FIGURE

IL SIGNIFICATO TEORETICO DELLA MISTICA TRINITARIA IN MEISTER ECKHART



The author beginning with the Commentary of John's Gospel*, shows that for Meister Eckert all of reality has an intrinsic Trinitarian structure which to be adequately understood requires a dynamic viewpoint and interpretation that reflects the life of God. The vision presented by this great mystic offers new rigorous criteria for exploring the relationship between theology and philosophy.*

di
ALESSANDRA BECCARISI

La teoria eckhartiana riguardo la Trinità si trova, variamente declinata, in tutte le sue opere, sia in quelle in volgare tedesco che in quelle in latino. Si tratta, infatti, di un tema cardine che condensa in sé i motivi più tipici della predicazione eckhartiana: ontologia (rapporto tra finito e infinito, identità e differenza, la cosiddetta metafisica del flusso) gnoseologia (dottrina dell'*imago* e della *regio intellectualis*, l'intelletto come potenza capace di comprendere le cose in *suis principis originalibus et primordialibus*) e persino metodologici ed esegetici (rapporto tra filosofia e teologia, interpretazione della Scrittura). È nel *Commento al vangelo di Giovanni*, tuttavia, che Eckhart fornisce straordinari compendi di ciò che si trova variamente analizzato sia nelle opere in tedesco che in quelle in latino.

Nel suo The mystical thought of Meister Eckhart, Bernard Mcginn, acuto interprete del cosiddetto "misticismo" eckhartiano, sostiene: «Given Eckhart's convinction that the Trinity is a "rational" truth can be demostrated by a priori arguments, his trinitarianism is a fascinating example of what Werner Beierwaltes a termed the "serious game" of the dialogue between philosophy and theology that formed classical Christian speculation on God as three-in-one»[1]. Secondo lo studioso americano «every natural activity has some kind of image of the Trinity»[2].

Si tratta di posizioni più o meno condivise dalla critica eckhartiana, che, seppur con differenti gradazioni, è unanime nel sostenere che Eckhart intende dimostrare a priori la verità della Trinità. Basti pensare alle conclusioni della cosiddetta Scuola di Bochum come quella di Loris Sturlese «Eckhart riprende il progetto di Anselmo di Aosta – dimostrare razionalmente la Trinità e l'Incarnazione»[3] o di Kurt Flasch: «Eckhart hingegen kündigt an, er wolle im Johanneskommentar wie in allen seinen Werken argumentieren zugunsten: der Einheit und Einzigkeit Gottes des einheitlichen Ursprungs der Welt aus dem Logos der Menschwerdung des Logos der Erlösung der Menschheit»[4].

In questa occasione vorrei però proporre una prospettiva differente: partendo dai testi, in particolare il *Commento al Vangelo di Giovanni*, vorrei mostrare come Eckhart non intende dimostrare a priori la Trinità, perché, al contrario, è tutta la realtà ad avere una intima struttura trinitaria che può essere compresa solo a partire dalle dinamiche intertrinitarie. Questo ha naturalmente delle conseguenze sul rapporto tra teologia e filosofia. Per citare Beierwaltes, non si tratta, a mio parere, di un *game*, ancorché serio, tra due ambiti differenti, né di un dialogo: Eckhart, piuttosto, è convinto che filosofia e teologia dicano la stessa Verità, siano espressione dello stesso processo, uguali, come vedremo, non solo rispetto al contenuto, ma anche rispetto al modo. *Divina*, *naturalia* e *artificialia* parlano tutti un linguaggio trinitario e sono comprensibili a partire da una struttura trinitaria. L'intento è quello di comprendere le fasi costitutive di questa dinamica trinitaria

1) B. Mcginn, *The mystical thought of Meister Eckhart: The man from whom God hid nothing*, Crossroad Publishing Company, New York 2011, p. 120.
2) *Ibid*.
3) L. Sturlese, *Eckhart, Tauler, Suso. Filosofi e mistici nella Germania medievale*, Casa editrice Le lettere, Roma 2010 (Giornale Critico della Filosofia Italiana. Quaderni, 16), p. 31.
4) K. Flasch, *Eckharts Absicht*, Meister-Eckhart-Gesellschaft. Texte: http://www.meister-eckhart-gesellschaft.de/texte.htm

secondo Eckhart. A questo scopo, strutturerò la mia analisi in due parti: nella prima affronterò la questione della Verità e del suo rapporto con la realtà, secondo il maestro domenicano. Nella seconda offrirò un'analisi di alcuni passi del *Commento al Vangelo di Giovanni*, in cui Eckhart affronta il tema della Trinità.

Vero e verosimile

La questione della verità nell'opera di Meister Eckhart non è un tema nuovo. Ampiamente trattato nell'ambito di sintesi più complesse da Wouter Goris[5], Heribert Fischer[6] in relazione al De veritate di Tommaso d'Aquino, è stato recentemente oggetto di un lavoro di Julie Casteigt intitolato appunto Connaissance et vérité chez Maître Eckhart[7].

Sono molti gli aspetti legati alla questione della verità: il suo essere intramentale, la sua pertinenza al dominio dell'intelletto, l'adeguamento tra la cosa e l'intelletto, associato a sua volta alla nozione dell'uguaglianza propria del Figlio. In questa occasione prenderò in considerazione un aspetto particolare della questione della verità, ovvero il suo rapporto con il verosimile.

Si tratta di tema importante, perché potrebbe contribuire a comprendere il progetto eckhartiano di un'interpretazione della Scrittura *per rationes naturales philosophorum*. Si tratta di un metodo esegetico che Eckhart esplicita programmaticamente nel Prologo del suo *Commento al Vangelo di Giovanni* e nel Prologo del *Liber Parabolarum Genesis*.

Teologia e Filosofia non sarebbero altro che rivoli diversi zampillanti da una stessa fonte: la verità che, in quanto unica e indivisibile, si manifesta in modo molteplice. La stessa Scrittura è interpretabile tramite le ragioni naturali dei filosofi, tanto che questo diviene il progetto che Eckhart persegue in tutte le sue opere:

> «In cuius verbi expositione et aliorum quae sequuntur, intentio est auctoris, sicut et in omnibus suis editionibus, ea quae sacra asserit fides christiana et utriusque testamenti scriptura, exponere per rationes naturales philosophorum»[8].

Poiché la Verità è una e non può che essere una: «Idem est», secondo Eckhart, «quod docet Moyses, Christus et philosophus: solum quantum ad modum differens, scilicet ut credibile, probabile sive verisimile et veritas»[9]. Si tratta

5) W. Goris, *Einheit als Prinzip und Ziel. Versuch über die Einheitsmetaphysik des* Opus tripartitum *Meister Eckharts*, Brill, Leiden 1997.
6) H. Fischer, *Meister Eckhart. Einführung in sein philosophisches Denken*, Alber, Freiburg-München 1974.
7) J. Casteigt, *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart. Seul le juste connait la justice*, Vrin, París 2006.
8) Meister Eckhart, *Expositio Sancti evangelii secundum Iohannem*, n. 20, in *Lateinische Werke* III, a cura di K. Christ, B. Decker, J. Koch, H. Fischer, L. Sturlese, A. Zimmermann, Stuttgart-Berlin-Koeln 1994, p. 4.
9) Meister Eckhart, *In Ioh*., n. 185, LW III, p. 155,5-7.

di un passo giustamente famoso, sul quale la cosiddetta "Scuola di Bochum" ha tanto insistito per dimostrare il "razionalismo" eckhartiano.

Questo passaggio è di norma tradotto nel modo seguente: in inglese da Robert Dobie: «what the philosopher teaches is only probable, while what Moses teaches is worthy of belief and what Christ teaches is truth in all its certainty»[10]. In tedesco da Kurt Ruh: «Es ist mithin dasselbe, was Moses, Christus und der Philosoph lehren; es unterscheidet sich nur in der Art und Weise: als das Glaubhafte [Moses], das Annehmbare oder Wahrscheinliche [Philosoph] und die Wahrheit [Christus]»[11].

Recemente John Connolly[12] ha interpretato questo passo nel modo seguente: «Truth is assigned of course to the teaching of Christ, faith is called for toward the teaching of Moses and credence (on probabilistic grounds) to the views of Aristotle and other philosophers». Connolly, dunque, identifica il filosofo, di cui parla Eckhart, in Aristotele, riproponendo un'interpretazione già avanzata da Burkard Mojsisch. Secondo lo studioso tedesco Eckhart identifica la teologia, intesa come Rivelazione, con la metafisica aristotelica, che considera invece l'ente in quanto ente.

Kurt Flasch e Fiorella Retucci[13] hanno recentemente proposto una traduzione (e dunque un'interpretazione) di questo passo molto diversa: «Mosé, Cristo e il Filosofo insegnano la medesima cosa. La differenza consiste in quanto al modo dato che l'insegnamento di Mosé è solo credibile, quella del Cristo solo probabile o verosimile, e quella del filosofo è la Verità stessa». Si tratta certo di una traduzione/interpretazione, che tiene conto della corrispondenza esatta dei termini presenti nel passo eckhartiano: in una crasi perfetta Mosé corrisponde al credibile, Cristo al probabile o verosimile, e il filosofo alla Verità. Retucci, inoltre, identifica esplicitamente il filosofo, espressione stessa della verità, con Aristotele il princeps philosophorum.

Stando a questa ricostruzione, è possibile pensare che Eckhart, predicatore, due volte maestro di teologia sulla più prestigiosa cattedra del tempo, figura carismatica dei domenicani, abbia potuto sostenere che l'insegnamento del Cristo fosse unicamente verosimile, mentre quello del filosofo fosse la Verità stessa?

L'ipotesi di Kurt Flasch e Fiorella Retucci, tuttavia, è troppo ben ancorata nel testo, perché ci si possa accontentare di una semplice dimostrazione *per absurdum*. Per questo motivo la mia ipotesi si baserà su una lettura attenta del testo e del contesto nel quale si trova inserito questo passaggio, proponendo alla fine un'ipotesi personale.

10) R. J. Dobie, Reason and Revelation in the Thought of Meister Eckhart, in «The Thomist» (2003/67), pp. 409-438, in particolare p. 413.
11) K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik. III: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, Beck, München 1996, p. 294.
12) J. M. Connolly, *Living without why. Meister Eckhart's critique of the medieval concept of will*, Oxford University Press, New York 2014, p. 131.
13) F. Retucci, *"über das so enmag kain maister hoeher gesprechen": Eckhart e la Metaphysica di Aristotele*, in *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, a cura di L. Sturlese, Academic Press, Fribourg 2008, p. 13.

Per confutare questa interpretazione basterebbe, infatti, leggerla nel contesto nel quale si trova il passo in questione. Si tratta del commento al versetto *Lex per Moyse data est, gratia et veritas per Ihesum Christum facta est.* Eckhart lo espone nel modo seguente:

> «omnia, quae perfectionis sunt et quae perfecta sunt, puta gratia, veritas vitae, iustitiae et doctrinae, ad Christum pertinent; quae vero imperfectionis sunt et et quae imperfectioni congruunt, Moysen et legem sapiunt. Venire ergo ad perfectionem quamlibet est venire ad Christum, venire ad filium, venire ad sinum patris, esse filium, esse in Christo; elongari vero quomodolibet a perfectione quacumque est elongari a Christo, a gratia, a veritate, a sinu patris, in quo est filius unigenitus a patre»[14].

Non può sussistere alcun dubbio sul fatto che esista una chiara contrapposizione tra Mosé e Cristo, intesi come simboli di due livelli ontologici differenti: quello del divenire (Mosé) e quello dell'essere (Cristo). I due piani ontologici corrispondono per Eckhart anche a due livelli gnoseologici differenti: ovvero quello dell'opinione e quello della verità. Che ruolo ha dunque, in questo contesto, il filosofo?

Per rispondere alla domanda è necessario tornare al passo da cui siamo partiti. Eckhart afferma senza ombra di dubbio che l'insegnamento di Mosé, di Cristo e del Filosofo sono uguali relativamente al contenuto, ma diversi rispetto al modo: credibile, probabile e verosimile, Verità. Eckhart sembra dunque proporre in questo passaggio tre livelli diversi di verità: quello del credibile che corrisponde a Mosé, quello del probabile o del verosimile che corrisponde a Cristo, e quello della Verità che corrisponde al filosofo.

Se questa lettura fosse corretta, il passaggio in questione (il n. 185 per la precisione) sarebbe l'unico di tutta la produzione eckhartiana, nel quale il domenicano distingue tre livelli ontologici e gnoseologici. Eppure subito dopo Eckhart non fa riferimento a tre livelli di verità, e dunque di essere, quanto a due: quello delle cose che mutano e che si alterano, che sono dunque verosimili, e quello delle cose immutabili ed eterne, che sono dunque vere. In altre parole, subito dopo aver introdotto l'univocità della verità e i suoi tre alfieri (Mosé, Cristo e il Filosofo), il filosofo abbandona la scena e restano solo, come da tradizione, Mosé e Cristo ad indicare due livelli ontologici e gnoseologici differenti, che, platonicamente potremmo chiamare il livello dell'opinione e quello della verità.

Mi pare un argomento evidente, che non può essere messo in discussione, da cui deriva un'unica conclusione possibile: nel famoso passo del *Commento al Vangelo di Giovanni* Eckhart non sta parlando di tre livelli differenti (a) Credibile, (b) probabile e verosimile, e (c) Verità (a che corrisponde a Mosé, b a Cristo e c al filosofo) ma solo di due, come sempre. Credibile, probabile e verosimile, infatti, non sono in alternativa, ma sono sinonimi, e si riferiscono tutti e tre all'ambito dell'essere in divenire, regno dell'alternazione e della corruzione, di cui Mosé e

14) Meister Eckhart, *In Ioh*., n. 186, LW III, p. 155,8-14.

l'Antico Testamento sono rappresentazioni. La Verità, invece, è espressione dell'essere eterno e immutabile, di cui hanno parlato sia il Cristo che il filosofo.

Se, dunque, la mia interpretazione è corretta, Eckhart sta qui affermando che Cristo e il filosofo sono entrambi espressione della Verità. In altri termini: l'insegnamento del filosofo è tanto vero quanto quello di Cristo, identico non solo quanto al contenuto, ma anche quanto al modo. Per questa ragione Eckhart ritiene legittimo interpretare la Scrittura *per rationes naturales philosophorum*: perché essa stessa è un testo filosofico, così come i testi della filosofia ci parlano del divino.

Ma qual è il fondamento di una tale, radicale asserzione? La risposta potrebbe sorprendere Kurt Flasch, ma il testo eckhartiano lascia poco spazio a dubbi: è a stessa natura di Cristo.

Cristo, come Dio incarnato, si situa nel limite tra eternità e tempo, tra emanazione e creazione, egli stesso è *imago dei* e *exemplar* della natura inferiore. Cristo è la Parola (il *Verbum*, il *lógos*) tramite cui tutto è stato creato e per mezzo dell'incarnazione ha fatto propria la natura umana. Come in Cristo la natura umana è unita alla natura divina, così nella Scrittura sono unite filosofia naturale e scienza divina. Per questo è possibile interpretare la Sacra Scrittura come testo filosofico, anzi la Sacra Scrittura è già un testo filosofico per chi sappia andare oltre la scorza d'argento, perfettamente congruente con ciò che i filosofi hanno scritto circa la natura delle cose e le loro proprietà:

> «Dei sapientia sic caro fieri dignata est, ut ipsa incarnatio quasi media inter divinarum personarum processionem et creturarum productionem utriusque naturam sapiat, ita ut incarnatio ipsa sit exemplata quidem ab aeterna emanatione et exemplar totius naturae inferioris. Secundum hoc ergo valde scriptura sacra sic exponitur, ut in ipsa sint consona, quae philosophi de rerum naturis et ipsarum proprietatibus scripserunt, praesertim cum ex uno fonte et una radice procedat veritatis omne quod verum est, sive essendo sive cognoscendo in scriptura et in natura»[15].

In questo passaggio Eckhart si riferisce a tutta la tradizione filosofica e non solo ad Aristotele, come sostenuto da Mojsisch, Retucci e Connolly. È la filosofia in quanto tale chiamata a essere testimone della verità. Del resto un lavoro di ricerca in corso presso l'Università del Salento ha permesso di valutare con precisione il peso o l'influenza che le varie tradizioni filosofiche hanno esercitato sul pensiero del maestro domenicano. Si tratta di una ricerca sistematica delle fonti eckhartiane, limitata per il momento a testi e autori ritenuti generalmente importanti per la formazione del pensiero di Meister Eckhart[16]: Aristotele (limitatamente al

15) Meister Eckhart, *In Ioh*., n. 185, LW III, p. 154,11-16.
16) J. Koch, *Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter*, in: Idem, Kleine Schriften, I, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1973, pp. 3-25; K. Ruh,

De anima[17] e alla Metaphysica[18]), lo Pseudo-Dionigi[19], Agostino (De Trinitate)[20], Avicenna[21], Seneca e Cicerone[22], Proclo e Liber de causis[23], Origene[24], Platone[25] e il Liber XXIV philosophorum[26].

Senza dubbio, lo studio delle fonti di Meister Eckhart raramente ha confermato letture consolidate, ma ha piuttosto suggerito nuove prospettive interpretative. Un primo significativo risultato è il modo diverso con cui Eckhart utilizza le sue fonti. Nel caso di Avicenna, Cicerone, Seneca o il *Liber XXIV philosophorum*, Eckhart cita in modo letterale e preciso ampi passaggi o, come nel caso di Seneca, utilizzando con precisione le dottrine più significative e meno conosciute.

Però il caso più sorprendente è precisamente quello di Aristotele, che, benché sia uno dei filosofi più citati, è in realtà ridotto a un insieme di motivi o di frasi quasi formulari, spesso citati in modo indiretto attraverso le opere di Tommaso d'Aquino, o più frequentemente florilegi come le Auctoritates Aristotelis[27]. A sua volta, l'analisi delle fonti aristoteliche, limitatamente al De anima o alla Metafisica, ha messo in luce un aspetto ulteriore: Eckhart riconosce l'autorità di Aristotele unicamente nell'ambito della scienza e della fisica naturali. Quando, invece, si riferisce alle "cose divine" (divina), l'insegnamento aristotelico è appena verosimile, come afferma Eckhart, citando Maimonide, nel suo Commento alla Sapienza:

Dionysius Areopagita in deutschen Predigtwerk Meister Eckharts, in «Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch» (1987/13), pp. 207-223; K. Flasch, *Meister Eckhart. Die Geburt der "Deutschen Mystik" aus dem Geist der arabischen Philosophie*, Beck, München 2006.

17) Cf. A. Beccarisi, 'Aristoteles … der hoehste under den meistern'. *Eckhart e il* De anima *di Aristotele*, in *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, I, cit., pp. 11-38.

18) F. Retucci, 'uber das so enmag kain maister hoeher gesprechen': *Eckhart e la* Metaphysica *di Aristotele*, in *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, II, a cura di L. Sturlese, Academic Press Fribourg, Fribourg 2012, pp. 11-37.

19) E. Rubino, 'Dâ von sprichet gar ein hôher meister': *Eckhart e Dionigi l'Areopagita*, in *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, I, cit., pp. 113-133.

20) G. Pellegrino, 'alsô ist hie sant Augustînus gelîchet einem guldînen vazze': *Eckhart e il* De Trinitate *di Agostino*, in *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, I, cit., pp. 39-70.

21) A. Palazzo, 'Ez sprichet gar ein hôher meister': *Eckhart e Avicenna*, in *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, I, cit., pp. 71-112.

22) N. Bray, 'Ein heidenischer meister, Senecâ, sprichet': *Eckhart e Seneca*, in *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, I, a cura di L. Sturlese, Freiburg 2008, pp. 167-192; Idem, 'disputat pulchre et diffuse Tullius': *Eckhart e Cicerone*, in *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, II, cit., pp. 39-72.

23) F. Retucci, 'Her ûf sprichet en heidinischer meister in dem buoche, daz dâ heizet lieht der liehte': *Eckhart, il* Liber de causis *e Proclo*, in *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, I, cit., pp. 135-166.

24) E. Rubino, '…ein grôz meister': *Eckhart e Origene*, in *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, II, cit., pp. 141-164.

25) A. Palazzo, 'Plâtô, der grôze pfaffe': *Eckhart e Platone*, in *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, II, cit., pp. 165-200.

26) A. Beccarisi, 'nicht sint ez allez heidenischer meister wort, die niht enbekanten dan in einem natiurlîchen liehte': *Eckhart e il* Liber vigintiquattuor philosophorum, in *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, II, cit., pp. 73-102.

27) J. Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Publ. Univ., Louvain-Paris 1974.

> «Praedictis concordat quod Rabbi Moyses l. II c. 2, quod incipit "Aristoteles", sic ait: "quidquid dixit Aristoteles in omnibus entibus, quae sunt a sphaera lunae usque ad centrum terrae, verum est sine dubio, nec repellit illud", "nisi qui non intelligit". "Quidquid vero locutus est Aristoteles de his, quae sunt a sphaera lunae superius, est verisimile". Et infra c. 25 dicit: "Abubacer dubitat de verbis Aristotelis", "et eius dubitatio est, utrum scivit Aristoteles egressionem centri sphaerae solis". Et infra: "quidquid dixit Aristoteles in omnibus, quae sunt sub sphaera lunae, procedit secundum ordinem sensus, et verba ipsius sequuntur ex ratione, et causa naturalis est manifesta in eis. Quidquid autem est in caelis, non est homo consecutus, ut sciret ea quae ibi sunt", adducens illud Psalmi: caelum caeli domino, terram autem dedit filiis hominum. "Quod est dicere quod creator solus scit veritatem" eorum, quae in caelis sunt, "in fine perfectionis. Super his autem, quae sunt sub caelis, dedit potestatem homini, ut sciret ea"»[28].

Questo passaggio basterebbe di per sé a ridimensionare significativamente il supposto "aristotelismo" di Eckhart, fondamento, secondo Kurt Flasch, del suo "razionalismo".

Certamente il maestro domenicano riconosce una certa autorità ad Aristotele, limitata, tuttavia, all'ambito delle realtà fisiche *a sphaera lunae usque ad centrum terrae*. Per ciò che, invece, pertiene all'ambito delle cose che sono *a sphaera lunae superius*, l'insegnamento di Aristotele sarà appena verosimile.

La dialettica tra mondo naturale e mondo soprannaturale, tra razionalismo scientifico e contemplazione del divino è ben descritta nella predica in alto tedesco medio Homo quidam nobilis (la numero 15 secondo l'ordine dato da Joseph Quint), nella quale Eckhart contrappone chiaramente la filosofia aristotelica ad una teologia dell'Uno rispetto a due questioni fondamentali: lo statuto dell'anima e l'oggetto della metafisica. In questa predica Eckhart contrappone la teoria aristotelica dell'intelletto, inteso come razionalità discorsiva orientata verso l'esterno, al comandamento agostiniano Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas[29], inteso come possibilità di scoprire in sé stesso la fonte della Verità. Per Eckhart la metafisica aristotelica, interessata alla pura essenza, alla quiddità, è superata dalla scienza dell'Uno.

L'insegnamento *der hoehst vnder den maistern*, la più grande delle autorità, come è definito Aristotele nella predica n. 15, non supera, dunque, il limite delle scienze naturali. Solo in questo ambito, in effetti, l'insegnamento di Aristotele è vero.

Se dunque, siamo alla ricerca di un filosofo che, come Cristo, sia testimone ed espressione della Verità, difficilmente potrà trattarsi di Aristotele. Dovremo per-

28) Meister Eckhart, *In Sap*., n. 208, *LW* II, p. 542. Su Eckhart e Maimonide cf. D. Disegni, *"verba sunt Rabbi Moysis": Eckhart e Maimonide*, in *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, II, cit., pp. 103-140.

29) Augustinus, *De vera religione*, XXXIX, 72, in *Corpus Christianorum Series Latina* XXXII, a cura di J. Martin – K.D.Daur, Brepols, Turnhout 1962, p. 234,12.

ciò volgere lo sguardo altrove in particolare verso un filosofo che Eckhart menziona esplicitamente per valorizzare il valore filosofico della Scrittura e per questo anche la legittimità della sua interpretazione *per rationes naturales*. E questo filosofo non è Aristotele, ma Platone, che appare in due luoghi importanti, di alto valore programmatico della produzione latina di Eckhart, ovvero i già citati prologhi al *Liber Parabolarum Genesis* e al *Commento al vangelo di Giovanni*.

Nel Prologo al Liber Parabolarum Genesis[30], infatti, Eckhart dichiara un nuovo metodo esegetico ispirato al Dux Neutrorum di Moisés Maimónides. La Scrittura, afferma il domenicano, è come una mela d'oro in una scorza di argento (Prov. 25): la buccia d'argento (ovvero la superficie) corrisponde al significato letterale o poetico (parabolae), mentre l'oro corrisponde all'insegnamento genuinamente filosofico. Non solo la Scrittura, ma anche Platone e tutti gli antichi teologi e poeti hanno insegnato, scrive Eckhart, in parabolis divina, naturalia et moralia. Si potrebbe dire che la Sacra Scrittura, Platone e gli antichi teologi abbiano utilizzato lo stesso metodo che si applica, si badi bene, allo stesso modo all'ambito divino, etico e naturale, ovvero fisica, metafisica ed etica.

Eckhart conferma questa dichiarazione programmatica nel Prologo al suo *Commento al Vangelo di Giovanni*, dove riporta la testimonianza autorevole di Agostino e di un certo, non identificato *platonicus*. Agostino, infatti, nel VII libro delle *Confessiones*, afferma di aver letto gran parte del primo capitolo del Vangelo di Giovanni *in libros platonicos,* mentre nel *De civitate Dei*, Agostino cita un certo platonico che avrebbe affermato che fosse necessario leggere 'filosoficamente' i primi sei versi del primo capitolo del Vangelo di Giovanni da *In principio erat Verbum* fino a *fuit homo missus a Deo*. In altre parole la filosofia platonica e la teologia del Vangelo di Giovanni si rispecchiano reciprocamente e si danno reciprocamente testimonianza della Verità del messaggio. Platone, come Cristo, insegna *naturas rerum* tramite parabole e favole. Platone è il filosofo che avrebbe già contemplato i *divina*; è Platone, infine, e non Aristotele, il simbolo di quell'unità della Verità di cui parla Eckhart.

Per dimostrarlo farò riferimento al *Contra academicos* di Agostino (III, 17, 37), che Eckhart cita nella sua opera latina otto volte, sempre in modo letterale. In questa occasione farò riferimento in particolare a due passi che troviamo documentati nel *Commento al Vangelo di Giovanni* e che sono pertinenti al nostro tema:

> «Verum autem et verisimile distant sicut intellectus et sensus, ut ait Augustinus Contra academicos l. III. Intellectus etiam iuxta nomen suum obiectum suum accipit et cognoscit in suis principiis substantialibus, quae tantum sunt duo: genus et differentia. […] Hinc est quod metaphysica, cuius subiectum est ens inquantum ens, duas tantum causas intrinsecas considerat; physica autem, cuius subiectum est ens mobile inquantum mobile, non duas tantum intrinsecas, sed etiam extrinsecas causas speculatur. Testes autem uniuscuiusque rei propriae sunt causae

30) Meister Eckhart, *Expositio libri Genesis*, prol. n. 2, *LW* I, a cura di L. Sturlese, Kohlhammer, Stuttgart 2015, p. 451.

> ipsius. […] De praemissis patet quod evangelium et lex vetus se habent ad invicem sicut demonstrator et topicus, sicut metaphysicus et physicus: evangelium contemplatur ens inquantum ens. Esse autem dicimus illa quae ipsa quidem natura incorporea sunt et immutabilis»[31].

> «Quarto notandum quod Augustinus De academicis l. III ex Platone dicit "esse duos mundos: unum intelligibilem in quo veritas ipsa habitat", "alium sensibilem quem" nos "visu tactuque" sentimus; "illum verum, hunc verisimilem et ad illius imaginem factum; de illo", scilicet mundo intelligibili, in animas expolitas generari "veritatem, de hoc", scilicet sensibili mundo, "non scientiam, sed opinionem posse generari". In illo ponebat esse meras virtutes, in isto "civiles", non veras quidem virtutes, sed "verarum similes". Unde l. XII Super Genesim ipse beatus Augustinus dicit quod in illa regione intellectualium vel intelligibilium perspicua veritas cernitur, nullis opinionum falsarum nebulis obfuscata. "Ibi vita in fonte suo bibitur, unde aspergitur aliquid huic humanae vitae, ut in temptationibus saeculi huius temperanter, fortiter, iuste prudenterque vivatur"».[32]

Platone, riferisce Agostino, intuì l'esistenza del mondo intellegibile, regno della verità e delle virtù autentiche, modello del mondo sensibile e materiale. A questa diversità di ordine ontologico corrisponde un'analoga differenza di ordine epistemico: al mondo intellegibile compete la scientia (vera); il mondo del sensibile invece è soggetto all'opinione, forma di conoscenza propria del verosimile. Questo passo, la cui rilevanza emerge dal dato puramente quantitativo con otto occorrenze, conferma la convinzione eckhartiana che esista un doppio livello del reale e che ciascuno di esso corrisponde ad una diversa modalità di conoscenza. Ritorna la questione dei due mondi, da cui siamo partiti, e che ora si arricchisce di ulteriori motivi di riflessione: in un gioco di corrispondenze esatto al mondo dell'intelletto corrisponde la verità, la metafisica e la virtù. A quello del senso corrisponde l'opinione, la fisica e la virtù pratica. Si tratta di una tendenza duale che si fonda, evidentemente, sul concetto di verità e sulla sua relazione con il verosimile. Una relazione che non è vista come una contrapposizione, quanto piuttosto come relazione di dipendenza del mondo del verosimile dal mondo della verità. Diversamente da una tradizione consolidata Eckhart non crede che la Verità sia un'adequatio rei et intellectus, espressione che compare nell'opera latina soltanto due volte. La verità è esercizio intellettuale, che coglie i principi delle cose nella propria origine, dalla quale derivano conoscenza e virtù. Essa scaturisce a partire dalla relazione intima ed essenziale che la divinità ha con se stessa in una dinamica dell'identico rispetto a se stesso, che Eckhart chiama nelle opere tedesche istichkeit.[33] È questa

31) Meister Eckhart, *In Ioh*., n. 443, LW III, p. 308.
32) Meister Eckhart, *In Ioh*., n. 449, LW III, p. 384.
33) A. Beccarisi, *Philosophische Neologismen zwischen Letein und Volkssprache: 'istic' und 'isticheit' bei Meister Eckhart*, in «Recherches de théologie et de philosophie médievales» (2003/70), pp. 97-126.

la fonte e la radice di tutto ciò che è vero e che si manifesta nei vari ambiti della conoscenza.

Apparentemente Eckhart sembra recepire e ripetere un cliché consolidato nella tradizione, ma non è così: egli inserisce i passi attribuiti a Platone in un contesto più ampio, ovvero la sua dottrina della *regio intellectus*, che è certamente uno degli aspetti più caratteristici del suo pensiero. In tale contesto la teoria platonica delle idee smette di essere l'oggetto del solito dibattito circa lo statuto degli universali o delle ragioni esemplari nella mente divina e viene ridefinita in termini originali, secondo una prospettiva che è nello stesso tempo ontologica, gnoseologica e morale. Le idee e il mondo intellegibile platonici impongono a Eckhart una riflessione circa la relazione tra le due dimensioni della realtà, ovvero la *regio intellectus* e la *regio dissimilitudinis*. Eckhart intende la relazione tra le sfere non secondo un semplice senso comune, né secondo le raffinate categorie dell'investigazione metafisica (causalità formale, immanenza trascendente, identità nella distinzione etc): tale relazione non è mai interpretata come antitesi tra due realtà equivalenti e contrapposte, ma compresa correttamente nei termini di una relazione fondativa, nella quale la *regio intellectus* è il principio dell'esistere e il fondamento conoscitivo delle creature che vivono nella *regio dissimilitudinis*. Alla luce di ciò Eckhart riformula anche la nozione di metafisica, che non è, come sosteneva Aristotele, la scienza delle quattro cause, quanto piuttosto la scienza delle uniche due cause intrinseche che determinano l'essere in quanto essere.

Ridotta a questo, la metafisica si converte nella scienza dei principi dell'essere, che per Eckhart coincide con la *regio intellectus*, della quale parlava Platone. In questo contesto si colloca l'ontologia trinitaria secondo Meister Eckhart.

Identità e differenza

Il *Commento al Vangelo di Giovanni* è vicino temporalmente al secondo magistero parigino di Eckhart. La trasmissione manoscritta suggerisce che l'opera circolò autonomamente al di fuori dell'*Opus tripartitum*, come dimostra anche l'esistenza di una lista di tesi incriminate proveniente soltanto da quest'opera. Difficile dire però se sia stata composta quando Eckhart si trovava a Parigi o al suo ritorno in Germania. La vicinanza tematica ad alcune posizioni discusse a Parigi, durante il secondo magistero, suggerisce che Eckhart abbia composto, o almeno iniziato a scrivere, il *Commento* proprio mentre insegnava alla Sorbona. Come abbiamo visto si tratta di un'opera sorprendente, in cui Eckhart esprime programmaticamente il principio ermeneutico che governa la sua esegesi biblica: «Come in tutte le sue opere, l'autore intende esporre mediante le ragioni naturali dei filosofi quello che la sacra fede cristiana afferma», Egli vede nell'unità della verità il fondamento di una radicale convergenza di filosofia e teologia («da un'unica fonte e un'unica radice della verità procede tutto ciò che è vero, sia nell'essere, che nel conoscere, nella Scrittura e nella natura»).

Come le altre esposizioni, anche il *Commento al Vangelo di Giovanni* prende in considerazione soltanto alcune autorità. Più di un terzo dell'opera riguarda il primo capitolo, in cui più di due terzi del testo sono dedicati al solo Prologo (*Ioh.*

1,1-18), il resto ha poche parole dei versetti 38, 39, 43, 46, 48. Il sesto capitolo è completamente trascurato. Altri capitoli come il 18 e il 19, che raccontano passione e morte di Gesù, sono molto sintetici. Eckhart si dilunga soprattutto a commentare il versetto *Quid est veritas?* (18, 38), mentre non prende in considerazione la passione di Cristo. Si tratta di scelte che il maestro domenicano sembra motivare nel Proemio del *Commento* con il riferimento, già analizzato, ad Agostino. Nel *De Civitate Dei*, Agostino cita un certo platonico che aveva affermato che occorre leggere i primi sei versetti del primo capitolo del Vangelo di Giovanni, da *In principio erat Verbum* a *Fuit homo missus a Deo*. Non è un caso, dunque, che Eckhart dedichi un commento attento e preciso proprio a questa parte del Vangelo di Giovanni, perché questi versetti, se ben interpretati, «insegnano le nature e le proprietà delle cose tanto riguardo all'essere quanto all'operare, e mentre ci orientano nella fede, ci istruiscono sulle nature delle cose».

«Mentre ci orientano nella fede, ci istruiscono sulle nature delle cose»: Eckhart non poteva, su questo punto essere più esplicito. La fede non è qualcosa che si accompagna accidentalmente alla ricerca della natura e dei suoi principi, ma nell'interpretazione eckhartiana la fede è espressione della stessa ricerca. E mutualmente: la ricerca delle cause e dei principi non sussiste senza l'orientamento della fede. Per chi conosce Eckhart sa bene che questa non è in nessun modo una rinuncia fideistica alla conoscenza, ma è piuttosto l'esaltazione della conoscenza stessa, come del resto si trova testimonianza nei primi sei versetti del Vangelo di Giovanni, che contengono, secondo Eckhart, gli assiomi, ovvero i fondamenti indispensabili per ben interpretare la realtà. Eckhart numera questi assiomi da 1 a 15, di cui i primi quattro analizzano il rapporto di identità tra principio e principiato, gli altri invece prendono in considerazione il rapporto di differenza.

Nelle cose divine, come in quelle naturali e artificiali, ciò che è prodotto o procede da qualcosa è sempre precontenuto in ciò da cui proviene e viene prodotto. In altre parole, il primo fondamento riguarda ciò che da Alberto il Grande in poi viene denominato "causalità essenziale", per cui il prodotto è sempre presente in modo più semplice nella propria causa e non è essenzialmente diverso dalla propria causa, se non relativamente al suo modo di esistere (*idem secundum essentiam, diversum secundum esse*). Da questo primo assioma deriva il secondo: ciò che procede o viene prodotto pre-esiste (*praeest*) già nella sua causa, come il seme nel suo principio. A questa verità filosofica si riferisce l'evangelista quando afferma*: In principio erat Verbum*. Ciò che è prodotto da qualcosa può essere paragonato alla parola pronunciata (la parola come *Verbum*) che dice qualcosa e comunica qualcosa di chi la pronuncia. Da ciò deriva, così, che ciò che procede (*procedens*) è nel principio producente come *ratio* e *similitudo*, cioè in una forma più semplice e indeterminata. Questi primi quattro assiomi parlano dunque dell'identità tra principio e principiato. Un'identità, si badi bene, dinamica, che sussiste tra due suppositi differenti, appunto il principio e il principiato, e che in quanto tale è una relazione reale.

Dopo aver analizzato la relazione di identità, Eckhart passa a considerare la differenza tra principio e principiato, enumerando una serie di assiomi che si possono così riassumere: ciò che procede da altro è distinto da ciò da cui proviene.

Dunque, il procedere fonda contemporaneamente l'identità, analizzata prima, e la differenza. E a questo si riferisce il versetto *verbum erat apud Deum*, che, secondo Eckhart, denota una certa uguaglianza tra enti simili. Da questo rapporto di uguaglianza e differenza deriva necessariamente che il prodotto, il principiato, può essere chiamato figlio del producente in quanto della stessa essenza, ma con un'esistenza propria. Per tale ragione il Figlio o Verbo è della stessa sostanza del Padre (identità), ma costituisce anche una persona diversa (differenza).

A questo punto Eckhart introduce un doveroso distinguo: se ciò che ha detto fino a questo momento riguarda, per sua esplicita affermazione, sia il rapporto tra Padre e Figlio nella Trinità (*in divinis*), che tra principio e principiato, causa ed effetto nella natura e nell'arte (*in naturalibus et artificialibus*), soltanto nella Trinità si realizza quel rapporto di perfetta identità, a cui si riferisce il versetto *verbum erat apud Deum*. Infatti, la preposizione *apud*, "presso", si dice solo del Figlio nella Trinità, mentre le creature non sono "presso", ma "sotto" (*sub*), cioè inferiori al creatore. Le creature hanno, dunque, anche una natura diversa rispetto a Dio, in quanto sono diverse da Dio.

Tuttavia, in quanto presente in Dio come principio (*ratio e similitudo*), la natura delle cose si dissolve nella natura di Dio, e rimane solo Dio. Un esempio, che Eckhart trova in Avicenna, chiarisce questo apparente paradosso: la barca nella mente del costruttore o del progettista non è naturalmente una barca concreta, ma è la stessa mente che la sta progettando. Per questo il modello sopra delineato della processione delle persone divine vale anche per i prodotti naturali e artificiali. Eckhart mantiene, però, una differenza fondamentale, e cioè che nella Trinità le tre persone sono allo stesso tempo distinte, ma con una natura identica; nei prodotti naturali e artificiali, invece, l'identità esclude la differenza.

Le cose in quanto tali, ovvero come distinte dal loro principio, hanno una natura diversa dalla loro causa, ma in quanto *ratio* contenuta nel principio sono lo stesso e identico principio dal quale provengono. Ne consegue, dunque, che l'oggetto concreto, che ha una propria esistenza indipendente al di fuori del progettista, esiste però anche nella mente dell'artefice che l'ha progettata.

Chiarita così la differenza tra il rapporto che s'instaura tra le persone della Trinità e la relazione tra oggetti naturali e artificiali, Eckhart concentra la sua analisi sull'attività stessa, comune a tutti gli enti, sia divini che naturali o artificiali. Questa attività, sia essa processione (in *divinis*), produzione (in *artificialibus*) o emanazione (in *naturalibus*), può essere chiamata anche "generazione". Si tratta di una generazione che non è però quella biologica, che si realizza nello spazio e nel tempo, come passaggio dal non essere all'essere. La generazione di cui sta parlando Eckhart è eterna e continua, come indica il verbo all'imperfetto "era" (*erat*) nel versetto *in principio erat verbum*.

Appare a questo punto evidente come il rapporto di generazione, di cui si sta parlando, non si instauri tra cose ed enti determinati, e che il rapporto di coessenzialità riguardi, dunque, soltanto il livello dell'essere semplice e indeterminato. Questo processo ha naturalmente anche delle conseguenze per la teoria della conoscenza. È una caratteristica propria dell'intelletto comprendere l'oggetto non in sé, come ente determinato, diverso da sé, ma nei suoi principi, cioè secondo i

modi che l'oggetto ha nella mente dell'artefice, come Eckhart ha già spiegato nel *Commento alla Sapienza*.

Qui, in maniera velata ma chiara, Eckhart sta dicendo che a un livello superiore di conoscenza non vi è differenza tra soggetto che conosce e oggetto conosciuto, ma il soggetto (l'artefice) scopre in sé le ragioni dell'oggetto che vuole conoscere. A questo processo gnoseologico si riferisce il versetto *Verbum hoc erat in principio apud Deum*.

Ne consegue che l'artefice produce l'oggetto concreto sulla base di alcuni principi che ha già in mente, senza i quali non può produrre nulla, come è indicato dai versetti «tutte le cose sono fatte tramite lui e senza di lui nulla è fatto» (*omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil*). Naturalmente il progetto dell'oggetto concreto nella mente dell'artefice non è lo stesso oggetto che poi viene prodotto, ma è la stessa mente dell'artefice ed è dunque la vita stessa dell'artefice, in quanto il modello non si distingue dal suo ideatore. A questo si riferisce il versetto *quod factum est* (il prodotto) *in ipso* (nell'artefice) *vita erat* (è la stessa vita dell'artefice).

Dunque, il *verbum*, in quanto *logos*, non è soltanto la seconda persona della Trinità, ma in quanto *ratio* (*logos* appunto) si riferisce anche alla natura razionale, che gli uomini hanno in comune con gli dei, secondo la testimonianza di Porfirio. In questo senso è «la luce che risplende nelle tenebre» (*lux in tenebris lucet*). Ma il *verbum*, inteso come luce, è anche la ragione delle cose, ovvero la loro definizione, indicata dal nome.

Per meglio comprendere questo aspetto della filosofia eckhartiana, faccio riferimento a un luogo della predicazione in volgare, che mi sembra particolarmente adatto. Nella predica 22, Ave gratia plena, Eckhart racconta che un giorno gli fu posta una strana domanda e cioè come mai i fili d'erba sono così diversi l'uno dall'altro. La risposta di Eckhart alla questione, sviluppata nel contesto di un commento alla pericope In principio, è la seguente: «È molto più sorprendente, che tutti i fili d'erba siano uguali. E continuai: come tutti gli angeli sono un solo angelo nella prima purezza, così tutti i fili d'erba sono uno nella prima purezza, e tutte le cose sono uno»[34]. Dietro la bizzarra domanda, e l'ancora più bizzarra risposta di Eckhart, si nasconde in realtà un problema filosofico molto preciso. È un fatto che i fili d'erba siano tra loro diversi e distinti. E tuttavia, nel momento in cui l'uomo utilizza l'espressione "filo d'erba", riconosce evidentemente in ogni singola entità un elemento comune, che coglie non tanto l'essere diverso e differente (questo filo d'erba o quel filo d'erba), quanto piuttosto l'unità, il filo d'erba appunto, inteso non come caotico insieme di entità distinte e differenti, ma come un concetto unitario. Da dove deriva questa "unità"? In altre parole, qual è il fondamento della possibilità di conoscere le cose da un punto di vista unitario? A prima vista si potrebbe pensare che Eckhart, nella predica 22 e nel Commento al Vangelo di Giovanni, si confronti con il problema tradizionale della preesistenza delle idee in Dio, questione nota sin da Agostino. In realtà Eckhart si sta ponendo una ben precisa questione gnoseologica, ovvero il fondamento della conoscenza umana. Nel passo del Commento al Vangelo di Giovanni che stiamo considerando, Eckhart

34) Pr. 22 *Ave gratia plena*, DW I, p. 381, 4–5.

sostiene, infatti, che nelle cose create ciò che risplende (la lux), è ciò che viene conosciuto. Dunque, la luce altro non è che la quiddità, che secondo Aristotele permette di nominare le cose. Un nome, infatti, si riferisce sempre a un concetto comune e non alle singole entità. Questo concetto comune, chiamato quiddità o forma, è la ratio rei, che può essere vista da due differenti prospettive: (1) come un'immagine astratta dalle cose tramite la facoltà intellettiva; (2) come un'idea che causa le cose, di cui l'intelletto comprende, o meglio intuisce, il principio.

Il primo significato di *ratio* rinvia a un tipo di conoscenza che chiameremmo discorsiva e che vede nelle cose solo un insieme di enti determinati, senza riuscire a coglierne l'unità fondativa che ne sta alla base. Per utilizzare l'esempio di Eckhart, questa conoscenza vede soltanto singoli fili d'erba differenti tra loro. Il secondo significato di *ratio*, invece, fa riferimento a un tipo di conoscenza che mira alle cause delle cose, al primo e unico principio del loro essere e della loro conoscibilità.

Nel Vangelo di Giovanni, dunque, Eckhart vede esemplificati tre tipi di conoscenza: conoscenza discorsiva, conoscenza delle cause delle cose, conoscenza dei principi che l'intelletto scopre essergli propri. L'intelletto, infatti, riconduce le cause delle cose (le ragioni delle cose) alla loro origine, da cui esse ricevono essere e conoscibilità. Ciò è possibile perché anche l'intelletto umano, in quanto ente spirituale, è, come l'intelletto divino, una causa essenziale, cioè precontiene in sé in modo semplice e unitario ciò che da esso emana. Questo significa però che l'uomo conosce le cose secondo regole che egli ha in sé stesso. Secondo una comune lettura della scolastica le *rationes rerum* (che abbiamo chiamato causa dell'essere e della conoscibilità delle cose) sono le idee, il modello in base al quale Dio ha creato il mondo.

Eckhart certamente tiene conto di questa tradizione, pervenendo però a conclusioni personali: fino a quando l'uomo nel suo processo conoscitivo dipende dalle cose (conoscenza discorsiva), egli può solo acquisire un tipo di conoscenza legata alle cose stesse. Non appena l'uomo si libera dalle cose, ovvero conosce le cose non come enti determinati, ma secondo cause e principi (conoscenza intuitiva), allora, come Eckhart scrive nelle opere tedesche, l'uomo ha ed è tutte le cose.

Sulla base degli argomenti analizzati sinora si può così concludere che la ragione delle cose, il *verbum* o *ratio rei*, è contemporaneamente interna ed esterna alle cose: interna, perché rappresenta l'elemento distintivo della cosa stessa, ciò che la fa essere quella che è; esterna, perché la *ratio* non deriva dalla cosa, ma dall'intelletto che la conosce e che ha già in sé, come ha mostrato Eckhart, la *ratio*, ovvero il principio della cosa.

Se ne deduce, a mio parere, che Eckhart non vuole dimostrare qui razionalmente la Trinità: le relazioni intertrinitarie costituiscono, infatti, uno dei casi o degli esempi di causalità essenziale. Gli altri casi spiegano il rapporto tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto, e la relazione tra Dio e le creature. Osservati dal punto di vista della causalità essenziale, questi tre casi mostrano le stesse caratteristiche: coessenzialità, eternità e intellettualità. Appare chiaramente come da questo punto di vista la creatura in quanto tale, cioè come ente determinato e separato dal suo principio, sia un puro nulla, perché tutto il suo essere, la sua *ratio*, è lo stesso principio che l'ha prodotta, così come la barca concreta è nulla in

confronto al modello che esiste eternamente e intellettualmente nella mente del suo progettista.

Questa indifferenza che Eckhart dimostra nei confronti della creatura appare evidente anche dal rapporto tra un termine generale (Giustizia) e un termine particolare (giusto), di cui il domenicano parla per chiarire gli assiomi qui esaminati. Il giusto, o l'uomo giusto, come entità concreta è niente, non ha valore e non ha senso. Se lo si intende, invece, nel contesto del rapporto ontologico (ontico) con la Giustizia stessa, da cui deriva, allora l'uomo giusto è la stessa Giustizia.

Il rapporto tra principio e verbo e tra Giustizia e giusto, però, costituisce la premessa necessaria alla vera questione, ovvero quella dell'immagine, che infatti segue immediatamente i passi appena commentati (nn. 23-27). Nel caso dell'immagine di Dio, l'imago dei, si realizzano infatti tutti gli elementi considerati da Eckhart sino a questo momento. (1) "Coessenzialità" del principio e del principiato: l'immagine, infatti, non riceve nulla dal sostrato in cui si trova, ma tutto dal principio da cui deriva, proprio come l'immagine in uno specchio non riceve nulla dal sostrato (ovvero lo specchio), ma tutto dal suo principio, cioè l'uomo che si specchia. (2) "Eternità": immagine ed esemplare sono legati da una relazione reciproca, che li fa essere entrambi simultaneamente. Il rapporto tra immagine ed esemplare, dunque, non si produce nel tempo, ma è al di là del tempo. (3) "Intellettualità": immagine ed esemplare si conoscono reciprocamente e, conoscendosi, si scoprono identici in una relazione reale di identità dinamica, che si instaura tra principio e principiato[35].

Da quanto si è detto sinora appare chiaro come qui Eckhart non intenda descrivere soltanto il rapporto intertrinitario di generazione del Figlio dal Padre, ma qualsiasi relazione che sussiste, come scrive, tra un termine concreto e il suo corrispondente astratto. In altre parole, il Prologo al Vangelo di Giovanni non sarebbe altro che l'esposizione in forma di metafora della dottrina dei trascendentali. La divinizzazione dell'uomo, dunque, che costituisce uno dei temi più affascinanti della dottrina eckhartiana, ha dei presupposti filosofici molto precisi. L'uomo divino non è tale per uno slancio del cuore, nemmeno per un imperscrutabile e immeritato dono divino, ma lo è per "natura", ovvero costitutivamente, in virtù di una relazione reciproca e fondativa con il divino, che è egli stesso.

ALESSANDRA BECCARISI
Presidente Corso di Laurea in Filosofia. Direttore CETEFIL Università del Salento Dipartimento Studi Umanistici
alessandra.beccarisi@unisalento.it

35) Meister Eckhart, *In Ioh*. n. 23, LW III, p. 19,1-16.