrez ; mais si par l'Esprit vous faites mourir les oeuvres de la chair, vous vivrez.*

Huitièmement, *le ciel et la terre*, c'est la raison et la sensibilité en l'homme ; j'ai fait quelques remarques à ce sujet, plus bas, au chapitre III, sur le serpent, Eve et Adam ⁵⁶. Tu peux dire aussi que *le ciel et la terre*, c'est la raison supérieure et la raison inférieure en l'homme, ce dont traite Augustin au livre II de *La Trinité*, chap. 7 et 8, et au livre XIII, chap. 1 ⁵⁷.

40. Neuvièmement, *le ciel et la terre*, c'est ici la faute qui dérange l'ordre des choses et le châtement toujours adjoint qui punit la faute et qui remet dans l'ordre. Augustin déclare dans le premier livre des *Confessions* : « Tout esprit qui n'est pas dans l'ordre est à lui-même son propre châtement ⁵⁸ » ; Quant à Sénèque, il écrit dans la *Lettre* 87 que « le supplice des crimes est dans les crimes eux-mêmes. (...) Ils sont châtiés aussitôt l'acte commis », et même « pendant qu'ils ont lieu ⁵⁹ ».

Dixièmement, *le ciel et la terre*, c'est la charité et la convoitise, racines des deux cités ⁶⁰, celle de la cité éternelle et celle du châtement de la géhenne ⁶¹. Mais comment la convoitise est l'oeuvre de Dieu, cela est abordé plus haut dans la partie consacrée aux explications physiques ⁶². Tu trouveras d'autres enseignements sur le plan moral dans la première édition ⁶³.

II : Or la terre était déserte et vide (Gn 1, 2).

41. Après avoir signifié, par le nom de *ciel* et de *terre*, de façon générale les deux principes de toutes les choses créées, à savoir l'actif et le passif, et de façon spéciale les principes de la nature, à savoir la matière et la forme, on touche maintenant, dans un second temps, de façon parabolique aux propriétés de la matière et de la forme.

Ainsi donc, pour ce qui est de la matière, dis trois choses. Premièrement, qu'elle est *déserte*, c'est-à-dire sans « est-ce ? (*an est*) ». Deuxièmement, qu'elle est *vide*. Et le vide est là où il n'y a pas de corps, mais le fait d'être né⁶⁴. Troisièmement, que *les ténèbres couvraient la face* (Gn 1, 2) de celle-ci, comprendre : parce que « la matière n'est pas connaissable, sauf par analogie avec la forme », comme dit le Philosophe⁶⁵. J'ai fait des remarques détaillées sur ces trois points dans la première édition⁶⁶.

Il faut noter que c'est à partir de ces propriétés de la matière qu'on doit saisir, par opposition, les propriétés de la forme.

III : L'Esprit de Dieu était porté sur les eaux (Gn 1, 2).

42. Après avoir dit qu'il y a deux principes pour les choses créées et montré leurs propriétés, parce que la forme ne se produit pas elle-même dans l'être ni ne produit quelque chose de composé des deux, et encore moins la matière, on nous décrit maintenant, dans un troisième temps, la cause efficiente de toutes les choses composées sous le nom d'*Esprit*, en disant que *l'Esprit de Dieu était porté sur les eaux*. On peut dire encore qu'après avoir montré le nombre et la propriété des choses créées on nous apprend maintenant quelle est la propriété du Créateur, en parlant de *l'Esprit de Dieu*.

Mais quel que soit le sens qu'on lui donne, ce passage nous enseigne que la Cause première, « Dieu », « n'est pas un corps⁶⁷ ». On évoque en effet *l'Esprit de Dieu* de façon intransitive, c'est-à-dire l'Esprit qui est Dieu, conformément à Jean 4, (24) : *Dieu est Esprit* ; c'est comme si nous disions qu'« une créature est de telle nature », et je dis bien « telle ». Car c'est parce qu'elle est esprit que la Cause première, « Dieu », « n'est pas un corps » ; et pareillement, l'esprit « n'est pas une faculté dans un corps » comme l'affirme le Philosophe⁶⁸, parce qu'il *était porté sur les eaux*.

De même, ce passage nous apprend que l'Esprit est « un moteur immobile⁶⁹ », parce qu'il est *sur les eaux*. « Car, comme dit Aristote, tout ce qui est en nous n'est mis en mouvement que si c'est nous qui le mettons en mouvement⁷⁰ » ; Platon déclare, quant à lui, que « l'âme est un nombre qui se meut lui-même⁷¹ ». Ainsi, Dieu meut parce qu'il ne se meut pas. Boèce écrit pareillement :

« Tout en demeurant stable, Tu fais se mouvoir toutes choses⁷² ».

43. De même, on nous apprend, troisièmement, qu'Il est une Cause qui est en dehors et au-dessus de tout genre et par conséquent aussi qui détient à l'avance les perfections de tous les genres, comme le dit aussi le Commentateur⁷³.

De même, quatrièmement, qu'Il est ce qu'il y a de plus éminent et de plus haut parmi toutes les choses – il est dit en effet : *sur les eaux* –, et que son mouvement est par conséquent le plus doux, le plus pur et le meilleur, suivant Jacques 1, (17) : *Toute grâce excellente et tout don parfait viennent d'en haut*.

De même, cinquièmement, qu'Il n'est pas affecté par autre chose, mais suffit par soi à tout, n'a pas besoin d'autre chose, suivant le Psaume (16 (15), 2) : *Tu n'as pas besoin de mes biens*. Quant aux choses qui sont bonnes pour nous et en nous et dont nous avons besoin, en tant que puissances et dispositions, Dieu n'en a pas besoin.

Il est dit, sixièmement, que Dieu, ou *l'Esprit*, était porté sur les eaux, parce que l'effet de la création et des créatures n'est pas égal à la puissance du Créateur, suivant ce passage de Jean 1, (5) : *La lumière brille dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont pas comprise.*

44. Il faut remarquer, de surcroît, qu'on dit des actions qui peuvent se faire ou ne pas se faire ou éventuellement se faire autrement, qu'elles se font par volonté et par amour, tandis qu'on dit de celles qui se font toujours de la même façon, qu'elles se font par nature ou naturellement. Il suit de là que c'est de façon naturelle que l'araignée tisse sa toile et l'abeille travaille, parce qu'elles opèrent toujours d'une seule façon, comme l'affirme Avicenne dans la *Suffisance*⁷⁴. De là vient que nous disons que le Père engendre le Fils par nature, volontairement à la rigueur, si tant est que la volonté ne commence pas [l'action], mais l'accompagne, tout comme nous disons qu'il expire l'Esprit-Saint volontairement vu qu'il le fait naturellement. Mais les créatures qui peuvent se faire et ne pas se faire et ainsi se faire autrement, nous disons qu'elles se font par la volonté et l'amour de Dieu, suivant Sagesse 11, (25) : *Tu aimes tout ce qui est – voici l'amour – et plus bas : comment une chose pourrait-elle subsister, si tu ne le veux pas ? – voici la volonté.* Psaume (135 (134), 6) : *Tout ce qu'il a voulu, le Seigneur l'a fait au ciel et sur la terre*, en ce qui concerne toutes les choses créées. D'où, Hilaire dit dans *Les synodes* : « la volonté de Dieu a apporté la substance à toutes les créatures, mais une nativité parfaite a donné la nature au Fils⁷⁵ ». « Or la génération est l'œuvre de la nature », comme dit Damascène⁷⁶. À ce propos, il faut que nous disions ce qui est dit septièmement : *L'Esprit de Dieu était porté sur les eaux*, c'est-à-dire sur les créatures, qui peuvent se faire ainsi ou autrement.

45. De même, huitièmement, il est dit que *l'Esprit de Dieu était porté sur les eaux*, c'est-à-dire sur les créatures, parce que ces dernières sont produites par amour, non par nature ou de façon naturelle. En effet,

l'Esprit de Dieu, le Saint-Esprit, procède du Père et du Fils par le moyen de la volonté et de l'amour.

Neuvièmement, on parle de *l'Esprit de Dieu*, parce que les choses qui sont créées sont en Dieu non pas matériellement et formellement, mais virtuellement et spirituellement, de même « la pierre n'est pas dans l'âme, mais l'espèce » de la pierre, comme dit le Philosophe ⁷⁷.

Dixièmement, on affirme que *l'Esprit de Dieu était porté sur les eaux*, parce que tout véritable agent est toujours essentiellement esprit et vie, suivant Jean 1, (3-4) : *En Lui, ce qui a été fait était vie*, et Jean 4, (24) : *Dieu est Esprit* ; et Jean 6, (64) : *Les paroles que je vous ai dites sont Esprit et Vie*. Or, ce qui est vivant est supérieur à tout ce qui n'est pas vivant, et l'esprit à tout corps.

46. Onzièmement, *l'Esprit de Dieu était porté sur les eaux*, parce qu'il œuvre en toutes les opérations de la nature et de l'art : il les meut, il meut en elles, il meut avec elles, suivant Isaïe 26, (12) : *C'est Toi qui as opéré toutes nos oeuvres*.

Douzièmement, il est dit que *l'Esprit était porté sur les eaux*, parce que c'est au-dessus des réalités fluides et des choses créées que se trouvent les Idées (*rationes*) de ces choses, lesquelles ne sont ni créées ni fluides, à savoir dans le savoir-faire et dans la pensée ou l'esprit de l'Artisan.

Ces commentaires suffisent pour ce qui est des significations naturelles qui gisent sous ces mots : *L'Esprit de Dieu était porté sur les eaux*. Mais pour ce qui est des significations morales, il faut se rapporter aux commentaires de la première édition ⁷⁸.

IV : Dieu dit : « Que la lumière soit ». Et la lumière fut. Et Dieu vit que la lumière était bonne, et il sépara la lumière des ténèbres (Gn 1, 3-4).

47. Il faut remarquer, pour commencer, que l'effet est en règle générale un verbe, par quoi l'agent s'exprime et dit ce qui est en lui. Deuxièmement, le verbe est ce par quoi l'agent parle et s'exprime, annonce ou manifeste ce qu'il est et ce qu'il a en lui. De plus, troisièmement, l'effet est le verbe qui parle de façon impersonnelle, c'est-à-dire qu'il est ce qu'on dit. De même, quatrièmement, il est ce qui manifeste ou la manifestation de sa cause, suivant Jean 1, (18) : *Le Fils unique, qui est dans le sein du Père, l'a fait lui-même connaître*, et le Psaume (33 (32), 9) : *Il a dit, et tout a été fait*, parce que dire c'est faire, et que faire ou produire, c'est dire et rien d'autre. S'il n'en est pas ainsi, cela vient de l'insuffisance de l'agent. On peut prendre l'exemple de l'architecte, qui est chez Avicenne⁷⁹ : pour celui-ci, le fait de dire et de concevoir pratiquement une maison n'est pas la même chose que la produire réellement, vu son imperfection, qui tient au fait que la matière et les parties de la maison sont extérieures à l'artisan et tiennent leur être d'un autre. Mais il en va autrement de Dieu, vu qu'il est la cause première et la cause de tout – hors de Lui, il n'y a rien ; *et sans Lui, rien n'a été fait* (Jn 1, 3) : en Lui, dire ou concevoir quelque chose c'est nécessairement le produire ou le faire⁸⁰.

De même, par conséquent, toute cause essentielle exprime généralement son effet et s'exprime tout entière comme telle dans l'effet ; et l'effet est lui-même le verbe par lequel celui qui s'exprime parle, et il est le verbe qui est dit et par lequel seul celui qui dit se fait connaître, suivant Jean 1, (18) : *Jamais personne n'a vu Dieu, mais le Fils unique l'a lui-même fait connaître*. C'est pourquoi il est dit au sujet du Verbe en Jean 1, (9) qu'*Il était la lumière véritable. Car tout ce qui est manifesté est lumière*, comme dit Ephésiens 5, (13). La cause se manifeste donc par l'effet et dans l'effet,

suisant Jean 1, (3) : *Tout a été fait par Lui*. Et c'est ce qui suit : *Et la lumière fut*. La chose se cache en effet dans sa cause, elle ne se manifeste pas, ne brille pas. Car le feu dans sa cause n'est pas feu, et ni le nom, ni la définition [du feu], ni le fait de brûler, ni celui de chauffer ne lui conviennent. Et donc, pour peu *que la lumière soit* dans l'effet, et déjà elle brille en tant qu'effectuée ou parce qu'elle est effet. Elle brille en effet du fait qu'elle est faite ou produite ou est effet : *La lumière fut*, dit-il. Car, avant qu'elle ne soit dans la nature des choses, elle ne brille pas, mais elle est close *comme sous un sceau*, comme dit Job 9, (7) ou Isaïe 45, (15) : *Tu es vraiment le Dieu caché*.

S'ajoute à cela ce qu'on a dit au sujet des choses qui se cachent encore dans leurs principes : *Les ténèbres couvraient la face de l'abîme* (Gn 1, 2). *La face de l'abîme* est la forme qui se cache dans la matière. Une fois extraite de la matière, produite et effectuée par la cause efficiente, *la lumière fut*. Il dit, dit-il : *Que la lumière soit ! Et la lumière fut*. La lumière, en effet, est et brille, parce qu'elle est faite et effectuée.

48. Cela dit, il faut savoir qu'après avoir montré précédemment le nombre des principes des choses créées et leur propriété et encore la propriété de leur cause, on nous apprend ici, dans un quatrième temps, le mode de production, en disant : *Et Dieu dit, etc.*

Ici, il faut remarquer, en premier lieu, que cela même qui est dit dans les paroles qui précèdent : *Dieu dit, etc.* est identique à ce qui est dit en Jean 1, (1) : *Au commencement était le Verbe, etc.*, jusqu'à ceci : *Sans Lui rien ne fut* – celui qui dit, en effet, dit de toute façon un verbe et par le verbe, et il ne dit et n'opère rien sinon un verbe et par un verbe, vu qu'il est en train de dire – ; il faut donc qu'*une roue soit au milieu de la roue*, « le Nouveau Testament dans l'Ancien ⁸¹ », selon la vision d'Ezéchiel au premier chapitre (v. 16).

49. Il faut donc remarquer que, de manière universelle, en tout agent préexiste principalement la représentation de son effet, selon laquelle et à

partir de laquelle il produit tout et sans laquelle rien n'est. Et c'est ce qui est dit : *Tout fut fait par Lui, et sans Lui rien ne fut* (Jn 1, 3). Or cette représentation (*similitudo*) est le rejeton et le verbe dans lequel est et brille tout ce qui est cause et tout ce que la cause est en tant que cause.

Cette représentation est donc le verbe par lequel la cause s'exprime et se manifeste elle-même, en tant que cause, et tout ce qui lui appartient, selon ce passage de Jean (1, 18) : *Jamais personne n'a vu Dieu, mais le Fils unique qui est dans le sein du Père, l'a fait lui-même connaître*. Il est le Principe de l'effet tout entier dans toutes ses propriétés, suivant Jean 1, (1) : *Au commencement était le Verbe*.

50. De plus, en troisième lieu, une telle représentation dans la Cause première, qui est Dieu, ne peut être engendrée ni exprimée ou formée par quelque chose, sinon par son seul et unique Principe qui parle et ne peut être autre, par conséquent, que son parent ou que celui qui l'engendre. Et c'est ce qui suit : *Le Verbe était Dieu* (Gn 1, 1) après avoir dit : *Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu*. Or il suit ceci : *Au commencement, il était auprès de Dieu* (Jn 1, 2) ; cela indique la coéternité du Verbe avec Celui qui parle, en tant qu'il est dit ou engendré par Celui-là uniquement et qu'il est un avec Lui, comme on l'a dit, selon ces passages de Jean 14, (11) : *Je suis dans le Père, et le Père est en moi*, et de Jean 10, (30) : *Moi et le Père ne sommes qu'un*. Cela indique aussi, par conséquent, que le Verbe est lui-même un Principe qui ne fait qu'un avec Celui qui parle et engendre tout en général. Il est dit en effet : *Au commencement, il était – autrement dit, il était la Raison principielle (ratio principiandi) – auprès de Dieu* ; pareillement, dans le Psaume (110 (109), 3) : *Le principe sera avec Toi au jour de ta puissance* ; et en Jean 8, (25) : *Je suis le Principe, Moi qui vous parle*.

51. De plus, cette Représentation c'est le Verbe qui parle impersonnellement, et c'est également ce par quoi le Père parle toujours, et ce qui parle toujours et opère tout avec le Père, suivant Jean 5, (17) : *Mon Père agit sans cesse, et Moi aussi, j'agis*. Cela revient à la même chose pour le

locuteur de dire activement et, pour le verbe, d'être dit passivement ; à la même chose la génération active et celle passive, le père et le rejeton, la paternité et la filiation. De même, en effet, chez nous, c'est la même chose d'être construit et de construire [une maison]. Ce qu'est le fait d'être édiflée pour une maison, c'est, pour l'architecte, le fait d'édifier. En même temps, ils sont ou ne sont pas ; et l'être de l'un et celui de l'autre sont la même chose, en tant qu'ils sont tels. Si l'architecte construisait par sa substance, par lui-même, sans rien ajouter, construire serait pour lui la même chose que l'être ; et, par conséquent, pour la maison, être et être construite seraient une seule et même chose. Et donc, dire serait parler, et dire serait faire, suivant le Psaume (33 (32), 9) : *Il a dit, et tout a été fait*. C'est pourquoi il est dit ici : *Et Dieu dit : Que la lumière soit ! Et la lumière fut*. L'effet est dissimulé dans sa cause analogique, il se cache, se tait, ne parle ni n'entend, à moins qu'il ne soit dit et produit par le verbe engendré et conçu à l'intérieur ou proféré à l'extérieur. Il apparaît donc clairement comment c'est une seule et même chose ce qui est écrit ici : *Et Dieu dit, etc.*, et ce que dit Jean (1, 1) : *Au commencement était le Verbe*. [C'est comme s'il y avait] *Une roue au milieu de la roue* (Ez 1, 16) ⁸².

52. En deuxième lieu, il faut remarquer comment dans ces paroles : *Et Dieu dit : Que la lumière soit ! etc.*, on indique de façon parabolique la nature, la propriété des choses créées et leur production dans l'être naturel. Il faut donc savoir que la représentation des choses dans leurs causes originelles, surtout dans la première, qui est et est appelée leur Raison et leur Verbe – Jean 1 (1) : *Au commencement était le Verbe* ; le grec dit « *logos* », ce qui est à entendre comme raison ou verbe –, cette Représentation, dis-je, ce Verbe et cette Raison, dans la Cause analogique se rapporte à deux domaines : comme principe de la connaissance et de la science, et aussi comme principe de l'existence au-dehors dans la nature des choses. Cela est indiqué par le nom même d'« existence » : c'est comme si l'on disait « extra-sistence ». Et c'est ce que dit le Philosophe : les principes de l'être

et du connaître sont identiques⁸³. Platon aussi pose les Idées des choses, les Représentations et les Raisons comme nécessaires, d'une part, en raison de la connaissance et, d'autre part, en raison de la génération⁸⁴. J'ai fait suffisamment de remarques à ce sujet dans la première édition de mon commentaire sur le premier chapitre de la Genèse⁸⁵.

53. Mais il faut remarquer à présent que d'après et dans leur mode d'être primordial les choses ont la vérité et sont vraiment ce qu'elles sont, et qu'elles sont alors essentiellement constituées de leurs genres et de leurs espèces dans l'être plein, non-divisé et non-mélangé de quelconque façon à quoi que ce soit d'autre. A l'extérieur, en revanche, elles n'ont pas l'être plein, non-divisé et non-mélangé. Par exemple, le mot « or » signifie l'espèce tout entière et elle seule de ce métal qu'on appelle « or ». Mais un tel être n'est ni ne se trouve sous une espèce dans les choses faites à l'extérieur, dans les suppôts singuliers, là où il est toujours divisé, de telle sorte qu'il n'est pas plein, et est mélangé, si bien qu'il n'est déjà plus vrai. C'est pourquoi, en tout créé, le suppôt diffère de la nature, comme l'enseigne Thomas dans le second *Quodlibet*⁸⁶.

54. Preuve en est que l'on dit communément que le vrai est dans le seul intellect⁸⁷, dont l'objet est la quiddité qui consiste dans les genres et les espèces qui, comme l'indique Porphyre, consistent « dans les seuls intellects purs et nus⁸⁸ ». Le Philosophe dit aussi que « l'âme est le lieu des espèces », « non pas tout entière mais l'intellect⁸⁹ ». Le vrai est dans l'âme, et non pas à l'extérieur dans les choses. Car, là, la quiddité de la chose est divisée en suppôts et mélangée à ce qui lui est autre, de sorte qu'elle n'est plus vraie ni n'appartient à la région de l'intellect, mais qu'elle se situe dehors, puisqu'elle s'effectue hors de l'espèce de sa nature et qu'elle est faite au-dehors dans la matière ou dans le suppôt, dans la nature qui est inférieure à l'intellect, comme cela apparaît clairement à partir du *Livre des Causes*⁹⁰. En tant que tel, lui conviennent la modalité du

bien et la modalité de ce qui est fait, conformément à ce passage de Genèse 1, (31) : *Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites, et elles étaient fort bonnes*. « Le bien, en effet, n'est pas dans les mathématiques », comme dit le Philosophe⁹¹, et bien moins encore dans les choses divines où il n'y a aucune fabrication, rien de fait. C'est pourquoi « la volonté » dont « l'objet est le bien », de même qu'elle « est l'appétit du bien », est « rationnelle par participation », comme dit Thomas, dans le premier tome de la deuxième partie [de la *Somme théologique*], q. 59, a. 4⁹².

55. Tout cela est signifié de façon parabolique dans les paroles qui précèdent : *Et Dieu dit : Que la lumière soit ! Et la lumière fut. Et Dieu vit que la lumière était bonne, et il sépara la lumière des ténèbres*. Il est dit en effet : *Il dit : Que cela soit !*, quant à la production du Verbe qui est la Représentation et la Raison de tout ce qui est produit d'une certaine manière ; *et la lumière fut*, quant aux choses « faites à l'extérieur » ou « effectuées » (ce qui revient au même) ; *et Dieu vit la lumière* : il apparaît ici clairement que la lumière et tout ce qui est produit à l'extérieur dans la nature a un être vrai, avant de se produire et de se faire. En effet, on ne peut pas dire de quelqu'un qu'il voit ceci ou cela, pour que cela se fasse, s'il ne l'a pas conçu déjà auparavant, en lui, de façon claire et distincte. Comment verrait-il, en effet, la lumière ? Comment saurait-il que ce qu'il voit est la lumière ? Comment saurait-il, troisièmement, qu'il veut faire de la lumière ? En outre, comment saurait-il, quatrièmement, qu'il a fait de la lumière, une fois la lumière faite ? Et puis, comment saurait-il, cinquièmement, que la lumière faite est bonne, si en lui la lumière n'était rien avant qu'il ne fasse la lumière ? La lumière était donc, avant qu'elle ne se produise et ne se fasse. De plus, comment aurait-elle été faite sans l'être par lequel elle fut faite ? Tel est donc l'être second des choses créées à l'extérieur dans la nature, par quoi l'être est créé et la réalité bonne. C'est pourquoi le Philosophe dit que le bien est dans les choses⁹³. Et c'est ce qui explique pourquoi, après avoir dit : *Et la lumière fut*, il suit : *Dieu vit que la lumière était*

bonne ; et non « vraie », car la lumière n'était assurément plus vraie, étant donné qu'elle n'était plus pleine, mais divisée en suppôts ou dans la matière.

56. Et c'est ce qui suit ici : *Il sépara la lumière*. La division et le nombre des suppôts sont en effet dans les suppôts, l'indivision et l'unité, en revanche, viennent de la forme et de l'espèce. Callias est, en effet, autre que Socrate selon le Philosophe⁹⁴. Et le bain dans l'âme serait le même que le bain en dehors, s'il n'y avait la matière, comme dit le Commentateur⁹⁵. Ainsi donc, la lumière et tout ce qui est produit à l'extérieur dans la matière ou dans la nature sont divisés et mélangés à ce qui est étranger, de telle sorte qu'ils ne sont ni pleins ni non-mélangés, ni vrais par conséquent, ni ne brillent en eux-mêmes mais toujours dans une autre chose, conformément à Jean 1, (5) : *La lumière brille dans les ténèbres*. C'est pourquoi, après avoir conclu : *Il sépara la lumière des ténèbres*, il ajouta : *et il appela la lumière « jour » et les ténèbres « nuit » ; et du soir au matin ce fut le premier jour* (Gn 1, 5). La lumière, en elle-même, dans son être primordial dont on parle, où elle est vraie, pleine, indivise, non-mélangée avec quoi que ce soit d'autre, est le *jour* et est le *matin* du jour. Divisée en revanche et mélangée à ce qui est étranger et aux ténèbres, elle est le *soir* du *jour* et appartient à la *nuit*. Tout ce qui est étranger à la lumière appartient en effet aux ténèbres et à la nuit.

57. Ce qui est dit : *Il sépara la lumière des ténèbres* peut être cependant exposé autrement, de telle sorte que par *lumière* l'on entende l'actif ou la forme, par *ténèbres* le passif ou la matière qui sont divisés, parce que rien ne se meut soi-même, ni n'agit en soi-même, ni ne pâtit en quoi que ce soit de soi-même, ni ne se conduit lui-même vers l'acte. Ils sont divisés, ils sont distincts. *La lumière*, qualité active du ciel, signifie l'actif ou la forme ; *les ténèbres* signifient la privation, le passif ou la matière, parce que la matière et tout passif en tant que tels sont privés de tout acte et de tout être, selon le passage déjà cité plus haut : *La terre était déserte et vide* (Gn 1, 2).

58. Enfin, parce que de nombreuses personnes rechignent, comme je le crois, à accepter la thèse énoncée plus haut ⁹⁶, selon laquelle la lumière et les autres choses produites dans l'être ne sont pas privées de tout être avant d'être produites extérieurement dans la nature, on va en fournir un éclaircissement, bien que cela aille au-delà de ce qu'on avait prévu de faire. On le fera en nous fondant en premier sur la raison, en deuxième sur le Canon sacré, en troisième sur les paroles des saints.

59. I. En premier lieu, l'Idée (*ratio*) par laquelle le lion est produit dans l'être est autre et distincte de l'Idée du cheval. Or, cette Idée n'est pas rien ni n'est produite elle-même, mais elle est avant la chose dont elle est l'Idée, et la chose est produite conformément à elle, qui est tout entière dans la chose produite et tout entière en dehors d'elle. C'est pourquoi, tandis que la chose est changée ou corrompue, l'Idée ne se corrompt ni n'est changée. Cette idée est d'Augustin ⁹⁷.

En plus, cette Idée, parce qu'elle est distincte – autre est l'Idée de ceci, autre celle de cela –, il faut concevoir qu'elle dit quelque chose d'autre que l'Essence nue de Dieu ⁹⁸, dans laquelle il n'y a aucune altérité, aucun nombre, ni selon la chose ni selon l'intellect, mais l'unité simple. Or il est aisé de voir qu'une telle Idée antérieure à la chose ne peut être Idée sans quelque être, parce que le mal ne peut être mauvais sans quelque être. C'est pourquoi rien n'est tout entier mauvais par soi, mais est toujours mauvais dans le bien, dans quelque bien créé ⁹⁹.

60. Ensuite, deuxièmement, l'objet de l'intellect et ce qui est saisi en premier par l'intellect est l'étant. On ne peut donc pas dire qu'il suffit de voir la lumière pour qu'elle soit, si la lumière n'est aucun étant avant qu'elle ne soit.

Troisièmement, si la lumière qui doit être produite n'est rien avant d'être produite, alors celui qui est censé la voir pour la produire ne verrait

rien. Car « les noms et les verbes transposés signifient la même chose ¹⁰⁰. » Donc, celui qui la voit ne voit rien ou ne voit pas. Et ainsi, du début jusqu'à la fin, celui qui voit la lumière ne voit pas la lumière, et celui qui voit ne voit pas.

Quatrièmement, « celui qui ne pense pas l'un ne pense rien », comme dit le Philosophe ¹⁰¹. Raison de plus d'affirmer que celui qui pense le non-étant, ne pense rien.

61. Cinquièmement, on le voit avec l'exemple de la maison produite par l'artisan. Elle ne serait pas vue par d'autres personnes, si elle n'était pas faite auparavant par quelqu'un. Elle ne pourrait, cependant, pas être faite par lui ni en dehors de lui, si auparavant, avant d'être faite par lui, elle n'avait l'être ou quelque être. Autrement, elle ne serait pas faite par art mais par hasard, ni ne serait semblable à sa cause. C'est pourquoi l'on dit communément que les créatures se comportent par rapport au Créateur comme les produits artisanaux par rapport à l'artisan ¹⁰². Et Augustin dit « que si ce monde n'était pas, il ne nous serait pas connu ». Or ce monde « ne serait pas », si, avant qu'il ne soit, Dieu ne « l'avait connu ¹⁰³ ». La raison en est que notre science est causée par les choses, tandis que la science de Dieu est la cause de l'être des choses.

62. Sixièmement, l'Idée des choses produites est dans le producteur, est dans l'intellect, elle est une semence, et il lui convient par sa nature d'être première et principe, Jean 1, (1) : *Au commencement était le Verbe*, le grec [écrit « *Logos* », c'est-à-dire] Raison. En effet, pour elle, par elle et conformément à elle, les choses produites sont connues et sont ce qu'elles sont, et sans elle rien n'est ni connu ni *fait*. La quiddité des choses qui est aussi raison, est en effet la racine et la cause première de tout ce qui est affirmé ou nié de toute chose. C'est pourquoi le Commentateur dit au sujet du septième livre de la *Métaphysique* qu'une fois qu'on connaît la quiddité des choses sensibles, on connaît aussi la Cause première de toute chose ¹⁰⁴.

Elle est en effet la Cause première de toute chose. Or, la chose, une fois produite, se place à l'extérieur du producteur et descend en dehors, hors de l'être du producteur et hors de sa vie et de sa pensée ; elle est quelque chose d'ombragé par l'ombre du temps ou du moins par l'ombre du fabriqué et du causé, c'est-à-dire du fait, et du supposé, c'est-à-dire de ce qui est posé sous et en dessous du producteur, en dehors et en deçà de la raison du principe ; elle vient se placer dans l'ordre et sous le coup du dérivé, du dernier et du but et, par conséquent, dans l'ordre du bien. C'est pourquoi, selon le Philosophe, le bien n'est pas dans l'âme mais au dehors dans les choses¹⁰⁵, et de nouveau : le bien et la fin sont identiques¹⁰⁶.

63. C'est pourquoi le bien appartient à la volonté et à l'amour. Or la volonté et l'amour descendent et procèdent de l'intellect et de la connaissance et sont précédés par eux, de sorte qu'il est impossible qu'on veuille ou aime quelque chose qu'on ne connaisse pas auparavant. Le bien apparent, c'est-à-dire « le connu », est en effet l'objet formel de la volonté. De plus, le bien a la propriété de ce qui vient en dernier et non de ce qui vient en premier. On ne dit pas en effet qu'un homme est bon, sinon par ce qui lui appartient en dernier, c'est-à-dire par ses accidents, comme par exemple par sa science, sa vertu et ainsi de suite. Bien que le principe et la fin soient réellement identiques, leurs Idées sont néanmoins opposées.

Ce que nous entendons apparaît donc clairement à partir de ce qui a été dit : rien n'est su, vu, produit ou voulu par quelqu'un, sans que cela ne préexiste et soit auparavant en lui. Et cela suffit quant au premier mode de preuve, qui utilise des arguments rationnels.

64. II. En second lieu, on prouve la même chose par l'autorité et le témoignage de l'Écriture sacrée. En Genèse 2, (4-5), il est dit : *Voici les générations du ciel et de la terre (...), au jour que le Seigneur fit le ciel et la terre ; et aucun arbrisseau des champs n'était sorti de terre, et aucune herbe de la campagne n'avait encore poussé.*

De même, il est dit en Isaïe 45, (6-7) : *Moi, Je suis le Seigneur qui forme la lumière et crée les ténèbres, fais la paix et crée le mal*. La formation et la fabrication, en effet, ne sont à proprement parler qu'à partir de quelque étant, tandis que la création est à proprement parler à partir du non-étant. J'ai fait de plus amples remarques à ce sujet ici-même sur Isaïe 45, (6) ¹⁰⁷.

65. De plus, ce qui vient d'être dit ressort clairement, en troisième lieu, de ce qui est dit en Jean 1, (2) : *Il était au commencement auprès de Dieu*. On touche, là, à trois points, à savoir : d'abord *il*, ensuite *était*, et enfin *au commencement*. Ces mots, bien examinés, montrent suffisamment tout ce qu'on a dit ici concernant la lumière et les autres perfections qui doivent être produites et qui sont produites. Car c'est après avoir dit trois choses touchant la consistance de la nature divine une en elle-même, à savoir : *au commencement était le Verbe*, ensuite *le Verbe était auprès de Dieu*, et enfin *le Verbe était Dieu* (Jn 1, 1), et juste avant de parler de la production des choses au-dehors en déclarant que *tout a été fait par Lui* (Jn 1, 3), que Jean glisse ces mots : *Il était au commencement auprès de Dieu* (Jn 1, 2).

66. *Il*, est-il dit. Car ceci ou cela n'est pas rien, de plus, ceci ou cela n'est pas Dieu. Augustin, dans le septième livre de *La Trinité* dit : « Enlève ceci et cela », et ce qui reste est Dieu ¹⁰⁸.

De même, on ajoute en deuxième lieu : *était*. *Il était*, dit-il. Il dit *était* à l'imparfait pour la raison que ce qui est passé et ce qui est fait concernent les choses créées et déjà produites et conduites à l'extérieur, et s'accordent avec elles, et pour la raison que cela n'est pas pleinement fait et conduit au dehors mais a lieu dans un certain flux, avant d'être produit et fait, comme le mouvement par rapport au terme et le milieu par rapport à l'extrémité.

Et ce qu'on ajoute en troisième lieu : *au commencement* (*Au commencement*, dit-il, *était le Verbe*) montre la même chose. Il ne peut y

avoir de principe qui ne soit rien ou n'ait aucun être. En outre, le principe comme tel n'est jamais dérivé ou fait.

Il y a beaucoup d'autres paroles dans l'Écriture, tirées des deux Testaments, qui proclament et indiquent manifestement ce qu'on vient de dire concernant ce passage : *Et Dieu vit que la lumière était bonne*. Voilà pour le deuxième mode de preuve.

67. III. Vient ensuite, en troisième lieu, une manière de montrer la même chose à partir des paroles des saints et des sages. Cela apparaît clairement d'abord à partir d'Augustin, dans le troisième livre *Contre les Académiciens*, où, à partir de Platon, il introduit « deux mondes, l'un intelligible, dans lequel la vérité même habiterait, et l'autre sensible, que nous percevons manifestement par la vue et le toucher » ; « celui-là est vrai, celui-ci est vraisemblable et fait à l'image de celui-là » ; à celui-là appartient la science, à celui-ci l'opinion ; à celui-là appartiennent les vraies vertus, à celui-ci les « vertus civiles » « semblables aux autres vertus vraies ¹⁰⁹ . »

68. Et la manière de voir de Platon à ce sujet est manifeste de manière universelle ; Boèce en traite également au troisième livre de *La Consolation* ¹¹⁰ . Avicenne soutient également que ce qui est ou quiddité, qui est aussi raison, ne tient pas son être d'un autre ¹¹¹ . Cette proposition : « L'homme est un animal » est vraie, même si on supprime l'existence de n'importe quoi d'autre. Preuve en est que l'un des penseurs renommés actuellement pose les essences des choses comme éternelles ¹¹² . Et Augustin dit que l'Idée du cercle est éternelle ¹¹³ . Et il en va de même quant aux Idées des autres choses. Jean Chrysostome dit ainsi à propos de Matthieu 23 : « Ce ne sont pas les saints qui furent avant la sainteté, mais la sainteté avant les saints ¹¹⁴ . »

Sur cette base, je formule sept arguments supplémentaires.

69. Premièrement, si la sainteté n'avait pas été et n'avait pas eu d'être avant les saints, jamais personne ne serait devenu saint. En effet, rien n'est capable de devenir tel ou de rendre un autre tel. Car c'est la sainteté qui fait que les saints sont saints. La sainteté a donc eu l'être de la sainteté avant les saints.

En outre, deuxièmement, il en va du saint, qui, en tant que tel, ne peut être ni devenir saint que par la sainteté, comme de ce qui n'est pas blanc, qui ne peut être ni devenir blanc que formellement par la blancheur. Si cette dernière n'était pas ni n'avait pas l'être, elle ne rendrait rien blanc. Pour une raison semblable, il suit donc que la sainteté a quelque être en elle-même, de telle sorte qu'elle fasse que les saints soient saints.

De plus, troisièmement, le saint participe de la sainteté et reçoit d'elle son nom. On est en effet dénommé par ce à quoi on participe. Par exemple, le blanc est nommé par la blancheur, et il en va de même quant aux autres. Donc la sainteté à laquelle le saint participe, ou bien exprime quelque être – et c'est bien ce que j'ai l'intention de dire – ou bien elle n'exprime rien. S'il en est ainsi, le saint serait dénommé à partir du rien auquel il participe, puisque la sainteté à laquelle il participe serait dite n'être rien et n'avoir pas d'être en soi.

70. Quatrièmement, le bien est avant ce bien-ci, comme l'être (*esse*) est avant l'être de telle qualité (*quale esse*). Mais « le saint » dit tel ou tel saint particulier, tandis que « la sainteté » ne nomme pas ce saint-ci ou ce saint-là, mais simplement « le Saint de tous les saints », comme la bonté nomme « le Bien de tous les biens ».

Cinquièmement, puisque « l'âme devient bonne » ou sainte, mais ne devient pas pour autant une âme par la même chose par laquelle elle est bonne ou sainte, il est nécessaire qu'elle « se tourne vers quelque chose qu'elle ne soit pas elle-même ». « Vers où se tournerait l'âme, pour devenir bonne, sinon vers le bien ? Mais si l'âme se détourne de nouveau et devient non-bonne, « par cela même qu'elle se détourne du bien, il n'y a

rien vers quoi elle pourrait se tourner, si elle voulait s'amender, si le bien dont elle s'est détournée ne reste pas bien en soi-même ? » Il apparaît donc avec évidence que le bien est avant ce bien-ci et ne cesse pas d'être, si ce bien-ci cesse d'être. Cet argument est tiré d'Augustin, *La Trinité*, livre VIII, chap. 3¹¹⁵.

71. Sixièmement, le saint devient non-saint en perdant la sainteté. Mais le non-saint, en tant que mauvais, est abandon et perte du bien, c'est-à-dire de la sainteté. Et s'il y a perte du bien, c'est donc quelque bien et quelque être qu'il perd et dont il se détourne.

Septièmement, le saint, quand il devient non-saint, après la perte de la sainteté, et quand il se rend compte qu'il l'a définitivement perdue, souffre de sa perte. La sainteté perdue ne disparaît donc pas dans le rien. Car si elle disparaissait dans le rien, il ne souffrirait de rien : il ne souffrirait par conséquent en rien et donc ne souffrirait pas. Ces deux arguments peuvent être tirés des paroles d'Augustin dans son livre *La Genèse au sens littéral*, après la moitié du livre VIII¹¹⁶.

72. De plus, ce qui est en puissance, comme la matière première, est compté parmi les êtres qui n'existent pas, et est dit non-étant ou non-être. C'est pourquoi Platon disait que la matière première est non-étant¹¹⁷ ; et Denys au deuxième chapitre des *Noms divins* dit que le bien est étendu « aux non-existants¹¹⁸ ». La matière première participe en effet au bien, parce qu'elle le désire ; or elle ne désire rien sinon ce qui lui est semblable. Elle ne participe pas en elle-même à l'étant, parce qu'elle n'est pas étant. Il apparaît donc clairement que l'étant en acte produit à partir de l'étant en puissance n'est pas produit simplement à partir de rien. Et ceci vaut dans les êtres matériels, mais aussi semblablement, mais à leur manière, dans d'autres domaines.

V : Dieu dit aussi : « Qu'il y ait un firmament, etc. » (Gn 1, 6).

73. On lit qu'Il fit cela le deuxième jour. Il nous faut chercher maintenant à savoir pourquoi. Etant donné qu'on ne dit pas, à propos de l'ouvrage de ce jour, que c'était bon, vu que le nombre deux s'éloigne et s'écarte de l'un et par conséquent de l'être et du bien, puisque cela revient au même d'utiliser l'une ou l'autre de ces trois [dénominations], qui sont interchangeables, comment se fait-il, tout d'abord, que les nombres trois, quatre, cinq et six, alors qu'ils s'éloignent et s'écartent davantage de l'un, de l'être et du bien, méritent pourtant que ce qui est créé durant ces jours soit dit bon. Ensuite, comment se fait-il que le nombre sept, qui s'éloigne davantage de l'un que chacun des nombres qu'on vient de citer, mérite également la bénédiction et la sanctification ? Car il est dit ensuite, plus bas au chapitre 2 : *Il a béni le septième jour et l'a sanctifié* (Gn 2, 3).

74. Il semble qu'il faille dire deux choses, pour répondre à la première question.

Premièrement, que toutes les choses qui sont divisées, sont divisées sous l'angle des choses doubles ou de la dualité et du nombre deux, comme on le montre au premier chapitre¹¹⁹ et comme je l'ai commenté en détail dans la première édition¹²⁰. Ainsi donc, parce que tout nombre reçoit du sort la division et l'éloignement ou la chute de l'un par le nombre deux, de là vient que c'est par le nombre deux, à proprement parler, que survient en premier et par soi ce qui s'écarte de l'un, de l'étant et du bien.

Deuxièmement, on peut dire que tout nombre qui suit le nombre deux ne se place pas, à proprement parler, hors de l'un, ni par conséquent hors du bien, mais qu'il se place hors de l'un par le nombre et le divisé. Mais se placer dehors par la division, le nombre et le mal n'a pas la modalité du mal mais plutôt du bien. Par exemple : le nombre trois ne se place à proprement parler hors de l'un que lorsqu'on le remplace par le bien, mais

il se place immédiatement hors des choses doubles ou du nombre deux, qui est infâme¹²¹ et ne mérite pas le nom de bien. Pareillement, le nombre quatre se place hors du nombre trois, le nombre cinq hors du nombre quatre, et ainsi des autres.

75. A la seconde question concernant le nombre sept, il faut répondre que, comme l'affirme Macrobe dans le premier livre de son *Commentaire*, que le nombre sept est consacré à la jeune fille et à Pallas, et qu'en raison de cette intégrité et incorruptibilité il mérite la bénédiction¹²². Ou bien, parce que le nombre sept signifie et représente l'ensemble des choses, et que l'ensemble des choses ou univers dénomme, d'après son nom, l'unité. Ou bien, troisièmement, parce qu'on dit, plus bas au second chapitre, que Dieu, le septième jour, n'a rien fait mais s'est reposé : *Dieu se reposa le septième jour, après avoir achevé tout son ouvrage* (Gn 2, 2)¹²³. Or le repos est toujours dans l'un, dans le but final, dans le meilleur.

1. Voir *Comm. Gen.* I, n. 2-28.
2. ARISTOTE, *Métaphysique*, V, 2, 1013 a 29-32 ; THOMAS D'AQUIN, *Comm. Métaph.*, l. V, chap. 1, leç. 1 ; chap. 4, leç. 5.
3. THOMAS D'AQUIN *Somme théol.*, I, q. 45, a. 1. Voir *Comm. Sag.*, n. 25.
4. AUGUSTIN, *La Trinité*, l. VII, chap. 3, n. 4.
5. MAÏMONIDE, *Guide des égarés*, l. I, chap. 59 ; *Livre des Causes*, prop. 20 (21), n. 163 : « *Le Premier est riche par soi-même, et il n'est pas d'être plus riche que lui. La preuve, c'est son unité : non que l'unité soit éparse en lui-même, mais cela vient plutôt de ce qu'il est une unité pure, parce qu'il est simple d'une simplicité achevée (simplex in fine simplicitatis)* ».
6. Voir AUGUSTIN, *La Trinité*, l. V, chap. 13, n. 14 et suiv. Voir PIERRE LOMBARD, *Sent.*, l. I, d. 5, chap. 1, n. 8.
7. ARISTOTE, *La Génération et la corruption*, l. II, chap. 10, 336 b 27.
8. AUGUSTIN, *Confessions*, l. XII, chap. 7, n. 7.
9. *Non educitur aut extra ducitur*.
10. BOÈCE, *La Trinité*, chap. 2.

11. AUGUSTIN, *Lettre 238*, n. 24. HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, l. XII, n. 23 (PL 10, 447). Voir *Comm. Jean*, n. 31 ; *Comm. Eccli.*, n. 21.
12. AUGUSTIN, *Comm. Jean*, tr. 95, n. 1 ; *Manuel*, chap. 38, n. 12 ; *Sermon 213*, n. 6 ; ALAIN DE LILLE, *Règles de théologie*, règle 61.
13. PROCLUS, *Eléments de théologie*, prop. I, 264. Voir *Comm. Ex.*, n. 100.
14. Voir ARISTOTE, *Hist. animaux*, VIII, 1, 588 b 4.
15. AUGUSTIN, *Conf.*, l. XII, chap. 7, n. 7.
16. *Id ipsum* : cette expression, souvent utilisée par Augustin, qui en fait un Nom divin, est généralement traduite par « l'Être même », en pensant à Ex 3, 14 (*Je suis « Celui qui est »*). Le problème est que cette expression a aussi le sens très banal de « la même chose », comme c'est le cas dans la Vulgate : Ps 4, 8-9 ; Ps 34 (33), 4 ; Ps 41 (40), 8 ; Ps 62 (61), 10 ; Ps 122 (121), 3 ; Jb 33, 14 ; Phi 2, 18. Jb 3, 14, cité ici par Eckhart, est un bon exemple. Nous avons pris, par conséquent, le parti de traduire cette expression le plus banalement du monde.
17. AUGUSTIN, *Confessions*, l. IX, chap. 4, n. 11.
18. Je suis le manuscrit L : *in se ipso etiam e contra numerus imperfectio est*.
19. AVICENNE, *Métaph.*, VIII, chap. 6.
20. AUGUSTIN, *L'immortalité de l'âme*, chap. 4, n. 6.
21. PORPHYRE, *Introduction aux Catégories (Isagogè)*, chap. 2 (sur IV, 2 b 23).
22. AUGUSTIN, *Conf.*, XII, chap. 7, n. 7.
23. ARISTOTE, *De l'âme*, III, 5, 430 a 10-12.
24. Voir ARISTOTE, *Le Ciel et le monde*, I, 3, 270 a 33-35.
25. Cette explication demeure introuvable.
26. Voir plus bas, n. 122.
27. Voir *Comm. Eccli.*, n. 42-61.
28. Voir probablement n. 206. Sturlese et Weiss croient cependant que ce renvoi tombe dans le vide.
29. Voir la doxologie (« parole de glorification ») qui termine aujourd'hui le *Notre Père*, et qui le précédait jadis durant la messe.
30. Voir plus haut, n. 21-26.
31. Voir *Comm. Gen.* I, n. 24.
32. Voir n. 205.
33. AVICENNE, *Métaphysique*, l. II, chap. 4.

34. Voir plus bas, n. 123-127.
35. ARISTOTE, *De l'âme*, II, 1, 412 b 5-9. Eckhart refuse ici la thèse de la pluralité des formes substantielles, défendue par l'école franciscaine notamment. Il est fidèle sur ce point à l'enseignement de Thomas d'Aquin. Voir *Prol. Oeuvre prop.*, n. 14.
36. Voir *Comm. Ex.*, n. 52 ; *Comm. Eccli.*, n. 55 ; *Comm. Jean*, n. 325.
37. *Forma simpliciter subjectum esse non potest* (ou plus fréquemment : *forma simplex subjectum esse non potest*) : BOËCE, *La Trinité*, chap. 2 : *Forma vero quae est sine materia non poterit esse subjectum nec vero inesse materiae.*
38. ARISTOTE, *De l'âme*, II, 7, 418 b 26.
39. Ces sentences d'Anaxagore sont rapportées par ARISTOTE, *De l'âme*, I, 2, 405 a 13-17 ; III, 4, 429 a 18-20 ; *Phys.* VIII, 5, 256 b 24-27 ; *Métaph.*, I, 8, 989 b 14 et suiv. Voir *Comm. Gen.* I, n. 168.
40. ARISTOTE, *De l'âme*, III, 4, 429 b 31.
41. Voir *Comm. Gen.* I, n. 164.
42. Voir *Comm. Eccli.*, n. 4.
43. Voir plus bas, n. 121, 123. Voir aussi *Comm. Gen.* I, n. 199.
44. Voir *Comm. Jean*, n. 107 ; *Sermons all.*, 12.
45. *Comm. Ex.*, n. 18 et n. 85.
46. AVICENNE, *Métaph.*, I, 6 ; Voir *Prologue général*, n. 13.
47. Voir *Comm. Gen.*, n. 77.
48. Voir *Comm. Gen.* I, n. 68 et 77.
49. *Comm. Gen.* I, n. 25.
50. Voir plus bas, n. 217 ; et aussi n. 207.
51. AUGUSTIN, *Comm. Ps.*, 32, 2^e comm., n. 6.
52. Voir plus haut, n. 27.
53. Voir AUGUSTIN *La Genèse au sens littéral*, l. II, chap. 1 ; *Conf.*, l. XIII, chap. 12, 13.
54. Voir *Comm. Gen.* I, n. 229-233 ; *Comm. Ex.*, n. 221, *Sermon latin XII*, 2, n. 137.
55. Sur les septième et huitième explications morales de Gn 1, 1, voir *Comm. Ex.*, n. 213.
56. Voir plus bas, n. 135-145.
57. AUGUSTIN, *La Trinité*, l. XII, chap. 7, n. 10 ; chap. 8, n. 13 ; l. XIII, chap. 1, n. 2-4. Voir *Comm. Jean.*, n. 84.

58. AUGUSTIN, *Confessions*, l. I, chap. 12, n. 19.
59. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 87, n. 24. Voir *Comm. Gen.* I, n. 190 ; *Comm. Sag.*, n. 217.
60. AUGUSTIN, *L'enseignement chrétien*, l. III, chap. 10, n. 16 ; *Comm. Ps.*, serm. 1, n. 8 ; *La Genèse au sens littéral*, l. XI, chap. 15 ; *La Cité de Dieu*, l. XIV, chap. 13 et 28.
61. Voir plus bas, n. 195.
62. Voir probablement n. 33 ; Weiss et Sturlese considèrent cependant que ce renvoi tombe dans le vide.
63. Voir *Comm. Gen.* I, n. 15 et suiv. ; n. 22 et suiv.
64. ARISTOTE, *Du Ciel*, I, 9, 279 b 13.
65. ARISTOTE, *Phys.*, I, 7, 191 a 8.
66. *Comm. Gen.* I, n. 29, 33, et 35.
67. THOMAS D'AQUIN, *Somme Gentils*, l. I, chap. 20 ; *Compl. théol.*, I, 16. Voir THOMAS D'AQUIN, *Somme théol.*, p. I, q. 4, a. 2.
68. *Aut. arist.* 6, 182, provenant d'AVERROÈS, *Comm. De l'âme*, III, comm. 5 : *intellectus agens nec est corpus nec virtus in corpore*.
69. ARISTOTE, *Métaphysique*, XII, 7, 1072 b 7.
70. ARISTOTE, *Topiques*, II, 7, 113 a 29.
71. PLATON, *Phèdre*, 245 e.
72. BOÈCE, *Consolation de philosophie*, III, poème 9.
73. AVERROÈS, *Métaphysique*, V, comm. 21 (sur V, 16, 1021 b 30-1022 a 1). Voir THOMAS D'AQUIN, *Somme théol.*, p. I, q. 4, a. 2
74. AVICENNE, *Sufficientia*, I, chap. 5.
75. HILAIRE DE POITIERS, *Les synodes*, chap. 24, n. 58 (PL 10, 520C).
76. JEAN DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe*, I, chap. 8 (PG 94, 813A).
77. ARISTOTE, *L'âme*, III, 8, 431 b 29.
78. Voir *Comm. Gen.* I, n. 59-63.
79. AVICENNE, *Sufficientia*, I, chap. 5.
80. Voir plus bas, n. 93.
81. GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélie sur Ezéchiel*, VI, 12 ; THOMAS D'AQUIN, *Somme théol.*, p. Ia IIae, q. 107, a. 3, *Sed contra*. Voir plus bas, n. 51.
82. Voir plus haut, n. 48.

83. *Eadem sunt principia essendi et cognoscendi* : cette sentence, censée venir d'ARISTOTE, s'inspire sans doute de *Métaphysique*, II, 1, 993 b 30 : « autant une chose a d'être autant elle a de vérité ». Voir *Comm. Jean*, n. 26, 189, 439, 574, 643.
84. Eckhart connaît la doctrine des Idées de Platon par le biais d'AUGUSTIN, notamment les 83 *Questions*, q. 46.
85. Voir *Comm. Gen.* I, n. 3 et 25.
86. THOMAS D'AQUIN, *Quodlibet*, II, q. 2, a. 4. Voir *Comm. Ex.*, n. 165.
87. ARISTOTE, *Métaph.*, VI, 4, 1027 b 25-27.
88. PORPHYRE, *Introduction aux Catégories (Isagogè)*, chap. 1 (IV, 1, a 9) ; BOÈCE, *Commentaires sur l'Isagogè de Porphyre*, I, chap. 10. Eckhart durcit la position de Porphyre, qui, comme on le sait, se contente de poser le « problème des Universaux », sans prendre parti.
89. ARISTOTE, *L'âme*, III, 4, 429 a 27.
90. *Livre des Causes*, prop. 8, n. 82, 84-85.
91. ARISTOTE, *Métaph.*, III, 2, 996 a29-31.
92. THOMAS D'AQUIN, *Somm. théol.*, p. Ia IIae, q. 59, a. 4, ad 2 ; voir aussi q. 56, a. 6, ad 2.
93. ARISTOTE, *Métaph.*, VI, 4, 1027 b 25-27. THOMAS D'AQUIN, *Comm. Métaph.*, leç. 4, XXIV, 607 b : « Le vrai et le faux, qui sont l'objet de la connaissance sont dans l'esprit. Mais le bien et le mal, qui sont l'objet de l'appétit, sont dans les choses. » ; *Somme théol.*, p. Ia, q. 82, a. 3.
94. ARISTOTE, *Métaph.*, VII, 8, 1034 a 5-8.
95. AVERROÈS, *Métaph.*, XII, comm. 36.
96. Voir n. 55. Sur l'analyse qui suit, voir V. LOSSKY, *Théol. nég.*, Vrin, p. 134.
97. Voir AUGUSTIN, *L'immortalité de l'âme*, chap. 4, n. 6 (PL 32, 1024).
98. Voir *Comm. Sag.*, n. 36. THOMAS D'AQUIN, *Somme théol.*, p. Ia, q. 15, a. 2 ; *La Vérité*, q. 3, a. 2, ad. 9.
99. Voir *Comm. Gen* I, n. 114. AUGUSTIN, *Manuel*, chap. 14 (PL 40, 238).
100. ARISTOTE, *L'interprétation*, 10, 20 b 1.
101. ARISTOTE, *Métaph.*, IV, 4, 1006 b 10.
102. THOMAS D'AQUIN, *Sent.*, I, d. 38, q. 1, a. 1 ; *Somme théol.*, p. I, q. 14, a. 8 ; q. 44, a. 3, c et ad 1 ; q. 45, a. 6 ; *La Puissance*, q. 7, a. 1, ad 8.
103. AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, l. XI, chap. 10.
104. AVERROÈS, *Métaph.*, VII, 5 (Sur Z, 1, 1028 b 2-27).

105. ARISTOTE, *Métaph.*, VI, 4, 1027 b 25-27. Voir plus haut n. 55.
106. ARISTOTE, *Métaph.*, III, 2, 996 a 25.
107. Voir plus haut, n. 36.
108. AUGUSTIN, *La Trinité*, l. VII, chap. 3, n. 4.
109. AUGUSTIN, *Contre les académiciens*, l. III, chap. 17, n. 37.
110. BOÈCE, *Consolation de la philosophie*, prose 9, n. 32 ; PLATON, *Timée*, 29 d-32c.
111. AVICENNE, *Métaphys.*, I, 5. Voir *Prologue général*, n. 13.
112. Eckhart pense, semble-t-il, à HENRI DE GAND : voir par ex. *Somme théol.*, a. 68, q. 5 ; *Quodlibet*, X, q. 7.
113. AUGUSTIN, *L'immortalité de l'âme*, chap. 4, n. 6 (PL 32, 1024).
114. JEAN CHRYSOSTOME, *Comm. Mt*, hom. 45 (PG 56, 889).
115. AUGUSTIN, *La Trinité*, l. VIII, chap. 3, n. 4.
116. AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, l. VIII, chap. 14.
117. Voir ARISTOTE, *Physique*, I, 9, 192 a 4-8, où il est fait allusion aux Platoniciens et leur fâcheuse tendance à confondre la privation et la matière dans leur notion de *chôra* (lieu, espacement) : « nous disons que matière et privation sont différentes, et que l'une d'entre elles, la matière, est non-étant par accident, tandis que la privation est non-étant par soi, et que l'une, la matière, est presque (et d'une certaine manière est) une substance, tandis que la privation ne l'est pas du tout. Mais d'autres philosophes placent le non-étant dans le grand et le petit indifféremment, soit en les réunissant tous les deux ensemble, soit en les prenant chacun séparément. »
118. Ps.-DENYS, *Noms divins*, chap. 5 (PG 3, 816B).
119. Voir plus haut, n. 16-18.
120. Voir *Comm. Sag.*, I, n. 88-91. Voir aussi *Comm. Jean*, n. 26.
121. *A binario, qui infamis est*. Voir *Comm. Gen.* I, n. 90, *Comm. Sag.*, n. 110.
122. MACROBE, *Comm. Songe de Scipion*, I, 6, n. 10-11.
123. Cette autorité n'est pas commentée plus bas, sans doute parce qu'elle l'est abondamment dans la première édition : voir *Comm. Gen.* I, n. 149-179.

CHAPITRE II

I : Or le Seigneur avait planté, dès le commencement, un jardin délicieux (Gn 2, 8).

76. On notera que, comme Augustin le dit dans *La Genèse au sens littéral*, au début du VIII^e livre, il y a « à propos du paradis », trois grandes opinions¹. La première est soutenue par ceux qui veulent l'entendre de façon seulement corporelle ; la deuxième, par ceux qui n'y voient qu'une réalité spirituelle ; la troisième, par ceux qui y voient les deux. « Cette dernière, poursuit Augustin, me séduit ; je la préfère. » Aussi, en tout ce livre VIII, sur le paradis, les arbres qui y étaient plantés et l'installation qu'y avait l'homme, il développe d'admirables exposés sur l'une et l'autre interprétation, à savoir celle qui considère le paradis comme une réalité corporelle, et celle qui le comprend comme une réalité spirituelle, donc au sens historique et allégorique. Augustin traite encore de ce sujet en détail dans l'ouvrage de *La Genèse contre les Manichéens*, livre II, puis de nouveau dans *La Cité de Dieu*, livre XIII, vers la fin, au chapitre 21. Il disserte au livre XII de *La Trinité* sur le serpent, sur la tentation des premiers parents et sur leur péché au paradis. Je reviendrai bientôt sur ce point, au chapitre III ci-dessous². Du paradis et des événements qui s'y sont produits, Jean Damascène discute de façon remarquable en alliant les interprétations historique et allégorique. Jérôme, dans son *Livre des questions hébraïques sur la Genèse*, dit du paradis : « Il est démontré très

clairement qu'avant même de créer le ciel et la terre, Dieu avait fondé le jardin au paradis. » Voilà qui suffit sur ce point.³

II : Le Seigneur produisit aussi toutes sortes d'arbres beaux à voir (Gn 2, 9).

77. Premièrement, il faut noter que d'après le livre I^{er} de la *Métaphysique*, on aime les sens pour deux raisons : parce qu'ils nous aident à connaître et parce qu'ils nous sont utiles⁴. Ce sont l'ouïe et la vue qui servent principalement à la connaissance. Ces deux sens, d'après Aristote, sont proprement didactiques. « Tout ce qu'on connaît, on le sait en l'apprenant ou en le découvrant », précise-t-il ailleurs⁵, en l'apprenant par l'ouïe, en le découvrant par la vue⁶.

Quant à l'utilité et à la conservation naturelle de l'animal, les trois autres sens y seront subordonnés, d'abord le toucher, puis le goût et enfin l'odorat, bien qu'ils soient aussi tous trois subordonnés à la connaissance, comme inversement l'ouïe et la vue à la conservation de la vie physique. Voilà pourquoi il est dit : *Dieu avait produit toutes sortes d'arbres beaux à voir*, ce qui concerne la connaissance, et *agréables à manger*, ce qui concerne l'utilité.

78. En deuxième lieu, il faut remarquer que l'homme, du point de vue de la nature spécifique qui le fait homme, est proprement subordonné à la connaissance, laquelle est proprement ordonnée et accomplie dans la raison ou intellect. C'est pourquoi aussi les sens intérieurs, qui sont directement destinés à servir l'intellect, sont d'une nature plus parfaite en l'homme qu'en aucun autre animal, ce qui n'est pas le cas des sens externes. Et de là vient que l'Écriture, achevant le récit de la création de l'homme, dit d'abord *beaux à voir*, et ensuite *agréables à manger*.

79. Autre remarque : voir se rapporte à l'aspect, mais goûter à l'affect. En outre, la vue concerne l'être des choses en leurs principes, le goût ce qu'elles sont en elles-mêmes. La vue se réfère à la vérité des choses, le goût à leur valeur de bonté. Autre lecture littérale : c'est la beauté du comestible qui provoque et aiguise l'appétit humain. Aussi est-il mis en avant d'abord *beaux à voir*, et ensuite *agréables à manger*⁷.

III : *Et l'arbre de vie au milieu du jardin (Gn 2, 9).*

80. Il faut remarquer qu'il y a deux puissances dans le domaine rationnel ou intellectuel, à savoir l'intellect et la volonté, mais que l'intellect est la plus éminente. On parle de cela après, dans la quatrième autorité à propos du but⁸, mais cela ressort d'ores et déjà avec évidence des cinq arguments suivants.

Premièrement, parce qu'il est de sa nature de saisir l'Idée des choses, ce que c'est ou quiddité nue, tandis que la volonté saisit la réalité hors de la matière, lorsqu'elle est voilée d'ombre et mélangée à autre chose, et qu'elle n'est ni pleine ni parfaite.

Deuxièmement, parce que l'intellect, comme son nom l'indique⁹, saisit au-dedans la réalité même, dans ses principes essentiels et dans ses causes.

Troisièmement, parce que la volonté saisit, par le biais de l'intellect, formellement son objet, par cela qu'il est ce qu'il est. Le bien, en effet, n'est un objet de la volonté que s'il est apparent et appréhendé par l'intellect.

81. Quatrièmement, parce que la volonté est la tendance ou l'inclination qui accompagne et poursuit le bien connu, tel qu'il apparaît à l'intellect, tout comme l'inclination vers le haut est la tendance naturelle

qui accompagne la forme du lourd, et ainsi des autres tendances naturelles.

Un argument vient étayer tout cela : c'est que, d'après le Philosophe, la volonté est dans la raison¹⁰. L'appétit rationnel, en effet, ne peut être rationnel que par la raison et par le moyen de la raison. Or la raison a trait à la connaissance, qui saisit l'Idée et la cause des choses.

82. Il ressort de ce qui vient d'être dit, premièrement, que, comme il est dit que *l'arbre de vie et l'arbre de la connaissance du bien et du mal* ont poussé *au milieu du paradis*, il y a deux puissances dans le domaine de l'intellect, à savoir l'intelligence et la volonté. Deuxièmement, on comprend alors pourquoi on parle d'abord de *l'arbre de vie* : c'est parce qu'il figure l'intellect, qui est la racine de la vie de l'âme rationnelle, suivant ce passage de Jean 1, (3-4) : *Ce qui a été fait, en Lui*, à savoir dans le Verbe de l'intellect du Père, *était la Vie*. Et c'est logiquement qu'on évoque *l'arbre de la connaissance du bien et du mal*, qui a trait à la volonté et aux choses extérieures, suivant ce passage qui se trouve plus haut au premier chapitre : *Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites ; et elles étaient tout à fait bonnes* (Gn 1, 31).

83. Il ressort de ce qui vient d'être dit un cinquième argument, pour lequel l'intellect est plus éminent que la volonté. En effet :

Tout ce qui est vivant est plus éminent que tout ce qui n'est pas vivant.

Or l'intellect, par définition, est vivant, mais pas la volonté.

Donc, l'intellect est plus éminent [que la volonté].

La majeure est évidente, on la trouve sous la plume d'Augustin. La mineure est prouvée : le vivant est en effet – et il se distingue en cela du non-vivant – ce qui a le mouvement en soi-même et par soi-même et au-dedans, non par une autre chose au-dehors. L'intellect, du fait de son nom¹¹, recueille (*legit*) la réalité au-dedans (*intus*), en soi-même : c'est en effet penser intellectuellement (*intelligere*) que de recueillir au-dedans (*intus legere*). En plus, il recueille la réalité même au dedans en ses

principes. La volonté toutefois n'est ni ainsi ni ainsi. Elle se porte en effet et s'incline au-dehors vers la réalité elle-même au-dehors de l'âme, et en plus vers la réalité même en dehors des principes intimes et intrinsèques, substantiels de la réalité elle-même, et en dehors de celle-ci dans une autre chose.

Il suit de là aussi que la béatitude, puisqu'elle est la vie éternelle, consiste, à proprement parler, dans l'intellection ou dans la connaissance de Dieu par essence, suivant ce passage de Jean 17, (3) : *La vie éternelle, c'est qu'ils Te connaissent, Toi seul le vrai Dieu.*

IV : Il lui dit ce commandement : « Mange de tous les arbres du jardin. Mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras pas. » (Gn 2, 16-17).

84. Parce qu'il est fait mention dans l'Écriture, dès le début [de cette autorité], du commandement de Dieu, il est nécessaire de voir, clairement et rapidement, tout ce qui est écrit dans l'Écriture concernant les commandements – et par suite de voir, premièrement, ce que c'est que commander, ce que c'est qu'interdire, ce qui est commandé, ce qui est interdit, ce qui plaît à Dieu en nous et qu'il commande, ce qui lui déplaît et qu'il interdit ; deuxièmement, ce qui est mauvais, ce qui est bien, ce qui est pire, meilleur ; troisièmement, à quels commandements on peut éviter d'obéir, et ceux auxquels on ne peut pas éviter d'obéir ; et enfin quatrièmement, comment le commandement de Dieu est toujours léger, et les commandements de tous ceux qui sont en deçà de Dieu, toujours lourds et pesants – ; aussi ai-je avancé les quatre propositions suivantes.

La première est que, de façon générale, le supérieur commande ou donne un ordre à ce qui est inférieur ; l'égal, en effet, n'a pas de pouvoir sur l'égal. C'est pourquoi l'on dit que le pouvoir de commander est pour

ainsi dire sans égal. Et si l'égal n'a pas de commandement à donner à ce qui lui est égal, il en a encore beaucoup moins à donner au supérieur.

85. La seconde proposition est que l'acte de commander du supérieur n'est pas autre chose qu'incliner, ordonner, avertir et mouvoir l'inférieur à se conformer, obéir et se soumettre à son supérieur ; d'après cela aussi tout principe actif meut le passif à s'assimiler à lui-même. Et plus il agit et devient parfait et fort, et plus il soumet pleinement le passif à lui-même, et plus ce passif obéit à ce qui le commande. Par exemple, le feu en action, une fois qu'il a généré sa forme dans le bois, par cela même qu'il lui donne la forme du feu, enseigne, impose et commande à ce à quoi il donne la forme de chauffer, de se porter vers le haut et de faire d'autres choses de ce genre, mais il lui interdit de refroidir, d'incliner vers le bas et d'autres choses semblables. Et c'est ce qui est recommandé, lorsqu'il est dit : *Mange de tous les arbres du paradis*, et c'est ce qui est interdit ensuite : *mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras pas*. En premier lieu, cela a trait aux préceptes positifs de Dieu, et en second aux négatifs. Dans les positifs, Dieu commande, persuade, conseille et agit ; et dans les négatifs, il interdit et dissuade en appelant et inclinant à l'opposé, conformément à Sagesse 16, (13) : *C'est toi, Seigneur, qui a le pouvoir de la vie et de la mort. De la vie, sur le plan des commandements et actions imposées — voyez Lévitique 18, (5) : Gardez mes lois et mes ordonnances : l'homme qui les gardera y trouvera la vie — ; de la mort, sur le plan de ce qui est interdit. C'est ce qui est dit : Ne mangez pas, et ce qui suit : du jour où vous en mangerez, vous mourrez de mort (Gn 2, 17)*. Ainsi donc, tout supérieur, en imprimant et en conférant sa ressemblance, commande et impose tout ce qui lui est semblable et conforme, et il dissuade tout ce qui est autre, étranger et dissemblable, et l'interdit. On a un exemple avec les orbites des planètes, qui sont d'autant plus hautes et voisines de la première orbite qu'elles tiennent davantage de son mouvement, qui commence à l'orient, et

qu'elles tiennent moins de leur mouvement propre, qui part de l'occident et qui est dissemblable à la première orbite.

86. La troisième proposition est que Dieu, en tant que premier Agent et Moteur suprême de toutes les choses qui existent, commande et ordonne à toutes, suivant Ezéchiel 37, (22) : *Un seul roi qui commande à tous* ; Apocalypse 1, (6) : *À Lui la gloire et la puissance au siècle des siècles*. Quant à chacune des autres choses, en revanche, plus elle est première et supérieure, plus elle commande et ordonne à des [subordonnées] plus nombreuses.

Or, puisque Dieu est la Cause de tout, pour tout et sous tous les rapports, son effet qu'il imprime et impose, vers lequel il attire, appelle et conseille d'aller, est nécessairement quelque chose de commun à tout. Or il n'y a de commun à tout que l'être et ce qui est interchangeable avec lui, à savoir l'un, le vrai, le bien, auxquels rien en-deçà de Dieu n'atteint, mais que chacun présuppose en toute action. C'est pourquoi ce [qui est inférieur à Dieu] n'est pas la cause de l'être, de l'un, de la vérité ni de la bonté mais seulement la cause de cet être, de cet un, de ce vrai, de ce bien. En donnant donc et en imprimant cet être, cet un, ce vrai et ce bien, il ordonne cet étant et ce bien particulier et non l'être et le bien absolument.

87. De là apparaît une quatrième proposition : il en va comme le feu qui engendre et confère au passif la forme du feu, lui commande tout ce qui s'accorde avec sa forme, comme chauffer, aller vers le haut et autres choses semblables, et lui interdit tout ce qui est étranger ou discordant avec sa forme, comme refroidir, incliner vers le bas et autres actions de ce genre, ainsi de même Dieu, comme il est tout entier l'Être (*esse*) et le Bien ou la Bonté, imprime, impose, commande, incite, conseille et inspire le bien, tandis qu'il écarte et interdit tout ce qui est discordant et étranger au bien, à savoir le mal.

88. Ces quatre propositions maintenant exposées, les [quatre ou] cinq sujets cités et annoncés plus haut ¹² nous apparaissent mieux.

A commencer par ce que c'est qu'un commandement, et ce que c'est que commander. Commander (*praecipere*), c'est, en fait, commencer (*principiare*) et prendre (*capere*) l'acte avant (*prae*), comme l'habitude acquise prend en elle l'acte avant [qu'il ne soit effectué] et le détient à l'avance. On voit de même à qui il appartient de commander. La cause commande universellement à ce qu'elle cause et lui impose des lois qu'en tant que tel il ne peut éviter. Ainsi tout supérieur commande-t-il à son inférieur, et non pas à son égal ni à son supérieur et lui impose des lois. Ainsi, dans le domaine de la nature, ce qui est droit commande et donne les lois, parce qu'il est juge de lui-même et de l'oblique. De même, dans le domaine du pensable, les principes donnent les lois et les préceptes aux conclusions. Dans le domaine de l'action, de la même façon, la fin commande et impose la nécessité à ce qui lui est subordonné. De plus, le supérieur commande et impose à l'inférieur cela même qu'il imprime et inspire, et par cela même, comme on l'a dit avec l'exemple du feu qui engendre et qui est engendré, où tout ce qui est en harmonie avec la forme du feu plaît naturellement et tout ce qui est en disharmonie avec elle déplaît.

Il convient de remarquer, à ce propos, que la manière la plus propre et la plus parfaite de commander et d'interdire, est quand on n'ordonne ou ne commande pas à quelqu'un par oral ou par un écrit extérieur et transitoire, mais quand la forme substantielle et essentielle de la chose, qui persévère dans la chose même, enseigne toujours continuellement, avertit, incite, incline, suggère, montre et conseille ce qu'il faut faire et ce qu'il faut délaissier. Un Psaume (4, 6-7) dit : *Beaucoup disent : « Qui nous fera voir le bien ? »*, et ce qui suit : *La lumière de Ton visage a été marquée sur nous, Seigneur. La lumière de Ton visage, c'est l'intellection de Dieu qui est infusée en nous.* Or on trouve les mêmes rapports dans les formes singulières et

dans les essences des choses qui commandent naturellement et ordonnent ou font ressortir les propriétés des choses et leurs opérations. De là vient que leur donner l'être et les formes, c'est leur commander et leur ordonner qu'elles agissent ainsi et leur interdire qu'elles agissent autrement. De la même façon, celui qui donne une disposition vertueuse comme celle de l'humilité par exemple commande d'agir humblement et interdit d'agir orgueilleusement. Et le signe de la disposition qui est engendrée est la facilité, la promptitude et le plaisir dans l'œuvre ; et le vertueux se distingue de celui qui n'est pas vertueux parce que ce dernier agit après avoir accepté l'ordre du dehors et de l'extérieur, tandis que celui-là, c'est-à-dire le vertueux, agit à partir de ce qui convient à la disposition acquise qui suggère et ordonne de l'intérieur un acte semblable à lui, c'est-à-dire qui en est le principe. On en trouve un exemple avec le serviteur qui reçoit de l'extérieur un ordre venant de la volonté de son maître, et avec celui qui a, présente en lui, la volonté même du maître, qui informe et forme la volonté du serviteur lui-même qui n'est déjà plus un serviteur mais plutôt un ami, dont la volonté et le vouloir sont un [avec ceux de son maître].

89. En second lieu, il ressort de ce qui est dit ce que c'est que le péché, ce qu'est le mal, ce qui est plus ou moins un péché, ce qu'est le bien et ce qui est le meilleur parmi les biens. Le bien en effet est tout ce qui est semblable et en accord ou conforme à sa cause, laquelle commence, imprime et impose les lois conformément aux propriétés de la forme imprimée par celui qui engendre ; mais le péché interdit est aussi tout ce qui est étranger et dissemblable à sa forme. Et plus un péché est mauvais et grand dans la nature, l'art et les mœurs, et plus il est en désaccord en extension et en intensité et se détourne du commandement et de la conformité à son supérieur ; à l'inverse, dans les bonnes actions plus quelque chose est un bon et grand bien, plus il se conforme en extension et en intensité au commandement et à l'influence de son supérieur ¹³.

90. En troisième lieu, il apparaît qu'il est tout simplement impossible de s'affranchir de l'obéissance à un commandement de Dieu, tandis qu'on peut le faire, sans exception, avec un commandement venant de n'importe qui d'autre, d'un homme ou de la nature. La raison est que Dieu, en tant qu'il est tout simplement le Bien et non ce bien-ci ou celui-là, commande en effet non pas ce bien-ci ou celui-là, mais le bien simplement en général, et par conséquent interdit n'importe quel mal généralement. Et cela ne tolère aucune exception : autrement dit, il faut agir justement et ne pas agir injustement. Il est, par exemple, impossible d'excuser celui qui vole autrui, et qui demeure hostile aux autres malgré le Seigneur. Si l'on volait non pas malgré mais par la volonté et la recommandation du Seigneur, on ne volerait pas autrui, ni on n'agirait injustement, de cette façon « les fils d'Israël portèrent les dépouilles des Egyptiens¹⁴ ». Dieu commande de ne pas commettre de larcin, d'adultère, d'homicide et d'autres choses de ce genre, en invoquant non pas le fait que chacun de ces péchés est ceci ou cela, mais seulement le fait que c'est injuste en général. De là vient que, dans n'importe quelle circonstance, le vol, l'adultère, l'homicide et autres péchés semblables acquièrent la modalité du juste, lorsque Dieu ne commande pas de ne pas agir de cette façon mais qu'il ordonne de le faire. De là vient qu'en Exode 20 Dieu fait cette déclaration impérative : *Tu ne tueras point (...), tu ne commettras pas de larcin* (20, 13 et 15), cependant qu'il ordonne lui-même de voler les Egyptiens en Exode 11, (2). C'est ainsi que Dieu qui ordonne à un homme de ne pas tuer, ordonne aussi de tuer ceux qui font le mal, et à Abraham encore de tuer son fils. De nouveau, Lui qui ordonne de ne pas commettre l'adultère, ordonne à Osée de prendre pour femme une prostituée ou une femme adultère, et ainsi de suite. C'est pourquoi il faut noter que dans tous les cas où ce que Dieu ordonne se révèle inutile ou mauvais ou nocif au bien commun, Dieu n'a pas ordonné de le faire mais a sûrement ordonné de ne pas le faire et a interdit de le faire. En effet, il n'ordonne pas ceci ou cela, mais il ordonne le bien et

interdit le mal en général. C'est comme avec un corps coloré : en tant qu'objet formel de la vision, il forme et informe cette dernière, il lui ordonne et lui donne de voir et lui interdit de ne pas voir quelque chose de non coloré. De là vient que s'il arrivait qu'un corps ne soit pas coloré, il ne serait pas visible mais invisible, il ne commanderait pas, ni n'inclinerait, ni ne persuaderait l'œil de voir, mais il commanderait de ne pas voir, et il interdirait aussi à l'œil de se voir. Et c'est ce que Cicéron dit dans le livre I des *Devoirs* : « Il se présente des circonstances où les choses qui paraissent les plus dignes d'un homme juste prennent un caractère tout opposé (...), comme ce qui a trait à la vérité et la bonne foi, en sorte qu'il est juste parfois de sortir des règles prescrites et de ne pas les observer¹⁵. » « Les choses que l'on a promises qui ne doivent pas être tenues sont celles qui sont sans utilité pour ceux à qui tu les as promises¹⁶. » « Car si, comme il est dit dans la fable, Neptune n'avait pas fait ce qu'il avait promis à Thésée, Thésée n'aurait pas perdu son fils Hippolyte¹⁷. » Ces mots sont de Cicéron.

91. Ce qu'on a l'habitude de dire [sur les Dix Commandements] relève complètement de ce qui vient d'être dit, à savoir qu'on ne peut pas se dispenser d'obéir aux commandements de la première Table, vu qu'ils se rapportent directement à Dieu¹⁸. Et c'est ce que nous disons ici : on ne peut pas se dispenser d'obéir à un commandement de Dieu, car Dieu est évidemment le seul à l'ordonner, personne [n'étant capable de le faire] sans Lui ni avec Lui. Par exemple, la Justice et le juste, en tant que juste, sont ainsi un ; et la Justice, si elle abandonne le juste, s'abandonne elle-même. De là vient que s'il arrive que le non-juste agisse ou que le juste n'agisse pas, c'est que la Justice n'existe pas encore. Et ainsi la Justice elle-même ne peut dispenser d'obéir, puisque ce serait agir injustement, de même qu'elle ne peut dispenser d'obéir à elle-même, puisqu'elle ne serait pas la Justice. Cela serait en effet une [curieuse] justice de s'abandonner soi-même et de se renier, suivant 2 Timothée 2, (13) : *Dieu reste fidèle, parce qu'il ne peut pas se renier Lui-même*. Il suit de là que « les commandements »

de Dieu et ses recommandations « sont immuables ¹⁹ », sempiternelles et persistantes pour l'éternité, suivant Isaïe 24, (5) : *Ils ont rompu l'Alliance éternelle* ; le Psaume (148, 6) : *Il les a établies à jamais dans les siècles des siècles ; Il leur a prescrit une Loi qui ne sera pas violée* ; pareillement dans un autre Psaume (119 (118), 152) : *J'ai reconnu, depuis le début, que Tu as établi à jamais tes dispositions* ; et plus bas : *La Vérité est le principe de tes paroles, tous les jugements de ta justice sont éternels (ibid, 160)*. C'est en effet une règle générale que les œuvres que Dieu opère seul et immédiatement demeurent immuables, et qu'il est impossible de se dispenser d'y obéir, suivant Ecclésiaste 3, (14) : *J'ai appris que toutes les œuvres que Dieu a créées demeurent pour l'éternité*.

92. En quatrième lieu, il ressort de ce qui vient d'être dit qu'un commandement de Dieu, que Dieu est seul à ordonner, étant donné que personne [ne peut le faire] sans Lui ni avec Lui, est toujours léger et joyeux. S'il y a quelque empêchement, c'est que déjà ce n'est plus Dieu qui commande, mais quelque chose en deçà de Lui et avec Lui. A l'inverse, tout commandement, qui, directement ou non, commande et impose quelque chose en deçà de Dieu ou encore avec Dieu, est nécessairement lourd et pesant, suivant Sagesse 5, (7) : *Nous nous sommes lassés dans la voie de l'iniquité et de la perdition, et nous avons marché par des chemins difficiles* ; Jérémie 9, (5) : *Ils se sont fatigués à faire le mal*. Et il est dit, à propos des commandements de Dieu, en Matthieu 11, (30) : *Mon joug est doux et mon fardeau léger*, et en 1 Jean 5, (3) : *Ses recommandations ne sont pas lourdes*. Jérôme déclare à Damase : « Nous détestons le blasphème de ceux qui disent que Dieu ordonne quelque chose d'impossible à l'homme ²⁰ ». Quant à nous, nous pouvons dire qu'ils sont détestables ceux qui disent que Dieu ordonne quelque chose de lourd et de difficile. La raison est, tantôt parce que le commandement de Dieu est la dilection, la charité, l'amour du bien absolument en général, en quoi il n'y a nulle peine, mais la douceur et la suavité – « ils ont en effet bien annoncé le bien que tous désirent »,

comme il est dit dans le premier livre de l'*Ethique à Nicomaque*²¹ ; bien au contraire, personne ne peut ne pas aimer le bien en lui-même envisagé sous la notion du bien – ; tantôt aussi, parce que Dieu, en tant qu'Être et Bonté, n'ordonne rien, n'impose, n'imprime ou inspire rien aux étants sauf l'être et la bonté, qui non seulement sont doux, mais sont la racine et la forme de toutes les choses qui sont légères et douces, suivant le Psaume : *Les jugements du Seigneur (...) sont plus désirables que l'or et que beaucoup de pierres précieuses, et ils sont plus doux que le miel et qu'un rayon plein de miel* (Ps 19 (18), 10-11) ; et de même : *Tes paroles sont douces à mon palais, plus que le miel ne l'est à ma bouche* (Ps 119 (118), 103) ; *C'est pourquoi j'ai aimé tes commandements plus que l'or et la topaze* (Ps 119 (118), 127) ; et Ecclésiastique 23, (37) : *Rien n'est plus doux que d'observer les recommandations du Seigneur*. La raison est qu'il ne recommande que le bien et l'être, qui sont non seulement des choses douces, mais plus encore la racine et la moelle de toute douceur, suivant Ecclésiastique 11, (3) : *Son fruit est un début de douceur*. Mais cet étant et ce bien, ici ou là, goûtent nécessairement à la privation et à la négation à partir de l'étant et du néant. Mais rien n'est aussi amer que la racine et la raison de toute amertume, tout comme l'être, son contraire, est la racine et la raison de toute douceur, comme il est dit plus haut.

93. En cinquième lieu, ce qui vient d'être dit permet de comprendre beaucoup de commandements, que Dieu est censé ordonner d'après l'Écriture, comme en Job 9, (7) : *Il commande au soleil, et le soleil ne se lève point*, et 36, (32) : *Il cache la lumière dans ses mains, et Il lui commande ensuite de paraître de nouveau*, et 37, (6) : *Il commande à la neige de descendre sur la terre* ; Jonas 4, (8) : *Le Seigneur commanda un vent chaud*, et autres choses semblables. Tout ce qui vient d'être dit s'accorde avec ce qui est dit au début de l'autorité : *Il lui dit ce commandement*. Il est vrai que commander c'est dire pour Dieu, et dire c'est commander : *Il lui dit ce commandement*²². Mais dire, c'est faire, suivant le Psaume (33 (32), 9 ; 148, 5) : *Il a dit, et cela*

s'est fait. Dieu, par conséquent, pour donner aux choses les formes et les natures, commande pour elles tout ce qui est conséquent, tout ce qui est convenant, consonant, ressemblant et propre aux formes mêmes et leurs propriétés, mais interdit tout dissonant, dissemblant et étranger à elles, comme on le montre plus haut avec l'exemple du feu ²³.

94. Remarquons, pour finir, qu'on peut encore faire deux commentaires, en plus et autrement, à propos : *De l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras pas*, et toujours de façon parabolique.

La première, sur le plan des significations naturelles. Il faut savoir que généralement les inférieurs sont parachevés et anoblis par leur adhésion, attachement et connexion aux supérieurs, tandis que les choses se corrompent, dégènèrent et se défont par leur connexion et attraction aux inférieurs, suivant ce passage de Jacques 1, (17) : *Toute grâce excellente et tout don parfait vient d'en haut ; Le Seigneur est en effet dans les hauteurs*, comme il est dit dans le Psaume (93 (92), 4). Augustin dit ainsi que tout métal perd en couleur et vigueur par contact avec un métal inférieur. De là vient que l'argent battu au marteau dans un récipient est d'une valeur plus petite à cause de son fréquent contact avec le fer battu. Or le bien est inférieur au vrai, est en bas, comme il apparaîtra encore plus bas ²⁴. Et c'est ce qui est dit et commandé : *de l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras pas*.

95. La deuxième remarque se tient sur le plan des significations morales. On nous apprend à chercher et savoir *ce qui est en haut, et non ce qui est sur terre*, suivant Colossiens 3, (2) ; Luc 9, (62) : *Celui qui met la main à la charrue et regarde en arrière n'est pas prêt pour le royaume de Dieu*. La femme de Lot, regarda en effet en arrière, et *elle fut changée en statue de sel* (Gn 19, 26), comme il est écrit plus bas au chapitre 19 ²⁵. Universellement en effet la perfection de la chose est de se porter vers l'avant, de pencher et de tendre vers le haut, et d'oublier *ce qui est derrière*, suivant Philippiens 3

(13). Mais le bien est en arrière, en bas et après parmi toutes les choses communes, qui sont interchangeable avec l'étant. Et c'est ce qui est commandé ici : *De l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras pas*, autrement dit, tu ne dois pas te mêler aux choses inférieures et à celles qui sont *en arrière* : le bien est en effet en arrière, comme on l'a déjà dit.

Mais en plus deuxièmement le bien est en arrière, parce qu'il est l'objet de la volonté, or la volonté est en bas par rapport à l'intellect, comme il est prouvé plus haut, et aussi troisièmement, parce qu'il n'aime pas ni ne peut aimer l'inconnu. En outre, quatrièmement, « le bien ne meut pas la volonté » s'il n'est pas d'abord « appréhendé²⁶ ».

96. De nouveau, cinquièmement, le bien et la volonté concernent le tout. Le bien, le tout et le but, c'est la même chose. Mais l'intellect ne se tient ni ne se repose dehors dans le tout ; mais à partir de sa nature, d'après son nom²⁷, il se place au-dedans dans les principes des choses mêmes.

Mais les principes sont toujours antérieurs, et les dérivés postérieurs. De là vient qu'il est dit à Moïse en Exode 33, (19) : *Je te ferai voir toutes sortes de biens*, et ensuite : *Tu ne pourras pas voir mon visage* (Ex 33, 20), et encore plus bas : *Tu me verras de dos, mais tu ne pourras pas voir mon visage* (Ex 33, 23). Voici que *les biens de toutes sortes* évoqués d'abord sont appelés ensuite : *dos de Dieu* ! C'est que le bien est postérieur, il est en arrière, et il est en bas.

97. [En outre, l'objet de l'intellect est l'étant, tandis que l'objet de la volonté est le bien.

A partir de cela, sixièmement ainsi : le bien et le but sont la même chose, mais le but suivant son nom est ce qui vient en dernier, après : il est donc derrière, postérieur²⁸.

En outre septièmement ainsi : le bien dans les étants est non seulement le but et la dernière limite, comme dit le sixième argument qui

vient juste d'être énoncé, mais il se place aussi dans les dernières choses, par exemple dans les accidents, non dans les premières, par exemple dans les formes substantielles. Prenons un exemple : ce n'est pas celui qui a la forme de l'homme qui est un homme bon ou probe, mais celui qui a la sagesse, la vertu et les accidents de ce genre après l'être de l'homme. Ainsi donc, comme il vient d'être dit, le bien se tient au-dehors, à l'extérieur de la substance et de l'être²⁹.]

En outre, sixièmement³⁰, la volonté et l'amour sont en rapport avec la réalité extérieure telle qu'elle est en elle-même [et non dans l'esprit], suivant le sixième livre de la *Métaphysique*³¹, à l'inverse du vrai et de l'intellection. La volonté est donc en dehors, en arrière et en bas, par rapport à l'intellect.

Quant au mal, il n'y a aucun doute qu'il est postérieur et en bas, puisqu'il est chute et privation de son bien.

98. On peut dire encore qu'il n'est pas interdit à l'homme de manger *de l'arbre de la connaissance du bien par soi, mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal*, c'est-à-dire du bien à qui le mal est conjoint, autrement dit du bien particulier et imparfait. Le mal est en effet privation du bien. « Quant à la privation et la disposition acquise (...), ils tournent autour de la même chose³². » C'est pourquoi il n'y a tout simplement rien de contraire au Bien, c'est-à-dire à Dieu. Il est donc interdit à l'homme, dans ces paroles, de manger, se restaurer, se délecter et se reposer dans le bien créé, qui est en deçà de Dieu.

99. Encore une fois, le bien et le mal sont proprement l'objet de l'appétit sensuel : dans l'intellect, en effet, il n'y a, à proprement parler, ni le mal, ni son contraire. Bien mieux, « les idées, en lui, ne sont pas contraires³³ », et en plus l'idée du mal est bonne, et elle est la même que l'idée du mal et du bien. C'est pourquoi la connaissance des choses mauvaises est bonne, comme Boèce le déclare³⁴, ou plutôt elle est une. Il

est donc prescrit à l'homme de façon parabolique, dans les mots qui viennent d'être cités, de n'être pas affecté par la délectation des choses sensibles mais de désirer les bonnes choses intellectuelles, ni de vivre selon la sensibilité irrationnelle mais selon la raison et l'intellect. Et c'est pourquoi Denys dit que le bien de l'homme est de vivre selon la raison, tandis que le mal est de vivre sans la raison³⁵. Il veut donc dire que l'homme, en soi-même, ne doit se reposer en aucun être sensuel et plus généralement en aucun être créé, si ce n'est en les subordonnant à Dieu. C'est pourquoi, plus haut au premier chapitre, dans chacune des œuvres des six jours on évoque un soir et un matin, et non une nuit : la nuit est en effet le repos que l'âme trouve dans les choses, et à cause d'elles. Augustin dit dans *La Vraie religion*, au chapitre 55 : « Ne cherchons point l'élévation dans les choses basses, ne nous y attachons pas non plus (...) : si nous cherchons à être les premiers parmi les derniers, nous serons comptés parmi les derniers par les premiers³⁶. »

V : Tu mourras de mort (Gn 2, 17).

100. Cette parole est expliquée de façon multiple, parce qu'il ne paraît pas que l'homme soit mort au sens littéral juste après avoir mangé du fruit de l'arbre interdit³⁷, comme le sens littéral semble le prétendre dans les mots : *Du jour où tu en mangeras, tu mourras de mort.*

On comprend premièrement *tu mourras de mort* comme « tu seras mortel », *du jour où tu en mangeras*. Jérôme approuve d'ailleurs cette explication dans le *Livre des questions hébraïques*, en s'appuyant sur la traduction de Symmaque qui comporte : « tu seras mort », là où nous avons : *tu mourras de mort*³⁸.

On comprend, deuxièmement, *Tu mourras de mort* en rapport avec le fait que l'homme a ressenti aussitôt les misères et la résistance des forces

inférieures, suivant ce passage de Romains 7, (24) : *Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps de mort ?*, et de Romains 8, (10) : *Le corps, il est vrai, est mort à cause du péché.*

101. On comprend, troisièmement, *tu mourras de mort* d'après ce passage de Romains 6, (23) : *Le salaire du péché c'est la mort.* En effet, dès qu'il a mangé, l'homme a péché et est mort de la mort de l'âme en s'écartant de Dieu, qui est la vie de l'âme ; mais pour ce qui est du corps et de la vie du corps il n'est pas mort aussitôt, mais il a commencé à mourir petit à petit. C'est peut-être pour signaler cela qu'il est dit : *tu mourras de mort ; de mort*, à cause de l'âme, et *tu mourras*, à cause du corps.

Quatrièmement on peut dire : *tu mourras de mort*, parce qu'« il encourut la nécessité de mourir³⁹ » bientôt, à la manière dont on dit qu'un homme est « à Jéricho », alors qu'il est « dans le champ » voisin « attendant » à Jéricho, et à la manière dont on dit que quelque chose est déjà « ce qu'il sera bientôt », comme dit Augustin dans les *Questions sur Josué*, chap. 7⁴⁰. De surcroît, quelqu'un est dit provenir de là où ses parents sont nés, comme le déclare Augustin dans les *Questions sur la Genèse*, chap. 50⁴¹.

Ce qui vient d'être dit s'accorde avec le fait que ce qui est en mouvement était et sera en mouvement, et que « ce qui manque de peu semble ne manquer de rien⁴² ».

102. On peut toutefois dire brièvement qu'au sens littéral ce n'est pas le jour même où il a mangé qu'Adam est mort, parce que Dieu n'a pas dit cela, mais que le jour même où il a mangé et péché, il a commencé, à l'instant même, à mourir de mort, de là vient que le texte affirme : *tu mourras*. Et cela nous renvoie à la traduction de Symmaque qui affirme : « tu seras mort » d'une façon semblable à ce qui est dit au dernier chapitre de Jean : *Le bruit courut (...) que ce disciple ne mourrait point* (Jn 21, 23). Et Jésus ne dit pas : « vous ne mourrez pas », mais : *Je veux qu'il demeure ainsi jusqu'à ce que Je vienne* (Jn 21, 23). Ainsi en effet, il n'est pas dit ici qu'au jour même où il aura mangé il sera mort, mais il est dit : *tu mourras de mort*.

Dès ce moment, où il en aura mangé, des contraires commenceront à agir mutuellement dans le corps humain et à pâtir l'un et l'autre de la corruption, dont la fin ou le terme est la mort.

Il est dit en outre : *tu mourras de mort*, comme si nous disions comme d'habitude : « le coureur a couru », « le mobile a mis en mouvement », suivant le Psaume (40 (39), 2) : *J'ai attendu, dans l'attente, le Seigneur*, et plusieurs passages semblables dans l'Écriture, qui se sert d'une manière de parler exprimant l'intensité particulière de l'acte, comme : *Jérusalem a péché en faisant la faute* (Lm 1, 8) et dans le même texte : *En pleurs, elle a pleuré durant la nuit* (Lm 1, 2) ⁴³.

103. En plus de ce qui vient d'être dit, pour cette raison qu'on a ici affaire à la toute première mention de la mort dans l'Écriture, il nous faut ajouter cinq remarques concernant la mort.

Premièrement, que dans tout ce qu'on craint c'est toujours la mort qu'on craint. La première raison est que la mort est la privation de la vie et que « vivre c'est l'être pour les vivants ⁴⁴ ». Or « l'être est ce que toute chose désire » ; et « ce qui est véritablement désiré est l'être », comme l'affirme Avicenne, dans le livre VIII de sa *Métaphysique*, au chapitre 6 ⁴⁵. La deuxième est que la mort est la limite de toutes les choses terribles, comme dit le Philosophe ⁴⁶. On ne craint en effet rien, sinon que « ce qui devient plus intense finisse par défaire la substance de la chose ⁴⁷ ».

104. Il faut savoir, deuxièmement, que la mort pose le déposé, dépose le posé, troisièmement dissout le composé, quatrièmement referme ce qui s'expose. Tout d'abord, elle pose le déposé. Prenons par exemple la pintade : vivante, elle est déposée et chassée de la table à manger, mais morte, elle est cuite et rôtie, puis posée sur la table et exposée aux regards devant les convives les plus importants. Deuxièmement, à l'inverse, la mort dépose le posé. Prenons par exemple l'épervier : lorsqu'il est vivant, il est posé sur une perche ou sur la main d'un soldat, mais il est déposé et

jeté par terre lorsqu'il est mort. Cela se passe aussi comme cela lors d'un banquet plantureux. C'est l'inverse du pauvre Lazare quant au premier membre [de phrase ⁴⁸]. Troisièmement, la mort dissout le composé, à savoir son corps qui meurt, ou parce qu'elle *fera le partage entre les frères* (Os 13, 15), comme dit [le prophète, et comme dit ⁴⁹] l'apôtre ⁵⁰. Quatrièmement, la mort referme ce qui s'expose. Les hommes se promettent de vivre de nombreuses années, de jouir de la sécurité et d'autres choses semblables, mais la mort referme ce qui s'expose, suivant ce passage de Luc 12, (19-20) : *Mon âme, tu as beaucoup de biens amassés pour plusieurs années, etc.* ; et ce qui suit (Lc 12, 20) : *Insensé ! Cette nuit même on te redemandera, etc.* Et l'apôtre déclare en 1 Thessaloniens 5, (3) : *Quand les hommes diront : « Paix et sûreté ! », alors une ruine soudaine les surprendra.*

105. Troisièmement, il faut noter qu'en tout péché l'homme qui pêche meurt pour ne pas mourir. Il meurt pour ne pas mourir et meurt avant même de mourir. Augustin, dans son premier sermon sur ce verset du Psaume (31 (30), 7) : *Tu hais, Seigneur, ceux qui s'attachent inutilement aux choses vaines*, donne l'exemple de celui qui ment et pêche en mentant dans la crainte de la mort. Il déclare : « Tu mens, pour ne pas mourir ; mais tu mens, et tu mourras : en voulant ainsi te dérober à une mort que tu n'as pu que différer un peu, sans l'enlever tout à fait, tu encours une double mort, puisque tu encours d'abord celle de l'âme, et ensuite celle du corps ⁵¹. » Et cela se passe pareillement avec les autres péchés. Car comme dit Augustin dans son troisième sermon sur le Psaume 32 : « les hommes dépravés (...) veulent être méchants, mais ne veulent pas être malheureux (...), ce qui est impossible. (...) Untel commet un larcin, tu en demandes la cause ? Mais la faim. (...) Il est méchant pour ne pas être malheureux ; et il est d'autant plus malheureux qu'il est plus méchant ⁵² ». « Le malheur est l'inséparable compagnon de la méchanceté ⁵³ », suivant ce passage du livre I des *Confessions* : « Tu as ordonné, Seigneur, et c'est bien ainsi que

cela se passe, que tout esprit qui n'est pas dans l'ordre, soit à lui-même son propre châtement⁵⁴ » ; et plus bas : « Dieu, qui habites au plus haut des cieux, dans le silence (...), tu sèmes, par ta loi infatigable, les céciétés vengeresses sur les passions illicites⁵⁵ », ce qui rejoint ce qui est dit en Sagesse 2, (21) : *Leur malice les a aveuglés*. Et Sénèque, dans la *Lettre* 87, déclare que « c'est dans les crimes mêmes qu'on trouve le plus grand châtement. Tu te trompes, si tu crois qu'il se trouve au moment du supplice infligé par le bourreau ou à la prison. Le châtement commence en effet sitôt l'acte commis, que dis-je, au moment même où il est commis⁵⁶ . »

106. Quatrièmement, il faut relever ce qu'Augustin déclare, dans le livre XIII de *La Cité de Dieu*, chap. 10, concernant la mort et la nécessité de mourir, juste après avoir cité ce qui est dit ici : *tu mourras de mort* : « tout le temps de cette vie n'est rien d'autre qu'une course vers la mort, dans laquelle il n'est permis à personne de s'arrêter un instant ou de marcher un peu plus lentement » ; et plus bas : « l'homme, dès qu'il est dans ce corps, plutôt mourant que vivant, n'est donc jamais dans la vie », mais « il est en même temps dans la vie et dans la mort ». « S'il n'est point en effet dans la vie, qu'est-ce qui lui est enlevé (...) ? Et s'il n'est pas dans la mort, qu'est-ce que la soustraction même de la vie ? » La mort est en effet la soustraction de la vie. On prouve donc par cela que l'homme qui vit ici « est en même temps dans la vie et dans la mort⁵⁷ ».

De surcroît, il prouve cela, deuxièmement, ainsi : « Lorsque la vie a totalement quitté le corps, on dit de l'homme qu'il est déjà *après* la mort ». Du coup, « si après la disparition de la vie, l'homme n'est pas *dans* la mort, mais *après* la mort, quand elle s'en ira, on sera donc déjà *dans* la mort⁵⁸ ».

107. Il le prouve encore, troisièmement, ainsi : le mouvement reçoit son nom et son espèce de ce vers quoi il y a mouvement⁵⁹, mais cette vie est une « course » et un mouvement « vers la mort⁶⁰ ». Et donc, pendant

que nous vivons ici, nous sommes « tout ensemble dans la vie et dans la mort⁶¹ ».

Après cela, dans le même livre au chapitre 11, il prouve encore la même chose ainsi : « Avant que la mort ne vienne, l'homme n'est pas mourant, mais vivant. Mais, lorsqu'elle sera venue, il ne sera pas mourant, mais mort. Dans un cas, c'est encore avant la mort, dans l'autre, c'est déjà après la mort. Quand donc est-il dans la mort » ou mourant ? Car « il y a trois moments distincts : avant la mort, dans la mort et après la mort », « auxquels répondent trois états : vivant, mourant, mort. Quand donc l'homme est-il mourant, c'est-à-dire dans la mort, en n'étant ni vivant, c'est-à-dire avant la mort, ni mort, c'est-à-dire après la mort ? » Aucun ne semble donc « être mourant, c'est-à-dire dans la mort », mais aussi aucune mort ne semble être. « S'il y en a une, quand donc est-elle ? (...) Pendant qu'on vit, elle n'est pas encore là, parce qu'on est avant la mort ; mais si l'on a cessé de vivre, elle n'est plus là, car on est après la mort. (...) En revanche, s'il n'y a pas de mort avant ou après, à quoi bon parler d'avant la mort ou d'après la mort ? Car c'est parler pour ne rien dire, s'il n'y a pas de mort ! » Et il déclare, plus bas, dans le même chapitre 11 : « C'est pourquoi je pense qu'il n'est pas inopportun que les grammairiens ne puissent conjuguer, dans la langue latine, le verbe *moritur* ("il meurt"), selon la règle de tous les autres verbes. (...) Car, à partir de *oritur* ("il naît"), se forme le temps passé *ortus est* ("il est né") (...). Mais si nous demandons quel est le passé de *moritur*, la réponse d'usage est : *mortuus est*, avec le redoublement de la lettre u. C'est ainsi qu'on dit *mortuus* comme on dit *fatuus* ("insensé"), *arduus* ("difficile"), *conspicuus* ("visible") (...) qui n'expriment pas le passé, mais se déclinent comme des noms sans notion de temps. Dans le cas présent, comme pour conjuguer ce qui ne peut se conjuguer, on emploie le nom à la place du participe passé. C'est pourquoi il est tout à fait convenable que ce verbe ne puisse se conjuguer, tout comme l'action qu'il signifie⁶². » Il se dégage de ces lignes qu'Augustin

veut que la vie présente soit à la fois mort et vie. Cicéron en tire cette leçon, dans livre I des *Tusculanes*, que « toute la vie est une préparation à la mort » et que « la vie est une mort » à pleurer⁶³.

108. Cinquièmement, il faut noter qu'Augustin, dans la *Doctrine chrétienne*, déclare à propos de la mort : « tu crains de mal mourir, mais tu ne crains pas de mal vivre. » « Tu aimes donc la mort plus que la vie⁶⁴. » « De là vient que je vais peut-être te convaincre (...) : tu veux avoir une bonne mort », et tu as une vie méchante : « Abstiens-toi de mal vivre », et tu ne pourras pas mal mourir. « On ne peut mal mourir, quand on a bien vécu », ni bien mourir quand on a mal vécu. « Je le répète, j'ose le dire, car *ayant cru, j'ai parlé* (Ps 116 (115), 10 ; 2 Co 4, 13) : on ne peut mal mourir quand on a bien vécu⁶⁵. » Et Sénèque déclare dans la *Lettre 71* : « Mourir plus tôt ou plus tard importe peu ; ce qui importe, c'est de bien ou mal mourir. Mais bien mourir, c'est échapper au danger de mal vivre⁶⁶. »

VI : Le Seigneur Dieu a dit aussi (Gn 2, 18).

109. Il faut remarquer à quel point l'Écriture évoquant les oeuvres de Dieu déclare toujours que c'est *Dieu qui a dit* ; ici, on affirme en somme que *le Seigneur Dieu a dit*. Il faut savoir en effet que lorsque Dieu est de toute éternité on l'appelle *Dieu*, tandis qu'on l'appelle à proprement parler *Seigneur* quand il est temporellement. Là où la créature commence en effet à être, on appelle le Créateur et le *Seigneur Dieu*, suivant Matthieu 11, (25) : *Je vous rends grâce, Père, Seigneur du ciel et de la terre*. Le texte affirme donc que *le Seigneur Dieu a dit aussi*.

110. Et donc, il faut remarquer premièrement que, comme cela apparaît clairement à partir de ce qui a été dit plus haut⁶⁷ et de ce qui sera dit plus bas au troisième chapitre⁶⁸, le produit est, de manière universelle, le verbe ou la parole de son producteur qui se dit et se manifeste lui-

même ; car celui qui produit, en produisant, dit son produit et se manifeste et s'expose par le produit, dans le produit et dans sa production même. Produire est en effet son dire, et il ne profère et ne dit rien d'autre, bien plus il tait absolument tout et en tout. Le feu ne profère rien, en effet, ne dit rien, n'expose rien de soi, en produisant, sinon qu'il brûle, chauffe, tend vers le haut, trouve son repos en haut ; et il en va de même quant aux autres producteurs qui parlent et s'expriment dans leur opération et leurs actes, et, quoi qu'ils disent, ils ne disent rien d'autre et à personne sinon à ceux qui peuvent percevoir et perçoivent leurs actes.

111. Il faut prendre garde, deuxièmement, au fait que le principe a communément deux actes, qu'il commence et exprime ou dit, et dans lesquels il se répand et se manifeste. L'un est extérieur, car il se tient en public et dehors. On le dit extérieur pour cette raison : il ne concerne pas en effet les choses essentielles qui sont intérieures au producteur ; d'où il s'ensuit que sans lui la nature peut produire et dire. L'autre acte est intérieur : le principe de production n'existe pas en effet sans lui et n'est jamais séparé de lui, non plus que la chaleur du feu, c'est pourquoi aussi on le dit intérieur, et qu'on doit le compter pour ainsi dire parmi les choses essentielles. Par exemple, un homme libéral et miséricordieux peut être celui qui, quoiqu'il soit pauvre en action ni n'en répande aucune au-dehors, a, par un acte intérieur, *de la compassion* (Pv 14, 21) et *une pensée pour l'indigent et le pauvre* (Ps 41 (40), 2). Et cet acte ne se repose ni ne cesse jamais, sans faire mourir aussitôt la vertu, la libéralité et la miséricorde ⁶⁹. On comprend, d'après cela, qu'on ne saisit vraiment le sens de Jacques 2, (20) : *La foi, sans les oeuvres, est morte*, que si l'on se place sur le plan de l'acte intérieur, qui est de croire. L'Apôtre déclare en effet à propos de l'acte extérieur en Romains 3, (20) : *Nulle chair ne sera justifiée par les oeuvres de la loi* ⁷⁰. On comprend aussi, d'après cela, ce passage de saint Grégoire : « L'amour de Dieu n'est jamais oisif. S'il existe, il opère de grandes choses ; mais s'il ne veut rien faire, ce n'est pas de l'amour ⁷¹. »

112. Il ressort manifestement de ce qui vient d'être dit que le Père céleste répand ce qu'il est et son essence, qu'il les manifeste, dit et parle par un Verbe et un Acte intérieur, qui est un Dire et un Verbe, qui est le Fils qui demeure à l'intérieur *au commencement*, auprès du Père, et qui ne s'en va pas à l'extérieur ou au-dehors hors de la substance du Père, hors de l'Un qui convient en propre au Père – conformément à Jean 10, (30) : *Moi et le Père sommes un* – et qui est lui-même Dieu, d'après Jean 1, (1). Et c'est ce qui est dit ici : *Le Seigneur Dieu a dit aussi*. Au vrai, c'est par un acte extérieur, par cela même qu'il est extérieur, que l'effet est ce qui s'en va hors de l'essence du producteur, est hors de l'unité avec le Père, est en dessous de l'Un, est créé⁷². Et c'est pourquoi, en Lui et par Lui, le Père ne dit pas ce qui est parfaitement, mais quelque chose de soi, suivant Job 36, (25) : *Tous le voient, mais chacun le regarde de loin*. Et Denys dit, en guise d'avertissement, que celui qui croit voir Dieu, s'il considère bien les choses, ne le voit pas « Lui-même, mais voit quelque chose de Lui⁷³ ». Et Augustin dit qu'« Il parle à tous » et de tout, mais « tous ne sont pas capables de l'entendre, ni d'entendre tout ce qu'il dit⁷⁴ », suivant ce passage de Matthieu 13, (9) : *Que celui qui a des oreilles pour entendre entende*. Et c'est ce qui est dit ici : *Le Seigneur [Dieu] a dit aussi*. On met le Seigneur en premier, parce que, comme dit Romains 1, (20), *les perfections invisibles de Dieu sont devenues visibles, depuis la création du monde, par la connaissance que ses oeuvres en donnent*. Et c'est ce qui est dit plus haut : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre* (Gn 1, 1) ; de même en Matthieu 11, (25) : *Seigneur du ciel et de la terre*.

Il ressort de cela ce qu'on a dit plus haut, à savoir que l'acte de la vertu demeure toujours intérieur ; et Dieu l'opère lui-même toujours, car, comme dit Job 33, (14) : *Dieu ne parle qu'une fois, et il ne le répète pas une seconde fois*.

VII : *Il n'est pas bon que l'homme soit seul, faisons-lui une aide semblable à lui. (Gn 2, 18).*

113. Il faut noter que c'est par l'intellect que l'homme est ce qu'il est. Mais parce que l'intellect de l'homme occupe une place toute petite dans la région de l'intellectualité⁷⁵, comme la matière première dans les choses corporelles, il est du coup nécessaire à l'intellect humain lui-même d'avoir une aide, à savoir la sensibilité. Car « sans l'image reçue de la sensibilité il n'y a pas de pensée intellectuelle⁷⁶ ». Et c'est ce qui est dit ici : *Il n'est pas bon que l'homme soit seul, c'est-à-dire rationnel par essence, faisons-lui une aide semblable à lui, à savoir la sensibilité*. Avicenne dit la même chose au dernier chapitre de la première partie du livre *De l'âme* : « Le lien du corps avec l'âme existe en vue de perfectionner l'intellect contemplatif, de le sanctifier et de le purifier⁷⁷ ». Avicébron dit lui aussi, l. I, chap. 2 : « La connaissance est la perfection de l'âme, tandis que l'ignorance est son imperfection ; et elle est elle-même, dès le début, complètement changée, quand elle passe de l'ignorance à la science, car elle va alors de la puissance à l'exécution⁷⁸. » Il s'ensuit que la cause de la génération de l'homme c'est d'aller de l'ignorance à la science de l'âme. Mais cela se fait par le ministère des sens, à savoir de la sensibilité.

114. On parle toutefois d'une *aide semblable à lui*. On évoque donc, en premier lieu, quelque chose de semblable ; la raison en est que ce qui ressemble à l'original, comme l'écrit Sénèque dans la préface des *Déclamations*, « reste toujours en deçà de la vérité⁷⁹ ». Pour la même raison aussi, la sensibilité reste en deçà et en dessous de l'intellect. On parle de quelque chose de semblable, deuxièmement, parce que ce qui est premier est rationnel par essence, tandis que le second, c'est-à-dire la sensibilité, est rationnelle par participation. Ou bien, troisièmement, parce que, tout comme l'intellect susceptible de recevoir les espèces est sans matière, pareillement sont aussi les sens, mais d'une manière largement inférieure.

Quatrièmement, parce que ce qui est premier est libre, vu qu'il est sans organe corporel, tandis que le second est serf ou esclave, vu qu'il est attaché à un organe. Cinquièmement, parce que l'inférieur n'atteint jamais le niveau du supérieur sauf par sa partie la plus haute ; quant à sa partie la plus petite, elle peut certes appréhender quelque chose, arriver à l'atteindre d'une manière ou d'une autre, mais jamais elle ne le comprend, suivant Jean 1, (5) : *Les ténèbres ne L'ont pas comprise.*

115. De surcroît, on peut encore donner une autre explication parabolique de ce qui est dit : *Il n'est pas bon que l'homme soit seul* : par Adam, l'homme, on entend le principe actif, que Dieu, la nature et tout art recherchent de toute façon en premier et par soi, en tant qu'être et acte. Mais parce qu'à tout actif correspond son passif et qu'il n'est rien de parfait qui ne puisse faire quelque chose qui ne lui ressemble pas, il a été nécessaire que dans l'homme produit, c'est-à-dire l'actif, fût produit aussi le passif, c'est-à-dire la femme. Et c'est ce qui est dit ici : *Il n'est pas bon que l'homme soit seul, etc.*

VIII : *Le Seigneur Dieu envoya donc à Adam un profond sommeil (Gn 2, 21), et d'autres passages jusqu'à la fin de ce deuxième chapitre (Gn 2, 22-25).*

116. Il faut remarquer que, tout comme dans l'autorité expliquée déjà plus haut : *Au commencement Dieu a créé le ciel et la terre*, on signifie de façon parabolique, par le nom de *ciel* et de *terre*, la nature de l'actif et du passif en général et dans les causes analogiques, pareillement par suite on enseigne maintenant par le nom d'Adam et Eve, c'est-à-dire de l'homme et de la femme, la nature et les propriétés de l'actif et du passif en particulier dans les choses de la nature et dans les causes univoques. Il faut donc savoir que dans les causes univoques il y a onze remarques à faire.

Premièrement, que tout actif mélangé a, en raison de sa matière, quelque chose de passible et par conséquent quelque chose qui diminue et comprime la vertu active et ainsi endort son action. Et c'est ce qui est dit ici : *Le Seigneur envoya à Adam un profond sommeil.*

117. De même, deuxièmement, tout agent de ce genre souffre par conséquent en agissant. Et c'est ce qui est dit ici : *Il retira une de ses côtes, de l'homme c'est-à-dire de l'actif, et mit de la chair à la place* (Gn 2, 21). Par « os » on comprend l'action, par « chair » la passion ; car c'est par l'actif qu'est formé et renforcé le passif, tandis que c'est par le passif matériel que l'actif est rendu débile.

De même, troisièmement, que l'action naturelle, quoiqu'elle soit tendue vers le but et soit plus forte du côté du passif, pourtant du côté de l'actif elle se lasse et se détend. Et cette troisième remarque suit la seconde, parce qu'on souffre en agissant.

De plus, quatrièmement, le passif devient semblable, en agissant, à son actif, et l'actif rend le passif semblable à soi, comme l'agent le fait lui-même, ce qui apparaîtra plus clairement un peu plus bas après ⁸⁰. Et c'est ce qui est dit ici : *Il forma la femme de la côte qu'il avait tirée d'Adam* (Gn 2, 22).

118. Cinquièmement, l'actif naturel et univoque se communique à son passif sous la forme de l'espèce et du nom, par exemple le feu se communique à partir du feu, et le blanc à partir du blanc, tout en ayant l'espèce et le nom de l'espèce, et ce n'est pas à partir de quelque chose de complètement autre qu'il reçoit le nom et la nature de quelque chose de blanc, mais à partir de la blancheur et d'elle seule, si bien que Dieu ne peut pas faire du blanc sans blancheur. Et c'est ce qui est dit ici : *Il l'amena à Adam, et Adam lui dit : Voilà maintenant l'os de mes os, la chair de ma chair* (Gn 2, 22-23), parce qu'un actif de cette nature communique à un passif de cette nature tout ce qui est à soi et de quelle sorte il est lui-même (à savoir l'action, diffusée par son passif, et par conséquent son nom exprimant et nommant la nature elle-même) et ce qui appartient à l'espèce. Et c'est ce

qui suit ici : *Elle recevra le nom d'« humaine », parce qu'elle a été tirée de l'homme* (Gn 2, 23). En effet, une fois l'arbre transformé en feu, le nom coïncide avec la nature du feu, parce qu'il est issu, formé et pris de la vertu du feu.

119. De cela il ressort, sixièmement, que l'agent univoque n'est pas cause de l'espèce ni agent sur toute l'espèce. Le feu, en effet, n'est pas la cause de l'arbre pour faire le feu – il est en effet déjà cause de lui-même pour qu'il y ait le feu –, mais de ce feu il est seulement cause par transfert de cette matière et de ce passif à l'espèce, c'est-à-dire qu'il est particulier.

En outre, pour expliquer ce qui est dit : *les os de mes os et la chair de ma chair* (Gn 2, 23), on peut expliquer, en plus, que tout ce qui appartient à l'action et à la perfection est à mettre dans l'idée composée de la forme et de l'actif, c'est-à-dire dans celle de l'homme, et à l'inverse tout ce qui appartient à la passion et à l'infirmité convient par son idée à la matière ou passif, c'est-à-dire à la femme. Car c'est l'action qui fait connaître la forme, et la passion la matière, comme dit le Commentateur ⁸¹.

120. De nouveau, septièmement, c'est le propre de l'agent univoque que son effet demeure dans l'espèce et dans le nom de son principe actif en l'absence de ce dernier. Il en va autrement avec les causes analogiques, ce dont j'ai signalé aussi plus haut la raison, où il est dit : *Dieu a créé le ciel et la terre* (Gn 1, 1) ⁸². Et c'est ce qui est dit ici : *L'homme quittera son père et sa mère, et il s'attachera à sa femme* (Gn 2, 24). La forme du feu est en effet attachée et fixée à la matière du feu engendré, une fois consumé le feu engendrant, et elle est comprise comme une génération, sous le voile de la métaphore et de la parabole du père et de la mère, des principes de la génération qu'elle abandonne sans cesser d'être feu, une fois ces derniers abandonnés.

121. Il est possible toutefois de comprendre différemment ce passage : *L'homme quittera son père et sa mère, et il s'unira avec son épouse* (Gn 2, 24). La forme et la matière sont en effet les causes intrinsèques de la chose, tandis

que l'agent et la fin, pris ici sous la métaphore du père et de la mère, sont les causes extrinsèques des choses. C'est la raison pour laquelle le métaphysicien qui considère l'être en tant qu'être, ne considère ni la cause efficiente ni la cause finale, étant donné qu'elles sont extérieures à l'étant et ce qui est. C'est donc pour une raison spéciale qu'on qualifie le père de cause efficiente, car c'est à partir de lui et non en lui que sont conçus les enfants ; on qualifie, en revanche, la mère de cause finale de façon parabolique, car en elle un rejeton est conçu, formé et a grandi et retenu enfermé, ce qui est la propriété de la fin. Et c'est ce qui suit : *Ils seront deux en une seule chair*. On sait en effet qu'il y a quatre causes d'un composé, à savoir la cause efficiente et la cause finale, signifiées comme il a été dit respectivement par l'homme et par la femme, ainsi que la cause formelle et la cause matérielle, mais ce ne sont pas quatre causes ou trois, mais deux seulement, à savoir la matière et la forme, qui sont une seule cause dans une seule chose, à savoir la cause intrinsèque au composé.

122. Il faut savoir, huitièmement, que l'agent naturellement univoque communique sa qualité active, par laquelle il agit, comme le feu la chaleur, à la [puissance] passive non seulement en passant et temporairement, vu qu'elle est passion, mais elle se communique elle-même, puisqu'elle s'attache et est une qualité passible. De là vient que non seulement la [puissance] passive est telle, comme d'être chaud, mais cela fait qu'elle est chauffante et qu'elle hérite de son action. Aussi faut-il faire expressément attention au fait que dans le chauffage d'un milieu, comme celui de l'air, la dernière partie chauffe par la partie moyenne et celle-ci par la partie première. Et c'est pourquoi le chauffage de tout milieu ne se fait pas soudainement ni à l'instant, mais dans le temps et par étapes. Mais l'illumination de ce milieu ne se fait pas ainsi, car tout le milieu est illuminé d'un coup par le corps lumineux, si bien que le milieu n'est pas ce qui illumine par l'une de ses parties ni ce qui hérite de son action, qui est d'illuminer ; et c'est pourquoi cela se fait subitement et sans laps de

temps. Ainsi donc, le corps lumineux fait assurément en sorte que l'air soit illuminé, mais il ne fait pas en sorte qu'il illumine et participe ou hérite de son action, qui est d'illuminer. Et c'est, huitièmement, ce qui est dit ici à propos de l'agent univoque, qu'il s'attachera à sa femme (Gn 2, 24), c'est-à-dire à sa puissance passive, qui devient l'héritière de son action.

123. De même, neuvièmement, l'actif et le passif, au plus haut point dans les [causes] univoques, sont deux ou distincts à cause de la matière, mais un par la forme, comme dit le Philosophe ainsi que son Commentateur⁸³. Et c'est neuvièmement ce qui est dit ici : *Ils seront deux en une seule chair* (Gn 2, 24).

En plus, dixièmement, la forme et la matière nue se correspondent mutuellement par leurs essences, sans ajouter rien l'une à l'autre, et elles sont unies sans aucun intermédiaire, comme je l'ai remarqué sur ce passage : *Au commencement, Dieu a créé le ciel et la terre* (Gn 1, 1)⁸⁴. Et c'est ce qui est dit ici : *Adam et sa femme étaient nus tous deux* (Gn 2, 25).

124. De plus, il faut savoir onzièmement que cette nudité n'est pas de l'imperfection, ni dans l'agent, ni non plus dans la matière, et que, bien au contraire, cette privation ou nudité est la différence spécifique de la matière, qui la constitue elle-même dans l'être de la matière.

Et c'est ce qui est dit ici : *Et ils ne rougissaient pas*, de leur nudité s'entend. Ainsi en effet l'agitation chez le chien, la fourberie chez le renard, l'avarice chez la fourmi ne sont pas des imperfections ou des défauts, dont ils auraient à rougir, à la manière dont tout le monde a naturellement honte de son défaut, consciemment ou non. Car la nudité dans la matière et la réceptivité n'est pas dans la pudeur ou la honte, mais plutôt du côté de la belle apparence. D'où il résulte que plus grande est la nudité, plus grande est la capacité et la faculté de sa matière ; et plus grande est l'union de la matière et de la forme, de l'actif et du passif, et plus essentiel est l'acte, qui est l'être.

125. Ou bien, dis qu'*ils ne rougissaient pas* (Gn 2, 25), tandis qu'ils étaient nus. La raison en est que tout ce qui, par son essence et dans toutes ses propriétés, est totalement à l'intérieur de soi, replié sur soi, n'a pas honte en public. Comment en effet quelqu'un aurait-il honte publiquement ou au-dehors, s'il ne connaît rien ou n'aime rien publiquement ? De là vient que Grégoire déclare à propos de Marie-Madeleine : « Parce qu'elle avait honte d'elle-même au dedans, elle croyait qu'il n'y avait rien dont elle eut à rougir au-dehors⁸⁵ . »

126. Et de plus, cela cache, onzièmement, sous la parabole des paroles citées plus haut, que la puissance et l'acte, le passif et l'actif sont souvent univoques et placés dans un seul et même genre. On le « parabolise » (*parabolizatur*) d'une triple façon. Premièrement, parce que Dieu n'avait pas trouvé pour Adam, c'est-à-dire pour l'homme et l'actif, une aide qui lui ressemble dans les autres genres d'animaux. Deuxièmement, parce que c'est d'Adam lui-même, c'est-à-dire de l'actif, et de sa côte, qu'est formée la femme, c'est-à-dire le passif. Troisièmement, parce qu'il est dit : *Ils seront deux en une seule chair*, c'est-à-dire qu'ils seront dans une seule nature, comme il est dit dans le livre III de *L'âme* qu'on trouve l'actif et le passif dans la nature de toutes choses⁸⁶ .

On peut appliquer à cela aussi, de façon figurée, le fait qu'il est exigé dans la Loi que l'homme prenne une femme venant de sa tribu, pour qu'ils soient ainsi *deux en une seule chair*, à savoir une tribu⁸⁷ . Et le fait que les personnes qui sont conjointes soient issues en particulier d'une seule tribu, exprime de façon figurée non pas que le semblable agit sur le semblable parce qu'ils sont du même genre, mais qu'il lui faut agir en tant que dissemblable et contraire. Car les contraires sont toujours dans le même genre, comme dans une tribu. De là vient qu'on dise de la côte, ce qu'on dit là d'une tribu.

127. Et ce qui est dit : *la côte du dormeur* signifie, douzièmement, de façon parabolique, que la vertu active, à savoir la semence de l'homme, se

comporte seulement activement comme le charpentier comme dit le Philosophe⁸⁸, mais la femme se comporte seulement passivement comme le bois pour un charpentier, ce qui est signifié par « dormeur ». Et Avicenne veut que la semence de l'homme aille dans la substance de l'engendré et que les esprits vitaux soient formés à partir d'elle⁸⁹.

Ces analyses suffisent sur le plan des significations naturelles, qui sont voilées sous les paroles que l'on vient de citer.

128. Sur le plan des significations morales, il faut faire sept remarques.

Premièrement, qu'il est dit qu'*il envoya un profond sommeil à Adam* (Gn 2, 21) : cela signifie que, pour que quelqu'un soit propre et apte à être éclairé de façon divine, il faut qu'il soit engourdi et assoupi aux passions mondaines et terrestres, vu que « nous goûtons plus facilement aux choses du ciel, une fois les penchants terrestres calmés⁹⁰ », suivant Job 33, (15-16) : *Pendant un songe, dans une vision de la nuit, lorsque le sommeil est tombé sur les hommes et qu'ils dorment dans leur lit, alors Dieu leur ouvre l'oreille : Il les avertit et les instruit de ce qu'ils doivent savoir.* Augustin, dans le deuxième livre de *La Trinité* au chapitre 17, déclare à propos de la vision divine et de sa contemplation qu'« elle est une espèce de vision qui ravit toute âme rationnelle du désir de la posséder. Mais ce désir est d'autant plus ardent qu'il est plus pur, et d'autant plus pur qu'il est relevé vers les choses spirituelles, et d'autant plus relevé vers les choses spirituelles qu'il est mort aux choses de la chair⁹¹ ». Par conséquent, *les arrhes de l'Esprit de Dieu* (2 Co 1, 22) sont dans l'âme le mépris des choses terrestres. Augustin écrit dans *La Vraie religion*, chap. 66 : « Celui qui se nourrit intérieurement de la parole de Dieu ne doit pas chercher (...) à se mettre en valeur par sa réussite terrestre. S'il s'attache au spectacle éternel de l'immuable Vérité, il ne s'abaisse pas à connaître les biens temporels et inférieurs. » Jean Chrysostome dit, sur Matthieu 4, que « celui qui a joui une fois des choses célestes ne se délecte plus des choses terrestres » ; et il dit, sur Matthieu

20, que « celui qui a goûté en vérité le Bien céleste, n'a assurément pas sur terre ce qu'il aime⁹² ».

129. Deuxièmement, il faut remarquer qu'il est dit que *lorsqu'il était endormi, Il tira une de ses côtes (...). Et de la côte il forma la femme* (Gn 2, 21 et 22). Par ces mots, nous sommes instruits moralement que, comme on le dit plus haut⁹³, celui qui veut contempler et goûter les choses célestes doit lever le voile des passions inférieures et mondaines. Car, comme l'enseigne Augustin précisément et élégamment au livre XII de *La Trinité*, en particulier au chapitre 7, par la côte d'Adam c'est la raison supérieure de l'âme qui est figurée, tandis que par la femme formée de là c'est la raison inférieure qui est signifiée. Et de même qu'il est dit à propos d'Adam et Eve qu'*ils seront deux en une seule chair* (2, 24), ainsi on peut dire « de la raison supérieure et inférieure qu'ils seront deux dans un seul esprit ». Cette distinction des facultés, en effet, ne provoque pas « la séparation de l'unité » de l'esprit, mais sa « conjonction », « comme une façon détournée de favoriser l'union⁹⁴ ». « A partir en effet de la substance de notre esprit rationnel, qui nous attache à la Vérité intelligible et immuable », quelque chose « est dévolu, consacré et délégué au traitement et au gouvernement des facultés inférieures⁹⁵ ». Et ainsi, la raison supérieure correspond à la côte ou à l'homme, tandis que la femme formée à partir de cette même côte ou à partir de l'homme figure la raison inférieure.

130. Après ce qui vient d'être dit, Augustin dit que « la substance » de l'esprit « est tout entière une seule image⁹⁶ ». Mais « quand dans une de ses parties elle s'efforce de contempler la Vérité, c'est de Dieu qu'elle est image » ; et « plus elle s'efforce d'atteindre ce qui est éternel, plus elle est formée à l'image de Dieu », et « elle n'est pas contrainte (...) de se modérer ». « Et si une partie d'elle est spécifiée et dérivée pour être assignée au gouvernement et à la direction des choses temporelles », « on

peut certes trouver une trinité, mais non une image de Dieu⁹⁷ ». C'est pourquoi « il est dangereux de s'approcher de trop près des lieux inférieurs », et doit « être évité⁹⁸ ». Augustin reprend ce qui est signifié en 1 Corinthiens 11, (7), où l'on dit que *l'homme ne doit pas se voiler la tête parce qu'il est l'image et la gloire de Dieu*, tandis que *la femme, elle, est la gloire de l'homme ; toutefois, l'homme n'est pas sans la femme, ni la femme sans l'homme dans le Seigneur* (1 Co 11, 11). Et c'est ce qui est souligné de façon morale lorsqu'il est dit ici : *Il retira une de ses côtes (...). Et de la côte il forma la femme (...). Alors Adam dit : Voilà maintenant l'os de mes os (...). Celle s'appellera « humaine », parce qu'elle été prise de l'homme* (Gn 2, 21-23). Et c'est bien ce dont on fait moralement la remarque dans les mots cités plus haut ; ce sens s'accorde d'ailleurs avec le premier, à savoir que celui qui veut se conformer « à la Vérité » divine et « immuable⁹⁹ » et être transformé à son image ne doit pas avoir le voile des facultés inférieures *sur la tête et sur le visage* de l'esprit, suivant ce passage de 2 Corinthiens 3, (18) : *Le visage découvert, nous réfléchissons la gloire de Dieu, et sommes transformés en une seule image de clarté en clarté.*

131. Troisièmement, nous sommes instruits moralement à partir de ce qui est dit en second lieu, que la racine, l'origine et le mérite de toute opération extérieure se trouvent à l'intérieur, suivant ce passage de Luc 17, (21) : *Le royaume de Dieu est en vous*. La volonté en effet, principe de tous les actes humains, dérive et descend de *la côte* de l'homme, c'est-à-dire de la [partie] intellectuelle. Par elle, en effet, la volonté est un appétit rationnel, qui est dans la raison, comme il est dit dans le livre III de *L'âme*¹⁰⁰. Denys dit, dans le même sens, que le bien de l'homme est d'être suivant la raison, tandis que le mal est d'être contre la raison¹⁰¹.

De plus, quatrièmement, on nous enseigne que notre intention doit être toujours pure et sans le voile des marchandises extérieures. « Le prix des choses honnêtes est en effet en elles-mêmes, comme dit Macrobe dans

*Les Saturnales*¹⁰². Et Sénèque dit dans une *Lettre* : « le salaire véritable des actions effectuées droitement est en elles-mêmes », et « le salaire d'aucune vertu n'est digne d'elles hormis elles-mêmes¹⁰³ ».

132. Cinquièmement, on nous enseigne moralement, comme une conséquence de ce qui vient d'être dit, que toute notre œuvre doit être rapportée à l'examen et à la règle de la raison, c'est-à-dire de l'homme, qui est la tête (1 Co 11, 3), qui est l'image de Dieu (1 Co 11, 7), suivant ce passage de Jean 4, (16) : *Allez, appelle ton mari* ; et il est dit ici plus bas : *celle-ci recevra le nom d'« humaine » (Virago), parce qu'elle a été tirée de l'homme (vir) (Gn 2, 23)*. Au sens littéral, en effet, sur le plan du nom déjà, « humaine » (*Virago*) descend et est tiré de l'homme (*vir*). Et on reconnaît qu'une oeuvre est bonne, si elle vient de l'homme, c'est-à-dire de la raison, et si c'est par la raison qu'elle se fait. En hébreu encore, « *Isa* », qui est une femme, est tiré et dérivé de « *Is*¹⁰⁴ », qui est un homme. Et c'est ce qui est dit ici : *il l'amena*, à savoir la femme et l'œuvre extérieure, à Adam (Gn 2, 22), c'est-à-dire à l'homme, qui est la raison, aussi bien qu'à l'examen et la règle de la bonne œuvre.

133. Sixièmement, on nous enseigne sous le voile de l'histoire présente, que ne peut être un disciple du Christ *celui qui n'a pas renoncé à tout ce qu'il possède*, comme dit Luc 14, (26) ; et précédemment au même endroit : *Si quelqu'un vient à Moi et ne hait pas son père et sa mère, etc., il ne peut être mon disciple* ; et en Matthieu 10, (35) il est dit : *Je suis venu séparer l'homme de son père* ; et au chapitre 23, (9) : *N'appellez personne sur la terre votre père*. C'est donc ce qui est dit ici : *L'homme quittera son père et sa mère (Gn 2, 24)*. Jérôme écrit dans la *Lettre au moine Héliodore* : « Enjambez votre père [s'il vous fait obstacle], et accourez, les yeux secs, sous l'étendard de la Croix¹⁰⁵ ». » Jean Chrysostome dit sur Matthieu 4 : « L'homme qui veut suivre le Christ doit renoncer à trois choses » : premièrement à « l'acte charnel », deuxièmement aux « biens de ce monde », troisièmement « au

parent charnel ¹⁰⁶ ». Le premier est signifié par le filet de pêche, le second par le bateau, le troisième par le père. Car ces trois choses, le filet, le bateau et le père, les apôtres les ont abandonnés, comme cela apparaît ici.

134. Septièmement, par le biais de ce qui est dit : *Ils seront deux en une seul chair*, on nous enseigne moralement à poursuivre la paix et la concorde, suivant Ecclésiastique 25, (1-2) : *Sont approuvés de Dieu et des hommes : la concorde entre frères, l'amour mutuel des proches, un mari et une femme qui s'entendent bien ensemble*. Salluste écrit, dans *La Guerre contre Jugurtha* que « la concorde fait prospérer les établissements les plus faibles, tandis que la discorde détruit les plus florissants ¹⁰⁷ . » Augustin déclare ainsi dans *La vie chrétienne* : « La grande vertu de la piété, c'est la paix et l'unité, parce que Dieu est un », et c'est justement pourquoi « ceux qui sont séparés de l'unité n'ont pas cette vertu ¹⁰⁸ . » Ces mots sont d'Augustin. La raison en est que l'un et le plusieurs sont opposés. Jean Chrysostome sur ce passage de Matthieu 5, (24) : *Va d'abord te réconcilier avec ton frère*, dit ainsi, en prenant modèle de la personne du Christ : « Je préfère que la concorde règne parmi mes fidèles que de recevoir des honneurs de leur part, parce que les honneurs des hommes ne sont d'aucun bénéfice pour Dieu, tandis que leur charité met en oeuvre la gloire de Dieu ¹⁰⁹ . ». Et précédemment, dans la même homélie ¹¹⁰ : « Dieu ne veut pas recevoir de sacrifice de la part de fidèles divisés. Jugez de là quel grand mal est la discorde, puisqu'elle force Dieu à rejeter le moyen qu'il nous a donné pour effacer notre faute. » ; et de même : « Voyez la miséricorde de Dieu, comment elle regarde davantage ce qui est utile aux hommes que leurs honneurs ¹¹¹ . » Il a dit en effet : « *Va d'abord te réconcilier*, c'est un peu comme s'il disait : c'est volontairement que moi, je me laisse mépriser, volontairement que je supporte la perte de mon honneur, volontairement que moi, le Seigneur, j'attends les serviteurs : car je veux uniquement que vous veniez dans l'amitié. » De même, Jean

Chrysostome, sur ce passage : *Vous êtes le sel de la terre* (Mt 5, 13), plus haut dans les homélies sur Matthieu 5, dit que « là où il n'y a pas de concorde, la prière n'est pas entendue, le sacrifice n'est pas accepté, parce que Dieu n'est pas là où on trouve de la discorde ¹¹². » Augustin, dans la première *Lettre à Marcellin* dit ainsi au sujet de la concorde qu'« il n'y a rien de plus utile à la cité », et précédemment dans la même lettre : « qu'est-ce qu'une cité, si ce n'est une multitude d'hommes resserrée par le lien de la concorde ? » Et c'est ce qui est dit ici : *Ils seront deux en une seule chair*, à savoir l'homme et la femme, c'est-à-dire la sensibilité qui obéit à la raison, l'inférieur qui s'accorde avec le supérieur.

Ces analyses doivent désormais nous suffire pour ce qui est des significations naturelles et morales que l'on peut trouver dans le premier et le second chapitre de ce livre. Il faut toutefois faire attention au fait que quasiment tous les mots ou propos enseignent de façon parabolique les propriétés et les dispositions générales des choses de la nature, en particulier dans le premier chapitre, dans lequel on traite encore, au sens littéral, de la nature et de la production de toutes les choses.

1. AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, l. VIII, chap.1, n. 1 ; repris par PIERRE LOMBARD, *Sent.*, II, d. 17, chap. 15.
2. Voir plus bas, n. 135-145. Loris Sturlese remarque avec sagacité (« Les eckhartiens de Cologne », dans *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, Million, 1984, p. 366) que ce renvoi a un sens dans ce deuxième commentaire, mais pas dans le premier, où il tombe dans le vide. On doit donc considérer que ce passage, qui est identique dans les deux ouvrages, est originellement dans le deuxième commentaire, et non dans le premier.
3. Eckhart reprend ce § tel quel dans le n. 186 de la première édition du *Comm. Gen.* La première interprétation correspond à celle de Jérôme, la seconde à celle d'Origène, la troisième à celle d'Augustin.
4. ARISTOTE, *Métaphysique*, I, 1, 980 a 21 et suiv. et b 22 et suiv.
5. ARISTOTE, *Réfut. soph.*, II, 22, 178 b 34.

6. ARISTOTE, *De la sensation et des choses sensibles*, chap. 1, 437 a 3 et suiv. ; ALBERT LE GRAND, *Postilles sur Isaïe*, chap. 6, n^o 9.
7. Ce passage est identique dans la première édition du *Comm. Gen.*, n. 187-189. Même remarque que pour le § 76 : le second commentaire est ici l'original.
8. Voir plus bas, n. 97.
9. Voir THOMAS D'AQUIN, *La Vérité*, q. 1, a. 12 ; DIETRICH DE FREIBERG, *De int.*, p. 207. Voir plus bas, n. 83 et 96.
10. ARISTOTE, *L'âme*, III, 9, 432 b 5.
11. Voir plus haut, n. 80.
12. Voir n. 84.
13. Voir *Comm. Sag.*, n. 166.
14. Augustin, *Contre Faust*, XXII, chap. 72.
15. CICÉRON, *Des Devoirs*, l. I, chap. 10, n. 31.
16. *Ibid.*, n. 32.
17. *Ibid.*
18. BONAVENTURE, *Sent.*, I, d. 47, q. 4, concl. ; THOMAS D'AQUIN, *Sent.*, l. I, d. 47, q. 1, a. 4 ; *Quodlibet*, V, q. 10, a. 2.
19. THOMAS D'AQUIN, *Somme théol.*, p. Ia IIae, q. 100, a. 8, ad 3.
20. PS-JÉRÔME, *Lettre XVI (Explication du Symbole à Damase, PL 30, 176)* ; en réalité PÉLAGE, *Petit traité de foi au pape Innocent*, n. 10 (PL 45, 1718).
21. ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, I, 1, 1094 a 2.
22. Voir plus bas, n. 160.
23. Voir n. 85.
24. Voir n. 95-97.
25. Voir *Comm. Gen.* I, n. 259-261.
26. THOMAS D'AQUIN, *Somme théol.*, p. I, q. 80, a. 2, ad 1 ; q. 82, a. 3, ad 2 ; p. Ia IIae, q. 9, a. 2. Voir plus haut, n. 80.
27. Eckhart souscrit à l'étymologie (erronée) d'*intelligere* comme *intus legere*, « lire dedans », qui est acceptée à son époque. Voir THOMAS D'AQUIN, *Somme théol.*, IIa IIae, q. 8, a. 1 ; *La Vérité*, q. 1, a. 12. Il s'agit plutôt de « recueillir » ou de « choisir entre », de « discerner parmi ».
28. Voir plus haut, n. 80.
29. Le début de ce paragraphe 97 était probablement barré dans le texte original ; mais les copistes ultérieurs l'ont intégré dans les manuscrits de

Trèves (T) et Berkestel-Kues (C).

30. *Sexto*. Weiss, se fondant sur les manuscrits C et T, opte pour *octavo*, et non *sexto*. C'est qu'il s'appuie sur des manuscrits qui acceptent le passage mis entre crochets. Loris Sturlese a cependant révélé que le manuscrit d'Oxford en était dépourvu.
31. ARISTOTE, *Métaphysique*, VI, 4, 1027 b 25-27.
32. ARISTOTE, *Catégories*, chap. 10, 12 a 26.
33. THOMAS D'AQUIN, *Somme théol.*, p. I, q. 75, a. 6.
34. BOÈCE, *Les Différences topiques*, l. II (PL 64, 1184B), cité par THOMAS D'AQUIN dans son *Comm. Sent*, l. II, dist. 39, q. 1, a. 2 : « Mais la raison des choses mauvaises et bonnes dans l'âme est un bien. C'est pourquoi connaître le bien et le mal est bon en soi. Ainsi Boèce dit que la connaissance du mal ne peut faire défaut à celui qui est bon. »
35. DENYS, *Noms divins*, chap. 4, n. 32 (PG 3, 733).
36. AUGUSTIN, *La Vraie religion*, chap. 34, n. 63.
37. L'interprétation obvie du texte, défendue par exemple par Firmin ABAUZIT, l'ami de J.-J. Rousseau, est que Dieu a menacé Adam d'une *mort violente et prématurée*, mais qu'il a reculé au moment d'exécuter cette peine par miséricorde, préférant commuer cette sentence en peine de travaux forcés à perpétuité. Voir l'opuscule *Des suites du premier péché. Ou Discours sur Genèse 2, 17*, dans *Oeuvres diverses*, Genève, 1770, p. 53 et suiv.
38. JÉRÔME, *Livre des Questions hébraïques*, sur Gn 2, 17 (CC 72, 4, 19-20).
39. *Glose ordinaire*. Voir aussi AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, l. XIII, chap. 23 ; THOMAS D'AQUIN, *Somme contre Gentils*, l. IV, chap. 50, n. 3 : « Comme Adam n'est pas effectivement mort le jour où il en mangea, il faut entendre *tu mourras de mort* comme "tu seras voué à la nécessité de la mort" : autrement, si l'homme avait été soumis à cette nécessité de mourir dès la création de sa nature, cette condamnation serait vaine. ».
40. AUGUSTIN, *Questions sur l'Heptateuque*, l. VI, q. 7.
41. AUGUSTIN, *Questions sur l'Heptateuque*, l. I, q. 151. Voir *Comm. Jean*, n. 158.
42. Voir ARISTOTE, *Phys.*, II, 5, 197 a 29, suivant l'autorité citée par ex. par THOMAS D'AQUIN, *Somm. théol.*, p. Ia IIae, q. 65, a. 1.
43. Du moment que ces redoublements expriment l'intensité, on peut traduire, plus élégamment, par : *J'ai attendu fébrilement le Seigneur, Jérusalem a commis une grave faute et Elle n'a cessé de pleurer toute la nuit.*
44. ARISTOTE, *De l'âme*, II, 4, 415 b 13.

45. AVICENNE, *Métaph.*, VIII, chap. 6 (100 ra 1-4). Voir *Comm. Ex.*, n. 158.
46. ARISTOTE, *Eth. Nic.*, III, 9, 115 a 26.
47. ARISTOTE, *Topiques*, VI, 6, 145 a 3.
48. Il faut, semble-t-il, comprendre ceci : Lazare fut abaissé lorsqu'il était vivant, rehaussé une fois mort.
49. L'ajout entre parenthèses est une conjecture de Weiss, peut-être erronée.
50. Peut-être Eckhart pense-t-il à saint Paul, en Rm 7, 2 ou 7, 24 ou 8, 10.
51. AUGUSTIN, *Comm. Ps. 2*, sermon 1, n. 12 (PL 36, 237).
52. AUGUSTIN, *Comm. Ps. 32*, sermon 2, n. 15 (PL 36, 293).
53. *Ibid.*
54. AUGUSTIN, *Confessions*, l. I, chap. 12, n. 19.
55. *Ibid.*, l. I, chap. 18, n. 29.
56. SÉNÈQUE, *Lettre 87*, n. 24-25.
57. AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, l. XIII, chap. 10.
58. *Ibid.*
59. ARISTOTE, *Phys.*, V, 1, 224 b 7.
60. *Ibid.*
61. *Ibid.*
62. AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, l. XIII, chap. 11.
63. CICÉRON, *Tusculanes*, l. I, chap. 30, n. 74 ; chap. 31, n. 75.
64. Eckhart confond avec *La Discipline chrétienne*, chap. 12, n. 13.
65. *Ibid.*
66. SÉNÈQUE, *Lettre LXX*.
67. Voir plus haut, n. 47.
68. Voir plus bas, n. 160-162.
69. Voir *Comm. Eccli.*, n. 27.
70. Eckhart s'efforce ici de dépasser la contradiction – apparente ou réelle, peu importe ici – existant entre Paul et Jacques, le premier affirmant que la foi seule suffit sans les œuvres de la loi, le second déclarant que la foi ne peut exister seule, sans les œuvres de la loi.
71. GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur l'Évangile*, 30, n. 2.
72. Voir *Comm. Jn.*, n. 537.
73. PS.-DENYS, *Lettre I* (PG 3, 1065A).

74. AUGUSTIN, *Confessions*, l. X, chap. 6, n. 10 ; chap. 26, n. 37.
75. L'intellect humain a Dieu et les anges au-dessus de lui.
76. ARISTOTE, *La mémoire et le souvenir*, I, 449 b 31-32 ; voir aussi *L'âme*, III, 7, 431 a 16.
77. AVICENNE, *Comm. De l'âme*, chap. 6.
78. AVICÉBRON, *Source de vie*, l. I, chap. 3.
79. SÉNÈQUE LE RHÉTEUR (L'ANCIEN), *Déclamations*, Controverse I, Préf., n. 6.
80. Voir plus bas, n. 122.
81. AVERROÈS, *Métaph.* XII, comm. 14 ; VIII, comm. 12. Voir *Comm. Gen.* I, n. 40.
82. Voir plus haut, n. 23.
83. ARISTOTE, *Métaphysique*, VIII, 6, 1045 a 14-25, 36, b 4 ; AVERROÈS, *Métaph.*, VIII, 15 et suiv. Voir *Comm. Ex.*, n. 139.
84. Voir plus haut, n. 30.
85. GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur l'Évangile*, II, hom. 33, n. 1.
86. ARISTOTE, *L'âme*, III, 5, 430 a 10-14.
87. N^b 36, 7-10 : *Car tous les hommes prendront des femmes de leur tribu et de leur famille ; et toutes les femmes prendront des hommes de leur tribu ; afin que les mêmes héritages demeurent dans les familles, et que les tribus ne soient point mêlées les unes avec les autres, mais qu'elles demeurent toujours séparées entre elles, comme elles l'ont été par le Seigneur.*
88. ARISTOTE, *La génération des animaux*, I, chap. 21, 729 b 12-17.
89. AVICENNE, *Des animaux (Shifa)*, l. II, sect. 8), IX, chap. 1. Voir *Comm. Gen.* I, n. 197.
90. *Sacramentaire grégorien*, n. 62, 2 ; Collecte du jeudi de la 4^e sem. de Carême.
91. AUGUSTIN, *La Trinité*, l. II, chap. 17, n. 28 (PL 42, 864).
92. JEAN CHRYSOSTOME, *Comm. Mt*, hom. 5 (PG 56, 667), et 36 (PG 56, 832).
93. Voir plus haut, n. 117.
94. AUGUSTIN, *La Trinité*, l. XII, chap. 3, n. 3.
95. *Ibid.*
96. *Ibid.*, chap. 7, n. 10.
97. *Ibid.*, chap. 4, n. 4.
98. *Ibid.*, chap. 7, n. 10.
99. AUGUSTIN, *La Trinité*, XII, 3, n. 3. Voir n. 129.

100. ARISTOTE, *De l'âme*, III, 9, 432 b 5.
101. PS.-DENYS, *Noms divins*, chap. 4, n. 32 (PG 3, 733).
102. Référence erronée. Il s'agit en fait de SÉNÈQUE, *Les Bienfaits*, IV, chap. 1, n. 3.
103. SÉNÈQUE, *La Clémence*, I, chap. 1, n. 1.
104. On écrirait aujourd'hui *Isha* et *Ish*. Le jeu de mot hébreu est difficilement transposable en français. C'est plus facile en latin, puisqu'on peut jouer, comme saint Jérôme, sur les termes qui dérivent de *vir*, à savoir *vira*, *virago*, *virgo*. Voir JÉRÔME, *Questions hébraïques*, sur Gn 2, 23 (CC 72, 5, 5-6).
105. JÉRÔME, *Lettre XIV*, n. 2.
106. JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. Mt.*, hom. 7 sur Mt 4 (PG 56, 676).
107. SALLUSTE, *La Guerre contre Jugurtha*, 10, 6.
108. Il s'agit en réalité du *Combat chrétien* d'AUGUSTIN, chap. 30, n. 32.
109. JEAN CHRYSOSTOME, *Comm. Mt.*, hom. 11 (PG 56, 692).
110. Eckhart confond avec une *Homélie sur Ez 1* du Pape GRÉGOIRE LE GRAND, hom. 8, n. 9 (PL 76, 858B). On retrouve la même erreur dans la *Chaîne d'or* de Thomas d'Aquin sur Mt 5.
111. JEAN CHRYSOSTOME, *Ibid.*
112. JEAN CHRYSOSTOME, *Ibid.*, hom. 10 (PG 56, 685).

CHAPITRE III

I : *Mais le serpent était le plus rusé de tous les animaux de la terre*
(Gn 3, 1).

135. Il faut noter que ce chapitre enseigne trois choses explicitement, quoique de façon parabolique, à savoir quelles sont les natures des choses, ensuite quelle est la nature de notre intellect dans l'acte de connaître, et enfin comment se comportent globalement les hommes quand ils progressent ou se placent dans le péché, et aussi quelles sont les peines rencontrées par les pécheurs quand ils s'efforcent de revenir à la vertu et au Seigneur des vertus. Il nous suffit toutefois à présent de savoir qu'Augustin, dans le livre XII de *La Trinité*, traite en un sens moral du *serpent*, qu'il comprend comme la sensibilité qui nous est commune avec les pécheurs¹, de *la femme*, qu'il comprend comme la faculté rationnelle tournée vers les choses extérieures², et de *l'homme*, qu'il comprend comme la puissance supérieure soumise à Dieu³. Quant aux péchés et leur châtement, il en parle en particulier dans le même livre aux chapitres 8 et 9⁴.

Il faut noter, en deuxième lieu, qu'il s'ensuit clairement qu'on doit expliquer l'Écriture sacrée de façon parabolique. Ce qu'on dit en effet dans ce chapitre trois, on le trouve déjà communément chez les saints et les docteurs⁵, qui expliquent eux aussi de façon parabolique ce passage, en entendant *le serpent* comme la sensibilité, *la femme* comme la faculté

rationnelle la plus basse, et *l'homme* comme la faculté rationnelle la plus haute ⁶.

136. Il ressort de ce qui vient d'être dit que, en s'appuyant sur d'autres explications correctes des saints et des docteurs aussi bien sur le plan historique que tropologique, on peut sans doute dire avec assurance que le sens tropologique du serpent, de la femme et de l'homme lui-même est celui qui est aussi historique ou littéral, comme cela est dit en Juges 9, (8) : *Les arbres allèrent un jour pour élire un roi, et ils dirent à l'olivier : « Sois notre roi ⁷. »* Car, lorsque nous disons que « le pré rit » ou « l'eau court », le sens littéral est que le pré fleurit et que la floraison est son rire. D'après cela donc, en expliquant ce qui est dit du serpent, de la femme et de l'homme, on fera périr beaucoup de doutes qui ont l'habitude de troubler, à savoir comment le serpent et la femme se parlent l'un à l'autre et plusieurs difficultés similaires.

De nouveau, deuxièmement, on explique facilement de nombreux passages qui se trouvent dans différents livres des deux Testaments grâce à l'explication des propos qui viennent d'être cités.

En plus, troisièmement, on verra généralement dans le domaine moral ce que c'est que le bien ou le meilleur, ce qu'est le mal ou bien ce qu'est le pire ou le plus grave dans les péchés.

137. De surcroît, quatrièmement, il deviendra évident que dans ces mots : *serpent, femme* et *homme* on parle en réalité de la consistance et de la nature de la condition humaine dans sa constitution quant à ses principes et ses propriétés naturelles ; et comment le serpent, à savoir la sensibilité, peut véritablement et littéralement parler à la femme, c'est-à-dire la raison inférieure ; et comment cette faculté rationnelle inférieure parle à la supérieure, et comment la faculté la plus élevée, à son tour, parle à Dieu, de même qu'on comprendra comment Dieu s'adresse à elles trois.

138. I. Ainsi donc, pour mieux voir ces choses, je suppose, premièrement, que l'homme, en tant qu'« animal rationnel ⁸ » et à l'image de Dieu (Gn 1, 27), est quelque chose de plus haut que la sensibilité et qu'il est quelque chose d'intellectuel. Or l'intellect est en nous comme une table nue et rase, d'après le Philosophe ⁹ ; et il est dans l'ordre intellectuel comme la matière première dans l'ordre des corps, comme dit le Commentateur ¹⁰. De même, il nous est impossible de « comprendre sans image ¹¹ », tout comme de « faire un toit ou édifier ¹² » sans utiliser d'instrument corporel. « Mais l'imagination est le mouvement déclenché par la sensibilité ¹³. » Du premier jour par conséquent au dernier, il faut que l'homme lui-même ait une sensibilité. Or cette faculté, la sensibilité, est par essence au-dessous de la faculté intellectuelle, et telle une servante, elle est à l'écart du genre de ce qui est intellectuel par son essence, car elle sert l'intelligence humaine « avec l'image sans laquelle nous ne pouvons rien comprendre ¹⁴. » Ainsi nous voyons de façon exemplaire que dans les choses corporelles l'altération, qui tourne autour et s'applique aux qualités accidentelles, est au service de la génération, qui consiste et existe dans les qualités essentielles, et est la servante de la génération, hors de l'espèce de la génération et dans l'espèce de l'altération.

Encore une fois, de même qu'on trouve dans les corps, pour la génération, deux principes sous la même espèce, à savoir la forme et la matière, l'actif et le passif, de même notre faculté intellectuelle comprend une partie supérieure et une partie inférieure, qu'Avicenne appelle « les deux faces de l'âme ¹⁵ ». Augustin, quant à lui, les appelle « la raison supérieure » et « la raison inférieure ¹⁶ ».

139. II. En second lieu, je reprends à mon compte cette idée que toutes les choses qui existent et sont bonnes *viennent de Dieu, et lui sont*

subordonnées, comme il est dit en Romains 13, (1). L'ordre est en effet lui-même ce qui fait le bien, ce qui explique pourquoi il est impossible d'être bon sans ordre, et à l'inverse d'être mauvais là où il y a de l'ordre. Or, l'ordre naturel est que [la partie] la plus haute de l'inférieur touche [la partie] la plus basse de son supérieur. Or, [la partie] supérieure de l'âme est en nous l'intellect. De là vient que Maïmonide, dans l'avant-dernier chapitre de toute son oeuvre, dit que « l'intellect, qui se répand sur nous » – Psaume (4, 6-7) : *La lumière de ton visage est marquée sur nous, Seigneur* – est lui-même, dirais-je, l'intellect « qui nous conjoint au Créateur¹⁷ ». Et le Créateur, Dieu, « par la même lumière est en rapport avec nous et (...) est avec nous (...), comme l'a dit David : *Dans ta lumière, nous verrons la lumière*¹⁸ ». Et Augustin dit que la raison supérieure vise toujours, reste attachée, est conjointe et voit directement les règles immuables, qui sont au-dessus d'elle-même en Dieu, d'après ce passage du Psaume (42 (41), 5) : *J'ai répandu mon âme au-dessus de moi-même* ; c'est ce qu'il écrit littéralement. De même, Augustin, dans le livre X des *Confessions*, au chapitre 26, écrit : « où T'ai-je trouvé, pour que j'apprenne à Te connaître, sinon en Toi au-dessus de moi ? ». Or cet ordre et ce rapport mutuel de Dieu et de la [partie] la plus haute de l'âme sont très naturels, très vrais et très doux, étant donné qu'il est parfaitement comme il faut et fondé sur la racine et la source de tout bien, qui est l'ordre¹⁹, suivant ce passage du Cantique des cantiques 2, (14) : *Ta voix résonne à mes oreilles. Car Ta voix est douce* ; et pareillement en Cantique 5, (6) : *Mon âme s'était fondue au son de Sa voix* ; Luc 11, (28) : *Heureux ceux qui écoutent la Parole de Dieu*. Et c'est, semble-t-il, sur cette conversation de notre [partie] suprême, qui est image de Dieu, avec Dieu et de Dieu avec elle, qu'est fondé et tiré le livre du *Cantique des Cantiques* tout entier. Cette conversation a lieu en effet entre le saint et le Saint des saints, le saint et la Sainteté, le bon et la Bonté, le juste et la Justice, comme j'en ai fait la remarque dans le

commentaire de ce livre²⁰. Qu'y a-t-il d'aussi doux pour le juste en tant que juste que la Justice même²¹ ?

140. Tout comme il est dit à propos de la [puissance] la plus haute de l'âme, qu'elle est la raison supérieure soumise à son supérieur, à savoir Dieu, dont elle est l'image, suivant ce passage du Psaume (73 (72), 28) : *Pour moi, c'est mon bonheur de m'attacher à Dieu, et de même : Mon âme s'est attaché à Ta suite, etc.* (Ps 63 (62), 9) – c'est d'après ce sens qu'on explique comme il faut tout ce Psaume –, pareillement en va-t-il à propos de la partie rationnelle inférieure, subordonnée à son supérieur, à savoir la raison supérieure, et elle-même par l'intermédiaire de Dieu, suivant ce passage du Cantique des Cantiques, 1, (3) : *Entraîne-moi après Toi ; nous courrons à l'odeur de Tes parfums* ; et de l'Apocalypse, 22, (17) : *Que celui qui entend dise : « Viens ».*

141. De là vient, en troisième lieu, que la faculté rationnelle inférieure, ainsi infusée par la lumière et la vertu de la raison supérieure et aussi de la vertu divine entrée dans son supérieur, lorsqu'elle sent et entend ces choses, forme et informe, conduit et entraîne la sensibilité, son inférieur, qui n'est pas rationnel par essence, mais est au service et sert la [puissance] rationnelle elle-même, suivant ce passage de Romains 4, (17) : *Il appelle les choses qui ne sont pas, aussi bien que celles qui sont.* Dieu en effet appelle les choses qui sont rationnelles par essence, mais encore celles qui ne sont pas rationnelles par essence : car les vertus sont répandues dans l'appétit sensitif. Et c'est ce qui est dit en Actes 2, (17) à partir de Joël (2, 28-29) : *Il arrivera dans les derniers jours, dit le Seigneur, que Je répandrai de mon Esprit sur toute chair ; et plus bas : sur mes serviteurs et mes servantes (...) Je répandrai de mon Esprit.* Les forces ou les puissances de la sensibilité sont en effet au service et servent, comme dit, la puissance rationnelle par essence. De là vient aussi que le Philosophe appelle l'appétit sensitif rationnel [par participation], dans le premier livre de l'*Ethique* à

*Nicomaque*²². C'est pourquoi il est dit également ici de la sensibilité, paraboliquement, que *le serpent était le plus rusé de tous les animaux de la terre* – la sensibilité est en effet en l'homme plus excellente, par participation à la rationnelle, que la sensibilité de l'ensemble des autres animaux – et en Genèse 1, (28) : *Dominez (...) sur tous les animaux*.

De là vient toutefois que cette transfusion, conformation et subordination s'accorde avec cette proposition du *Livre des Causes* : « Toute âme noble a trois opérations, car il y a parmi ses opérations l'opération animale, l'opération intellectuelle et l'opération divine²³. » Et « l'âme noble » est appelée la raison supérieure, à partir de laquelle s'écoule « l'opération animale », quant à ce qui est sensitif, et « l'opération intellectuelle », propre au rationnel par essence, et « l'opération divine », qu'elle reçoit de Dieu immédiatement par-delà elle-même et qui l'imbibe et la transforme²⁴, suivant ce passage de 2 Corinthiens 3, (18) : *Et nous tous qui contemplons la gloire du Seigneur, à visage découvert, nous sommes transformés en la même image, de clarté en clarté, comme par l'Esprit du Seigneur*.

142. On trouve, premièrement, dans les corps simples un exemple qui illustre clairement ce qui vient d'être dit : c'est lorsque les révolutions célestes inférieures, sans mouvement du moteur propre [venant] de l'ouest, partagent le mouvement de la première révolution céleste supérieure [venant] de l'est d'autant plus parfaitement qu'elles lui sont conjoints d'autant plus immédiatement ; en plus, les éléments par l'intermédiaire des révolutions des planètes subissent également l'influence du mouvement sphérique venant de l'est. Et si l'on voit bien, l'exemple est remarquable en tout : parce que c'est par le [premier] mobile, qui reçoit la force et le mouvement immédiatement du [premier] Moteur, à savoir Dieu, comme l'enseigne Thomas dans son *Commentaire sur le XII^e livre de la Métaphysique*²⁵, qu'est influencée la raison supérieure, qui est formée immédiatement par Dieu ; et pareillement parce que c'est par les orbites des planètes qu'est influencée la raison inférieure, qui est aussi

elle-même de nature rationnelle, comme aussi les orbites inférieures sont de la nature de la première orbite, à savoir la nature de la cinquième essence ; mais c'est par les éléments qu'est influencée la sensibilité, étant donné que, tout comme la sensibilité est hors de la faculté rationnelle par essence, pareillement les quatre éléments inférieurs sont hors de la nature de la cinquième essence.

On trouve un deuxième exemple avec les aiguilles et l'aimant. En effet, l'aimant collé à une aiguille transmet la force magnétique à cette aiguille, de façon que cette dernière se mette elle aussi à attirer une autre en la touchant, fût-ce par une toute petite partie, comme si elle disait : « viens », de façon qu'elle adhère à la première par sa partie la plus haute, et ainsi des autres, la troisième et la quatrième, du moment que la force transmise et répandue par l'aimant est suffisante.

143. « Telle a été » et est encore « la droiture de l'homme²⁶ », quand la sensibilité obéit à la raison inférieure, se rapporte et se soumet à elle, et celle-ci se colle sous et contre la raison supérieure, et cette dernière à Dieu, suivant ce passage de l'Ecclésiaste 7, (29) : *Dieu a fait l'homme droit*, et Ecclésiastique 17, (1-2) : *Dieu a créé l'homme de la terre, et il l'a formé à son image. Il l'y fait ensuite retourner, à savoir à l'image, et ce qui suit : et il l'a revêtu de force selon sa nature.*

144. Dès que l'attachement et la soumission de la partie la plus haute de l'âme à Dieu sont rompues par l'effet dommageable du péché qui divise – Isaïe (59, 2) : *Ce sont vos iniquités qui ont mis une division entre vous et Dieu* –, toutes les forces de l'âme, aussi bien la raison inférieure que la sensibilité, cessent d'être attachées et d'obéir au commandement de la raison supérieure, comme il apparaît clairement dans l'exemple déjà donné de l'aimant et de l'aiguille. L'attachement de la première demeurant en effet, les inférieures adhèrent ; le nœud et le lien rompus de la première avec l'aimant, la seconde et la troisième n'adhèrent plus à la première ni entre elles, suivant ce principe : les premiers éléments détruits, il est impossible

qu'il demeure quelque chose des autres²⁷. Et cela est l'état de l'homme sous le péché. Et c'est ce qui est dit dans le Psaume (127 (126), 1) : *Si le Seigneur ne garde pas la cité, c'est en vain que veille celui qui la garde.*

145. Ainsi, l'état de l'homme après le péché, c'est quand l'homme a besoin de la grâce pour revenir se soumettre à Dieu. Alors en effet, plus la partie la plus haute de l'âme adhère à Dieu, plus la partie inférieure va obéir à cette dernière, même la partie sensitive. En cet état, il est accordé aux hommes parfaits, du fait de l'abondance et de la perfection de la grâce, que la sensibilité obéisse à la raison inférieure, et cette dernière à la raison supérieure, de façon que s'accomplisse ce qui est écrit en Isaïe 11, (6) : *Le lion et la brebis habiteront ensemble, et un petit enfant les conduira.* Le *petit enfant*, c'est la partie rationnelle la plus haute, qui est capable, lorsqu'elle est réunie à Dieu, de pousser devant elle et de réconcilier *le lion* avec *la brebis*, c'est-à-dire la sensibilité avec la raison inférieure. J'ai fait de plus amples remarques sur ce sujet à propos de ce passage d'Exode 20, (17) : *Tu ne convoiteras pas*²⁸.

Toutefois, parce que cette grâce se rapporte et est donnée à l'homme particulier, suppôt naturel, et non à la nature, la nature demeure nue et abandonnée, comme est la nature déchue, non ramenée à son état d'origine.

Il apparaît donc que ce qui est dit par *serpent*, *femme* et *homme* décrit et expose les trois principes de l'homme, à savoir la partie sensitive, celle rationnelle par participation, et celle rationnelle par essence, aussi bien sur le plan du nombre, que sur celui de la nature ou de leurs propriétés.

146. En plus, pour voir clairement ce qui vient d'être dit et de nombreuses autres choses, il faut remarquer que dans le toucher, la rencontre et l'union du supérieur essentiel avec son inférieur, ces derniers se baisent mutuellement et s'embrassent d'un amour naturel et essentiel, intime et très doux du supérieur et de l'inférieur. C'est suivant cela que l'homme juste, qui parle de la Justice inengendrée par laquelle, par le biais

de laquelle et dans laquelle il est engendré en tant que juste, et qui désire s'accomplir tout entier et être transformé sans aucune médiation, déclare en Cantique 1, (1) : *Il m'a baisé d'un baiser de sa bouche*. [C'est le toucher mutuel par lequel le supérieur envisage l'inférieur et réciproquement²⁹.] Or, dans ce toucher et cette rencontre, le supérieur et l'inférieur se baisent mutuellement et s'embrassent d'un amour naturel et essentiel. Bien mieux, le toucher mutuel lui-même est la voix et le verbe, le langage et la diction ainsi le nom, par quoi le supérieur se fait connaître à l'inférieur et se répand en lui, s'ouvre et se manifeste à lui ; manifeste, dis-je, tout ce qui est en lui, d'après Jean 16, (15) : *Tout ce qu'a le Père est à moi* ; et Jean 15, (15) : *Tout ce que j'ai appris du Père Je vous l'ai fait connaître*. Et Il se manifeste Lui-même par Lui-même. C'est pourquoi les docteurs disent que les anges supérieurs illuminent les inférieurs quant à tout ce qu'ils connaissent naturellement³⁰.

147. On trouve un exemple très clair de ce qui précède dans le rapport de la Justice avec le juste. En effet, tout ce qui relève de la justice, la Justice le manifeste par elle-même, complètement et immédiatement : elle le diffuse, le répand et le transfuse dans le juste, en tant qu'il est juste : il est impie, en effet, de diviser de moitié la Justice, car la Justice n'est plus si elle est moitié. Et cette manifestation ou cette diffusion est un langage (*locutio*), c'est un verbe et une annonce – *Elle annonce à son ami qu'elle est sa possession et qu'il peut monter vers elle*, Job 36, (33). Cette manifestation, dis-je, est un verbe et un langage par lesquels le supérieur et l'inférieur se parlent et s'entretiennent *face à face* : *face*, dis-je, du supérieur qui regarde et examine la *face* de l'inférieur, et *face* de l'inférieur qui lui renvoie son regard, suivant Genèse 32, (30) : *J'ai vu le Seigneur face à face et mon âme a été sauvée* ; et 1 Corinthiens 13, (12) : *Nous voyons maintenant comme en un miroir, [tandis que nous verrons] alors face à face*. La Justice justifie en parlant, et le juste est justifié en écoutant la Justice ; il est engendré juste, et il devient fils de la Justice en ayant laissé et liquéfié tout ce qui n'est pas

juste en lui-même, il est transformé et conformé dans la Justice, d'après Cantique 5, (6) : *Mon âme s'est liquéfiée, parce que mon bien-aimé a parlé.*

148. Et ce langage et cet entretien, par lesquels ce qui est et ce que c'est, et les quiddités des choses, se parlent, se regardent et sont unis par ce qu'ils ont de plus intime et de la façon la plus intime, est l'expression du langage le plus vrai, naturel et le plus doux, comme je l'ai remarqué sur ce passage³¹ : *Les cieux racontent la gloire de Dieu, et le firmament proclame les œuvres de ses mains. (...) Ce ne sont pas des propos ni des discours* (Ps 19 (18), 2 et 4). Le propos et le discours extérieur sont seulement une forme de vestige, une imperfection et une manière d'assimilation seulement analogique de cette véritable expression et communication de la parole, par laquelle le supérieur et l'inférieur se parlent immédiatement entre eux, au même titre que l'amant et l'aimé, l'intellect et l'intelligé, ou encore le sens et le sensible en acte, pour lesquels il n'y a qu'un seul acte, bien plus que ce n'est le cas pour la forme et la matière, comme l'affirme le Commentateur³². Et c'est pourquoi le Psaume (85 (84), 9) déclare : *J'écouterai ce que dira en moi le Seigneur, puisqu'il annoncera la paix pour son peuple et pour ses saints.*

149. Mais il faut noter que celui qui veut entendre Dieu parler doit d'abord se rendre sourd à toutes les autres choses qu'on entend et qu'on écoute. Et c'est ce que dit Augustin au livre IV des *Confessions* : « Ne sois pas vaine, ô mon âme, et que le tumulte de ta vanité n'assourdisse pas l'oreille de ton cœur³³. » Et au livre IX des *Confessions* : « et qu'y a-t-il de commun avec ton Verbe ? » « S'il existe quelqu'un en qui se taise le tumulte de la chair », « de l'imagination », « en qui l'âme elle-même fasse silence, en qui fassent silence encore les rêves, les révélations imaginaires, toute langue, tout signe, tout ce qui ne fait que passer (...), alors Dieu parle seul (...), par Lui-même, de telle sorte que nous entendions sa parole³⁴ ». Osée (2, 16) déclare pareillement : *Je la conduirai dans la solitude, et là Je parlerai à son cœur.* On évoque ici la solitude, parce que la Justice seule, en

tant que telle, ne parle qu'au juste seul, et le juste seul, en tant que tel, n'entend que la Justice, et elle seule. *La solitude*, parce que la Justice et le juste, en tant que tels, sont une seule et même réalité : le juste et la justice sont en effet seulement la justice. Le juste signifie en effet la seule justice, au même titre que le blanc signifie la seule blancheur. Par conséquent, celui qui n'entend plus les autres choses et même plus rien d'autre, entendra Dieu. Ainsi, Paul, pendant qu'il ne voyait pas les autres choses, voyait Dieu, comme Augustin l'affirme³⁵. Il faut donc faire silence, pour entendre, d'après Marc 7, (37) : *Il fait entendre les sourds*.

150. IV. Pour résumer brièvement ce qui vient d'être dit longuement, je dirais que le fait que Dieu nous parle n'est rien d'autre que le fait qu'il se fasse connaître à nous par ses dons, qu'il nous éveille par ses dons et ses inspirations, que ce soit par nature ou par grâce, et irradie nos esprits par sa lumière. Et tels sont la parole, le discours ou le verbe les plus propres et les plus doux, tandis que la parole, le discours ou le verbe extérieurs n'en sont pas dignes. Pour nous, en revanche, le fait de parler à Dieu n'est pas différent de l'écouter, Lui et ses inspirations, et de leur obéir, de se détourner de celles qui sont différentes et de se tourner vers Lui et vers l'assimilation à Lui³⁶. C'est comme certaines montagnes et certains lieux qui répondent et parlent à ceux qui leur parlent, ainsi qu'il est évident avec le son que le Philosophe appelle écho³⁷. Et c'est aussi ce qu'Augustin dit au livre X des *Confessions* : « J'ai interrogé la terre », « la mer et les abîmes », « le ciel, le soleil, la lune, les étoiles » ; et plus bas : « Ma question était mon attention et leur réponse leur beauté. » « Ils ne changent pas sa voix, c'est-à-dire sa beauté, que l'un voit seulement » et à qui « l'autre, en la voyant, pose une question. » « Elle apparaîtrait de la même manière à tous, elle est muette pour l'un et parle à l'autre. » « Ceux-là comprennent qui, après avoir reçu sa voix de l'extérieur, la comparent avec la vérité à l'intérieur³⁸. »

On a un exemple avec le miroir qui renvoie et réfléchit l'espèce et la forme de l'objet visible. Là où l'irradiation même ou la génération de l'image est une parole visible, la réflexion par le miroir est, en retour, sa réponse et sa parole. Et ils se parlent l'un à l'autre et conversent ensemble d'une voix harmonieuse dans l'image engendrée des deux côtés comme un rejeton, de façon qu'ils soient deux dans un unique rejeton en esprit et en vérité, comme le mâle et la femelle sont *deux en une seule chair* corporellement.

151. Et de même qu'on dit à propos de Dieu, comment il nous parle et comment nous lui répondons et conversons ensemble, à savoir *comme un homme a l'habitude de parler à un ami*, comme dit Exode 33, (11), de même Dieu parle à tout ce qui existe de cette façon, et par le biais de toutes les choses. Il parle, dis-je, de tout et dit tout. Mais les autres choses l'écoutent et lui répondent sous la propriété de l'être, d'après laquelle Dieu est l'être et par lui-même l'être de toutes choses. Toutefois, d'autres [choses] encore l'écoutent et reçoivent le Verbe de Dieu en tant que Vie primordiale et véritable ; et ces choses-là sont toutes les choses vivantes. Quant aux choses les plus hautes parmi les êtres, elles écoutent Dieu lui-même non seulement par l'être et dans l'être, ou bien par le vivre et dans le vivre, mais par l'intelligence et l'intelligence en Lui. En effet, l'intellection et l'allocution, c'est la même chose en l'occurrence.

152. Ainsi, par exemple, un corps sensible dit tout ce qu'il est à toutes les sensibilités ; mais seul l'œil le perçoit sous la forme du coloré ou de la couleur et lui répond en le voyant et converse ainsi avec le corps visible. Et ils conversent l'un avec l'autre le plus naturellement du monde par cette espèce unique engendrée par l'un et l'autre, dans un seul rejeton, du fait que l'un et l'autre, c'est-à-dire la vue et le visible, sont ce qu'ils sont, en tant qu'ils sont en acte, par cette espèce, comme le dit le Philosophe ³⁹. Quoi de plus doux, en effet, que l'acte et sa forme ? Or, de la même façon, bien que tout corps visible parle aux autres puissances de l'âme ainsi qu'à

leurs organes, l'oreille est absolument muette et ne répond pas au corps sur le mode où il est coloré, mais elle l'entend et le perçoit sur le mode où il est sonore et elle lui répond *face à face* (Gn 32, 30 ; 1 Co 13, 12), tous deux tournés l'un vers l'autre, mutuellement, c'est-à-dire du mien au tien et du tien au mien, d'après Jean 17, (10) : *Tout ce qui est à moi est à toi, et ce qui est à toi est à moi*, c'est-à-dire autant qu'il est en son genre ; Cantique 2, (10) : *Mon bien-aimé me parle*, et plus bas : *Mon bien-aimé est à moi, et moi à lui* (Ct 2, 16) ; Cantique 7, (10) : *Je suis à mon bien-aimé, et il se tourne vers moi*. Et il en est ainsi de toutes les autres puissances de l'âme, aussi bien sensibles qu'intellectives : à leur sujet, on dit que toutes les choses sont d'autant plus douces qu'elles sont plus intimes et plus sublimes, par exemple la vérité pour l'intellect et la bonté pour la volonté.

Ces commentaires suffissent pour comprendre les mots dont il est ici question, ainsi que de nombreux autres qu'on trouve de-ci de-là dans l'Écriture. Grâce à eux, on peut fort bien expliquer, au plus près de la lettre, l'ensemble du livre du *Cantique des Cantiques*, comme je l'ai remarqué ici même ⁴⁰.

153. V. Il reste toutefois à voir, pour finir, comment, à partir de ce qui vient d'être dit, on peut expliquer complètement ce qui est écrit dans ce chapitre trois et aussi dans les deux précédents concernant l'homme et le serpent, la femme et l'homme.

Prenons ainsi, premièrement, ce passage : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance* (Gn 1, 26), dans le chapitre premier. C'est en effet en raison de l'intelligence qu'on parle ainsi de l'homme, sur le plan de la raison supérieure, qui est le *chef* de l'âme et *l'image de Dieu* (1 Co 11, 3 et 7).

De même, prenons, deuxièmement, ce qui suit au même endroit : *Qu'il commande aux poissons (...), aux oiseaux (...), aux bêtes (...) et à tous les reptiles* (Gn 1, 26). On doit l'entendre sur le plan de la raison inférieure et de la

sensibilité, qui est en l'homme plus éminente que dans les autres animaux, ainsi qu'il sera encore montré plus bas ⁴¹.

154. Prenons, troisièmement, ce qui est dit au second chapitre : *le Seigneur mit l'homme qu'il avait formé dans le jardin des délices* (Gn 2, 8). Le nom de paradis vient des délices et de la volupté ⁴². Or il demeure que l'homme ainsi subordonné à Dieu, attaché et uni à Dieu a une vie voluptueuse et délicate, car *celui qui s'unit au Seigneur est un même esprit avec Lui*, 1 Corinthiens 6, (17). La vie intellectuelle est sans comparaison aucune avec n'importe quel délice corporel, comme il ressort en particulier de Sagesse 7, (8-10) ⁴³ et d'Augustin, qui déclare dans *Le Libre arbitre*, à la fin du l. III : « Si grande est la beauté de la Justice, si grande est la joie plaisante de la Lumière éternelle, c'est-à-dire de la Vérité (...) immuable que, même s'il n'était pas possible d'y demeurer plus d'un seul jour, à lui seul, celui-ci suffirait à nous faire mépriser, de manière juste et méritée, les innombrables années de cette vie, remplies qu'elles sont de délices et surabondances en biens temporels ⁴⁴. » Et c'est cela qui est dit ici : l'homme est créé à l'image de Dieu et placé dans le jardin des délices. Le paradis est « le jardin des délices ⁴⁵ ». Dans cet état, en effet, l'homme observait Dieu non par les choses inférieures ou extérieures, de manière à comprendre Dieu grâce à elles, mais à l'inverse il les observait grâce à Dieu. « Car c'est de l'irradiation de la Vérité première qu'il tirait sa connaissance, aussi bien naturelle que gratuite ⁴⁶. » Et c'est ce que dit Augustin dans le livre onze de *La Genèse au sens littéral*, après le milieu : « Dieu parlait jadis » à l'homme ainsi créé, « intérieurement avec ou sans langage, comme il parle encore maintenant aux anges, en illuminant, des rayons de sa Vérité immuable, leur esprit, dont l'intelligence connaît d'un coup ce qui se ne se fait pas d'un coup dans la suite des temps ⁴⁷. »

155. De nouveau, quatrièmement, on explique, à partir de ce qui vient d'être dit, ce qui est dit au début du troisième chapitre : *Le serpent était le*

plus rusé de tous les animaux de la terre (Gn 3, 1). Il est manifeste en effet que la sensibilité en l'homme est signifiée d'une manière très efficace par *le serpent* plutôt que par un quelconque autre animal produit sur terre. Le corps sensible de l'homme est assurément d'une complexion plus délicate que tous les corps des autres animaux⁴⁸. Les hommes à chair tendre sont aussi plus fins que les autres par l'esprit⁴⁹, et plus les hommes sont doux et délicats de complexion, et plus leur plaisir est grand lorsqu'ils perçoivent une harmonie sensible. C'est pourquoi chez les premiers parents, « le plaisir était plus grand pour tous les sens, pour autant que la nature était alors plus pure⁵⁰ » et le corps sensitif plus délicat ; de même aussi le plaisir pris à manger et boire, *etc.* n'est pas moindre chez l'homme sobre et tempérant que chez le goulu et l'intempérant, quoique l'homme sobre et tempérant ne se rue pas sur le manger de façon insensée et effrénée et avec la ferveur sensible de l'appétit qui est attachée au plaisir immodéré comme si elle reposait en lui. Car chez l'homme sobre et vertueux, ce qui est exclu, ce n'est pas la grandeur du plaisir, mais l'ardeur de l'envie et le trouble de l'âme par les passions.

156. Il suit de là, de plus, que « le toucher, qui est le fondement de tous les sens et de toute la sensibilité, est très parfait⁵¹ » en l'homme, plutôt qu'en quelque autre des animaux sur la terre ; et par conséquent le goût est plus suave, parce que « le goût est une sorte de toucher » comme dit le Philosophe⁵². Quant à certains qui disent que l'araignée surpasse l'homme pour le toucher, c'est absolument faux⁵³. En effet, les choses qui touchent la toile de l'araignée à un à l'extrémité d'un bord, l'araignée les perçoit aussitôt ; mais cela ne provient pas de la délicatesse de son toucher, mais cela vient de ce que toute la toile elle-même et toutes ses parties sont liées ensemble, de façon que si on en touche une partie on touche et on meut aussi chacune des autres. Ainsi en va-t-il également en nous, car quelle

que soit la partie touchée, même extrême, l'homme le ressent aussitôt dans le moment même et se retire en fuyant pour ainsi dire.

157. Il est vrai que « pour quelques sens extérieurs⁵⁴ », certains tout au plus, « comme l'odorat » par exemple, la vue, l'ouïe, la rapidité du mouvement et autres choses semblables, certains animaux dépassent l'homme. Mais cela ne provient pas de la bassesse, mais plutôt de la noblesse de la sensibilité de l'homme et de la délicatesse de sa complexion qui se retrouve dans toute l'âme et toutes ses opérations les plus intimes⁵⁵. Par exemple, « il était nécessaire que l'homme ait un cerveau très grand proportionnellement à l'ensemble de son corps parmi tous les animaux⁵⁶ » : premièrement, « pour que s'accomplissent en lui plus librement les opérations des sens internes », qui sont subordonnées « à l'opération de l'intellect » ; et, deuxièmement, « pour que la froideur du cerveau tempérât la chaleur du cœur, qui doit être abondante chez l'homme⁵⁷ ». « Mais le grand volume du cerveau est, à cause de son humidité, un empêchement pour l'odorat », dont l'opération ou le changement d'état « requiert la sécheresse⁵⁸ ». Pareillement aussi, que l'homme ait une vue et une ouïe moins perçantes, ou qu'il ait une vitesse de déplacement moins rapide, cela vient de l'équilibre parfait de la complexion de l'homme et de sa délicatesse.

158. Mais la raison de ce qui vient d'être dit est que l'âme rationnelle, du fait de sa perfection, est parmi toutes les formes intérieures ce qui s'approche et ressemble le plus à la perfection du Moteur céleste. C'est pourquoi il est nécessaire aussi qu'un corps, correspondant à l'âme elle-même, soit d'autant plus assimilé au corps céleste qu'il est complètement exempt des contraires. Mais cette exemption totale des contraires ne s'accorde pas avec le corps humain et son âme dans ses opérations. C'est pourquoi la nature a prévu que le corps de l'homme dans sa complexion soit tenu éloigné des extrêmes opposés en le ramenant à ce qui est moyen

et à l'égalité, en quoi consiste la délicatesse et la perfection de la complexion de la sensibilité soumise principalement à l'intellect, à la raison et à la Providence. Et c'est ce qui est dit ici : *Le serpent était le plus rusé de tous les animaux de la terre*. Et ces choses suffisent à présent pour ce qui est de ce troisième chapitre.

159. Quant aux autres choses, comme le discours que le serpent a adressé à la femme, ou deuxièmement la réponse de la femme aux propos du serpent, ou troisièmement l'entretien du serpent avec la femme, et quatrièmement l'attirance (*gustu*) de la femme, qui l'a poussée à manger du fruit et à le donner à l'homme, en suite de quoi ils connurent, en mangeant, qu'ils étaient nus et se firent des pagnes et se cachèrent de la face de Dieu, ou cinquièmement le discours de Dieu à Adam et la réponse de ce dernier, ou le discours de Dieu à la femme et la réponse de celle-ci, ou le discours de Dieu au serpent, dont on ne lit pas la réponse mais qu'il fut aussitôt maudit par le Seigneur, ou sixièmement les peines infligées au serpent, à la femme et à Adam lui-même, ou septièmement l'expulsion de l'homme du paradis et l'installation des chérubins et de la flamme de l'épée foudroyante pour garder le chemin de l'Arbre de vie, ce sont toutes des manières d'instruire l'esprit des propriétés naturelles de Dieu, aussi bien dans sa raison supérieure que dans sa raison inférieure et sa sensibilité, ou bien des manières d'apprendre à observer les bonnes mœurs et de faire voir le niveau de gravité des péchés⁵⁹. Mais poursuivre ces enseignements dans le détail serait fastidieux : autant qu'ils restent ainsi, pour exercer la sagacité du lecteur curieux !

160. VI. Il faut prendre garde toutefois, à la fin de ces chapitres un, deux et trois, au fait que l'action de créer ou de faire de Dieu, que l'on mentionne au premier chapitre, et pareillement son action de parler, que l'on mentionne au premier et au troisième chapitres, sont et signifient la même chose, suivant le Psaume (33 (32), 9 : *Il a dit, et tout a été fait*⁶⁰ ; et

pour l'action de commander de Dieu, que l'on mentionne au second chapitre, c'est pareil ; le texte déclare en effet : *Il lui dit ce commandement* (Gn 2, 16)⁶¹.

Il faut donc savoir premièrement que Dieu, ainsi qu'il ressort de ce qui vient d'être dit, lorsqu'il produit une réalité dans l'être, le feu par exemple, par cela même qu'il fait le feu lui-même, lui ordonne de chauffer, lui dit de chauffer et lui enseigne de chauffer, de se mouvoir vers le haut et de se reposer en haut, et toutes les harmonies et les accords avec la forme du feu, et rien d'autre ne lui commande ni le lui conseille ni n'agit par lui ou en lui. De plus encore, rien n'interdit ou empêche le feu sauf les choses discordantes et opposées à la forme du feu, et ainsi du reste. Il apparaît donc que créer, faire et universellement produire et commander sont la même chose en Dieu, et que ce qui est produit par Lui est son Verbe et son commandement. De là vient aussi qu'il est dit à propos du Fils, lui-même produit dans les réalités divines par le Père, en Jean 1, (1) : *Le Verbe était Dieu* ; et sur sa personne, il est dit en Ecclésiastique 24, (12-13) : *Il m'a donné ses ordres (...) et il m'a dit : Habite dans Jacob*. Il apparaît encore, par conséquent, que ces trois actes qui se correspondent dans les créatures, à savoir celui d'être fait, créé ou produit par Dieu, celui d'écouter le donneur d'ordres et d'obéir, et celui de répondre, parler et converser avec celui qui parle, sont la même chose⁶².

161. De même, deuxièmement, il faut savoir que ces expressions, réponses, obéissances ou écoutes sont très suaves et très douces pour les créatures, comme il est montré plus haut⁶³. Qu'est-ce qu'il y a de plus doux pour le juste, en tant que juste, que la Justice ? C'est d'elle et de rien d'autre en effet, par elle et en elle, qu'existe tout ce qui est, connaît tout ce qui connaît, et aime tout ce qui aime, pour autant qu'il soit juste.

162. De même, il faut savoir, troisièmement, que ces expressions et ces discours *ne sont pas des paroles dont on n'entend pas la voix* (Ps 19 (18), 4), et

c'est pourquoi *leur bruit s'est répandu dans toute la terre, et leurs accents jusqu'aux extrémités du monde* (Ps 19 (18), 5). Il est en effet universellement toujours intemporel, et partout incorporel ou immatériel. « Toujours et partout ⁶⁴ », c'est de cette façon que *les cieux et toutes les œuvres de ses mains racontent la gloire de Dieu* (Ps 19 (18), 2) dans le silence de toute voix extérieure ⁶⁵. Par exemple, le poids qui exerce sa pression de haut en bas ne peut être interdit ni dans le temps ni dans l'espace, pour qu'il se taise, mais *il n'a de cesse jour et nuit de proclamer et dire : Saint, saint, saint, Seigneur, notre Dieu* (Ap 4, 8 ; Is 6, 3) ; *c'est Lui qui nous a faits* (Ps 100 (99), 3) ; Il a parlé et nous avons été créés ⁶⁶ ; *Il a fixé une loi, qui ne passera pas* (Ps 148, 6) ; Il a commandé, et nous avons été créés ⁶⁷. En effet, quoique l'acte extérieur, comme celui de se déplacer ou le mouvement vers le bas, se taise pendant que le lourd se maintient violemment en hauteur pour ne pas tomber, toutefois la pression vers le bas, qui suit la forme de la pierre (à laquelle Dieu parle, ordonne et commande), ne se tait jamais, mais répond toujours à Dieu, sa loi s'accomplit et ne passe pas. Concernant ces expressions, ces réponses, lois, interdits et autres paroles semblables, il est dit plus haut dans le deuxième chapitre sur ce passage : *Le Seigneur Dieu a dit aussi* (Gn 2, 18) ⁶⁸, et dans le premier sur ce passage : *Il lui dit ce commandement* (Gn 2, 16) ⁶⁹.

163. De là vient que le mal ne corrompt jamais totalement le bien, ni ne l'éteint ni ne le fait taire. Par exemple, un contraire quelconque dans les choses de la nature corrompt assurément la forme de la chose quant à l'acte extérieur et la fait taire, mais l'inclination ou l'aptitude, le rapport, l'ordre et l'appétit au bien, enracinés dans la nature du sujet, ne diminuent en rien par quelque soustraction ou diminution, en empêchant qu'il désire ou incline vers la forme. La raison est que le contraire, qui corrompt la racine même de cet appétit, a numériquement une seule et même racine avec l'inclination elle-même ; et rien ne se corrompt lui-

même non plus que son principe. Ainsi donc, une telle aptitude ne se tait pas davantage, ni ne parle moins lorsqu'elle désire la forme. On le voit avec le lourd maintenu en hauteur, comme on vient de le dire⁷⁰, et aussi avec une baudruche pleine d'air immergée sous l'eau⁷¹.

164. Il suit de là, en second lieu, que chez les damnés la tendance naturelle vers l'être n'est pas éteinte, ni la syndérèse, qui murmure contre le mal, d'après Isaïe (66, 24) : *Leur vermine ne mourra pas* ; pareillement « chez les démons les natures sont restées intactes⁷² » et resplendissantes ; pareillement aussi, la syndérèse n'est réduite au silence ni chez Caïn ni chez quelque pécheur, mais elle s'exclame toujours, en murmurant contre le mal et en inclinant au bien par une voix harmonieuse, que ni le temps ni l'espace n'interrompent ou diminuent jamais, quoique sa voix ne soit pas entendue au dehors dans le temps et l'espace, vu qu'elle n'est ni temporelle ni matérielle. Elle parle toutefois toujours du bien, auquel elle incline et de l'Auteur ou de la Cause du bien, qui lui parle, commande et ordonne, tout en octroyant que la nature du bien soit d'incliner au bien.

165. On retire quatre enseignements de ce qui vient d'être dit. Premièrement, on comprend que Dieu n'ordonne de faire, à proprement parler, aucun acte extérieur⁷³, parce que la réalisation de ce dernier pourrait être empêchée⁷⁴. Or le commandement de Dieu et sa parole ne passent pas, suivant le Psaume (148, 6) : *Il leur a prescrit une loi, qui ne passera pas*, et de nouveau : *Ta parole, Seigneur, subsiste éternellement dans le ciel* (Ps 119 (118), 89).

Deuxièmement, que l'acte extérieur, à proprement parler n'est ni bon ni divin ; et que Dieu, à proprement parler, ne le met pas en œuvre, ni ne l'enfante⁷⁵. Car le Père est *ce qui agit sans cesse* (Jn 5, 7), sans interruption de temps.

On comprend en plus, troisièmement, pourquoi l'acte extérieur est lourd et pesant, tandis que l'intérieur ne l'est jamais. Car c'est cet acte intérieur que Dieu ordonne de faire, Lui qui donne [la possibilité de faire] ce qu'Il ordonne, même s'il peut Lui arriver aussi d'ordonner de faire un acte extérieur : Il commande alors de faire quelque chose qui n'a pas de rapport avec Dieu ou avec le salut. La raison est, comme il ressort de ce qui est dit plus haut, que Dieu, en tant que bon, ordonne de faire « le bien que tous les hommes désirent⁷⁶ ». Les autres choses en deçà de Dieu, en tant qu'elles sont tel ou tel bien, n'ordonnent pas de faire le bien, mais tel ou tel bien. Augustin [en conclut] : « Ôte ce qui est ceci ou cela⁷⁷ ».

Quatrièmement, que l'acte intérieur, à proprement parler, parle toujours à Dieu et le loue, en tant qu'auteur et principe agissant, suivant ce passage du Psaume (51 (50), 17) : *Seigneur, ouvre mes lèvres, et ma bouche proclamera ta louange*. Car tout le mérite d'un résultat revient toujours à sa cause et à elle seule, comme il est dit plus haut⁷⁸. Et c'est pourquoi le pourquoi de mon action commande toujours l'acte : c'est en effet la première des causes, en tant que fin. Or la fin et le principe, c'est la même chose⁷⁹.

1. AUGUSTIN, *La Trinité*, l. XII, chap. 13, n. 20.
2. *Ibid*, chap. 7, n. 10.
3. *Ibid.*, chap. 3, n. 3.
4. *Ibid.*, chap. 8-11.
5. Voir dans le même § la note 1.
6. Ce paragraphe est cité dans la première liste d'articles censurés à Cologne, n. 32 (LW V, 210). Eckhart se défend plus tard, en affirmant que le sens littéral ou historique « n'est pas moins vrai » (*Réponse*, n. 113) que l'autre, manière de dire sans doute qu'il est besoin des deux, comme l'âme et le corps en l'homme ou la nature humaine et celle divine en Christ. L'homme n'étant plus à l'état paradisiaque durant lequel Dieu lui parlait intérieurement et

immédiatement, il est nécessaire désormais qu'il prenne appui sur une parole extérieure, comme celle de la Bible.

Se dispenser du sens littéral pour s'en remettre uniquement au sens parabolique ouvre la porte à l'arbitraire.

7. AUGUSTIN, *A Consentius, Contre le mensonge*, chap. 13, n. 28.
8. BOÈCE, *Commentaires sur l'Introduction aux Catégories de Porphyre*, I, chap. 20. Voir *Comm. Gen.* I, n. 188.
9. ARISTOTE, *L'âme*, III, 4, 430 a 1-2.
10. AVERROÈS, *Comm. L'âme*, III, comm. 19.
11. ARISTOTE, *La mémoire et le souvenir*, chap. 1, 449 b 31-32.
12. ARISTOTE, *L'âme*, I, 4, 408 b 11-15.
13. *Ibid.*, III, 3, 429 a 1-2.
14. ARISTOTE, *La mémoire et le souvenir*, chap. 1, 449 b 31-32.
15. AVICENNE, *Comm. L'âme*, I, 5.
16. AUGUSTIN, *La Trinité*, l. XII, chap. 7, n. Voir n. 129.
17. MAÏMONIDE, *Guide des égarés*, l. III, chap. 53. Voir *Comm. Gen.* I, n. 185.
18. *Ibid.*
19. Voir plus bas, n. 154 ; *Comm. Jean*, n. 647.
20. Il ne reste de ce commentaire que l'explication de Ct 1, 6. Voir aussi plus bas, n. 152.
21. Voir *Sermon all.* 19.
22. ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, I, 13, 1102 b 13, 25-31.
23. *Livre des Causes*, III, prop. 27.
24. Voir plus bas, n. 186.
25. THOMAS D'AQUIN, *Comm. Métaph.*, XIII, 8, leç. 9.
26. THOMAS D'AQUIN, *Somme théol.*, p. I, q. 94, a. 1.
27. Voir *Question parisienne V*, n. 1 ; *Sermon latin XXXIV*, 3, n. 348.
28. Voir *Comm. Ex.*, n. 219.
29. Sturlese considère que cette phrase est une conjecture à supprimer.
30. Voir THOMAS D'AQUIN, *Comm. 1 Cor.*, chap. 13, leç. 1, n. 763.
31. Passage introuvable. Voir cependant *Comm. Eccli*, n. 31.
32. AVERROÈS, *De l'âme*, l. III, comm. 5 (sur III, 4, 429 a 21-24).

33. AUGUSTIN, *Confessions*, IV, 11, n. 16.
34. AUGUSTIN, *Confessions*, IX, 10, n. 24-25.
35. AUGUSTIN, *Sermon 279*, chap. 1, n. 1.
36. Voir plus bas, n. 160.
37. ARISTOTE, *De l'âme*, II, 8, 419 b 25-27.
38. AUGUSTIN, *Confessions*, l. X, chap. 6, n. 9-10.
39. ARISTOTE, *L'âme*, III, 2, 425 b 24-25.
40. Voir peut-être plus haut, n. 139.
41. Voir n. 155-158.
42. Voir JÉRÔME, *L'interprétation des noms hébraïques*, 5, 15.
43. Voir *Comm. Sag.*, n. 91, sur Sg 7, 8 : *J'ai dit que les richesses n'étaient rien en comparaison de la Sagesse.*
44. AUGUSTIN, *Le Libre arbitre*, l. III, chap. 25, n. 77.
45. ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymologies*, l. XIV, chap. 3, n. 2 ; voir JÉRÔME, *Questions hébraïques* sur Gn 2, 8-15.
46. THOMAS D'AQUIN, *Somme théol.*, p. Ia, q. 94, concl.
47. AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, l. XI, chap. 33, n. 43.
48. Voir plus bas, n. 157.
49. Voir ARISTOTE, *L'âme*, II, 9, 421 a 20-26.
50. THOMAS D'AQUIN, *Somme théol.*, p. I, q. 98, a. 2, ad 3.
51. THOMAS D'AQUIN, *Somme théol.*, p. I, q. 91, a. 3, ad 1.
52. ARISTOTE, *De l'âme*, II, 9, 421 a 18-20.
53. Voir ALBERT LE GRAND, *Comm. L'âme*, II, tr. 3, chap. 23.
54. THOMAS D'AQUIN, *Somme théol.*, p. I, q. 91, a. 3, ad 1.
55. Voir plus haut, n. 155.
56. THOMAS D'AQUIN, *Somme théol.*, p. I, q. 91, a. 3.
57. *Ibid.*
58. *Ibid.*
59. Voir plus bas, n. 185.
60. Voir plus haut, n. 47.
61. Voir plus haut, n. 93.
62. Voir plus haut, n. 150.

63. Voir plus haut, n. 92.
64. Préface chantée du Missel, commençant ainsi : « Il est vraiment digne et juste de vous rendre grâces toujours et partout, ô Dieu très saint, tout puissant et éternel. »
65. Voir plus haut, n. 148 ; *Comm. Sag.*, n. 279-285.
66. Voir Ps 33 (32), 9 ; 148, 5-6.
67. Voir Ps 33 (32), 98 ; 148, 5.
68. Voir plus haut, n. 111.
69. Voir plus haut, n. 93.
70. Voir plus haut, n. 162.
71. Voir ARISTOTE, *Phys.*, IV, chap. 9, 217 a 2.
72. PS.-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Noms divins*, chap. 4, n. 23 (PG 3, 725C). Voir *Comm. Sag.*, n. 140.
73. Cette proposition est citée, comme suspecte, dans la Bulle *In agro Dominico* de 1329, art. 16.
74. Eckhart considère en effet que Dieu ne commande rien d'impossible, aussi bien logiquement que pratiquement ; or il arrive que certains actes anodins soient impossibles certains jours, comme d'aller à l'église ce dimanche, alors qu'il est tombé un mètre de neige dans la nuit. Donc, ce que Dieu commande de faire est intérieur, et toujours possible, comme d'aimer son prochain.
75. Cette proposition est citée, comme suspecte, dans la Bulle *In agro Dominico* de 1329, art. 17.
76. ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, I, 1, 1094 a 2.
77. AUGUSTIN, *La Trinité*, l. VIII, chap. 3, n. 4.
78. Voir plus haut, n. 162.
79. Voir *Comm. Ex.*, n. 85 ; *Sermon latin XXV*, 1, n. 261.

CHAPITRE IV

I : Or Adam connut sa femme. Elle conçut et enfanta Caïn. Elle enfanta de nouveau et mit au monde son frère Abel (Gn 4, 1-2).

II : Caïn se jeta sur son frère (Gn 4, 8).

III : Le Seigneur regarda favorablement vers Abel (Gn 4, 4).

166. I. Il faut remarquer que, tout comme *Dieu a créé le deux au commencement*, à savoir *le ciel et la terre*, pareillement aussi le premier homme, *créé à l'image de Dieu*, a engendré tout d'abord deux fils, *Abel*, le vertueux, le céleste, qui est signifié ici par *le ciel*, et *Caïn*, le vicieux, le terrestre, qui est signifié par *la terre* ¹.

167. Mais il faut remarquer, deuxièmement, qu'il est dit que Dieu a créé *le ciel*, et qu'il est dit après : *et la terre* ; or Adam a engendré d'abord Caïn, le vicieux et le méchant, autrement dit *la terre*, et c'est après, dans un deuxième temps, qu'il a engendré Abel, lequel est signifié par *le ciel*. La raison est que l'œuvre de Dieu commence toujours par le parfait – suivant Deutéronome 32, (4) : *Les œuvres de Dieu sont parfaites* ; et Jacques 1, (17) : *Le don parfait vient d'en haut et descend du Père des lumières* –, tandis que la nature commence toujours en partant de l'imparfait vers le parfait. En plus, c'est *ce qui est animal qui vient en premier*, ensuite *ce qui est spirituel*, selon 1 Corinthiens 15, (46) ; et Genèse 8, (21) : *L'esprit de l'homme et toutes les pensées de son cœur sont portées au mal dès sa jeunesse*.

168. II. Troisièmement, il faut remarquer que ces deux fils, le bon et le méchant, signifient la nature double qui est en nous et dans la nature humaine qui vient des premiers parents, à savoir ce qui est sensible et ce qui est rationnel : le sensible inclinant au mal, comme une brindille qui attise le feu du péché et de la concupiscence charnelle, le rationnel inclinant au bien, par exemple la syndérèse ².

Ces deux fils sont l'homme intérieur et l'homme extérieur, l'homme céleste et l'homme terrestre, l'homme nouveau et le vieil homme ³.

De nouveau, Caïn et Abel sont Ismaël et Isaac, d'après Genèse 16, (15) ⁴ ; ils sont aussi Esaü et Jacob, d'après Genèse 25, (21-25) ⁵ ; et l'ange méchant et le bon envoyés aux hommes ⁶ ; et aussi la chair et l'esprit, d'après Galates 5, (16-23) ⁷. De ces choses il est dit de façon figurée en Luc 15, (11-32) : *Un homme avait deux fils, etc.*

En plus, Caïn et Abel sont l'ivraie et le froment, selon Matthieu 13, (25).

Dans tous ces passages tu as toujours un duo, à savoir *Caïn* et *Abel*, le bien et le mal dressés l'un contre l'autre, l'un pourchassant l'autre ou l'autre chose.

Et c'est ce qui est dit de façon parabolique dans la seconde autorité : *Caïn se jeta sur son frère et le tua.*

169. III. Il faut remarquer, quatrièmement, que, compte tenu des significations qui viennent d'être évoquées, tout ce qui est écrit concernant Abel est vertueux et plaît à Dieu, mais qu'à l'inverse ce qui a trait à Caïn est mauvais et n'est pas accepté de Dieu. Et c'est ce qui suit ici dans la troisième autorité : *Le Seigneur regarda favorablement vers Abel et ses présents, mais il ne jeta pas un regard à Caïn et ses présents.*

IV : Caïn en fut vivement irrité, et son visage en fut tout abattu (Gn 4, 5).

170. On peut retirer, par ces mots, quatre enseignements au sens moral. Le premier est que la sensibilité s'irrite en nous naturellement et *son visage est tout abattu* contre l'œuvre raisonnable et vertueuse, signifiée par Abel, vu que cela la tire en sens contraire et diminue le plaisir sensible, qui est signifié par Caïn. Car la raison, en lui révélant la malice de son plaisir et la peine encourue, la détourne de continuer à poursuivre librement tel ou tel objet de son désir. Quand Job 21, (14) dit : *Retire-toi de nous, nous ne voulons pas connaître tes voies*, il parle de la personne des méchants, qui veulent jouir librement du plaisir charnel.

171. Le second est que l'œuvre de justice est lourde et désagréable « à ceux qui vivent dans la chair », « à ceci près qu'ils espèrent recevoir une récompense de cette œuvre », comme dit Jean Chrysostome sur Matthieu 25⁸. Et c'est ce qui est dit ici, à savoir que, parce que Dieu *n'a pas regardé les présents* de Caïn (Gn 4, 5), le visage de ce dernier en fut tout abattu. Les imparfaits sont en effet dans la tristesse, sauf si leurs œuvres sont regardées et récompensées ; ils sont esclaves, mercenaires. Pour les parfaits, cependant, *leur récompense est auprès de Dieu* (Sg 5, 16), et Il est lui-même leur récompense, d'après Genèse 15, (1) : *C'est Moi (...) ta récompense*.

172. Le troisième est semblable aux premiers. Nous apprenons en effet que les hommes imparfaits, représentés par Caïn, agissent en quelque sorte à contrecœur et avec tristesse, ce qui va contre ce que recommande Matthieu 6, (16) : *Lorsque vous jeûnez, ne soyez pas tristes comme des hypocrites*, et 2 Corinthiens 9, (7) : [*Que chacun donne, selon ce qu'il a résolu dans son cœur,*] *non avec tristesse ni par contrainte*. Augustin écrit, dans le premier livre des *Confessions* : « On n'agit pas bien quand on agit à contrecœur, même quand ce qu'on fait est bon en soi⁹. » Quant aux parfaits, ils ne sont pas ainsi, car ils font le bien volontairement pour lui-

même, parce qu'il est bon, selon le Psaume (106 (105), 1) : *Célébrez le Seigneur, parce qu'Il est bon*, et de nouveau : *Je t'offrirai volontairement des sacrifices, et je célébrerai ton nom, Seigneur, parce qu'il est bon* (Ps 54 (53), 8). Et c'est ce que Matthieu (6, 17) affirme : *Parfume ta tête* – par quoi on signifie la joie – ainsi que l'Apôtre : *Dieu aime celui qui donne avec joie* (2 Co 9, 7). Et Sénèque dit dans la *Lettre* 60 : « Le sage est plein de joie, il est placide et inébranlable, lorsqu'il vit de pair avec les dieux¹⁰ . » ; et plus bas : « L'esprit du sage est comme le ciel au-dessus de la Lune : il est toujours serein là-haut¹¹ . » « Les fous et les méchants ne connaissent pas la joie¹² . » La raison est, comme c'est indiqué plus bas¹³ , parce que leur joie « provient d'ailleurs, et qu'elle dépend de la récompense d'autrui », c'est-à-dire qu'elle cherche la faveur au-dehors. Elle cherche en effet à être récompensée.

La raison de ce qui vient d'être dit est que les imparfaits agissent par crainte de la peine, mais que les parfaits agissent par amour du bien. Mais la crainte est, à proprement parler, une peine et une passion, tandis que l'amour n'est pas, à proprement parler, une passion, mais la fin et le but de toute passion, suivant ce passage de 1 Jean 4, (18) : *La crainte n'est pas dans l'amour (...), car la crainte suppose une peine.*

S'ajoute à cela ce qu'affirme le poète¹⁴ :

« Les méchants craignent de pécher par peur d'être battus ;

Les bons, par amour de la vertu. »

173. De plus, il est signifié, quatrièmement d'une part que les méchants s'irritent des biens des autres et d'autre part que cette colère naît de la jalousie. C'est le premier point qui est exprimé par : *Cain en fut irrité* ; et le deuxième, qui est la jalousie, par ce qui suit : *et son visage en fut tout abattu*. En plus, il y a ce que déclare Jean Chrysostome sur Matthieu 21 de façon exemplaire : « Quand on fait l'éloge des biens dans leur force, on crucifie les maux dans leur jalousie. C'est ainsi que, ne supportant plus dans leur cœur l'ardeur de la jalousie qui les pique, ils éclatent en propos

violents¹⁵. » et plus bas : « Ô envie, qui es toujours ennemie de soi. Car celui qui jalouse commet assurément une ignominie envers soi, mais il procure la gloire à celui qu'il jalouse. On encourt soi-même la critique pour sa jalousie, mais on se montre digne d'éloge pour sa vertu. La jalousie, en conséquence, n'est nocive qu'à soi seul, non seulement elle ne tire pas les autres vers le bas, mais en plus elle les met davantage en valeur. » Les mots sont de Jean Chrysostome. C'est pourquoi il est dit en Ecclésiaste 7, (10) : *La colère repose dans le sein de l'insensé*. De là vient ce que le poète dit :

« L'envieux maigrit des abondantes richesses d'autrui :

Les tyrans de Sicile n'ont pas trouvé de plus grand supplice que l'envie¹⁶. »

Ainsi donc, la colère naît de l'envie, et l'envie naît de l'orgueil. Augustin dit dans *La Discipline chrétienne* : « L'envie est un vice diabolique, mais elle a une mère. L'orgueil est appelé "la mère de l'envie". Car l'orgueil fait les envieux. Etouffe la mère, et il n'en naîtra plus de fille¹⁷ ». Ces mots sont d'Augustin. Ainsi donc, tu as trois vices dans les maux signifiés par Caïn : la grand-mère, la mère et la fille, c'est-à-dire l'orgueil, l'envie, la colère. Hugues de Saint-Victor dit : « l'orgueil me fait perdre Dieu, l'envie le prochain, la colère moi-même¹⁸ ». Jérôme dit que « la colère est toujours jointe à l'orgueil¹⁹ ».

V : Si vous faites bien, vous serez récompensé (Gn 4, 7).

174. Il n'est pas dit : si vous faites le bien, mais : *si vous faites bien*. Les noms, en effet, ne méritent pas de récompense, contrairement aux adverbes. Car ce n'est pas celui qui fait de la grammaire qui est grammairien, mais celui écrit de façon grammaticalement correcte. Et donc, ce n'est pas celui qui fait des actions justes qui est juste, mais celui

qui agit justement, suivant Deutéronome 16, (20) : *C'est justement que tu poursuivras ce qui est juste.*

VI : Ton péché sera aussitôt à ta porte (Gn 4, 7).

C'est expliqué dans la première édition²⁰.

VII : La concupiscence sera sous toi, et tu la domineras (Gn 4, 7).

175. Remarque premièrement que le péché et le mal sont toujours par ce qui est en dessous et ce qui est le plus bas, tandis que le bien est toujours par ce qui est en haut et tourné vers le haut. Nous voyons bien en effet dans les choses de la nature que le froid, qualité mortifère, est par le bas et va vers le bas, tandis que le chaud est par le haut et va vers le haut. Et universellement les éléments sont d'autant plus formels qu'ils sont supérieurs. De là vient que le Sauveur des péchés et du mal déclare en Jean 8, (23) : *Vous êtes d'en bas ; moi je suis d'en haut ;* Jacques 1, (17) : *Toute grâce excellente et tout don parfait viennent d'en haut.* Et Sénèque dit dans la 73^e Lettre : « Aucun mal n'est au-dessus²¹ ». Et la raison des deux affirmations est que le mal est une chute, une déchéance du bien, de l'un et de l'étant²². Car pour cette raison même, ce qui est en haut est au-dessus et avant toutes les choses qui sont sous lui. « Ce qui est premier est riche par soi²³. » Et c'est ce qui est dit dans le Psaume (91 (90), 9) : *Tu as fait du Très-Haut ton refuge,* et ce qui suit : *Le mal ne viendra pas jusqu'à toi.* Il suit de là, manifestement, que celui-là est vraiment intègre et invaincu, dont le coeur est fixé en Dieu seul, et dont l'affectivité n'a rien au-dessus de lui, excepté Dieu. Moins il y a de choses au-dessus de lui, plus il est pleinement ainsi ; et plus il est en repos, plus il est invaincu. Et en sens inverse, plus il y a de choses nombreuses qui sont, intensivement ou

extensivement, plus hautes que l'homme et au-dessus de son affectivité, plus il est imparfait, mauvais et vaincu. Augustin déclare ainsi dans le chapitre 90 de *La vraie religion* : « Il est donc vrai et certain que l'homme est invincible quand il s'attache à Dieu, non pour mériter quelque bien en dehors de lui, mais parce qu'il ne connaît d'autre honneur que de s'attacher à Lui²⁴. » Et il dit dans le livre X des *Confessions*, au chapitre 16 : « Quand j'aurai adhéré à Toi de tout mon être, alors, plus de douleur, plus de fatigue, nulle part²⁵. » Et c'est donc ce qui est dit en premier : *La concupiscence sera sous toi* ; c'est comme si on disait : la concupiscence du mal et le mal sont par « en dessous », par ce qui est plus bas et le plus faible, lesquels sont naturellement pour nous en dessous, suivant le Psaume (8, 7) : *Tu as mis toutes choses sous ses pieds*.

176. Deuxièmement, dans ce qui est dit : *sera sous toi*, on enseigne qu'il est du pouvoir et de la liberté des hommes de ne pas être soumis à la tentation. Ces choses en effet qui font venir la tentation sous l'homme sont les plus basses et les plus faibles. Et c'est ce qui est dit : *La concupiscence sera sous toi*. Augustin écrit ainsi que personne ne pèche contre son gré²⁶. Car « c'est par la volonté que l'on pèche ou que l'on vit droitement²⁷. » Un ennemi est plus faible [que nous], lorsqu'il ne [nous] vainc pas, sauf volontairement. Mais celui qui est supérieur n'est pas vaincu. 2 Pierre 2, (19) : *On est esclave de celui par qui on a été dominé*, c'est comme si on disait : l'homme est esclave et il sert tout ce qui le domine, c'est-à-dire ce qui est créé plus haut qu'il n'est lui-même, suivant ce passage de Matthieu 11, (29) : *Prenez mon joug sur vous*. Il est dit par conséquent : *La concupiscence sera sous toi, et tu la domineras*²⁸.

1. Voir plus haut, n. 38.

2. Voir plus haut, n. 164.

3. Voir *Comm. Ex.*, n. 224 ; *L'homme noble*, au début.

4. Voir *Comm. Ex.*, n. 221.
5. Voir plus bas, n. 189, 193, 196-199 ; *Comm. Ex.*, n. 223.
6. Voir *Comm. Gen. I*, n. 242 ; *Comm. Ex.*, n. 217 ; *Comm. Sag.*, n. 230.
7. Voir plus haut, n. 39 ; *Comm. Ex.*, n. 214.
8. PS-JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur Matthieu*, hom. 8 (PG 56, 678).
9. AUGUSTIN, *Confessions*, l. I, chap. 12, n. 19.
10. SÉNÈQUE, *Lettres*, 59, 14.
11. *Ibid.*, n. 16.
12. *Ibid.*, n. 17.
13. *Ibid.*, n. 18.
14. HORACE, *Epîtres*, I, 16, 52. Voir *Comm. Gen. I*, n. 15.
15. PS-JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur Matthieu*, hom. 39 (PG 56, 847).
16. HORACE, *Epître*, I, 2, 57-59.
17. AUGUSTIN, *La Discipline chrétienne*, chap. 7, n. 7.
18. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Somme des sentences*, l. III, chap. 16 (PL 176, 114AB).
19. JÉRÔME DE STRIDON, *Comm. sur l'Ecclésiaste*, sur Qo 7, 10 (PL 23, 1063B).
20. Eckhart, dans son explication de Gn 4, 7 dans la 1^{re} édition du *Comm. Gen.*, renvoie le lecteur au n. 190 (consacré à Gn 2, 17).
21. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 72, 5.
22. Voir plus haut, n. 97.
23. *Livre des Causes*, prop. 20 (21).
24. AUGUSTIN, *La vraie religion*, chap. 47, n. 90.
25. AUGUSTIN, *Confessions*, l. X, chap. 28, n. 39.
26. AUGUSTIN, *La vraie religion*, chap. 14, n. 27.
27. AUGUSTIN, *Révisions*, I, chap. 8, n. 4.
28. Voir plus bas, n. 203.

CHAPITRE VI

I : Or Noé, alors qu'il avait cinq cents ans (Gn 5, 31). Et plus bas : Fais-toi une arche de pièces de bois aplanies (Gn 6, 14).

177. Les saints, la Glose et les commentateurs traitent assez abondamment de l'arche de Noé¹. C'est le cas en particulier d'Hugues de Saint-Victor, qui écrit abondamment quatre livres sur ce sujet, intitulés *De l'arche de Noé*². J'enjambe par conséquent tout cela et tout le reste, pour arriver au chapitre quinze.

1. Voir THOMAS D'AQUIN, *Comm. Sent.*, II, d. 28, q. 1, a. 2, Sed contra ; GRÉGOIRE LE GRAND, *Leçons morales sur Job*, l. V, chap. 22, n. 43.
2. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *L'Arche de Noé*, PL 176, 617-680.

CHAPITRE XV

I : *Après ces événements* (Gn 15, 1).

178. Il faut remarquer que ce qui est écrit dans ce quinzième chapitre et dans les deux suivants, je l'ai expliqué paraboliquement dans la première édition et en détail ¹. Il suffit, pour le coup, de s'y reporter.

¹. Voir *Comm. Gen.* I, n. 228-250.

CHAPITRE XVIII

I : Le Seigneur lui apparut (Gn 18, 1) Et plus bas : Trois hommes lui apparurent, debout près de lui (Gn 18, 2). Et de nouveau, plus bas : Il se prosterna et dit : Seigneur, si j'ai trouvé grâce devant tes yeux, ne passe pas devant ton serviteur [sans t'arrêter] (Gn 18, 2-3).

179. La Glose, ici même, fait ce commentaire : « Il en a vu trois, mais il en a adoré un ¹ ». Et puis, il me semble qu'on doit ajouter cet autre commentaire, ainsi que je l'ai fait dans le *Livre des propositions* dans le traité *De Dieu* ², que si Dieu n'était pas également un et trine, il ne rendrait pas l'âme heureuse ni ne la rassasierait ou satisferait, car il ne pourrait pas lui donner le repos d'une façon ou d'une autre.

La raison du premier commentaire est que l'Unique et l'Un, c'est la plénitude de l'être, le bien suprême, la fin de toutes choses et le meilleur, sans lesquels rien ne rendrait l'âme heureuse.

180. La raison du second, c'est que, si Dieu ne s'engendrait pas dans l'âme mais se tenait pour ainsi dire au-dehors, sans la conformer à soi ni la transformer en soi, il ne la rendrait pas heureuse ³. Par exemple, si l'objet intelligible ou bien encore sensible ne s'engendrait pas ou n'engendrait pas du moins une espèce de lui-même dans l'œil, jamais il ne serait vu ni uni à l'acte de voir non plus qu'il ne serait achevé. De plus, si la Justice inengendrée se tenait en elle-même, jamais l'âme de l'injuste ne serait justifiée. Mais dans la justification de l'impie intervient nécessairement la

Justice inengendrée, qui engendre, naît et enfante. De même il faut qu'intervienne une justice non autre mais identique, engendrée toutefois. En effet, de même que personne ne peut être juste sans la Justice, pareillement le juste engendré ne peut être sans la justice engendrée. Il faut encore que la Justice qui engendre ou enfante aime la justice engendrée ou enfantée, le rejeton ou le fils, suivant Jean 3, (35) et 5, (20) : *Le Père aime le Fils*. Cet amour qui procède est la floraison ou la spiration de l'Esprit Saint. De là vient qu'Origène dit que toute la Trinité fait la fête lorsque l'impie est justifié ⁴.

Et c'est ce qui est dit en Jean 5, (8) : *Ces trois sont un*. Et c'est ce qui vient immédiatement après : *Pétrissez trois mesures de farine* (Gn 18, 6).

Or il est dit : *debout près de lui*. Cela fait écho à : *Il n'est pas loin en effet de chacun d'entre nous. Car c'est en Lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être* (Ac 17, 27-28).

II : Pétrissez trois mesures de farine (Gn 18, 6).

181. La Glose ⁵ dit que par *trois mesures* il est signifié « les trois fils de Noé », à partir desquels « tout le genre humain est disséminé », ou deuxièmement est signifié les trois parties du monde, c'est-à-dire l'Asie, l'Afrique et l'Europe, d'où proviennent tous ceux qui se rassemblent dans une Église réunie dans l'unité de la foi. La Glose dit encore que « ce sont trois mesures *de la farine* » que la femme a fait fermenter ⁶ comme il est dit dans l'Évangile en Luc 13, (21) ⁷. Elle explique au même endroit ce nombre trois de cinq façons, dont l'un est qu'il signifie les trois Personnes divines dans une seule Essence ⁸. Et cela renvoie à ce qui est dit plus haut ⁹ : « il en a vu trois, mais il en a adoré un ». En plus, Bernard commente brillamment cette parabole, dans le cinquième livre de *La Considération*, en expliquant *les trois mesures* par la divinité, l'âme et le corps dans la

personne unique du Christ. En tout cas, que l'on comprenne cette parabole par les trois substances dans la personne unique du Christ ou par les trois Personnes dans l'unique Essence divine, cela s'accorde avec ce qui est dit en Genèse 40, (9-10) : *Je voyais devant moi un cep de vigne, sur lequel il y avait trois sarments*¹⁰.

182. Il me semble nécessaire de faire ici deux remarques. La première est qu'il est stipulé : *de farine*. En effet, la farine, générée à partir du froment, signifie la divinité. Car le froment est au premier rang dans les grains, comme l'or dans les métaux, le ciel dans les corps, le blanc dans les couleurs, l'homme dans les animaux, ainsi qu'on l'a déjà écrit plus haut dans le premier chapitre [de la première édition]¹¹. Deuxièmement, que le texte parle bien de : *trois mesures*. C'est parce qu'un, deux et trois mis ensemble font le premier nombre parfait¹². Or la perfection est propre aux réalités divines.

III : Y a-t-il rien de difficile à Dieu ? (Gn 18, 14).

183. On explique cela d'après ce passage (de Lc 1, 37) : *Rien de ce qui est dit ne sera impossible à Dieu*. Rien n'est en effet impossible ni difficile à l'Être lui-même. Bien mieux, c'est à l'Être lui-même qu'appartiennent les choses possibles, faciles, légères, douces et nécessaires. L'Être en effet ne manque pas à lui-même, et « tout ce qui est, quand il est, est nécessairement être¹³. » Ainsi en effet le fait de chauffer n'est pas difficile pour le feu lui-même. Or Dieu est l'être. C'est par son biais, par Lui, qu'est l'être de toutes choses, suivant Ecclésiastique 11, (21) : *Il est facile aux yeux de Dieu d'enrichir soudainement le pauvre* ; Psaume (115 (113b), 3 : *Tout ce qu'il a voulu, il l'a fait. Il a dit, et cela s'est fait* (Ps 33 (32), 9) ; *Il a dit : que cela se fasse* (Gn 1, 3 et 6), et *cela se fit* (Gn 1, 7), voir plus haut au premier chapitre¹⁴.

1. *Tres vidit et unum adoravit* : commentaire marginal de la GLOSE ORD. sur Gn 18, qui répète AMBROISE, *De la foi*, l. I, chap. 13, n. 80 ; *De l'Esprit saint*, II, prol. 4, 29. Ce commentaire insiste sur le fait qu'Abraham ne s'est pas adressé à l'un ou l'autre des trois hommes qui le visitent, mais au Seigneur.
2. Ce traité est perdu ; on peut voir néanmoins *Prol. gén.*, n. 4.
3. Voir *Comm. Sag.*, n. 64-67.
4. ORIGÈNE, *Homélie sur les Nombres*, hom. 23, n. 2.
5. GLOSE ORD. sur Gn 18, 6. Voir ISIDORE DE SÉVILLE, *Questions sur l'Ancien Testament*, Gn 14, n. 10 (PL 83, 244B).
6. *Ibid.* Voir ISIDORE, *Ibid.*, n. 11.
7. Lc 13, 21 : [*Le royaume de Dieu*] est semblable au levain qu'une femme prend et mêle à trois mesures de farine, jusqu'à ce que le tout soit fermenté.
8. *Ibid.*, sur Mt 13, 33. Voir ALBERT LE GRAND, dans son *Comm. Luc*, chap. 13, 21, qui explique lui aussi de cinq façons ce nombre trois.
9. Voir plus haut, n. 179.
10. Voir plus bas, n. 221.
11. Voir *Comm. Gen.* I, n. 131. Voir aussi plus bas, n. 187.
12. Autrement dit, le nombre six. Voir AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, l. XI, chap. 30 : « le nombre six exprime ici la perfection de l'ouvrage divin. Il est parmi tous les nombres le premier qui se compose de ses parties, je veux dire du sixième, du tiers et de la moitié de lui-même ; en effet, le sixième de six est un, le tiers est deux et la moitié est trois, or, un, deux et trois font six. Les parties dont je parle ici sont celles dont on peut préciser le rapport exact avec le nombre entier, comme la moitié, le tiers, le quart ou telle autre fraction semblable. »
13. ARISTOTE, *L'interprétation*, 9, 19 a 23.
14. Voir plus haut, n. 47-72.

CHAPITRE XIX

I : Deux anges vinrent à Sodome (Gn 19, 1). Et plus bas : J'ai deux filles, qui n'ont pas encore connu d'hommes (Gn 19, 8).

184. Augustin, dans le *Livre des Questions sur la Genèse*, chapitre 41 – et ce point est abordé dans la Glose¹ –, se demande « s'il faut admettre que nous fassions quelque chose de mal afin d'éviter qu'autrui ne fasse un mal encore plus grave » ; et il répond qu'on doit attribuer cette action ou cette parole de Lot à « un trouble de l'âme plutôt qu'à une délibération digne d'intérêt » et qu'« on ne doit l'imiter d'aucune façon² ».

Mais on peut dire, peut-être, que Lot n'a pas péché, et que ses invitations à la débauche ne furent pas des péchés, car il s'est alors plutôt soustrait au péché en montrant le caractère effroyable de la sodomie, étant donné que cette dernière est un péché pire que la débauche. Et c'est là assurément ce qui est dit au sens littéral.

Quant au sens parabolique, on apprend pareillement tout d'abord quelle est tout d'abord la gravité de ce péché abominable, et donc ensuite à quel niveau de gravité se situent ces péchés.

185. Il faut donc savoir que toute espèce de mouvement est subordonnée à la génération. La raison est que le but de la génération est proprement l'être, que toutes choses souhaitent, recherchent et désirent : l'être atteint, toutes choses se reposent³. De même le plaisir est subordonné à l'agir, et non l'inverse. Le plaisir en effet, c'est-à-dire la

volupté ou la joie, est la suivante de l'agir, du manger et du boire. De là vient qu'Augustin déclare au livre X des *Confessions* : « c'est pour être en bonne santé que l'on mange et que l'on boit, mais une joie dangereuse accompagne ces fonctions, comme une esclave qui s'efforcerait trop souvent de précéder son maître, pour que je fasse en réalité pour elle ce que je dis faire pour ma santé. (...) Car ce qui est assez pour la santé est trop peu pour le plaisir⁴. » Et le péché, dont il est fait mention ici [dans ce passage de la Genèse], à savoir celui de sodomie, est défectueux à deux niveaux, à savoir sur le plan de l'activité qui doit être subordonnée à la génération et sur celui du plaisir qui être subordonné à l'acte ; c'est pourquoi ce péché est le pire qu'on puisse faire par rapport à sa nature propre. En effet, plus on s'éloigne et s'oppose à la génération, qui est l'oeuvre de la nature selon Jean Damascène⁵, et dont le terme est l'être, et plus on s'éloigne du bien, qui est interchangeable avec l'étant ; on est par conséquent dans le pire des péchés.

1. GLOSE ORD. sur Gn 19, 8.

2. AUGUSTIN, *Questions sur l'Heptateuque, Sur la Genèse*, qu. 42. Voir *Comm. Gen. I*, n. 258.

3. Voir *Comm. Gen. I*, n. 142-179.

4. AUGUSTIN, *Confessions*, l. X, chap. 31, n. 44.

5. JEAN DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe*, I, chap. 8 (PG 94, 813 A).

CHAPITRE XXI

I : *Le Seigneur visita Sara (Gn 21, 1). Et plus bas : Mais je ferai aussi du fils de la servante le chef d'une grande nation, parce qu'il est de ta semence (Gn 21, 13)*

186. Il faut noter que l'altération et les qualités accidentelles se rapportent à la servante. Elles sont en effet les serviteurs et les esclaves de la génération et des formes substantielles. Ces accidents croissent toutefois, du fait même qu'ils sont les serviteurs et les instruments des formes substantielles, parce qu'ils agissent, en vertu de leur forme substantielle, au-delà de leur espèce, comme il apparaît avec la nutrition, la génération et autres choses de ce genre, là où, par la vertu pour ainsi dire imbibée, revêtue ou transformée de la substance¹, elles opèrent vers un être plus haut et plus large. Et c'est ce qui est dit : *parce qu'il est de ta semence.*

187. Derechef et autrement : à Sara, la femme libre, et à son fils appartiennent en propre le froment dans les grains, le blanc dans les couleurs, l'or dans les métaux, le ciel dans les corps, l'homme dans les animaux, ainsi qu'on en parle plus haut au chapitre 18². De là vient qu'il est dit tout d'abord au chapitre premier : *Dominez tous les animaux* (Gn 1, 28) ; et qu'il est dit après dans le second chapitre : *Ayant formé tous les animaux il les amena à Adam* (Gn 2, 19), comme s'il disait qu'il a amené les êtres imparfaits au parfait, et les êtres les plus bas et les plus vils à ce qui

est le plus haut et le plus noble. Mais à Agar et à son fils appartiennent, à l'inverse, les autres genres de grains, de couleurs, de métaux, de corps sphériques et d'animaux, que Dieu a prévus pour l'usage de la multitude et des serviteurs, qui sont soutenus par de telles choses.

On peut encore dire, en troisième lieu, à propos du fils de la servante, qu'il croît, parce qu'il est *de la semence d'Abraham*, pour cette raison que la sensibilité est en l'homme bien supérieure à la sensibilité qui est en tous les autres animaux, ainsi que j'en fais la remarque précédemment sur ce passage : *Le serpent était le plus rusé de tous les animaux de la terre* (Gn 3, 1)³.

1. Voir plus haut, n. 141.
2. Voir plus haut, n. 182.
3. Voir plus haut, n. 153, 155-158.

CHAPITRE XXII

I : *Après que ces événements eurent lieu (Gn 22, 1). Et plus bas : J'ai juré par moi-même, dit le Seigneur (Gn 22, 16).*

188. Il faut remarquer premièrement que c'est le propre de Dieu et de Lui seul de jurer par soi-même, à cause du nombre deux. Premièrement, parce que tout serment est fait pour que la vérité de ce qui est dit ou promis soit affermie. Or Dieu est la Vérité elle-même. Il s'ensuit qu'il n'a pas autre chose par quoi il est affermi. Or tout ce qui est en deçà, est vrai par un autre, par exemple par la Vérité. Cela explique pourquoi on peut échanger le vrai et l'étant. Mais Dieu, en soi, n'est par aucune autre chose ; toutes les autres choses sont de Lui et par Lui, et donc c'est par Lui qu'elles sont vraies et sont confirmées dans l'être. De là vient que celui qui veut renforcer ou confirmer la parole ou la promesse de Dieu par autre chose, fait injure à Dieu, vu qu'il fait d'une créature en deçà de Lui quelque chose de plus vrai et plus fort que Lui. C'est pourquoi il est commandé dans la Loi, en Deutéronome 10, (20), de *jurer au nom du Seigneur*, et qu'il est dit dans les Psaumes (19 (18), 10) : *Les jugements du Seigneur sont vrais, ils se justifient par eux-mêmes*. En règle générale, ce sont les choses supérieures, premières et plus fortes qui fondent, stabilisent et redressent les inférieures ; c'est également ce qui est droit qui est juge de l'oblique, comme l'affirme le Philosophe¹.

De plus, deuxièmement, il faut savoir qu'en Dieu seul c'est la même chose que le genre, l'espèce et le suppôt, comme il est dit plus haut². Ces trois choses sont notées dans ce qui est dit : *par moi-même*. C'est donc ce qui est dit ici : *J'ai juré par moi-même, dit le Seigneur*, ce qui est propre appartient à Dieu, Lui qui est par soi l'Être complet et non par un autre, Lui qui est par soi la Vérité entière et non par un autre. J'ai fait des remarques à ce propos dans la première édition³.

1. ARISTOTE, *De l'âme*, I, chap. 5, 411 a 5-7. Voir *Comm. Sag.*, n. 1.

2. Eckhart renvoie probablement à n. 53. Voir aussi *Comm. Gen. I*, n. 270 ; *Comm. Ex.*, n. 165.

3. Voir *Comm. Gen. I*, n. 271 et suiv.

CHAPITRE XXV

I : Abraham épousa une autre femme (Gn 25, 1). Et plus bas : Deux nations sont dans tes entrailles, et deux peuples, en sortant de ton ventre, se diviseront, un peuple dominera un peuple, le plus grand servira le plus petit (Gn 25, 23).

189. Il faut remarquer que sous ces mots sont signifiées paraboliquement cinq choses, qui sont toutes enracinées dans le même fondement¹ et peuvent être tirées des paroles d'Origène à partir de la douzième *Homélie sur la Genèse*, ainsi que la treizième².

Premièrement, il faut remarquer que les unions conjugales des patriarches ou des pères anciens figuraient la conjonction de l'âme avec Dieu ou Sagesse divine, et que la fécondité de l'âme qui est avec Dieu est plus grande que n'importe quelle fécondité de la chair.

Deuxièmement que dans l'âme de l'importe quel homme sont naturellement imprimées l'image céleste de Dieu et l'image terrestre ou animale.

190. Troisièmement, qu'il y a en nous une volonté bonne et une volonté mauvaise, racines d'un côté des bonnes actions, et de l'autre des mauvaises.

Quatrièmement, que dans la nature humaine et son intégralité il y a deux puissances, à savoir la sensitive et la rationnelle.

Cinquièmement, que *les deux nations* sont en nous les vertus et les vices, les formes naturelles et leurs privations, la science et l'ignorance, ainsi que les semences ou racines de ces dernières, autrement dit la brindille qui attise le feu du péché et la syndérèse et la saisie intellectuelle des principes.

191. Sur le premier point, Origène affirme ceci : « Moi, en suivant Paul, je dis que c'est une allégorie, et je dis aussi que les noces des saints sont la conjonction de l'âme avec le Verbe de Dieu ³ ». « D'après cela, je pense, dans la Loi le célibataire ou le stérile est rangé sous le maudit. » « Il est certain, en effet, que les vierges de l'Église (...) ont laissé des fils spirituels et qu'elles ont eu, chacune, pour époux la Sagesse », suivant Galates 4, (19) : *Mes petits enfants, pour qui j'éprouve de nouveau les douleurs de l'enfement, jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous* ; et 1 Corinthiens 4, (15) : *C'est Moi qui vous ai engendrés en Jésus-Christ par l'Évangile*. Augustin aussi, dans le livre XII de *La Trinité*, au chapitre 7, dit : « Les bonnes actions sont comme les fils de notre vie ⁴ ». Et Origène dit, dans la *Glose* sur Jérémie 11, (9) : « à chaque acte de vertu » un homme « naît (...) fils de Dieu ⁵ ». Apparaît donc la fécondité de l'âme conjointe à Dieu. Et c'est ce qui est dit en Galates 4, (27) : *Réjouis-toi, stérile (...), parce que les enfants de la femme délaissée sont plus nombreux que ceux de la femme mariée à un homme*. Suite à cela, on peut expliquer ce que déclare Augustin dans *La virginité* : « la fécondité de la chair ne fait pas le poids en face de la virginité ⁶ ».

192. La raison en est qu'il naît charnellement un rejeton par an d'une mère. Mais il naît spirituellement dans l'âme un rejeton de bonne œuvre pour chaque acte de vertu.

Il y a aussi une autre raison, à savoir que les parents âgés ne peuvent plus engendrer. De là vient, selon Avicenne, que l'homme, en règle générale, n'engendre plus après l'âge de soixante-dix ans, et que la femme n'est plus féconde après cinquante ⁷. Les organes génitaux de la femme, en

effet, font alors défaut, lesquels sont nécessaires au rejeton une fois ce dernier conçu et formé, et sont en partie avant l'accouchement, en partie pendant, en partie après, formés de lait. Or la génération spirituelle, dont on parle présentement, ne fait jamais défaut, mais se développe chez l'homme qui vieillit. Car comme dit Origène : « plus quelqu'un est fatigué dans sa chair, plus il sera robuste par la vertu de son âme et prêt aux étreintes de la Sagesse ⁸ » Et il dit auparavant : « nos sens sont bien plus capables de recevoir la Sagesse quand nous portons la mort du Christ dans notre corps (2 Co 4, 10) mortel ⁹ . » « Mais cette conjonction de l'âme avec le Verbe ¹⁰ » de Dieu, personne ne mérite de la recevoir, excepté celui qui abandonne les affects de la chair en s'écartant des vices, et rejette les pensées animales. Cela est figuré de belle façon au chapitre précédent, où il est écrit que : *Rebecca, après avoir aperçu Isaac, descendit du chameau (Gn 24, 64), par quoi on entend les vices et les pensées animales et sensuelles, comme l'affirme Origène ¹¹ .* C'est ce qui est dit par conséquent ici : *Deux nations sont dans tes entrailles, et deux peuples, autrement dit : la fécondité, pour toi, est double, à savoir celle de la chair et celle de l'esprit. La fécondité de la chair n'est pas présente chez tous ni toujours, comme on vient de le dire à l'instant, tandis que la fécondité de l'esprit peut être présente chez tous et toujours, comme on le révèle en Cantique 4, (2) et 6, (5) : Il n'y en a pas de stériles ; et Deutéronome 7, (14) : Il n'y aura pas parmi vous de stérile de l'un et l'autre sexe.*

193. De plus, deuxièmement, les *deux nations* et les *deux peuples* sont l'image de l'homme céleste et l'image de l'homme terrestre, dont parle 1 Corinthiens 15, (49) : *De même que nous avons porté l'image de l'homme terrestre, pareillement nous portons l'image de l'homme céleste.* Origène écrit, à ce propos, que *l'image de l'homme céleste* « est au-dedans de toi et ne vient pas de l'extérieur ¹² . » « Car c'est en toi qu'a été placée l'image du Roi céleste », suivant ce passage : *Faisons l'homme à notre image et ressemblance*

(Gn 1, 26). « Elle ne pouvait pas apparaître en toi, tant que ta maison était pleine d'ordures » et d'affections terrestres, « non plus que couler » ou briller, « parce que les Philistins l'avaient remplie de terre et avait de toi *l'image de l'homme terrestre*. » Il touche alors à l'histoire et à la figure symbolique qui se trouvent après dans le livre de la Genèse au chapitre suivant : « Le peintre de cette image est le Fils de Dieu. Peintre d'une telle qualité et d'une telle puissance que son image peut bien être obscurcie par la négligence, mais non détruite par la malice. L'image de Dieu subsiste toujours en toi, quand bien même tu lui superposes *l'image de l'homme terrestre*. Ce tableau-là, c'est toi qui en es le peintre. » Ces mots sont d'Origène¹³. Et il ajoute peu après : « par chacune des espèces de la malice, comme par l'assemblage de diverses couleurs, tu peins toi-même cette image de l'homme terrestre ». « Il faut prier » Dieu. Car « c'est après que Dieu a détruit en toi toutes ces couleurs (...), que resplendit en toi l'image qu'Il a créée ».

194. Suivant cela, on explique mieux ce qui est dit en Matthieu 22, (20) : *De qui sont cette image et cette suscription ?* Car l'image, à proprement parler, est ce qui est concrété par Dieu dans l'âme, et non ce qui est introduit du dehors ou marqué dessus et pour ainsi dire appliqué du dehors et par un autre. Et c'est ce qui suit ici même : *Rendez à César, c'est-à-dire au monde, ce qui est à César* (Mt 22, 21), c'est-à-dire au prince du monde – suivant ce passage : *Ne vous conformez pas au monde présent* (Rm 12, 2) – *et à Dieu ce qui est à Dieu*. En effet, une fois écarté et rejeté de l'âme ce que le monde marque dessus, l'image de Dieu resplendit, comme on l'a dit à l'instant, illuminant l'ensemble du royaume de l'âme¹⁴.

195. Troisièmement, les *deux nations* et les *deux peuples dans les entrailles* de Rébecca sont les deux volontés, à savoir la volonté du Bien et la volonté de ce bien particulier ou de celui-là. La volonté du Bien est l'amour de Dieu ; mais la volonté de tel ou tel bien particulier est l'amour de soi, c'est-à-dire de l'amant. Le premier amour, d'après Augustin, est le

principe de tout bien et de tout mérite, et constitue la cité de Dieu et du paradis ¹⁵. Le deuxième amour est le principe de tout péché, et constitue la cité du diable et de l'enfer. Ce sont deux arbres, selon Matthieu 7, (17) : *Un bon arbre fait de bons fruits, mais un mauvais arbre fait de mauvais fruits*. La raison est que la fin correspond toujours au principe. Par conséquent, lorsque le principe qui suscite l'acte est le bien ou le mal, la fin et l'acte suscité seront tels aussi. A cela s'ajoute ce passage du Psaume 51 (50), 17) : *Seigneur, tu ouvriras mes lèvres, et ma bouche publiera tes louanges*. C'est en effet seulement quand Dieu est lui-même le principe qui meut et ouvre les lèvres de la bouche, que la bouche loue Dieu et qu'elle est une action louable et divine. Et ainsi ce qui est dit de la bouche, s'applique également à toutes nos actions. De là vient ce qui est dit en Matthieu 6, (17) : *Oins ta tête et lave ton visage*, autrement dit, vois que les principes, ici la tête et la face, doivent être ointes par une intention pieuse et divine, et l'apparence nettoyée de toute affection mondaine. Car alors, *ton père qui voit dans le secret te le rendra* (Mt 6, 18) et acceptera ton action.

196. Quatrièmement, les *deux nations* et les *deux peuples dans les entrailles* de Rébecca sont les deux appétits en l'homme, à savoir le sensitif et le rationnel. L'appétit sensitif relève de la chair, le rationnel de l'esprit ; et ils se dressent l'un contre l'autre, comme il est dit en Galates 5, (17) : *La chair convoite en effet contre l'esprit, et l'esprit contre la chair* ; et en Romains 7, (18) : *Je sais en effet que le bien n'habite pas en moi, c'est-à-dire dans ma chair* ; et plus bas : *Je vois dans mes membres une autre loi, qui lutte contre la loi de mon esprit, et qui me rend captif* ; et plus bas : *Je suis soumis par l'esprit à la loi de Dieu ; mais par la chair à la loi du péché* (Rm 7, 25). Ismaël et Isaac sont la figure symbolique de ces deux [genres d'appétit] au chapitre 21 de la Genèse, où on lit qu'Ismaël jouait avec Isaac. Origène, pour expliquer ce passage, dit que pendant qu'Ismaël jouait avec Isaac, « la chair enjôlait l'esprit (...) et l'entraînait par de séduisantes tromperies, vu qu'elle l'attirait par les plaisirs, et qu'elle l'affaiblissait par la volupté ¹⁶ ». Cela « a

indisposé Sara, qui est la vertu » ou l'esprit ou la raison. « Toi donc », si tu souhaites vivre par la raison et te conduire par l'esprit et la vertu, « tu dois qualifier chaque espèce de malice, quelque douce et agréable qu'elle soit, semblable à un jeu, comme une persécution de l'esprit, puisque c'est la vertu qui est atteinte en elles toutes. » Ces mots sont d'Origène. Ajoutons à cela, le fait qu'il est dit, de façon parabolique, que Pharaon, le roi d'Égypte, a ordonné de tuer les mâles, mais que la crainte de Dieu les a préservés¹⁷. Ce qu'Ismaël fit en jouant, le Pharaon le fit en ordonnant.

197. Cinquièmement, les *deux nations* sont, en nous, les vertus et les vices, les formes naturelles et leurs privations, la science et l'ignorance, et les semences ou les racines des choses citées, par exemple la brindille attisant le feu du péché ou celui de la syndérèse et de l'intellection des principes.

Et c'est ce que dit Origène dans ces mots : « Je pense que l'on peut dire de chacun de nous qu'il y a également au-dedans de lui *deux nations* et *deux peuples*. Car, si le peuple des vertus est en nous, le peuple des vices n'y est pas moins : *Car c'est de notre cœur que proviennent les mauvaises pensées, les adultères, les vols, les faux témoignages (Mt 15, 19), les tromperies, les rivalités, les hérésies, les jalousies (...) et autres choses semblables (Ga 5, 20-21)*. Tu vois quel peuple de méchants est en nous¹⁸. » Mais « il y a aussi en nous un autre peuple, engendré dans l'Esprit ; *car les fruits de l'esprit sont la charité, la joie, la paix, la patience, la bonté, la douceur, la continence, la chasteté (Ga 5, 22-23)*, et autres choses semblables. Tu vois l'autre peuple, qui lui aussi est en nous ; mais il est plus petit, tandis que le premier est plus grand : les méchants sont en effet toujours plus nombreux que les bons, et les vices que les vertus. Mais si nous sommes tels que Rébecca et méritons de concevoir [un enfant] d'Isaac, c'est-à-dire du Verbe de Dieu, alors en nous aussi *un peuple dominera l'autre et le plus grand servira le plus petit (Gn 25, 23)*, la chair servira l'esprit et les vices céderont le pas aux vertus¹⁹. »

198. On signale également par ces mots les racines et les semences des vertus et des vices étant donné qu'on reconnaît que *c'est de notre cœur qu'ils proviennent* (Mt 15, 19). C'est d'ailleurs ce que Cicéron déclare au livre III des *Questions Tusculanes* juste après le début : « La nature n'a donné à l'homme que de faibles lueurs, que nous éteignons par des mœurs dépravées et par des opinions erronées, de sorte que la lumière de la nature ne se montre jamais. Il y a en effet en nos esprits des semences innées de vertus, qui, si elles pouvaient germer librement, nous conduiraient naturellement à une vie heureuse²⁰. » Sénèque l'affirme aussi dans la Lettre 73, qui commence par : « C'est, à mon sens, une erreur » : « Il y a des semences divines en chaque corps humain. Si un bon cultivateur les recueille, elles font pousser des germes qui rappellent leur origine, et les plantes qui lèvent ont tous les caractères de l'être qui les a produites ; mais si le cultivateur ne vaut rien, il fait comme fait un sol stérile et marécageux : il crée des mauvaises herbes au lieu du bon grain²¹. »

199. Et c'est ce qui est dit en Matthieu 13, (27-28) : *Seigneur, n'est-ce pas du bon grain que tu as semé dans ton champ ? D'où vient qu'il y a de l'ivraie ? Et il leur dit : C'est un homme ennemi qui a fait cela.* La semence ou la racine des vices est la brindille attisant le feu de la chair, inclinant au mal, selon Genèse 8, (21) : *L'esprit de l'homme et toutes les pensées de son cœur sont portées au mal* ; Psaume (37 (36), 28) : *La semence des impies périra.* Mais la semence et la racine des vertus est la syndérèse, selon Isaïe 1, (9) : *Si le Seigneur des armées ne nous avait pas laissé un reste de semence, nous aurions été comme Sodome.* Elle est la plante des pieds et le sommet de la tête, en lesquels demeure la santé, comme on le dit juste avant au même endroit : *Depuis la plante des pieds jusqu'au sommet de la tête, ces limites étant exclues, il n'y a rien de sain en lui* (Is 1, 6). La syndérèse demeure en effet toujours, murmurant contre le mal, et inclinant au bien même chez les damnés. C'est le ver qui ne mourra pas, comme dit Isaïe au dernier chapitre (66, 24).

C'est le messager, qui déclare, en Job 1, (15) : *Je me suis évadé tout seul pour vous en apporter la nouvelle*. Cela explique sans doute pourquoi on dit que la syndérèse est sans hérésie²², c'est-à-dire sans séparation du bien ; mais cela peut venir aussi du fait que la syndérèse est composé du préfixe syn-, c'est-à-dire com-, et du radical « hérer », comme si elle était toujours « cohérente » [ou « adhérente »] au bien²³.

200. Or la semence des sciences est la disposition des principes, qui sont connus naturellement de tous, par lesquels l'homme sait et peut juger du vrai et du faux, au plan de l'intellect spéculatif, et entre le bien et le mal, au plan de l'intellect pratique. Et donc, en nous, la lumière de la raison, qui est participation à la Lumière divine et suprême, est la semence tant des vertus que des sciences ; et c'est à elle qu'on peut appliquer ce passage, pour l'expliquer : *Beaucoup disent : Qui nous fera voir le bonheur* (Ps 4, 7), et le Psaume (4, 8) répond : *La lumière de Ton visage est gravée sur nous, Seigneur*. Cette lumière demeure toujours et son auteur est Dieu²⁴. Pour cette raison, elle « peut bien être obscurcie par la négligence, mais non détruite par malice », comme on le dit plus haut en reprenant Origène²⁵. *Cette semence est la Parole de Dieu*, selon Luc 8, (11). Il est dit en effet de cette semence en Jean 1, (9) : *C'était la vraie lumière qui illumine tout homme venant en ce monde*, c'est-à-dire au niveau de l'intellect spéculatif dans la connaissance du vrai et au niveau de l'intellect pratique dans la mise en œuvre du bien.

201. La quatrième semence est celle des formes naturelles, c'est la puissance naturelle ou l'aptitude de la matière à la forme. C'est à propos de cette semence qu'il est dit en Genèse 1, (11) : *Que la terre produise de l'herbe (...), dont la semence est contenue en elle-même, pour se reproduire sur la terre ; et plus bas : Des arbres fruitiers qui renfermaient leur semence en eux-mêmes, chacun selon son espèce* (Gn 1, 12)²⁶.

On peut appliquer à ces quatre semences ce qui est dit en Matthieu 13, (3-9) et Luc 8, (5-8) à propos des quatre genres de semences. Mais cela exige un travail [d'interprétation] plus lourd.

202. On peut dire sixièmement, que les *deux nations* ou les *deux peuples* qui sont *dans les entrailles* de Rébecca signifient l'être double [des choses] auquel renvoient les Idées qui sont dans l'Esprit divin ou dans le Moteur de la voûte [céleste], à savoir l'être intellectuel au sein de l'esprit rationnel de l'homme et l'être naturel au sein de la matière en train de changer. C'est un point qui a déjà été abordé, plus haut au chapitre 1²⁷, et qui le sera, plus bas au chapitre 29²⁸.

203. Quant à ce qui suit : *le plus grand servira le plus petit*, Origène l'explique, parce que « les vices sont toujours plus nombreux que les vertus²⁹ », et qu'ils cèdent la place à la vertu, et ainsi *le plus grand* cède la place au *plus petit*, suivant ce passage de Genèse 4, (7) : *La concupiscence sera sous toi, et tu la domineras*³⁰. Et il faut remarquer que les choses divisées au niveau inférieur sont toujours indivises au niveau supérieur, comme le sont par exemple les cinq sens extérieurs dans le sens commun, ou la partie concupiscible et la partie irascible de la sensibilité, qui sont une seule et même puissance dans la faculté rationnelle³¹. En plus, les indivis sont, en tant que tels, plus parfaits et plus vigoureux que les divisés, suivant ce passage du *Livre des Causes* : « Plus une puissance est unie, et plus elle est infinie³² ». Ainsi donc, du fait que quelque chose est plus grand en nombre, il est, en tant que tel, plus imparfait que ce qui est plus petit en nombre. La raison est que plus le nombre est grand, plus il s'éloigne de l'un et par conséquent de l'être et du bien ou du parfait, qui peuvent être échangés avec l'un. Et c'est ce qui est dit ici : *le plus grand servira le plus petit*. Le plus grand, dis-je, sert le plus petit³³, soit parce qu'il est plus imparfait, soit parce qu'il est inférieur, et qu'il se place plus loin

du premier et qu'il s'éloigne plus de l'un auquel ils participent et à quoi toutes choses se régulent, qui sont nombreuses et divisées.

Il est assurément naturel que l'un commande toujours et conduise les choses multiples et le tout la partie, le premier ce qui vient après, le supérieur tout ce qui lui est inférieur. C'est pourquoi il est dit expressément : *deux peuples, en sortant de ton ventre, se diviseront* – on a là le deux sortant de l'un, le divisé de l'indivisé ; et ce qui suit : *un peuple dominera un peuple* – on a là le supérieur et l'inférieur ; *le plus grand servira le plus petit* – on a là le plus nombreux, participant plus au nombre et moins à l'un : il sert le plus petit, qui est moins éloigné de l'un et a moins de nombre. Ainsi encore, la nature est conduite par l'intellect pour ainsi dire comme l'inférieur et le subordonné par le supérieur, comme dit le commentaire de la neuvième proposition du *Livre des Causes*³⁴. Et le Commentateur déclare, au XII^e livre de la *Métaphysique*, en s'appuyant sur Themistius : « La nature se comporte comme si elle était remémorée par des causes plus hautes, à savoir l'intelligence ou l'intellect³⁵. » Tout ceci ne vaut bien sûr que si l'on accepte de comprendre les *deux peuples* comme l'être double des choses, c'est-à-dire l'être intellectuel et naturel.

1. Le premier point est traité n. 191-192, le second n. 193-194, le troisième n. 195, le quatrième n. 196, et le cinquième n. 197.
2. Tout ce chapitre est rempli de citations des *Homélie sur la Genèse* d'ORIGÈNE, la 12^e et la 13^e comme indiquées, mais aussi la 7^e, 10^e et la 11^e. Le *Sermon de l'homme noble* s'y réfère aussi (trad. Libera p. 174-176).
3. ORIGÈNE, *Homélie sur la Genèse*, X, n. 5.
4. AUGUSTIN, *La Trinité*, l. XII, chap. 7, n. 11.
5. Cette citation de la *Glose ordinaire* correspond à la 6^e des *Homélie sur Jérémie* d'ORIGÈNE (PL 25, 637).
6. AUGUSTIN, *La sainte virginité*, chap. 13, n. 12.

7. AVICENNE, *Des animaux*, l. IX, chap. 15 ; voir aussi ARISTOTE, *Hist. animaux*, VII, 6, 585 b 7.
8. ORIGÈNE, *Homélie sur la Genèse*, XI, n. 2.
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*, X, n. 5.
11. *Ibid.*
12. *Ibid.*, XIII, n. 4.
13. *Ibid.* Voir plus bas, n. 200.
14. Voir n. 193.
15. AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, l. XI, chap. 15 ; *Cité de Dieu*, l. XIV, chap. 28. Voir plus haut, n. 40.
16. ORIGÈNE, *Homélie sur la Genèse*, VII, n. 3.
17. Voir Ex 1, 15-22.
18. *Ibid.*, XII, n. 3.
19. *Ibid.*
20. CICÉRON, *Tusculanes*, l. III, chap. 1, n. 2.
21. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 73, n. 16. Voir *Comm. Sag.*, n. 52.
22. Le jeu de mots est difficile à rendre en français : *synderesis est sine haeresi*.
23. Voir ALBERT LE GRAND, *L'homme*, tr. I, q. 71, a. 1 : « Le mot même de syndérèse laisse entendre une certaine adhésion opérée par la connaissance du bien et du mal : le terme est en effet composé, en grec, de la préposition *syn* et de *haeresis*, et il dit la même chose que la faculté d'opiner ou la connaissance adhérent à quelque chose par la raison. » Cependant, l'étymologie acceptée aujourd'hui remonte jusqu'à *syn-têrêsis* : la conservation, préservation, observation, surveillance. La syndérèse correspond en fait à la conscience morale, ou du moins à ce qui est infaillible et universel en elle.
24. Voir plus haut, n. 88 ; *Comm. Sag.* n. 93 ; *Comm. Jean*, n. 51.
25. *Homélie sur la Genèse*, XIII, 4 ; voir plus haut, n. 193.
26. Voir *Comm. Gen.* I, n. 98.
27. Voir plus haut, n. 36.
28. Voir plus bas, n. 217.
29. *Ibid.*, XII, 3 ; voir plus haut, n. 197.
30. Voir plus haut, n. 175-176.
31. Voir *Comm. Jean*, n. 111 ; *Sermon lat.* VIII, n. 90.

32. *Livre des Causes*, prop. 17 (16).
33. Je suis le manuscrit L : *Servit inquam maior minori*, et non C T : *servit in quantum maior minori* (il le sert pour autant que le plus grand sert le plus petit).
34. *Livre des Causes*, prop. 8 (9), 82.
35. AVERROÈS, *Métaphysique*, l. XII, 18. Voir plus bas, n. 214 ; et aussi *Comm. Gen. I*, n. 120 ; *Comm. Jean*, n. 518

CHAPITRE XXVIII

I : Rébecca dit aussi à Isaac (Gn 27, 46). Et plus bas : Alors il vit en songe une échelle dont le pied était posé sur la terre et dont le sommet touchait le ciel. Il y avait là des anges de Dieu qui montaient et descendaient tout du long, et le Seigneur qui se tenait appuyé sur le haut de l'échelle (Gn 28, 12-13).

204. J'ai fait des commentaires sur ce passage dans la première édition¹. Il me faut toutefois reprendre maintenant de façon plus approfondie cette idée, exprimée par Maïmonide, que cette échelle est une manière d'exprimer de façon figurée ou parabolique le monde entier ou l'univers².

Il déclare ainsi, à propos de cette échelle, qu'il y a sept points à relever³. Premièrement, qu'on parle d'une échelle ; deuxièmement, qu'on dit de cette dernière que son pied *était posé sur la terre* ; troisièmement, que son sommet touchait les cieux ; quatrièmement, qu'il est fait mention d'anges ; cinquièmement, qu'on dit de ces derniers qu'ils *montaient* ; sixièmement, qu'on dit d'eux qu'ils *descendaient* ; septièmement, qu'on dit du Seigneur qu'il était *appuyé sur le haut de l'échelle*.

Il dit, de surcroît, que chacune de ces sept expressions, prise à part, « signifie quelque chose, indépendamment de l'ensemble de la chose représentée⁴ ».

Il ajoute encore que les sages « s'accordent » à penser que « les anges étaient quatre », « deux en train de monter et deux en train de descendre ⁵ ». « Toutefois, certains des traducteurs ont dit qu'il y avait sept échelons à l'échelle », et « que les quatre anges », « deux en train de monter et deux en train de descendre », « se tenaient rassemblés sur un seul échelon de l'échelle », à savoir celui du milieu parmi les sept, « et ainsi qu'ils étaient tous les quatre sur un seul rang » ou échelon de cette échelle, tout en courant en sens inverse ou dans le même sens avec la même rapidité ici ou là.

Ainsi donc, deuxièmement, il y a quatre niveaux et quatre anges pour l'ensemble de l'univers ; et pareillement, troisièmement, il y a quatre sphères pour le ciel ; et quatrièmement quatre éléments pour le monde ; et en plus, cinquièmement, quatre causes pour le mouvement du ciel ; de nouveau, sixièmement, quatre genres de vertus : tout cela apparaîtra plus clairement plus bas ⁶. Après ce qui vient d'être dit, il dit que « ce nombre quatre » est appliqué, par allégorie, aux quatre degrés de l'échelle et aux quatre anges. Et c'est ce qui est signifié en Zacharie 6, (1) avec *les quatre chariots sortant d'entre deux montagnes de bronze* ⁷.

205. Quant au fait que les anges montent et descendent, nous pouvons dire que cela signifie que le soleil, la lune, chacune des planètes et les étoiles, suivant leur proximité plus ou moins grande avec la terre, attirent et meuvent différemment les choses inférieures, ainsi que cela apparaît clairement aux sens, notamment avec le soleil et la lune ⁸.

Quant au fait que les anges qui montent et descendent se rassemblent sur un seul échelon, cela indique que toutes les sphères, planètes et étoiles, quant à leurs forces, rayons et mouvements, sont subordonnées à l'harmonie de l'ensemble de l'univers, duquel ils sont aussi des parties, correspondant au ciel, bien qu'on ne puisse pas dire que les ciels soient créés et produits à cause de la génération des choses du monde inférieur.

Car, alors, « le plus noble » serait créé « à cause du plus ignoble⁹ », la forme à cause de la matière, *l'homme à cause de la femme* (1 Co 11, 9)¹⁰. Or on voit bien, d'après cette manière d'affirmer, que le plus parfait n'est pas à cause du plus imparfait, ni le tout à cause de la partie, mais à l'inverse la partie à cause du tout¹¹. Les cieux, en effet, sont aussi une partie de tout l'univers, comme cela vient d'être dit.

206. En plus, le fait qu'on dise que les anges soient au nombre de quatre, et distincts deux par deux, à savoir deux qui montent et deux qui descendent, apparaît comme une parabole, parce que c'est de deux façons que la cause descend dans l'effet et que l'effet (qui monte en quelque sorte) est à l'inverse dans sa cause, et cela dans le domaine de l'être réel aussi bien que dans celui de l'être spirituel. Car ces deux domaines possèdent tous les deux cette double causalité. Concernant l'être naturel, il y a assurément une double causalité : soit au sein d'une seule et même notion, quand on a affaire à des causes univoques, au sujet desquelles j'ai commenté plus haut : *L'homme quittera son père et sa mère, et il s'attachera à sa femme* (Gn 2, 24)¹², soit hors d'une seule et même notion, quand on a affaire à des causes analogiques, au sujet desquelles j'ai fait quelques remarques au début sur : *Dieu a créé le ciel et la terre* (Gn 1, 1)¹³. Concernant l'être spirituel, il y a pareillement deux modes [de causalité], qui correspondent analogiquement très bien aux [deux genres d'] agents actifs dans la nature, à savoir les analogiques et univoques. Quand c'est de la première façon, dans le domaine de l'être spirituel, que la cause descend dans l'effet et que l'effet (qui monte en quelque sorte) existe dans sa cause, cela se fait sur le mode de ce qui est au repos, comme le coffre qui est dans le savoir-faire de l'artisan. Et ce mode [de causalité] correspond directement à ce qui agit de façon univoque dans la nature. Quand c'est de la seconde façon, dans le domaine de l'être spirituel, que l'effet est dans la cause et la cause descend en lui, cela ne se fixe pas et ne s'effectue pas sur

le mode d'une qualité passive par adhésion et inhérence, mais comme une passion, c'est-à-dire en quelque flux, devenir et passage. C'est par exemple ainsi que, pour ce qui est des instruments utilisés de l'artisan, la forme du coffre est dans la hache¹⁴. Et ce mode de causalité aime manifestement aussi la nature des agents analogiques, actifs et passifs, dans les choses de la nature. Et c'est par conséquent ce que les anges transmettent par le fait qu'ils sont quatre, rangés deux par deux.

207. De nouveau encore, ils sont dits aller deux par deux, parce que les choses dans l'intellect du Père sont les principes de la nature et de l'art, suivant ce passage de Jean 13, (13) : *Vous m'appellez Maître et Seigneur ; et vous avez raison : Je le suis en effet.* Je ferai, à ce propos, bientôt quelques remarques plus approfondies, plus bas au chapitre 29¹⁵.

De plus encore, les quatre anges, qui vont deux par deux, cela peut signifier que n'importe lequel des quatre éléments a deux qualités, une plus essentielle, propre ou plus propre, par exemple la chaleur du feu, et une autre secondaire, moins propre, par exemple la sécheresse. Ajoutons à cela que certains des éléments et certaines des qualités sont actives, et d'autres passives. Et ainsi, elles vont encore se ranger deux par deux sous le nombre quatre.

208. Il est à noter que ce qui est dit ici : *une échelle dont le pied était posé sur la terre et le sommet atteignait les cieux*, rejoint Homère lorsqu'il dit qu'une chaîne d'or est tirée qui relie le ciel et la terre¹⁶, à savoir que les plus hautes des choses inférieures atteignent et sont connectées aux plus basses des choses supérieures, comme nous voyons que cela se passe avec les anneaux des chaînes. C'est pourquoi on dit aussi que cette échelle qui apparaît à Jacob a *les pieds posés sur la terre et le sommet qui touchait le ciel*.

Ce peut être aussi, pour autant que *son pied est posé sur la terre et son sommet touche le ciel*, parce que la force de l'ensemble du monde inférieur dérive de la largesse et la force des corps célestes. Et c'est ce que Ptolémée déclare dans le *Centiloque* à la sentence ou parole n° 9 : « les configurations

de ce monde sont soumises aux constellations célestes. Du coup, les savants qui fabriquaient des talismans observaient l'entrée des étoiles dans les constellations célestes, et ils agissaient comme ils devaient le faire¹⁷ ». Et c'est qu'on montre plus bas avec les quatre éléments¹⁸. Et en plus, n'importe quelle plante sur terre est rapportée à quelque étoile, dont elle aime la force de façon appropriée. Semblablement aussi à propos des nombres d'or et d'argent et autres nombres de ce genre, parmi lesquels chacun aime particulièrement la nature de l'une des planètes. C'est pourquoi les astres inférieurs reçoivent, chez Ptolémée, le nom d'« étoiles secondes », par lesquelles ceux qui inspectent les astres ont l'habitude de prédire, comme il est écrit dans le *Centiloque* à la proposition quatre : « l'âme qui rend des jugements en observant la nature doit juger en se fondant sur les étoiles secondes, son jugement sera en effet bien meilleur que s'il se fonde sur les étoiles premières¹⁹ » ; et après, à la proposition 13 : « Lorsque la force sphérique laisse présager quelque chose, sur cela prend témoignage sur les secondes étoiles²⁰. »

209. Il s'ensuit que ce qu'on dit, à savoir qu'est signifié par les quatre anges et les quatre degrés de l'échelle l'ensemble de l'univers distingué en quatre parties principales, concorde avec ce que Proclus affirme dans sa vingtième proposition : « La substance de l'âme est au-dessus de tous les corps, et la nature intellectuelle est au-dessus des âmes, et l'Un est au-dessus de toutes les hypostases intellectuelles²¹. » Ajoutons à cela aussi ce qu'Avicébron déclare dans la *Source de vie*, livre V, chapitre 24 : « Je dis que l'être, depuis son extrémité supérieure jusqu'à son extrémité inférieure, occupe quatre degrés différents, qui sont : le “est-ce ?”, le “qu'est-ce ?”, le “comment est-ce ?”, et le “pourquoi est-ce ?”. Le degré le plus haut correspond uniquement à la question “est-ce ?”, et non au “qu'est-ce ?”, ni au “comment est-ce ?”, ni au “pourquoi est-ce ?” : c'est l'Un véritable, le Très-haut et le Saint [des saints]. Au-dessous est ce que cherche le “qu'est-ce ?”, mais non son “comment est-ce ?”, ni son “pourquoi est-ce ?”,

comme l'intelligence. Au-dessous est ce que cherche le "qu'est-ce ?" et le "comment est-ce ?", comme l'âme. Au-dessous est ce que cherche le "qu'est-ce ?", le "comment est-ce ?" et le "pourquoi est-ce ?", comme la nature et ce qui naît d'elle. Chacun de ces degrés correspond au rang d'un nombre (...), parce que la question "est-ce ?" occupe le rang un, car il est l'être uniquement ; le "qu'est-ce ?" occupe le rang deux, car il est composé de deux choses, qui sont le genre et la différence ; le "comment est-ce ?" occupe le rang trois, car il est porté par ce qui possède le "qu'est-ce ?" et se rapporte à lui ; et le "pourquoi est-ce ?" occupe le rang quatre, car il se rapporte au "comment est-ce ?", « au "qu'est-ce ?" et au "est-ce ?", qui sont au nombre de trois²². »

210. I. Mais résumant ce qui est dit plus haut au sujet des six nombres quatre, à savoir les échelons de l'échelle, les anges, les sphères célestes, les quatre éléments, les quatre causes du mouvement du ciel et les quatre vertus universelles, il faut savoir que Maïmonide dans le chapitre 10 du livre II [du *Guide des égarés*] déclare que « nous disons que le nombre des sphères dans lesquelles sont formées les formes des étoiles (...) est de quatre, à savoir la sphère des étoiles fixes, les sphères des cinq planètes, la sphère du soleil et la sphère de la lune²³ ». Car les savants « comptaient pour une les cinq sphères des autres planètes²⁴ ». Et il déclare, plus bas, au chapitre 11 : « le règne de ce monde inférieur (...) n'existe que par le moyen des forces que les cieux lui accordent généreusement. » « Et tu trouveras que les savants disent de même : il n'y a pas de plante ici-bas qui n'ait une étoile dans le ciel, qui l'affecte profondément ou l'ouvre, comme dit l'Écriture : *Si tu connaissais les lois du ciel, et si tu pouvais en appliquer le plan sur la terre* », selon sa traduction particulière de Job (38, 33), plus connu ainsi : *Si tu connaissais l'ordre du ciel, et si tu pouvais en appliquer le mode de fonctionnement sur la terre.* « Et il se peut que les forces » des cieux et des étoiles « soient répandues dans tous les êtres, mais la force de

chaque étoile est fixée davantage en une certaine espèce d'être, comme il en va des forces du corps humain », « vu qu'il est un. Car l'être universel est pour ainsi dire un seul homme²⁵. »

« C'est ainsi que les philosophes ont dit que la lune a une force ajoutée et conjointe », qui s'exerce sur l'élément de l'eau. La preuve en est que les fleuves et les mers montent à mesure que la lune croît, et qu'ils baissent à mesure qu'elle décroît. Les marées, assurément, se déploient lorsque la lune est en phase de croissance, et se retirent lorsque la lune est en phase de décroissance, comme cela est clair pour celui qui a observé l'ascension et la descente de la lune dans les quadrants du ciel²⁶. » « Les rayons du soleil mettent en mouvement l'élément du feu, c'est très évident : tu le vois par la chaleur qui se répand dans le monde en présence du soleil, et par le froid qui prend le dessus aussitôt qu'il s'éloigne d'un endroit ou se dérobe à lui²⁷. »

II. Il apparaît donc clairement que « bien qu'il émane des quatre sphères qui viennent d'être évoquées, dans lesquelles sont les formes des étoiles, un ensemble de forces conjointes qui se répandent généreusement dans l'ensemble des êtres qui naissent et dont elles sont les causes, chaque sphère a pourtant sous sa dépendance l'un de ces quatre éléments, de manière que telle sphère particulière soit le principe de ses forces et ce qui meut l'élément par le mouvement de la génération. Nous disons donc que la sphère de la lune est ce qui meut l'eau ; la sphère du soleil, ce qui meut le feu ; la sphère des autres planètes, ce qui meut l'air (leur mouvement multiple, leur inégalité, leur rétrogradation, leur rectitude et leur station produisent en effet les nombreuses configurations de l'air, comme sa variation, sa prompte contraction et sa dilatation). Enfin la sphère des étoiles fixes est ce qui meut la terre : c'est peut-être à cause de cela que cette dernière se meut difficilement pour recevoir l'impression et le mélange. Et cela provient de la lenteur des étoiles fixes. On a déjà fait allusion à ce rapport des étoiles fixes avec la terre, en disant que le

nombre des espèces de plantes correspond à celui des étoiles prises une par une. L'ordre de la nature exige par conséquent que les sphères soient au nombre de quatre et que les éléments qui sont mus par elles soient du même nombre²⁸. »

Il ressort donc de tout cela que les sphères sont bien au nombre de quatre, tout comme les éléments.

211. III. De surcroît, « les causes de tout mouvement d'une sphère sont au nombre de quatre, à savoir sa figure, autrement dit sa sphéricité, son âme et son intelligence, par quoi elle comprend, et en plus l'Intellect séparé qui est l'objet de son désir²⁹ ».

IV. De plus, il y a, quatrièmement, « les forces universelles qui sont, elles aussi, au nombre de quatre, et qui sont dues à la générosité de la sphère [céleste] et qui viennent jusqu'à nous, à savoir la force qui fait naître les minéraux, celle de l'âme végétative, celle de l'âme sensible et celle de l'âme rationnelle³⁰ ». Et « on s'accorde à dire que l'esprit est » la réalité « spirituelle, d'où proviennent » les forces en question « par le moyen du ciel³¹ ». Les quatre nombres quatre cités plus haut sont signifiés de façon parabolique par les quatre anges et les quatre échelons de l'échelle (que quelques-uns croient toutefois au nombre de sept) ; et aussi par *les quatre chariots* de Zacharie 6, (1), et par ce qui est dit en Ezéchiel 1, (6) : *Chacun d'eux avait quatre faces* ; c'est comme s'ils disaient : « les quatre parties des sphères, des éléments, des causes du mouvement du ciel, et des forces générales de l'univers dans son unité d'ensemble ».

On peut ajouter que dans les paraboles citées à l'instant on signifie au moyen du nombre quatre le quadruple genre des causes de l'univers, à savoir la cause efficiente, formelle, finale et matérielle.

212. V. De plus, cinquièmement, ce qui vient d'être dit s'accorde avec ce que dit Macrobe au livre I de ses *Commentaires*, à savoir que « la dernière sphère, autrement dit le ciel, est une fabrication de l'âme, que l'âme procède elle-même de l'esprit, et que l'esprit est engendré par le Dieu qui

est véritablement suprême³² ». Il y a donc, d'après lui, quatre principes pour tout l'univers, à savoir le ciel, l'âme, l'esprit et Dieu³³.

Et ces choses suffisent pour les choses de la nature.

213. Mais quant aux significations morales, les quatre degrés de l'échelle peuvent signifier paraboliquement les quatre vertus cardinales, grâce auxquelles on monte au ciel comme dit Cicéron dans les *Paradoxes*³⁴, [car, disait Macrobe,] « il n'y a que les vertus qui rendent heureux³⁵ ». Ou bien encore, il y a « quatre genre pour chacune des quatre vertus [cardinales]. Les premières sont appelées politiques, les secondes purificatrices, les troisièmes purifiées, les quatrièmes exemplaires³⁶ ». « Les premières émoussent » les passions de l'appétit sensitif, « les secondes les enlèvent, les troisièmes les oublient, quant aux quatrièmes il est sacrilège d'en parler³⁷. » Macrobe traite de ces questions et les étudie à fond plus haut dans ce chapitre de son livre.

1. Voir *Comm. Gen.* I, n. 288.

2. Eckhart s'appuie, dans tout ce chapitre, sur MAÏMONIDE, *Guide des égarés*, l. II, chap. 11.

3. *Ibid.*, Introd. Voir également *Comm. Gen.* I, n. 288.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, II, 11.

6. Voir n. 209-212.

7. *Ibid.*

8. Voir plus bas, n. 210 ; *Comm. Jean*, n. 319.

9. MAÏMONIDE, *Guide des égarés*, l. III, chap. 14 ; et aussi l. II, chap. 12.

10. Voir plus haut, n. 28.

11. Voir *Comm. Sag.*, n. 36 et 40.

12. Voir plus haut, n. 133.

13. Voir plus haut, n. 23.
14. Voir THOMAS D'AQUIN, *La Puissance*, q. 3, a. 7. Eckhart veut dire que Dieu est à la créature comme l'artisan à l'instrument : sans le geste de l'artisan, la hache est une chose inerte, qui ne peut accomplir sa fonction de trancher. La fonction propre de l'instrument (par exemple trancher) dépend par conséquent de l'intention première de l'artisan, qui est de fabriquer par exemple un coffre.
15. Voir plus bas, n. 217. Voir aussi *Comm. Gen.* I, n. 25 ; *Comm. Jean*, n. 540.
16. Voir MACROBE, *Comm. Songe de Scipion*, I, chap. 14, n. 15.
17. PTOLÉMÉE, *Centiloque*, prop. 9.
18. Voir plus bas, n. 210.
19. *Ibid.*, prop. 4.
20. *Ibid.*, prop. 13.
21. PROCLUS, *Eléments théologiques*, prop. 20.
22. AVICÉBRON (Ibn Gebirol), *Source de vie*, l. V, chap. 24 ; éd. Baeumker, p. 301-302. Voir *Comm. Gen.* I, n. 27.
23. MAÏMONIDE, *Guide des égarés*, l. II, chap. 10 ; trad. S. Munk, Verdier, p. 265.
24. *Ibid.*
25. *Ibid.*; trad. Verdier, p. 266.
26. *Ibid.*
27. *Ibid.*
28. *Ibid.*; Verdier, p. 267
29. *Ibid.*
30. *Ibid.*, Verdier, p. 268.
31. *Ibid.*
32. MACROBE, *Comm. Songe de Scipion*, l. I, chap. 17, n. 12.
33. Voir plus haut, n. 209.
34. CICÉRON, *Paradoxes*, I, chap. 2, n. 11.
35. MACROBE, *Comm. Songe de Scipion*, l. I, chap. 8, n. 3.
36. *Ibid.*, chap. 8, n. 5.
37. *Ibid.*, n. 11.

CHAPITRE XXIX

I : *Ayant avancé, Jacob (Gn 29, 1). Et plus bas : Or il avait deux filles (Gn 29, 16).*

214. Il faut remarquer, en premier lieu, qu'en Dieu, Principe de toutes choses, on doit prendre en considération le nombre deux, pour que nous puissions dire par exemple qu'Il est l'Être vrai, réel, et primordial. Mais, en plus, on doit aussi le considérer sur le plan où Il est intellect. Ce niveau d'analyse semble d'ailleurs être plus approprié¹, étant donné que tout être réel dans la nature « s'avance vers des buts précis » et « par des moyens déterminés », comme s'il était rappelé par une Cause plus haute, comme dit Themistius². C'est pourquoi on a tendance aussi à dire que « l'œuvre de la nature est une œuvre de l'Intelligence³ ».

215. Il faut remarquer, en deuxième lieu, qu'en Dieu, vu qu'il est primordial, unique et très simple, l'intellect est nécessairement l'être même ou l'étant réel, et réellement. Il ressort de cela que les opérations de l'intellect ou opérations intellectuelles sont en Dieu des processus réels ou des productions, et que les émanations et les produits sont quelque chose de réel, comme le Fils et l'Esprit Saint. « L'intellect est en effet une réalité⁴ » en Dieu, et pareillement pour la volonté⁵. C'est pourquoi ce qui procède demeure dans le producteur et avec le producteur, dans l'unité de l'essence, de la nature, de l'être, du vivre et du penser, et de tout ce qui est de ce genre, ne tombant ou ne s'éloignant en aucun cas de l'un ou sous

l'un, mais ce qui procède ainsi par une procession réelle est l'essence elle-même du producteur au-dedans de l'un, dans l'un et l'un lui-même : il procède en effet du producteur pour autant que le producteur est un. C'est pourquoi les saints attribuent l'unité au plus haut degré au Père parmi les réalités divines ⁶.

216. En troisième lieu, il faut remarquer que, nonobstant tout cela, les raisons et les propriétés des processions, du producteur et des produits sont propres à chaque être pris isolément et ne peuvent pas être prédiquées véritablement l'une de l'autre. En effet, celui qui produit n'est pas ce qui est produit, et inversement, bien qu'ils soient un. C'est ce que le Fils, qui est la Vérité même, dit de manière très évidente en Jean 10, (30) : *Le Père et moi sommes un. Un* quant à la substance ; *sommes* quant à leurs propriétés. Par exemple, bien que dans les réalités divines la Puissance soit Sagesse et Bonté, nous ne disons pas, cependant, que la propriété et la raison de la Puissance est attribut, raison ou propriété de la Sagesse. Et Bernard, dans le cinquième livre de *La considération*, dit que « Dieu connaît comme vérité, aime comme charité ⁷ », etc. De surcroît, bien que l'être soit ici savoir, on concède néanmoins que Dieu connaît les maux, sans pour autant concéder qu'il soit mauvais. En outre, en ce qui nous concerne, bien que Martin, en tant que suppôt singulier, soit homme, le singulier, c'est-à-dire Martin, est pourtant incommunicable tandis qu'« homme » est communicable. Cela, parce que leurs raisons et leurs propriétés sont opposées.

217. De plus, il faut également prendre garde au fait que Dieu, comme il est traité plus haut au premier chapitre ⁸, produit deux choses *au commencement*, à savoir *le ciel et la terre*, autrement dit la créature spirituelle et la corporelle. De nouveau encore, la raison, en Dieu et universellement dans la cause, a rapport à deux choses, à savoir la connaissance, qui est signifiée par *le ciel*, et la génération, qui est entendue paraboliquement par *la terre*, suivant Ecclésiaste 1, (4) : *Une génération*

passé, et une génération vient ; mais la terre subsiste à jamais. Et c'est ce qui est dit ici : *Il avait deux filles*, à savoir la nature intellectuelle et la corporelle, ou la connaissance et la génération. La connaissance est signifiée par Rachel, ce pourquoi il est dit que *Rachel était belle et avenante* (Gn 29, 17), mais la génération est signifiée par Lia qui était une mère féconde, comme il est dit au même endroit (Gn 29, 31-33).

De plus, il faut ici prendre garde au fait que Laban a donné à l'une et l'autre de ses filles une esclave ou servante. Certes, s'il est vrai que l'altération est au service de la génération, alors la peine, le travail et l'anxiété le sont de la science, suivant l'Ecclésiaste 1, (18) : *Qui augmente sa science augmente aussi sa douleur ;* quelques manuscrits ont *sa peine*. Dans les fables des poètes il est écrit que la litière de la philologie était portée par deux jeunes hommes, à savoir la peine et l'amour, et deux jeunes femmes, à savoir le soin et la vigilance⁹. En effet, grâce à ces quatre jeunes gens, qui la mettent en place comme le font des serviteurs et des esclaves, l'aptitude de la connaissance est acquise, de même grâce aux quatre qualités premières accidentelles est acquise la forme substantielle dans la matière, suivant Joël 2, (29) : *Je répandrai mon Esprit sur mes serviteurs et mes servantes. Mes serviteurs, est-il dit, et mes servantes,* parce que tout comme les qualités premières ne font pas émerger la forme substantielle par leur vertu propre mais en vertu d'un agent supérieur, pareillement la peine et le travail ne font pas émerger la science et la vertu si ce n'est en vertu d'un supérieur, suivant Ecclésiastique 1, (1) : *Toute sagesse vient du Seigneur Dieu.* En effet, dans la vertu des premiers principes imprimés naturellement dans l'âme par Dieu, il y a virtuellement et radicalement toute science dans toutes ses propriétés. C'est pourquoi encore Platon posait que les sciences concrètes de l'âme¹⁰ étaient renvoyées, par l'effort et le travail exercé sur les sens, du réduit secret de l'esprit au sommet de l'intelligence, tout comme aussi quelques-uns des Anciens posaient que toutes les formes substantielles sont cachées et se cachent dans la matière, à la façon

du poids qui presse du haut vers le bas, quoique empêché par un acte [violent] d'être en bas, et qui demeure toujours là mais se terre sous les empêchements : aussitôt ces derniers levés, il ressurgit, certes sans la surprise de la nouveauté, mais avec l'éclat de l'argent purgé de la rouille, d'après Proverbes 25, (4) : *Ôte la rouille de l'argent, il en sortira un vase très pur.*

1. Voir *Sermon lat.*, XXIX, n. 301-305. *Question parisienne II* : « Est-ce que l'être est identique, en Dieu, à l'intellect ? ». Voir Lossky, *Théol. nég.*, Vrin, p. 214.
2. Voir plus haut, n. 203.
3. Cette autorité était attribuée, probablement à tort, à Aristote. Voir ALBERT LE GRAND, *Des animaux*, l. VI, tr. 3, chap. 3, n. 120 ; THOMAS D'AQUIN, *Comm. Sent.*, l. III, d. 33, q. 2, a. 5 ; *De la puissance*, q. 3, a. 15.
4. THOMAS D'AQUIN, *Somme théol.*, p. Ia, q. 28, a. 1, ad 4. Voir *Comm. Jean*, n. 34.
5. Voir plus haut, n. 44.
6. Voir AUGUSTIN, *La Doctrine chrétienne*, l. I, chap. 5, n. 5 ; PIERRE LOMBARD, *Sent.*, l. I, d. 31, c. 3, n. 276.
7. BERNARD DE CLAIRVAUX, *De la considération*, l. V, chap. 5, n. 12 (PL 182, 795C).
8. Voir plus haut, n. 36.
9. MARTIANUS CAPELLA, *Les Noces de Mercure et de Philologie*, II, n. 143-145.
10. Voir plus haut, n. 2.

CHAPITRE XXXII

I : Puis Jacob partit (Gn 32, 1). Et plus bas : Il demeura seul ; et voici qu'un homme lutta avec lui (Gn 32, 24).

On explique cela dans la première édition en un sens moral ¹.

II : J'ai vu le Seigneur face à face, et mon âme a été sauvée (Gn 32, 30).

218. Il ne faut pas croire que Jacob a vu Dieu par essence, « car il faut rapporter sa vision à la forme corporelle (*ad figuram*) dans laquelle Dieu s'est révélé. Mais cela relève néanmoins d'une certaine vision éminente ² ».

Autre possibilité, il est question de Jacob pour désigner en réalité non seulement un certain sommet de la vision imaginative au sein de l'esprit, comme on vient de le dire à l'instant, mais encore pour désigner le sommet de la contemplation intellectuelle, laquelle ne relève pas encore de l'activité spirituelle (*spiritum*) mais de l'activité mentale (*mentem*) ³, suivant ce passage de Jean 4, (23) : *Ils adoreront le Père en esprit et en vérité* ; ou de 1 Corinthiens 14, (15) : *Je chanterai par l'esprit, mais je chanterai aussi avec l'intelligence.*

219. C'est ainsi qu'on peut expliquer qu'on dise de celui qui regarde Dieu en train de l'observer lui-même et qui répond à Dieu en train de lui parler, qu'il le voit *face à face*, ainsi qu'on l'explique plus haut dans les

chapitres un, deux et trois⁴. C'est ainsi qu'est formé un rejeton commun, par Dieu qui parle et par l'homme saint qui lui répond, par Dieu qui inspecte et examine la partie la plus haute de l'âme et l'homme saint qui se tourne complètement pour regarder Dieu lui-même de la face de l'âme à la face de Dieu. Nous voyons en effet que dans l'homme qui a tourné sa face directement vers le visible, des espèces se forment dans l'œil, qui sont pour ainsi dire les rejets des objets visibles et de la vision, en laquelle l'homme voit et connaît le visible. Et c'est ce que dit Augustin au livre IX de *La Trinité*, au chapitre 11 : « Tout ce que nous connaissons engendre en nous et avec nous sa connaissance. En effet, la connaissance est engendrée tout à la fois par ce qui connaît et par ce qui est connu⁵. » Ces mots sont d'Augustin. Et c'est ce que dit le Psaume (27 (26), 8) : *Ma face T'a cherché ; je chercherai Ta face, Seigneur* ; et pareillement : *Montre Ta face, et nous serons sauvés* (Ps 80 (79), 4) ; et 2 Corinthiens 3, (18) : *En contemplant la gloire du Seigneur à visage découvert, nous sommes transformés en la même image.*

1. Voir *Comm. Gen.* I, n. 295.

2. THOMAS D'AQUIN, *Somme théol.*, I, q. 12, a. 11, ad 1.

3. Voir *Comm. Jean*, n. 376. Il est d'usage de distinguer trois types de *vision prophétique* : celle des sens attachées aux signes sensibles (nuée, voix, paraboles), celle de l'imagination (apparitions en songe ou durant la veille), et enfin celle de l'intelligence (ravisement intellectuel) ; s'ajoute à cela une quatrième vision : la vision béatifique des bienheureux. Voir AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, l. XII, chap. 6 ; *Contre Adimante*, chap. 28 ; ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymologies*, l. VII, chap. 8, n. 37-40 ; THOMAS D'AQUIN, *Somme théol.*, p. IIa IIae, q. 174, a. 1, obj. 3.

4. L'image de la face est analysée dans le chap. I plus haut, n. 47 ; pour le chap. II, voir *Comm. Gen.* I, n. 185 ; pour le chap. III, voir plus haut, n. 147.

5. AUGUSTIN, *La Trinité*, l. IX, chap. 12, n. 18.

CHAPITRE XXXV

I : *Cependant, Dieu parla à Jacob (Gn 35, 1). Et plus bas : Otez les dieux étrangers qui sont au milieu de vous (Gn 35, 2).*

220. Augustin déclare, dans les *Questions sur Josué* au chapitre 29, que Josué « admonestait d'arracher les pensées sur Dieu qui sont étrangères à Dieu. Car quiconque conçoit Dieu tel qu'il n'est pas, porte assurément dans son cœur un Dieu faux et étranger. Mais quel est celui qui conçoit Dieu tel qu'il est ? Il incombe du coup aux fidèles, *tant qu'ils cheminent loin du Seigneur* (2 Co 5, 6), d'arracher de leurs coeurs les vains fantômes qui s'y pressent (...), et de tourner leurs coeurs vers Lui, afin qu'Il se fasse connaître à eux par son Esprit, dans la mesure et de la manière qu'Il sait nous convenir, jusqu'à ce que tout mensonge disparaisse, car il est écrit : *Tout homme est menteur* (Ps 116 (114-115), 11)¹. »

1. AUGUSTIN, *Questions sur l'Heptateuque*, l. VI, q. 29.

CHAPITRE XL

I : *Après ces événements (Gn 40, 1). Et plus bas : Je voyais devant moi un cep de vigne, sur lequel il y avait trois sarments (Gn 40, 9-10).*

221. On explique cette phrase comme il faut, lorsqu'on pense aux trois substances qui sont dans la personne du Christ ou aux trois Personnes dans l'Essence unique qui est Dieu. On aborde ce sujet au chapitre 18¹.

1. Voir plus haut, n. 181.

CHAPITRE XLI

I : Deux ans après, le Pharaon eut une vision (Gn 41, 1). Et plus bas : Ils tondirent Joseph après l'avoir sorti de sa prison (Gn 41, 14).

222. L'évêque Jean, dans un sermon du second dimanche de la Quarantaine, déclare à propos de Joseph : « Réjouis-toi, Innocence, et exulte ! Réjouis-toi, dis-je, parce que partout où tu es, tu es sans dommage et sans souci. Si tu tentes quelque chose, tu le réussis ; si tu es abaissée, tu te redresses ; si tu es à la lutte, tu as la victoire ; si tu meurs, tu seras couronnée. Tu es libre dans la servitude, prudente dans le danger, tu es heureuse en prison. Tout reproche finit par tourner à ton crédit, toute la méchanceté t'est soumise ; les puissants t'honorent, les princes te proclament, les grands te recherchent ; quant à ceux qui te combattent, eux aussi te désirent parfois. Les bons te sont soumis, les méchants te jalourent, les prétendants rivalisent d'assaut, les ennemis s'effondrent devant toi : tu ne pourras jamais être que victorieuse, même s'il devait arriver un jour qu'il manque un juge capable de te rendre justice¹. » Augustin déclare à propos de ce passage du Psaume (37 (36), 37) : *Garde ton innocence, etc.* : « Sois sans inquiétude. *Garde ton innocence*, car elle est un trésor précieux. Si tu veux dérober quelque chose, c'est, je pense, pour t'enrichir ; mais vois où tu poses alors la main et où tu l'enlèves. Tu acquiers d'un côté, mais tu perds de l'autre : tu acquiers de l'argent, mais

tu perds ton innocence. Que ton coeur s'éveille (...). Perds plutôt cet argent et garde ton innocence². »

Ces commentaires doivent suffire, à présent, au sujet des paraboles de ce *Livre de la Genèse*. En effet, si les passages qu'on aborde ici en peu de mots ou qu'on néglige carrément avaient droit à un traitement à part, l'ouvrage deviendrait lourd et interminable pour les lecteurs.

L'ouvrage est donc terminé.

1. Ps.-PIERRE CHRYSOLOGUE, Sermon « Joseph le saint est envoyé vers ses frères, par Jacob, son très saint père » (cf. Gn 37, 13-14) ; ce sermon est attribué dans les anciennes éditions à Jean Chrysostome.
2. AUGUSTIN, *Commentaire sur les Psaumes*, XXXVI, 1, n. 12.

TABLE DES MATIÈRES SELON L'ORDRE ALPHABÉTIQUE

Début de la table des matières de ce livre, ordonnées suivant l'ordre alphabétique. Il faut faire attention au fait que le premier nombre signale quel est le numéro du chapitre ; mais quand le chapitre contient plusieurs autorités dans un seul chapitre, ce qui arrive souvent, on accole un deuxième numéro, qui signale quel est le numéro de l'autorité ¹.

Actif et passif : la puissance active et la puissance passive sont les deux principes de l'ensemble de l'univers et de l'ensemble de l'être : I, 1, (n. 21).

Actif et passif : le principe actif et le principe passif dans les causes analogiques ont six propriétés : I, 1, (n. 22-26).

Agent et passif : il y a dix propriétés de l'agent et de la puissance passive dans les causes univoques : II, 8 (n. 116-123).

Âme : à propos d'elle-même et de la puissance de sa sensibilité : III, 1, (n. 141). De même, plus haut : II, 2, (n. 77-79).

Acte intérieur et extérieur : III, 1, (n. 162).

Arche : VI, (n. 177).

Âme : à propos de son union conjugale avec Dieu et de la fécondité de cette union : XXV, (n. 189).

Appétit sensible et rationnel : XXV, (n. 196).

Bien : le bien, à proprement parler, n'est ni créé ni créable : I, 1, (n. 36).

Binaire : le nombre deux est infâme en tant qu'il s'éloigne de l'un ; mais les nombres qui viennent après lui, quoiqu'ils s'éloignent encore plus de l'un, ne sont pas dits infâmes, bien mieux, le nombre sept est béni et sanctifié : I, 5, (n. 73-75).

Béatitude : qu'elle est dans l'acte de l'intellect : II, 3, (n. 83).

Bien : IV, 7, (n. 175). De même : II, 4, vers la fin (n. 95-99).

Création : la création se place d'abord dans le nombre deux ou sur le deux, non sur le plusieurs, I, 1, (n. 11).

Création : la création ne se place pas sur le nombre un, mais en dessous de l'un et hors de l'un : I, 1, (n. 10).

Créé : tout créé, avant qu'il ne soit créé, n'était pas rien, mais avait quelque être : I, 4, (n. 51) ; on le prouve une première fois avec une démonstration qui condense cinq arguments, une deuxième fois avec six arguments, une troisième fois avec le Canon sacré, une quatrième fois avec les thèses des philosophes et des saints, une cinquième fois encore avec sept arguments (n. 69-71).

Dieu : est un : I, 1, (n. 10).

Dieu : il y a douze propriétés de Dieu : I, 3, (n. 42-46).

Dieu : comment Dieu parle ou s'exprime, et comment son Dire est un engendrement et une création, car le Fils est son Verbe et la créature est son Verbe : I, 4, (n. 47).

Dieu : en Lui était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et Dieu était le Verbe : I, 4, (n. 50).

Dieu : rend heureux, parce qu'il est un et trine ; XVIII, 1, (n. 180).

Dieu : il n'est rien de difficile pour Dieu : XVIII, 3, (n. 183).

Délectation, plaisir : le plaisir est au service de l'opération et est sa servante ; de même le plaisir est la servante du manger et du boire : XIX, (n. 185).

Dieu : ordonne, à proprement parler, par Lui-même : XXII, (n. 188).

Dieu : est envisagé comme un étant réel et en plus sur le plan où Il est intellect ; tu trouveras à cet endroit de nombreuses choses concernant la procession des Personnes et la production des créatures : XXIX, (n. 214-216).

Dieu : comment Jacob a vu face à face : XXXII, 2, (n. 219). De même, à ce sujet, XXXV, (n. 220).

Dieu un et trine : XL, (n. 221) ; après cela, encore sur la T [rinité] : XVIII, 2, (n. 181).

Emanation : l'émanation [ou procession] des Personnes dans les réalités divines n'est pas une création ni une fabrication, ni une procession en-dehors de l'Un : I, 1, (n. 9).

Emanation : ce qui émane dans les réalités divines n'est ni quelque chose de fait, ni un effet, ni une créature, ni autre chose que le producteur, mais l'Un incréé, qui n'est pas fait, ni causé : I, 1, (n. 12-13).

Être et essence : *ce par quoi c'est et ce qui est* sont, en Dieu et en Lui seul, la même chose : I, 1, (n. 34).

Être double des choses : I, 1, (n. 35), où cela est expliqué de deux façons ; se reporter, plus loin, aux commentaires sur le chap. XXIX, (n. 217).

Effet : tout effet est enfant de sa cause, tandis que sa cause est son parent, de même le rejeton est le messager, le verbe, le discours ou le langage de sa cause et sa manifestation : I, 4, (n. 46).

Edendi et bibendi, manger et boire : la cause du manger et du boire est la santé et la joie qui est la suivante [de l'agir] : XIX, (n. 185).

Forme : ses six propriétés : I, 1, (28-33) ; on en trouve trois autres, plus loin, sur la M [atière] : I, 2, (n. 41)

Forme : voir plus loin, au chap. XXIX, (n. 217).

Homme : qui est l'homme divin et céleste, qui est terrestre et animal : I, 1, (n. 27).

Intellect : qu'il est plus éminent que la volonté est prouvé par cinq raisonnements : II, 3, (n. 80-83)

Intellect : voir plus bas : II, 4, (n. 95-97), sur la V [olonté].

Intellect : l'intellect le plus bas est encore dans le domaine des intelligences : c'est pourquoi la sensibilité a besoin d'une aide qui lui soit semblable : II, 7, (n. 113-114).

Ire, colère : au sujet de la colère, de l'envie et de l'orgueil : IV, 4, (n. 173).

Image : XXV, (n. 194).

Innocence : XLI, (n. 222).

Lumière : la lumière et tout ce qui est créé, avant d'être créés n'étaient pas rien, mais ils avaient quelque être : I, 4, (n. 55) ; on le prouve à plusieurs reprises, comme précédemment sur le C [réé] : I, 4, (n. 51).

Lumière : le milieu en son entier reçoit immédiatement la lumière provenant de la source lumineuse, et non partie par partie, ce pourquoi l'illumination se fait subitement et sans laps de temps, tandis que c'est le contraire pour la chaleur reçue immédiatement de la même source lumineuse : II, 8, (n. 122).

Langage, discours, *locutio* : comment Dieu parle aux créatures et les créatures parlent ou répondent à Dieu ; de même comment les créatures se parlent les unes aux autres, la cause au causé et inversement et de nombreuses analyses remarquables sur ces questions : III, 1, (n. 151-152).

Matière : il y a trois propriétés : I, 2, (n. 41) ; tu en trouves six autres, plus haut : I, 1, (n. 28-33), sur la F [orme].

Mort : tu trouveras de nombreuses choses remarquables sur la mort : II, 5, (n. 103-108).

Mal : le mal est ce qu'il ne faut pas faire pour éviter le pire et pour que le bien arrive : XIX, (n. 184).

Mouvement : tout mouvement est soumis à la génération : XIX, (n. 185).

Nombre : comment et pourquoi le nombre un est plus grand qu'un autre : I, 1, (n. 19).

Principe : il y a, pour le principe, trois propriétés : I, 1, (n. 20).

Passif : toute puissance passive attribue les richesses et la perfection à son actif et sa propre indigence : I, 1, (n. 25).

Paix : II, 8, (n. 134).

Paradis : au sujet du paradis, différentes sentences de différents auteurs : II, 1, (n. 76).

Précepte, commandement : à ce sujet, tu as de nombreuses remarques importantes : II, 4, (n. 84-93).

Quo est et quod est, ce par quoi c'est et ce qui est : I, 1, (n. 34).

Quatre ou nombre quatre : XXVIII, (n. 204-212) ; on trouve ici de nombreuses choses sur la nature de l'univers, et celle des sphères célestes, des éléments, des métaux, et des couleurs [des animaux, des grains, et des métaux].

Raison supérieure et inférieure : III, 1, (n. 137-145).

Racines : les racines des biens ou des vertus, des maux et des vices, de la connaissance et de l'ignorance, des formes substantielles et de leur privation : XXV, (n. 197-201) ; de même, plus loin, sur la S [agesse] : XXIX, (n. 217).

Sens : à propos de la nature des sens : II, 2, (n. 77-79) ; de même, plus loin : III, 1, (n. 137-145).

Supérieur : ce qui est supérieur s'avilit au contact de l'inférieur par leur connexion aux choses qui lui sont inférieures aussi bien sur le plan naturel que moral : II, 4, (n. 94).

Sensibilité, *sensitivum* : la sensibilité sert l'intelligence comme l'altération la génération : III, 1, (n. 138).

Superbe, orgueil : IV, 4, (n. 173).

Sursum et deorsum, du bas vers et le haut et du haut vers le bas : IV, 7, (n. 175).

Science : comment elle est concrétisée et comment elle surgit dans l'être : XXIX, (n. 217) ; de même, précédemment, sur la R [aison] : (n. 200).

Trinité : la Trinité luit en toute œuvre de la nature, de l'art et de l'action : XVIII, 2, (n. 182) ; de même, plus loin : XL, (n. 221).

Triticum et zizania, froment et ivraie : XXV, (n. 199).

Un : l'un fait toujours de l'un, et généralement il ne sort de l'un que de l'un, jamais du plusieurs en tant que plusieurs : I, 1, (n. 11).

Un : les choses, lorsqu'elles sont deux, viennent se placer immédiatement en deçà de l'un et hors de l'un, non lorsqu'elles sont le trois, quatre, et ainsi de suite : I, 1, (n. 197-199) ; de là vient que, de façon exemplaire, il n'y a, à partir du Père à qui l'unité est appropriée, que deux processions et deux Personnes, qui demeurent dans l'unité avec le Père, suivant Jean : *Ces trois sont un* (1 Jn 5, 7).

Verbe, Parole : le Verbe *était au commencement auprès de Dieu et il était Dieu* (Jn 1, 1), *Toutes les choses ont été faites par Lui* (Jn 1, 3) : I, 4, (n. 48).

Verbe, parole : le Verbe est tout ce qui est produit ou engendré par le producteur, ce qui crée, une création unique en son genre qui crée, l'effet de sa cause : I, 4, (n. 47).

Verbe : le verbe est la représentation qui annonce, raconte, dit et manifeste son locuteur et producteur, selon toutes les propriétés du locuteur, en tant qu'il s'exprime, suivant ce passage : *Tout ce que J'ai entendu de mon Père, Je vous l'ai fait connaître* (Jn 15, 15). Le Verbe dit tout à tous, il est l'Image parfaite, égale en tout à Celui qui parle, en tant qu'il s'exprime, qui ne reçoit rien d'une autre chose et n'a besoin de rien de ce qui appartient à ceux qui le profèrent, d'après Jean (17, 10) : *Tout ce qui est à Moi est à Toi, et ce qui est à Toi est à Moi* : IV, (n. 47).

Verbe, parole : le verbe se cache toujours dans le locuteur, mais ce qui est dit ou exprimé manifeste selon son être son locuteur dans toutes ses propriétés : I, 4, (n. 47) ; suivant ce passage de Jean (1, 18) : *Jamais personne n'a vu Dieu, mais le Fils unique qui est dans le sein du Père, l'a fait lui-même connaître.*

Verbe, parole : Dieu dit le Verbe et l'engendre en parlant, et c'est par Lui et dans son Principe que Dieu dit et agit en disant tout, parce qu'Il dit et travaille à ces choses, Lui qui le dit : *sans Lui rien ne fut* (Jn 1, 3), c'est par Lui et en Lui qu'Il a agi et n'a cessé de le faire, vu qu'*Il agit sans cesse*, parce qu'il forme un seul Principe avec Lui (Jn 5, 17) : I, 4, (n. 51).

Verbe : à propos du Verbe incrée et du verbe crée : II, 6, (n. 112).

Vertu, Vice : XXV, (n. 198).

1. Nous ajoutons entre parenthèses le numéro du ou des paragraphes.

INDEX DES AUTEURS CITÉS

Ambroise de Milan 64

Aristote 83, 85, 90, 95, 101, 103, 107, 109, 110, 112, 113, 122, 123, 131, 138, 149, 161, 163, 169, 170, 173.

Augustin 61, 62, 63, 72, 74, 81, 87, 88, 90, 99, 100, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 121, 124, 133, 136, 137, 139, 140-142, 144, 151, 152, 153, 155, 156, 159, 162, 168, 169, 171, 172, 178, 183, 185, 186, 187, 197, 198, 201, 204, 228, 229, 233

Averroès 102, 110, 113, 148, 149, 161, 168, 212

Avicébron 145, 217, 218

Avicenne 72, 88, 94, 97, 102, 104, 115, 138, 145, 151, 161, 204

Bernard de Clairvaux 195, 224

Boèce 72, 86, 102, 115, 135

Cicéron 130, 142, 208, 220-221

Denys l'Aréopagite 117, 136, 144, 154

Grégoire le Grand 144, 150

Hilaire de Poitiers 103

Homère 216

Horace 63, 184, 185

Hugues de Saint-Victor 185, 189

Jean Chrysostome 72, 81, 115, 152, 156, 183, 184, 185, 233

Jean Damascène 103, 122, 198

Jérôme de Stridon 122, 131, 136, 155, 185

Macrobe 87, 118, 154, 220, 221

Maïmonide 61, 62, 65, 213-220

Martianus Capella 225

Origène, 194, 203-212

Platon 72, 102, 107, 115, 117, 225

Porphyre 90, 107

Proclus 87, 217

Ptolémée 216, 217

Salluste 155

Sénèque 100, 140, 142, 145, 154, 183, 186, 209

Symmaque 136, 137

Térence 64

Thémistius 212, 223

Thomas d'Aquin 64, 108, 109, 164

INDEX DES RÉFÉRENCES BIBLIQUES

Ancien Testament

Gn 1, 1 : 67, 69, 83-100, 106, 215

Gn 1, 2a : 69, 100-101, 111

Gn 1, 2b : 105

Gn 1, 2c : 69, 101-104

Gn 1, 3 : 196

Gn 1, 3-4 : 70, 104-115

Gn 1, 5 : 110

Gn 1, 6 : 72, 117, 196

Gn 1, 7 : 196

Gn 1, 11 : 210

Gn 1, 12 : 210

Gn 1, 26 : 171, 206

Gn 1, 27 : 161

Gn 1, 28 : 164, 199

Gn 1, 31 : 109, 124

Gn 2, 2 : 119

Gn 2, 3 : 118

Gn 2, 4-5 : 113

Gn 2, 8 : 72, 121-122, 171

Gn 2, 9a : 72, 122-123

Gn 2, 9b : 72, 123-125
Gn 2, 16-17 : 73, 125-136, 175, 177
Gn 2, 17 : 73, 126-142
Gn 2, 18a : 74, 142-145, 177
Gn 2, 18b : 74, 145-146
Gn 2, 19 : 199
Gn 2, 21 : 74, 146-147, 151, 152
Gn 2, 22 : 147
Gn 2, 22-23 : 147, 153, 155
Gn 2, 23 : 147, 148, 154
Gn 2, 24 : 92, 96, 148, 149, 153, 155, 215
Gn 2, 25 : 94, 95, 96
Gn 3, 1 : 75, 76, 159-171, 172, 200
Gn 4, 1 : 76
Gn 4, 1-2 : 181
Gn 4, 4 : 76, 182
Gn 4, 5 : 77, 182-185
Gn 4, 7a : 77, 185
Gn 4, 7b : 77, 185
Gn 4, 7c : 77, 185-187, 211
Gn 4, 8 : 76
Gn 5, 31 : 77, 189
Gn 6, 14 : 77, 189
Gn 8, 21 : 181, 209
Gn 15, 1 : 77, 183, 191
Gn 16 (en entier) : 99
Gn 16, 15 : 182
Gn 18, 1 : 78, 193, 194
Gn 18, 2 : 78, 193, 194
Gn 18, 2-3 : 193-194

Gn 18, 6 : 78, 194-195
Gn 18, 14 : 78, 195-196
Gn 19, 1 : 78, 197-198
Gn 19, 8 : 78, 197-198
Gn 19, 26 : 133
Gn 21, 1 : 78, 199-200
Gn 21, 13 : 78, 199-200
Gn 22, 1 : 79
Gn 22, 16 : 79
Gn 24, 64 : 205
Gn 25, 1 : 79, 203-212
Gn 25, 21-25 : 182
Gn 25, 23 : 79, 203-212
Gn 28, 12-13 : 66-80
Gn 29, 1 : 80
Gn 29, 16 : 80
Gn 29, 17 : 225
Gn 29, 31-33 : 225
Gn 32, 1 : 80, 227
Gn 32, 4 : 227
Gn 32, 24 : 80
Gn 32, 30 : 76, 80, 167, 170, 227
Gn 35, 1 : 81, 229
Gn 35, 2 : 81, 229
Gn 40, 1 : 81
Gn 40, 9-10 : 81, 195
Gn 41, 1 : 81
Gn 41, 14 : 81

Ex 11, 2 : 129
Ex 20, 13 : 129

Ex 20, 15 : 129

Ex 20, 17 : 166

Ex 33, 11 : 170

Ex 33, 19 : 134

Ex 33, 20 : 134

Ex 33, 23 : 134

Dt 7, 14 : 205

Dt 10, 20 : 201

Dt 16, 20 : 185

Dt 32, 4 : 181

Jg 9, 8 : 160

Is 1, 6 : 209

Is 1, 9 : 209

Is 6, 3 : 176

Is 11, 6 : 166

Is 24, 5 : 130

Is 26, 12 : 103

Is 45, 6-7 : 98, 114

Is 45, 15 : 105

Is 59, 2 : 165

Is 66, 24 : 177, 209

Jr 9, 5 : 131

Jr 11, 9 : 204

Ez 1, 6 : 220

Ez 1, 16 : 106, 107

Ez 37, 22 : 126

Os 2, 16 : 168

Os 12, 11 : 64

Os 13, 15 : 139

Jl 2, 28-29 : 163, 225

Jon 4, 8 : 132

Za 6, 1 : 214, 220

Ps 4, 6-7 : 128, 162-210

Ps 4, 8 : 210

Ps 4, 9 : 88

Ps 8, 7 : 187

Ps 16 (15), 25 : 102

Ps 19 (18), 43 : 168, 176

Ps 19 (18), 45 : 76, 168, 176

Ps 19 (18), 5 : 176

Ps 19 (18), 10 : 201

Ps 19 (18), 10-11 : 132

Ps 19 (18), 103 : 132

Ps 19 (18), 127 : 132

Ps 27 (26), 8 : 218

Ps 33 (32), 9 : 104, 107, 132, 175, 196

Ps 37 (36), 28 : 209

Ps 37 (36), 37 : 233

Ps 40 (39), 2 : 138

Ps 42 (41), 5 : 162

Ps 51 (50), 17 : 178, 207

Ps 54 (53), 8 : 183

Ps 62 (61), 12 : 88

Ps 63 (62), 9 : 163
Ps 73 (72), 28 : 163
Ps 80 (79), 4 : 228
Ps 85 (84), 9 : 168
Ps 91 (90), 9 : 186
Ps 93 (92), 4 : 133
Ps 102 (101), 27-28 : 88
Ps 106 (15), 1 : 183
Ps 110 (109), 3 : 106
Ps 115 (113b)b, 3 : 196
Ps 116 (114-115)-115, 10 : 142
Ps 116 (114-115)-115, 11 : 81, 229
Ps 119 (118), 89 : 178
Ps 119 (118), 152 : 131
Ps 119 (118), 160 : 131
Ps 127 (126), 1 : 165
Ps 135 (134), 6 : 103
Ps 136 (135), 5 : 97
Ps 148, 5 : 132
Ps 148, 6 : 131, 176, 178

Jb 1, 15 : 209
Jb 9, 7 : 105, 132
Jb 21, 14 : 183
Jb 33, 14 : 88, 144
Jb 33, 15-16 : 152
Jb 36, 25 : 144
Jb 36, 32 : 132
Jb 36, 33 : 167
Jb 37, 6 : 132
Jb 38, 33 : 218

Pv 1, 6 : 64
Pv 5, 2-3 : 66
Pv 14, 21 : 143
Pv 25, 4 : 226
Pv 25, 11 : 61

Ct 1, 1 : 166
Ct 1, 3 : 163
Ct 2, 10 : 170
Ct 2, 14 : 162
Ct 2, 16 : 170
Ct 4, 2 : 205
Ct 5, 6 : 162, 167
Ct 6, 5 : 205
Ct 7, 10 : 170
Qo 1, 4 : 225
Qo 1, 18 : 225
Qo 3, 14 : 131
Qo 7, 10 : 185
Qo7, 29 : 165

Lm 1, 2 : 138
Lm 1, 8 : 138

Dn 3, 37 : 92

Sg 1, 5 : 62
Sg 2, 21 : 140
Sg 5, 7 : 131
Sg 5, 16 : 183

Sg 7, 8-10 : 171

Sg 11, 25 : 103

Sg 16, 13 : 126

Si 11, 3 : 132

Si 11, 21 : 196

Si 17, 1-2 : 165

Si 23, 37 : 132

Si 24, 12-13 : 175

Si 24, 29 : 92

Si 25, 1-2 : 155

Nouveau Testament

Mt 5, 24 : 156

Mt 6, 16 : 183

Mt 6, 17 : 183, 207

Mt 6, 18 : 208

Mt 6, 33 : 98

Mt 7, 17 : 207

Mt 10, 35 : 155

Mt 11, 25 : 142, 144

Mt 11, 30 : 131

Mt 13, 3-9 : 210

Mt 13, 9 : 64, 144

Mt 13, 25 : 182

Mt 13, 27-28 : 209

Mt 15, 19 : 208

Mt 22, 20 : 79, 206

Mt 22, 21 : 206

Mt 23, 9 : 155

Mc 7, 37 : 169

Lc 1, 37 : 195

Lc 8, 5-8 : 210

Lc 8, 8 : 64

Lc 8, 11 : 210

Lc 8, 13 : 92

Lc 9, 62 : 133

Lc 11, 28 : 162

Lc 12, 19-20 : 139

Lc 12, 20 : 139

Lc 13, 21 : 194

Lc 14, 26 : 154

Lc 15, 11-32 : 182

Lc 17, 21 : 154

Jn 1, 1 : 70, 74, 90, 105, 107, 112, 114, 144, 148, 150, 175,
240

Jn 1, 2 : 106, 114

Jn 1, 3 : 104, 105, 106, 114, 240

Jn 1, 3-4 : 103

Jn 1, 4 : 70, 240

Jn 1, 5 : 102, 110, 145

Jn 1, 9 : 105, 210

Jn 1, 18 : 104, 105, 106, 240

Jn 3, 35 : 194

Jn 4, 16 : 154

Jn 4, 23 : 227

Jn 4, 24 : 101, 103

Jn 5, 7 : 178

Jn 5, 8 : 194
Jn 5, 17 : 107, 240
Jn 5, 20 : 194
Jn 5, 39 : 64
Jn 6, 64 : 103
Jn 8, 23 : 186
Jn 8, 25 : 106
Jn 10, 30 : 84, 86, 106, 144, 224
Jn 13, 13 : 216
Jn 14, 11 : 84, 86, 106
Jn 15, 15 : 167, 240
Jn 16, 13 : 62, 64
Jn 16, 15 : 167
Jn 17, 3 : 125
Jn 17, 10 : 170, 240
Jn 21, 23 : 138

Ac 2, 17 : 163
Ac 17, 27-28 : 194

Rm 1, 20 : 144
Rm 3, 20 : 143
Rm 4, 17 : 163
Rm 6, 23 : 137
Rm 7, 14 : 61
Rm 7, 18 : 207
Rm 7, 22-23 : 79
Rm 7, 24 : 137
Rm 7, 25 : 207
Rm 8, 10 : 137
Rm 8, 13 : 99

Rm 8, 15 : 98

Rm 12, 2 : 206

Rm 13, 1 : 162

1 Co 2, 14-15 : 99

1 Co 4, 15 : 204

1 Co 6, 17 : 171

1 Co 11, 3 : 92-154, 171

1 Co 11, 7 : 92, 153, 154, 171

1 Co 11, 9 : 94, 215

1 Co 11, 11 : 153

1 Co 13, 12 : 167, 170

1 Co 14, 15 : 228

1 Co 15, 40 : 93

1 Co 15, 46 : 99, 181

1 Co 15, 47 : 99

1 Co 15, 49 : 205

2 Co 1, 22 : 152

2 Co 3, 18 : 154, 164, 228

2 Co 4, 10 : 205

2 Co 5, 6 : 229

2 Co 9, 7 : 183

Ga 4, 19 : 204

Ga 4, 22-31 : 99

Ga 5, 13-23 : 79

Ga 5, 16-23 : 182

Ga 5, 17 : 99, 204

Ga 5, 20-21 : 208

Ga 5, 22-23 : 208

Ga 6, 8 : 99

Eph 5, 13 : 105

Ph 3, 13 : 73, 133

Ph 19-20 : 93

Col 3, 2 : 133

1 Th 5, 3 : 139

1 Tm 1, 17 : 92

2 Tm 2, 13 : 130

Ja 1, 17 : 102, 133, 181, 186

Ja 2, 20 : 143

2 P 1, 21 : 62

2 P 2, 19 : 187

1 Jn 4, 18 : 184

1 Jn 5, 3 : 131

1 Jn 5, 7 : 67, 84, 86, 239

Ap 1, 6 : 126

Ap 4, 8 : 176

Ap 22, 17 : 163

PASSAGES DU LIVRE DE LA GENÈSE
CITÉS DANS LE PREMIER OU LE SECOND
COMMENTAIRE D'ECKHART

Sont mis en gras les paragraphes qui contiennent une analyse approfondie, spécialement dédiée à l'autorité citée, et en caractères ordinaires ceux qui ne contiennent qu'une rapide allusion.

Chapitres	Autorités extraites du <i>Livre de la Genèse</i>	<i>Comm. Gen. I</i>	<i>Comm. Gen. II</i>
I	Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre (1, 1).	2-28	8-40 , 120, 123, 206
	Or la terre était déserte et vide (1, 2).	29-34	41 , 57
	Les ténèbres couvraient la face de l'abîme (1, 2).	30, 35-45	41, 47
	L'Esprit de Dieu était porté sur les eaux (1, 2).	46-63 , 203	42-46
	Dieu dit : Que la lumière soit (1, 3).	64-66	47-72 , 183
	Et la lumière fut (1, 3).	67	
	Et Dieu vit que la lumière était bonne (1, 4).	68	
	Et il sépara la lumière des ténèbres (1, 4).	69 , 72, 87	
	Et Dieu donna à la lumière le nom de Jour, et aux ténèbres le nom de Nuit (1, 5).	70	56
	Du soir au matin se fit le premier jour (1, 5).	71-76	

Qu'il y ait un firmament au milieu des eaux (1, 6).	77-86	73-75
Qu'il sépare les eaux d'avec les eaux (1, 6).	87	-
Dieu fit le firmament (1, 7).	78	-
Du soir au matin se fit le deuxième jour (1, 8).	88-92	-
Que les eaux se rassemblent, et que l'élément aride apparaisse (1, 9).	44, 48, 50	
Dieu donna à l'élément aride le nom de terre (1, 10).	93	-
Il appela mers toutes les eaux rassemblées (1, 10).	94	-
Que la terre produise de l'herbe verte (...) et des arbres fruitiers (1, 11).	95-97, 183	-
Qui porte en elle-même de la graine, pour se reproduire sur la terre (1, 11).	98-100, 270	-
Des arbres fruitiers, qui renfermaient leur semence en eux-mêmes, chacun selon son espèce (1, 12).	-	201
Dieu fit deux grands corps lumineux (1, 16).	101-109	-
Il mit les étoiles dans le firmament du ciel (1, 17).	110	-
Pour luire sur la terre (1, 17).	111	-
Que les eaux produisent des animaux vivants, qui nagent dans l'eau (1, 20).	183	
Dieu vit que c'était bon. Et il les bénit, en disant : croissez et multipliez-vous (1, 21-22).	112-114	-
Que la terre produise des animaux vivants (1, 24).	183	
Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance (1, 26).	115-120, 202, 237	153, 193

	Et qu'il commande aux poissons de la mer (1, 26).	121-125, 184	153
	A l'image de Dieu (1, 27).	202	138
	Dominez sur tous les animaux de la terre (1, 28).	-	141, 187
	Je vous ai donné toutes les herbes et tous les arbres, afin qu'ils vous servent de nourriture (1, 29).	126, 184	-
	Et Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites ; et elles étaient tout à fait bonnes (1, 31).	127-141, 163	82
II	Il se reposa le septième jour, après avoir achevé tout son ouvrage (2, 2).	142-179, 269	75
	Et il bénit le septième jour et l'a sanctifié (2, 3).	180	73
	Dieu a créé dans le but de faire (2, 3).	181	-
	Voici les générations du ciel et de la terre, au jour que le Seigneur fit le ciel et la terre ; et aucun arbrisseau des champs n'était sorti de terre, <i>etc.</i> (2, 4-5)	-	64
	Il souffla sur son visage un souffle de vie (2, 7).	182-185	-
	Or le Seigneur avait planté, dès le commencement, un jardin délicieux (2, 8).	186	76
	Il mit l'homme qu'il avait formé dans le jardin des délices (2, 8).	-	154
	Le Seigneur produisit aussi toutes sortes d'arbres beaux à voir (2, 9).	187-189, 202	77-79
	Et l'arbre de vie au milieu du jardin (2, 9).	-	80-83
	Il lui dit ce commandement : « Mange de tous les arbres du jardin, <i>etc.</i> » (2, 16-17).	203	84-99, 160, 162
	Tu mourras de mort (2, 17).	190-191, 216	100-108

	Le Seigneur Dieu a dit aussi (2, 18).	-	109-112
	Il n'est pas bon que l'homme soit seul, faisons-lui une aide semblable à lui (2, 18).	-	113-115
	Ayant formé tous les animaux il les amena à Adam (2, 19).	-	187
	Le nom qu'Adam donna à chacun des animaux est son nom (2, 19).	192-193	-
	Le Seigneur Dieu envoya donc à Adam un profond sommeil (2, 21).	-	116, 128
	Il retira une de ses côtes, et mit de la chair à la place (2, 21).	-	117, 129, 130
	Il forma la femme de la côte qu'il avait tirée d'Adam (2, 22)	-	117
	Il l'amena à Adam, et Adam lui dit : Voilà maintenant l'os de mes os, la chair de ma chair (2, 22-23).	-	118, 119, 130, 132, 155
	Elle recevra le nom d'« humaine », parce qu'elle a été tirée de l'homme (2, 23).	-	118, 130, 132
	L'homme quittera son père et sa mère, et il s'attachera à sa femme (2, 24).	-	24, 120-123, 129, 206
	Ils seront deux en une seule chair (2, 24).	194-199	33, 121
	Adam et sa femme étaient nus tous deux, et ils ne rougissaient pas (2, 25).	-	30, 123-125
III	Mais le serpent était le plus rusé de tous les animaux de la terre (3, 1).	-	135-165, 187
	Vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal (3, 5).	201, 202	-
	Leurs yeux furent ouverts à eux deux (3, 7).	202-204	-
	Ils entrelacèrent des feuilles de figuier (3, 7).	205	-
	Adam se cacha (3, 8).	206-207	-
	Où es-tu ? (3, 9)	208-211	-

	Tu mangeras la terre tous les jours (3, 14).	212-213	-
	Tu seras sous la puissance de ton mari, et il te dominera (3, 16).	249	-
	De peur qu'il ne porte sa main et qu'il ne vive éternellement (3, 22).	214	-
IV	Or Adam connut sa femme (4, 1).	-	166-167
	Le Seigneur regarda favorablement vers Abel (4, 4).	-	169
	Caïn en fut vivement irrité, et son visage en fut tout abattu (4, 5).	-	170-173
	Si vous faites bien, vous serez récompensé (4, 7).	-	174
	Ton péché sera aussitôt à ta porte (4, 7).	190	174
	La concupiscence sera sous toi (4, 7).	-	175-176, 203
	Caïn se jeta sur son frère (4, 8).	-	168
	Il bâtit une cité (4, 17).	216	-
V	Or Noé, alors qu'il avait cinq cents ans (5, 31).	-	177
VI	Or il y avait des géants sur la terre en ces temps-là (6, 4).	226	-
	Je me repens d'avoir fait les hommes (6, 7).	217-224	-
	Fais-toi une arche de pièces de bois aplanies (6, 14).	-	177
	Sa longueur sera de trois cents coudées (6, 15).	225	-
VIII	L'esprit de l'homme et toutes les pensées de son cœur sont portés au mal dès sa jeunesse (8, 21).	-	167, 199
X	Nemrod, qui commença à être puissant sur la terre (10, 8).	226	-
	Il naquit aussi des fils à Sem, qui fut le père de tous les enfants d'Heber (10, 21).		-

XII	Sors de ta terre et de ta parenté (12, 1).	250	-
	Dis-moi donc, je t'en supplie, que tu es ma soeur (12, 13).	227	-
XV	Après ces événements (15, 1).	228	178
	C'est moi ta récompense (15, 1).		171
	Le sommeil s'empara d'Abram, et une terreur immense et sombre l'envahit (15, 12).	228	-
XVI	Et donc, Sarai, la femme d'Abram (16, 1).	229	-
	Vois, Dieu m'a fermée, pour que je n'enfante pas (16, 2).	229	-
	Voyant qu'elle avait conçu, elle commença à mépriser sa maîtresse (16, 4).	230	-
	Elle est dans ta main ; use avec elle comme il te plaira (16, 6).	230	-
	Je multiplierai ta postérité, de sorte qu'elle sera innombrable (16, 10).	231	-
	Ce sera un homme fier et sauvage : il lèvera la main contre tous, et tous lèveront la main contre lui (16, 12).	231	-
	J'ai vu de dos celui qui me voit (16, 13).	232	-
	Agar enfanta un fils à Abram, qui lui donna un nom (16, 15).	233, 234	168
XVII	Après qu'il eut commencé à avoir quatre-vingt-dix-neuf ans. (17, 1).	234	-
	Marche devant moi, et sois parfait (17, 1).	233	-
	Tu de n'appelleras plus Abram, mais tu t'appelleras Abraham désormais (17, 5)	234, 296	-
	Le père d'une multitude (17, 5).	125	-
	Et des rois sortiront de toi (17, 6).	234	-
	Et je te donnerai, à toi et à ta descendance, la terre en possession éternelle (17, 8).	235, 248	-

	Tous les mâles d'entre vous seront circoncis (17, 10).	233, 236-247	-
	Tu n'appelleras plus ta femme Saraï, mais Sara (17, 15).	234-235, 249	-
	Je la bénirai, et je donnerai un fils né d'elle, que je bénirai aussi ; il sera un chef de nations, et des rois de divers peuples naîtront de lui (17, 16).	234	-
	Douze princes sortiront de lui (17, 20).	234	-
	L'alliance que je fais avec vous s'établira dans Isaac, que Sara enfantera (17, 21).	235	-
	Abraham et son fils Ismaël ont été circoncis, et tous les mâles de sa maison, etc. (17, 26-27)	235	-
XVIII	Le Seigneur lui apparut (18, 1).	-	179-180
	Trois hommes lui apparurent (18, 2).	-	
	Il se prosterna et dit : Seigneur, si j'ai trouvé grâce devant tes yeux, ne passe pas devant ton serviteur [sans t'arrêter] (18, 3).	-	
XVIII	Pétrissez trois mesures de farine (18, 6).	-	181-182
	Ils étaient vieux tous deux (18, 11).	251-252	-
	Pourquoi Sara a-t-elle ri ? (18, 13)	253	-
	Y a-t-il rien de difficile à Dieu ? (18, 14).	-	183
	Sara ria, en disant : je n'ai pas ri (18, 15).	254	-
	La clameur des Sodomites (18, 20).	255	-
	Je descendrai et je verrai (18, 21).	256	-
	S'ils ont complété la clameur par l'action (18, 21).	257	-
XIX	Deux anges vinrent à Sodome (19, 1).	-	184-185
	J'ai deux filles, qui n'ont pas encore connu d'hommes (19, 8).	258	

	La femme de Lot regarda derrière elle, et elle fut changée en une statue de sel (19, 26).	259-261	95
XXI	Le Seigneur visita Sara (21, 1).	-	186-187
	Ismaël jouait avec Isaac (21, 9)		186-187, 196
	Mais je ferai aussi du fils de la servante le chef d'une grande nation, parce qu'il est de ta semence (Gn 21, 13).	-	186-187
XXII	Après que ces événements eurent lieu (22, 1).	262-268	-
	Le troisième jour, il vit le lieu de loin (22, 4).	267	
	Je sais maintenant que tu crains Dieu (22, 12).	269	-
	J'ai juré par moi-même, dit le Seigneur (22, 16).	270-275	188
XXIII	Or Sara vécut (23, 1).	276	-
	Il adora le peuple de la terre (23, 7).		-
XXIV	Or Abraham était (24, 1).	277	-
	Et donc, la fille à qui je dirai (24, 14).		-
	Rebecca, après avoir aperçu Isaac, descendit du chameau (24, 64).	-	192
XXV	Abraham épousa une autre femme (25, 1).	-	168, 189-203
	Deux nations sont dans tes entrailles, et deux peuples, en sortant de ton ventre, se diviseront, un peuple surpassera l'autre peuple, et le plus grand servira le plus petit (25, 23).	-	
XXVII	Pour la voix, c'est celle de Jacob ; mais les mains sont celles d'Esau (27, 22).	278-285	-
	Que Dieu te donne en abondance de la rosée du ciel et de la graisse de la terre (27, 28).	286 et suiv.	-

	Rébecca dit aussi à Isaac (27, 46).	-	204
XXVIII	Et Isaac appela Jacob (28, 1).	288	204-213
	Alors il vit en songe une échelle dressée sur la terre (28, 12).	288	5, 204-213
	Si Dieu est avec moi et me donne des pains à manger et un vêtement pour m'habiller (28, 20).	289-291	204-2013
XXIX	Ayant avancé, Jacob (29, 1).	-	214-217
	Or il avait deux filles (29, 16).	-	
	Rachel était belle et avenante (29, 17).	-	
	Dieu rendit féconde Lia (29, 31).	-	
XXX	Mais lorsque Rachel vit (30, 1).	292-294	-
	Jacob mettait les branches dans les canaux (30, 41)		-
XXXII	Puis Jacob partit (32, 1).	295	-
	Il resta seul. Et voici qu'un homme lutta avec lui (32, 24).	295, 296	-
	Ton nom ne sera plus Jacob, mais Israël (32, 28)	296-297, 302	-
	Pourquoi demandes-tu mon nom ? (32, 29)	298-300	-
	J'ai vu le Seigneur face à face, et mon âme a été sauvée (32, 30).	-	147, 218-219
XXXV	Cependant, Dieu parla à Jacob (35, 1).	-	220
	Otez les dieux étrangers qui sont au milieu de vous (35, 2).	-	
	Tu ne t'appelleras plus Jacob, mais Israël sera ton nom (35, 10).	296, 302	-
XXXVII	Lorsque Joseph eut seize ans (37, 2).	301	-
	L'enfant a disparu, et moi, où irai-je ? (37, 30).		-
XL	Après ces événements (40, 1).	-	221

	Je voyais devant moi un cep de vigne, sur lequel il y avait trois sarments (40, 9-10).	-	182, 221
XLI	Deux ans après, le Pharaon eut une vision (41, 1).	-	222
	Ils tondirent Joseph après l'avoir sorti de sa prison (41, 14).	-	
XLVI	Israël partit (46, 1).	302	-
	Jacob ! Jacob ! (46, 2)		-
	Toutes les âmes qui entrèrent en Egypte avec Jacob et qui sont issues de ses reins (46, 26).	303	-
L	Joseph voyant cela (50, 1).	304	-
	Quarante jours passèrent (50, 3).		-

DANS LA MÊME COLLECTION

Thomas d'Aquin, *Commentaire du Traité de l'interprétation d'Aristote*, par Bruno et Maylis Couillaud.

Théologie et cosmologie au XII^e siècle. L'École de Chartres (Bernard de Chartres, Guillaume de Conches, Thierry de Chartres, Guillaume de Saint-Thierry), par Michel Lemoine.

De la théologie aux mathématiques. L'Infini au XIV^e siècle. Textes choisis sous la direction de Joël Biard et Jean Celeyrette.

Être-Essence-Contingence (Henri de Gand, Gilles de Rome, Godefroid de Fontaines), par Catherine König-Pralon.

Thomas d'Aquin, *L'Astrologie - Les Opérations cachées de la nature - Les Sorts*, par Bruno Couillaud.

Jean Duns Scot, *La Cause du vouloir* suivi de *L'Objet de la jouissance*, par François Loiret.

Thomas Bradwardine, *Traité des rapports entre les rapidités et les mouvements*, suivi de Nicole Oresme, *Sur les rapports de rapports*, par Sabine Rommevaux.

Aristote, *Les Métaphysiques*, traduction analytique par André de Muralt.

Gilles de Rome, *Théorèmes sur l'être et l'essence*, par Stéphane Mercier.

Abū Naṣr Al-Fārābī, *Épître sur l'intellect (Risāla fī l-'aql)*, par Philippe Vallat.

Abū Naṣr Al-Fārābī, *Le Livre du régime politique*, par Philippe Vallat.

Albert le Grand, *Le traité du flux. Tractatus de fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, par Sébastien Milazzo.

Guillaume d'Ockham, *Traité sur la quantité et traité sur le corps du christ*, par Magali Roques.

Al-Mawardi, *De l'éthique du Prince et du gouvernement de l'État*, par Makram Abbès.

Maître Eckhart, *Commentaire du Livre de la Sagesse*, par Jean-Claude Lagarrigue, Jean Devriendt et Marie-Anne Vannier.

Cette édition électronique du livre
Livre des paraboles de la Genèse de Maître Eckhart
a été réalisée le 14 novembre 2016
par Nord Compo.
Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage
(ISBN 978-2-251-18318-3).