

ALESSANDRO PALAZZO

«PLATO DICIT QUOD FORMAE DANTUR SECUNDUM
MERITA MATERIAE»: LA FORTUNA DI UNA SENTENZA
PLATONICA NELLE OPERE DI ECKHART

La cultura antica è largamente presente nelle opere di Meister Eckhart. Basta sfogliare le pagine dei *Lateinische e*, in misura minore, dei *Deutsche Werke* per vedere comparire celebri esponenti dell'antichità greco-romana, filosofi, letterati e scienziati (Anassagora, Aristotele, Aulo Gellio, Cicerone, Epicuro, Euclide, Omero, Orazio, Ovidio, Parmenide, Platone, Plotino, Porfirio, Proclo, Sallustio, Seneca, Seneca il retore, Stazio, Talete, Terenzio, Tolomeo, Virgilio) le cui opere il teologo turingio leggeva in originale o i cui nomi trovava nelle sue fonti dirette.

Anche se attestata in maniera così cospicua, la civiltà greco-romana, in quanto tale, non rappresenta per Eckhart oggetto di specifico interesse, né tanto meno di culto. La particolare attenzione per la cultura antica è invece una conseguenza della peculiare concezione eckhartiana dell'unità del vero. Sebbene con un linguaggio diverso da quello delle Scritture e dei Padri, anche i filosofi ed i poeti antichi, infatti, hanno saputo cogliere la Verità, la quale, benché unica nella sua radice e nella sua sostanza, si manifesta diversamente nella Scrittura e nella natura¹. «Identico è il contenuto dell'insegnamento di Mosè, Cristo e Aristotele», recita un noto passo dell'*Expositio del Vangelo di Giovanni*, ma «si distingue soltanto quanto al modo, cioè in quanto credibile, probabile – ossia verosimile – e vero»².

¹ Le opere di Eckhart vengono citate secondo l'edizione critica di riferimento: MEISTER ECKHART, *Die deutschen und die lateinischen Werke, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Die deutschen Werke*, hrsg. von J. Quint, G. Steer, 5 voll., Stuttgart 1936ff. [= DW]; *Die lateinischen Werke*, hrsg. von E. Benz, C. Christ, B. Decker, H. Fischer, B. Geyer, J. Koch, E. Seeberg, L. Sturlese, K. Weiß, A. Zimmermann, 5 voll., Stuttgart, Kohlhammer, 1936ff. [= LW]. ECKHART, *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem* n. 185, LW III, 154,16-155,2.

² ECKHART, *Expos. in. Iohann.* n. 185, LW III, 155,5-7.

I rappresentanti del mondo pagano sono i latori di una sapienza riposta di fronte alla quale il teologo domenicano non è rimasto indifferente. Costoro – Eckhart menziona Platone e poi i teologi ed i poeti – insegnavano per metafore («in parabolis») verità divine, naturali e morali³. Il passo ha un rilevante valore programmatico perché rivela quale funzione Eckhart attribuisse alle sue frequenti citazioni delle fonti antiche e quale fosse il suo reale atteggiamento di fronte alla cultura antica. In quelle fonti egli coglieva frammenti di verità, in quel patrimonio rinveniva testimonianze dotate di un contenuto veritativo celato sotto il velo della lettera, contenuto che egli intendeva dischiudere. Se si volesse utilizzare una terminologia mutuata dall'esegesi biblica, si potrebbe sostenere che della cultura antica ad Eckhart interessava non il senso storico-letterale, ma quello allegorico.

All'unità del vero ed alla ricchezza e pluralità di significati e livelli nelle sentenze dei pagani è strettamente connessa l'intenzione di esporre le verità della fede cristiana e dei due Testamenti attraverso i ragionamenti naturali dei filosofi, espressa da Eckhart nel noto proemio dell'*Expositio del Vangelo di Giovanni*⁴. Anche da questi tre fattori discende quello che è un tratto caratteristico del pensiero di Eckhart,

³ ECKHART, *Liber parabolarum Genesis* n. 2, LW I, 451,2-3: «Plato ipse et omnes antiqui communiter sive theologizantes sive poematizantes docebant in parabolis divina, naturalia et moralia». Cfr. THOMAS DE AQUINO, *In Aristotelis libros De caelo et mundo Expositio*, ed. R. M. Spiazzi, Torino-Roma, Marietti, 1952, I, lectio 22, nn. 227-228 [7]-[8], 108-109: «[...] sicut primo dixerunt quidam poëtae, ut Orpheus et Hesiodus, qui dicti sunt theologi, quia res divinas poetice et fabulariter tradiderunt; quos in hac positione secutus est Plato, [...] Dicunt autem quidam quod isti poëtae et philosophi, et praecipue Plato, non sic intellexerunt secundum quod sonat secundum superficiem verborum; sed suam sapientiam volebant quibusdam fabulis et aenigmaticis locutionibus occultare». Dietro al riferimento ai «theologizantes» ed ai «poematizantes» potrebbero esserci altri luoghi tommasiani: THOMAS DE AQUINO, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, ed. M.-R. Cathala-R. M. Spiazzi, Torino-Roma, Marietti, 1964, I, lectio 3, n. 55, 18: «Unde primi, qui per modum quemdam fabularem de principiis rerum tractaverunt, dicti sunt poëtae theologizantes»; Id., *Sentencia libri de anima*, cura et studio Fratrum Praedicatorum (Sancti Thomae de Aquino opera omnia, 45,1), Roma-Paris, 1984, I, 12, 60,199-61,202: «... de primis philosophis qui erant quasi poete theologi, loquentes metricce de philosophia et de deo, et fuerunt tres tantum, scilicet Museus, Orpheus et quidam Linus».

⁴ ECKHART, *Expos. in. Iohann.* n. 2, LW III, 4,4-6: «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». Non va tuttavia dimenticato che tale dichiarazione si riferisce a tutti i filosofi e non solo ai filosofi antichi. Dall'altro lato, Eckhart intende

cioè la disinvoltura ermeneutica con la quale le fonti filosofiche vengono reinterpretate, riadattate, modificate e finanche deformate e stravolte per rispondere alle esigenze imposte dal nuovo contesto nel quale vengono inserite.

Il presente contributo è dedicato alla presenza di Platone negli scritti di Eckhart, che è un caso specifico assai significativo della questione più generale del rapporto di Eckhart con la cultura pagana antica. Tra i filosofi antichi menzionati dal teologo domenicano il fondatore dell'Accademia sembra godere di una condizione di oggettivo privilegio, come risulta chiaramente dal confronto con il *Philosophus* medievale per antonomasia, con Aristotele, che pure è l'*auctoritas* filosofica di gran lunga più citata da Eckhart. Due sermoni tedeschi illustrano efficacemente la differenza tra i due filosofi. Aristotele descrisse le intelligenze che fluiscono da Dio e a Lui ritornano e contemplano il puro Essere di Dio, ossia attinse il vertice a cui possono giungere le scienze naturali senza l'ausilio dello Spirito Santo; ma Aristotele non fu in grado di raggiungere l'unico Uno⁵. Dal canto suo Platone seppe intuire grandi cose perché parlò di una purezza («lûterkeit») che non è di questo mondo: essa non è spazio-temporalmente determinata («non è nel mondo né fuori del mondo, non è nel tempo, né fuori del tempo, non ha dentro, né fuori»); essa è il 'luogo' in cui il Padre genera il Figlio e in cui noi stessi nasciamo come figli di Dio, il 'luogo'

anche: «ostendere, quomodo veritates principiorum et conclusionum et proprietatum naturalium innuuntur luculenter – 'qui habet aures audiendi!' – in ipsis verbis sacrae scripturae, quae per illa naturalia exponuntur» (*ibid.*, n. 3, LW III, 4,14-17). Tale convergenza tra Rivelazione e ragione naturale, la loro reciproca 'compenetrabilità', ha indotto Kurt Flasch ad applicare al pensiero eckhartiano la formula di «filosofia del cristianesimo»: cfr. ad es. l'ultima sua monografia K. FLASCH, *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, München, Beck, 2010, in part. 31-48, 203-211.

⁵ ECKHART, *Predigt* 15, DW I, 251,4-15: «Nun merket mit flisse, das Aristotiles spricht von den abgeschaidnen gaisten in dem bûch, das da haisset methaphisica. Der hœchst vnder den maïstern, der von natürlîchen künsten ie gesprach, der nemmet dis abgeschaiden gaist und sprichet, das si enkainer ding form sien, vnd sie nemend ir wesen sunder mittel von got usfliessend; und also fliessend si och wider in vnd enpfahend den usfluss von got sunder mittel obwendig den engeln, vnd schowent das bloss wesen gottes sunder underschaid. Dis luter bloss wesen nemmet Aristotiles ain 'was'. Das ist das hœchst, das Aristotiles von natürlîchen künsten ie gesprach, vnd über das so enmag kain maïster hœher gesprechen, er spræch dann in dem hailigen gaist. Nun sprich ich, das disem edlen mentschen genüeget nit an dem wesen, das die engel begriffent vnformlichen vnd dar an hangent sunder mittel; im benüeget nit <dan> an dem ainigen ain».

della nascita di Dio in noi, della Unità con Lui⁶. L'antitesi è quindi tra un Aristotele, sommo tra i maestri che si occupano delle scienze della natura («Der hœchste under den meistern, der von natiurlîchen künsten ie gesprach»), ma al quale il mondo della grazia è precluso, e un Platone, che per la profondità del suo acume riuscì a penetrare i misteri divini e per questo si meritò l'epiteto di «grôze pfaffe», grande prete, grande erudito⁷.

Dato che in un'altra occasione ho già censito i testi in cui Eckhart cita Platone sottoponendo anche ad un'analisi sommaria i loro contenuti⁸, in questa sede intendo concentrarmi su un solo passo («Plato dicit quod formae dantur secundum merita materiae») che ricorre varie volte nel *corpus* degli scritti eckhartiani e che spicca per densità speculativa. Prima di procedere all'esame delle varie occorrenze del passo, è opportuno tuttavia fornire alcune informazioni generali sulla presenza, sui temi e sulle fonti del 'platonismo' di Eckhart.

⁶ ECKHART, *Predigt* 28, DW II, 67,1-69,2: «Nû sprichet Plâtô, der grôze pfaffe, der væhet ane und wil sprechen von grôzen dingen. Er sprichet von einer lûterkeit, diu enist in der werlt niht; si enist niht in der werlt noch ûzer der werlt, ez enist weder in zît noch in êwicheit, ez enhât ûzerlich noch innerlich. Her ûz drûcket im got, der êwige vater, die vûllede und den abgrunt aller sîner gotheit. Daz gebirt er hie in sînem eingebornen sune und daz wir der selbe sun sîn, und sîn gebern daz ist sîn innebliben, und sîn innebliben ist sîn ûzgebarn. Ez blîbet allez daz eine, daz in im selben quellende ist. 'Ego', daz wort 'ich', enist nieman eigen dan gote aleine in sîner einicheit. 'Vos', daz wort daz sprichet als vil als 'ir', daz ir ein sît in der einicheit, daz ist: daz wort 'ego' und 'vos', 'ich' und 'ir', daz meinet die einicheit».

⁷ Come B. MCGINN, *The Mystical Thought of Meister Eckhart. The Man From Whom God Hid Nothing*, New York Crossroad, 2001, 169, ha opportunamente osservato, il titolo è un chiaro segno di riverenza nei confronti di Platone.

⁸ A. PALAZZO, «Plâtô, der grôze pfaffe': Plato references in Eckhart's writings», *Eckhart Studies: the Journal of Theology, Philosophy, Philology and Culture in the Late Middle Ages* 1 (2010), forthcoming. L'unico altro lavoro sulla presenza di Platone in Eckhart è W. HAUG, «Das platonische Erbe bei Meister Eckhart», in O. Hildebrand-T. Pittrof (ed.), «... auf klassischem Boden begeistert». *Antike-Rezeptionen in der deutschen Literatur* (Rombach Wissenschaften • Reihe Paradeigmata, 1), Freiburg i.B., Rombach Verlag, 2004, 17-35, che, dopo una rapida descrizione del contenuto delle citazioni esplicite di Platone (17-22), assume un taglio teoretico e cerca di dimostrare che due dei motivi più caratteristici del pensiero di Eckhart – il fondo dell'anima e la nascita di Dio nell'anima – divergono sostanzialmente dal tipico pensiero platonico, che sarebbe invece caratterizzato in maniera prevalente dall'idea di *ascensus*, da una concezione gerarchica della realtà (23-35).

NUMERO, TEMI E FONTI DELLE MENZIONI DI PLATONE

Nelle opere latine di Eckhart si contano 38 menzioni di Platone⁹. Ad esse vanno aggiunti altri otto riferimenti: una menzione degli «Academici» (LW I, 450,11), tre testi nei quali compare il nome di Socrate (LW II, 39,6; 158,14; LW III, 178,7), e quattro citazioni di Plotino che in un caso è definito «Platonicus» (LW II 540,2; 594,11; LW IV, 179,7; LW V, 297,11). La quantità dei riferimenti a Platone è pertanto modesta, grosso modo corrispondente al numero delle citazioni di un'altra rilevante fonte filosofica non cristiana quale Averroè, ma molto inferiore a quello delle altre principali fonti filosofiche (Aristotele, Maimonide, Avicenna, *Liber de causis*).

Nelle opere tedesche Platone è citato esplicitamente altre quattro volte (DW II, 67,1; 192,6; 202,6; 602,6) e Socrate una volta (DW V, 59,12). Va probabilmente posto in relazione al particolare *status* di privilegio di Platone, al suo essere un «grôze pfaffe», il fatto che Eckhart non abbia remore a menzionare il suo nome negli scritti tedeschi, mentre sia incline a mimetizzare quello delle altre *auctoritates* filosofiche (ad es. di Avicenna, del *Liber de causis*, di Averroè e di Avicebron) dietro alla formula indeterminata di *meister*¹⁰.

Sulla base dell'insieme dei riferimenti a Platone è possibile delineare la concezione eckhartiana della filosofia platonica. Secondo il

⁹ Preferisco usare il termine meno impegnativo di menzione in luogo di citazione perché talvolta il nome 'Platone' è evocato senza che possa essergli associata una vera e propria citazione: cfr. ad es. ECKHART, *Sermo XLIX*, 2 n. 509, LW IV, 424,11-13: «Propter hoc secundum Aristotelem contra Platonem cognoscitur res per sui speciem, non per ideam».

¹⁰ A rigore si può parlare di citazione platonica implicita in un solo caso (DW I, 349,13), allorché Eckhart ascrive ad un imprecisato *meister* un passo la cui paternità attribuisce altrove (DW II, 192,6; 202,6) esplicitamente ad Agostino e Platone. Alcune citazioni riferite ad indefiniti *meister* hanno contenuti platonici, ma Eckhart non le attribuisce a Platone, ma ad altri autori, cioè ad Agostino, Avicenna, Maimonide, ecc., attraverso i quali dottrine e concetti platonici vengono trasmessi. A proposito dei dati relativi alle citazioni di Avicenna, Averroè, ed Avicebron, si veda A. PALAZZO, «Eckhart towards Islamic and Jewish sources: Avicenna, Avicebron, and Averroes», in J. HACKETT (ed.), *A Companion to Meister Eckhart*, Leiden, Brill, forthcoming; per quelli sulle citazioni del *Liber de causis*, cfr. F. RETUCCI, «Her ûf sprichet ein heidenischer meister in dem buoche, daz dà heizet daz lieht der liehte»: Eckhart, il *Liber de causis* e Proclo», in L. STURLESE (ed.), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart* (Dokimion. Neue Schriftenreihe zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 34), Freiburg Schweiz, Academic Press Fribourg, 2008, 137-138.

teologo domenicano essa è caratterizzata da alcuni temi forti: 1) la dottrina delle idee o del mondo intelligibile; 2) l'immortalità dell'anima; 3) l'intuizione del principio del *Vangelo di Giovanni* contenuta nei libri di Platone; 4) l'inconoscibilità di Dio; 5) la bontà di Dio; e infine 6) la sentenza che qui ci interessa e che Eckhart ritiene densa di significati: «*formae dantur secundum merita materiae*». Eckhart integra nel suo pensiero, in maniera originale e in combinazione con altre fonti e altre istanze dottrinali, tutti questi elementi teorici di origine platonica¹¹.

Meno rilevanti dal punto di vista speculativo, perché agli occhi di Eckhart non configurano alcun nucleo tematico specifico della filosofia Platone, sono alcuni passi platonici residui, i quali, oltre al fatto di vertere su questioni di filosofia della natura, non hanno alcunché in comune. Essi sono citati dal *Timeo* o per via indiretta attraverso gli scritti di Tommaso d'Aquino¹².

Nemmeno dai quattro testi in cui viene citato Socrate si profila alcun complesso dottrinale omogeneo. Anche se sono accomunati da un interesse *lato sensu* morale, i temi toccati sono estremamente differenziati: si va dal detto socratico che le virtù rendono le cose possibili, facili e piacevoli alla consueta confessione di ignoranza (LW II, 158,14), usata da Eckhart però per ribadire l'impossibilità di conoscere Dio, dall'affermazione socratica di essere cittadino del mondo (LW III 178,7), impiegata a sostegno della tesi che Dio è dappertutto e in nessun luogo, alla convinzione, bollata da Eckhart come un errore, che l'uomo saggio non possa peccare (LW II 39,6)¹³.

¹¹ Ho analizzato il primo nucleo dottrinale, che confluisce nella dottrina eckhartiana della *regio intellectus*, in PALAZZO, «Plâtò, der grôze pfaffè».

¹² ECKHART, *Expositio libri Genesis* n. 31, LW I, 208,9-10; cfr. PLATO, *Timaeus. A Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. J. H. Waszink (Plato Latinus, 4), London-Leiden, The Warburg Institute, 1962, 31B, 24,7-8. ECKHART, *Liber parab. Gen.* n. 72, LW I, 538,1; Id., *Expos. in Iohann.* n. 551, LW III, 481,6-7; cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Cinisello Balsamo (MI), Edizioni San Paolo, 1999³, I, q. 5 a. 2, ad 1, 25. ECKHART, *Liber parab. Gen.* n. 42, LW I, 509,7-8; cfr. THOMAS DE AQUINO, *In Aristotelis libros Posteriorum Analyticorum Expositio*, ed. R. M. Spiazzi, Torino, Marietti, 1964², II, lectio 3, 441 [11], 335: «Sic ergo dicebat [*scil.* Plato] animam esse numerum seipsum moventem». ECKHART, *Expositio libri Exodi* n. 139, LW II, 126,14; cfr. THOMAS DE AQUINO, *In Aristotelis libros De caelo et mundo Expositio*, III, lectio 4, n. 568 [1], 291: «Et quia dualitatem attribuebat [*scil.* Plato] materiae, unitatem autem formae [...]».

¹³ Del primo passo (DW V, 59,12) non è stata identificata la fonte. Il secondo e terzo testo 'socratico' sono tratti nell'ordine da HIERONYMUS, *Epistulae*, ed. I. Hilberg (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 54), Wien, Österreichische

Come gran parte dei suoi contemporanei, Eckhart ha un accesso molto limitato al *corpus* delle opere platoniche autentiche: il *Timeo* nella versione parziale di Calcidio è l'unica opera di Platone sicuramente da lui citata di prima mano, mentre egli non sembra aver avuto una conoscenza diretta del *Menone* e del *Fedone*, gli altri due dialoghi platonici che erano stati tradotti nel XII secolo da Enrico Aristippo. Non esistono elementi a sostegno dell'ipotesi che egli abbia conosciuto il *Parmenide* attraverso i lemmi contenuti nel *Commentario* di Proclo tradotto da Guglielmo di Moerbeke¹⁴.

Per ciò che concerne i temi dei sei nuclei dottrinali sopra individuati, Eckhart desume i suoi riferimenti a Platone da una composita tradizione indiretta¹⁵: a prescindere dal *Timeo*¹⁶ e oltre a consueti testi

Akademie der Wissenschaften, 1996, Ep. LIII, 9, n. 1, 462,10; Ep. LVII, 12, n. 4, 525,18-19 e CICERO, *Tusculanae disputationes*, ed. M. Pohlenz, Stuttgart, Teubner, 1918, V, 37, n. 108, 452,22-453,1. L'ultimo testo potrebbe dipendere da alcuni luoghi albertini: cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica commentum et quaestiones*, ed. W. Kübel (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, 14,2), Münster, Aschen-dorff, 1987, VII, lectio 3, 536,26-27; ID., *Super Dionysium De divinis nominibus*, ed. P. Simon (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, 37,1), Münster, Aschen-dorff, 1972, cap. 4, 301,48.

¹⁴ Sulla diffusione del *Menone* e del *Fedone* si veda R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, London, The Warburg Institute, 1939, 27-28, da emendare con le precisazioni di C. Steel, «Plato Latinus (1939-1989)», in J. Hamesse–M. Fattori (ed.) *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévales. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIVe siècle*. Actes du Colloque international de Cassino 15-17 juin 1989 organisé par la Société Internationale pour l'étude de la philosophie médiévale et l'Università degli Studi di Cassino, Louvain-La-Neuve–Cassino, Université catholique de Louvain–Università degli Studi di Cassino, 1990, 301-316: 305: «Quant aux deux autres traductions de Platon, celles d'Aristippe, leur influence a été minime». Secondo KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition*, 26, Eckhart avrebbe avuto accesso anche ad un altro formidabile veicolo del platonismo, cioè al *Commento* di Proclo al *Parmenide* di Platone, opera che avrebbe influenzato il suo concetto di «negatio negationis». In realtà non esistono prove tangibili di tale accesso e anche la nozione di «negatio negationis», concordano gli studiosi, è stata elaborata a prescindere dall'influenza del *Commento* procliano al *Parmenide*.

¹⁵ La tradizione platonica indiretta latina tardoantica e medievale è estremamente complessa e variegata: per un primo orientamento si vedano S. GERSH, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition* (Publications in Medieval Studies, 23,1-2), 2 voll., Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1986, con bibliografia; M. LEMOINE, «La tradition indirecte du Platon latin», in R. Ellis–R. Tixier (ed.), *The Medieval Translator. Traduire au Moyen Age*, 5, Turnhout, Brepols, 1996, 337-346.

¹⁶ PLATO, *Timaeus*, 28A, 20,21, citato in ECKHART, *Expos. in Iohann.* n. 54, LW III, 45,5-6. PLATO, *Timaeus*, 29E, 22,18-19, citato in ECKHART, *Expos. in Iohann.* n. 262, LW III, 217,6-7; n. 264, LW III, 219,1; n. 639, LW III, 556,4-5.

agostiniani e tardo-antichi, quali il *Contra Academicos*¹⁷, le *Confessiones*¹⁸ e il *Commento al Sogno di Scipione* di Macrobio¹⁹, egli attinge anche alla *Guida dei Perplessi* di Maimonide²⁰, al *Tractatus super librum Boetii De Trinitate* di Clarembaldo di Arras²¹ e a scritti di Tommaso d'Aquino²² e di Alberto Magno²³.

¹⁷ AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Contra Academicos libri tres*, ed. W. M. Green (Corpus Christianorum Series Latina, 29), Turnhout, Brepols, 1970, III, 17, n. 37, 57,23-32, citato in ECKHART, *Expos. in Gen.* n. 78, LW I, 239,8-11; ID., *Liber parab. Gen.* n. 67, LW I, 533,12-534,2; ID., *Sermo I super Ecclesiastici* n. 10, LW II, 240,5-6; ID., *Expositio libri Sapientiae* n. 274, LW II, 604,7-9; ID., *Expos. in Iohann.* n. 449, LW III, 384,3-8; ID., *Sermo VI*,2 n. 58, LW IV, 58,2; ID., *Sermo XIX* n. 196, LW IV, 181,7-10.

¹⁸ AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Confessionum libri XIII*, ed. L. Verheijen (Corpus Christianorum Series Latina, 27), Turnhout, Brepols, 1990, VII, 9, nn. 13-14, 101,4-23, citato in ECKHART, *Expos. in Iohann.* n. 2, LW III, 4,9-11; n. 96, LW III, 83,5-7; n. 124, LW III, 108,3-7.

¹⁹ MACROBIUS, *Commentarii in Somnium Scipionis*, ed. J. Willis, Leipzig, Teubner, 1970, I, 8, nn. 5.10, 37,22-28, 39,2-4, citato in ECKHART, *Expos. in Sap.* n. 206, LW II, 540,2-3; n. 263, LW II, 594,11-12; ID., *Sermo XIX* n. 194, LW IV, 179,7-8; ID., *Responsio ad articulos sibi impositos I* n. 134, LW V, 297,11-12. MACROBIUS, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, 2, n. 15, 7,4-7, citato in ECKHART, *Expos. in Exod.* n. 184, LW II, 158,11-13; ID., *Predigt 57*, DW II, 602,6-7.

²⁰ MAIMONIDES, *Dux neutrorum*, ed. Augustinus Justinianus, Parisiis 1520, II, cap. 7, f. 43r,27-29.40-51. Il riferimento a Platone dovrebbe essere alle linee 42-43, ma nell'edizione consultata al posto di «Plato» si legge «populo»: «Et debes mirari in dictis istis: sed vide quod populo locutus est similiter Dominus, quod Creator videt in seculo intelligibili: et ex ipso producit entia. Il passo maimonideo è citato in ECKHART, *Expos. in Gen.* n. 116, LW I, 273,1-10.

²¹ CLAREMBALDUS ATREBATENSIS, *Tractatus super librum Boetii De Trinitate*, ed. N. M. Häring (Studies and Texts, 10), Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1965, Introd., 16, 71, citato in ECKHART, *Sermo die b. Augustini Parisius habitus* n. 3, LW V, 91,3-7.

²² THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 15, a. 3, resp., 88, citato in ECKHART, *Expos. in Gen.* n. 25, LW I, 204,10-11; ID., *Liber parab. Gen.* n. 52, LW I, 520,12-14. THOMAS, *De veritate*, ed. R. M. Spiazzi, Torino-Roma, Marietti, 1964, q. 11, a. 1, resp., 225 – ove però c'è un riferimento indefinito ad «aliqui» e non a Platone –, citato in ECKHART, *Liber parab. Gen.* n. 2, LW I, 450,11-451,1. THOMAS, *Summa theologiae*, I-II, q. 63, a. 1, resp., 810, citato in ECKHART, *Liber parab. Gen.* n. 217, LW I, 694,10-11; ID., *Predigt 36a*, DW II, 192,6-193,1; ID., *Predigt 36b*, DW II, 202,6-9.

²³ Quanto ad Alberto, i suoi scritti sono la fonte diretta più probabile da cui Eckhart ricava la sentenza platonica oggetto del nostro interesse in questo contributo. Se si estende l'analisi del platonismo eckhartiano dai testi ove Platone è menzionato a quelli in cui vengono toccati o trattati motivi e temi più o meno genericamente platonici, allora la lista dei mediatori si accresce considerevolmente, e ne fanno parte

ORIGINE TESTUALE DELL'ADAGIO PLATONICO: «TIMEO» 29E

Non si sa chi abbia coniato il detto platonico «formae dantur secundum merita materiae», né quando, è certo però che esso divenne parte del ricco patrimonio di *auctoritates* che trovavano grande eco nelle opere degli scolastici. Oltre ad Eckhart, testimoni della sua fortuna furono, tra gli altri, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Ulrico di Strasburgo, Matteo di Acquasparta, Bertoldo di Moosburg²⁴.

almeno Cicerone, Seneca, le altre opere di Agostino, Dionigi pseudo-Areopagita, altri padri greci e latini, Macrobio, Proclo, Boezio, il *Liber de causis*, Avicenna, Avicebron, Maimonide, lo pseudo-ermetico *Liber viginti quattuor philosophorum*, autori latini del XII secolo – ad esempio Alano di Lilla, Teodorico di Chartres, ecc. K. RUH, *Meister Eckhart. Theologe Prediger Mystiker*, München, Beck, 1989², 87-91, dopo aver riconosciuto che è l'universo concettuale platonico ciò che ha caratterizzato in modo fondamentale il pensiero di Eckhart, elenca le fonti del platonismo eckhartiano, ma l'elenco è lontano dall'essere completo includendo solo Dionigi pseudo-Areopagita, il *Liber viginti quattuor philosophorum*, Agostino, Proclo e il *Liber de Causis*, Avicebron, Maimonide, Macrobio e Tommaso.

²⁴ Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, ed. B. Geyer (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, 16,1), Münster, Aschendorff, 1960, V, tr. 2, cap. 4, 240,80-83; ID., *Metaphysica*, ed. B. Geyer (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, 16,2), Münster, Aschendorff, 1964, VIII, tr. 1, cap. 5, 395,30-32; ID., *De natura et origine animae*, ed. B. Geyer (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, 12), Münster, Aschendorff, 1955, tr. 1, cap. 2, 5,51-58; ID., *De anima*, ed. C. Stroick (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, 7,1), Münster, Aschendorff, 1968, II, tr. 3, cap. 23, 133,20-21; ID., *De intellectu et intelligibili*, ed. A. Borgnet (Alberti Magni Opera omnia. Editio Parisiensis, 9), Paris, 1890, I, tr. 1, cap. 5, 484a; ID., *Super Dionysium De divinis nominibus*, cap. 2, sol., 73,28-29; ID., *Super Dionysium De divinis nominibus*, cap. 4, sol., 141,40-41; ID., *Super Dionysium De divinis nominibus*, cap. 8, sol., 373,71-72; ID., *Super Dionysium De divinis nominibus*, cap. 11, ad 3, 420,63-64; ID., *Physica*, ed. P. Hossfeld (Alberti Magni Opera Omnia. Editio Coloniensis, 4,1), Münster, Aschendorff, 1987, II, tr. 2, cap. 3, 102,23-24; ID., *Commentarii in I Sententiarum*, ed. A. Borgnet (Alberti Magni Opera omnia. Editio Parisiensis, 26), Paris, 1893, d. 36, a. 7, 217b; ID., *Commentarii in IV Sententiarum*, ed. A. Borgnet (Alberti Magni Opera omnia. Editio Parisiensis, 30), Paris, 1894, d. 23, a. 3, 7b; ID., *Super Ethica commentum et quaestiones*, ed. W. Kübel (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, 14,1), Münster, Aschendorff, 1968, I, lectio 5, 25,57; ID., *Summa theologiae*, ed. A. Borgnet (Alberti Magni Opera omnia. Editio Parisiensis, 32), Paris, 1895, pars II, tr. 1, q. 4, membr. 1, a. 1, 63b – ove però il detto è attribuito a Boezio –; ULRICUS DE ARGENTINA, *De summo bono*, ed. S. Pieperhoff (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi I,4[1]), Hamburg, Meiner, 1987, IV, tr. 2, cap. 5, 22, 106,400-401; THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum*, ed. P. Mandonnet, Paris, P. Lethielleux, 1929, II, d. 27, q. 1, a. 4, arg. 5, 704; ID., *Quaestiones disputatae de anima*, ed. B. C. Bazán (Sancti

Non è facile capire quale sia la fonte platonica del passo. Nella loro traduzione commentata del prologo dell'*Expositio* eckhartiana del *Vangelo di Giovanni* Alain de Libera, Édouard Weber e Émilie Zum Brunn ipotizzano addirittura che l'origine della sentenza non sia tanto Platone quanto la combinazione del filosofema avicenniano del *dator formarum* con una teoria cosmologica ricostruibile da vari luoghi del *Fons vitae* di Ibn Gabirol, nei quali da un lato si insiste sul desiderio della materia per la forma, e dall'altro il filosofo ebreo fa sottolineare a Platone il ruolo giocato dall'anima universale nel conferimento delle forme alla natura²⁵.

Di scarsa utilità è l'indicazione fornita da Paolo M. Pession, editore delle *Quaestiones disputatae de potentia* di Tommaso, che in corrispondenza della citazione dell'adagio rimanda ad un non meglio precisato luogo delle *Leggi*²⁶. Dal momento che tale dialogo, come si è visto, non era accessibile ai medievali in traduzione latina, l'indicazione ha più l'aria di evocare un parallelo che di documentare una fonte.

Tra gli autori che citano il detto e sono stati da me consultati, Matteo di Aquasparta ha il non trascurabile merito di fornire l'indizio decisivo circa la sua fonte platonica. Egli è infatti l'unico a localizzare la sentenza in una precisa opera di Platone, cioè nel *Timeo*:

Thomae de Aquino opera omnia, 24,1), Roma-Paris, Éditions Du Cerf, 1996, q. 8, arg. 16, 65,140-66,142; Id., *Quaestiones disputatae de potentia*, ed. P. M. Pession, Torino-Roma, Marietti, 1965¹⁰, q. 3, a. 10, ad 15, 72; MATTHAEUS AB AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de gratiae*, ed. V. Doucet (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 11) Florentiae, Quaracchi, 1935, q. 3, 7, 64; Id., *Quaestiones disputatae de anima separata*, ed. G. Gal (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 18), Florentiae, Quaracchi, 1959, q. 4, a, 251,15-17; BERTHOLDUS MAISBERCHENSIS, *Expositio super Elementationem theologicam Procli*, ed. L. Sturlese (Temi e Testi, 18), Roma, Edizioni di storia e Letteratura, 1974, prop. 205A, 272,5-10.

²⁵ *Le Commentaire de l'Évangile selon Jean. Le Prologue (chap. 1, 1-18)*, texte latin, avant-propos, traduction et notes par A. de Libera, É. Weber, É. Zum Brunn (L'œuvre latine de Maître Eckhart, 6), Paris, Les Éditions Du Cerf, 1989, 328-329, n. 5. I luoghi gabiroliani a cui si rimanda sono i seguenti: AVICEBRON, *Fons vitae*, ed. C. Baeumker (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 1,2-4), Münster, Ascendorff, 1895, V, 34, 319,20; V, 32, 317,13-18; V, 17, 289,19-22: «Plato consideravit quod formae [...] similiter fiunt in natura et in substantia ex intuitu animae universalis in naturam».

²⁶ THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 3, a. 10, ad 15, 72: «[...] unde et Plato dicebat [in dialog. X de Legibus], quod formae infunduntur a Deo secundum merita materiae».

«Item, dispositiones materiae ad formam suscipiendam vocat Plato in *Timaeo*: merita materiae, dicens quod Deus imprimit formas secundum merita materiae»²⁷;

«Huic concordat Plato, in *Timeo*, qui dicit quod dator imprimit vel infundit formas secundum merita materiae»²⁸.

Poco persuasivo, tuttavia, è il luogo del dialogo platonico proposto come fonte dell'adagio da Victorin Doucet, editore delle *Quaestiones disputatae de gratia* di Matteo. Egli rimanda ad un passo («donec instituto meritisque congruas [...]: induant formas») ²⁹ che, pur presentando qualche assonanza lessicale con la sentenza, ne diverge in maniera radicale a livello di contenuto. Il passo infatti è inserito nel contesto della trattazione timaica sulle anime individuali: una volta introdotte nei corpi, secondo la narrazione del *Timeo*, esse devono far fronte a violente passioni e quelle che riescono a dominarle fanno ritorno presso la sede originaria della loro stella («comparis stellae»), ove trascorreranno una vita beata; altre, vinte dalle passioni, si incarnano in una natura femminile; quelle che non sanno desistere dai vizi e dall'intemperanza, sono condannate a trasformarsi in esseri peggiori «fino ad assumere le spoglie delle belve feroci consone al loro carattere e ai loro meriti»³⁰.

Gedeon Gàl, editore delle *Quaestiones disputatae de anima separata*, non segnala la fonte della sentenza, ma individua in *Timeo* 50B-C una dottrina contraria³¹. Lì viene descritta «la natura che riceve tutti i corpi» (la greca $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$): essa è un ricettacolo informe di tutte le realtà ed è simile ad una materia molle che si lascia modellare dalle forme che di volta in volta la informano³². La narrazione contiene verosimilmente

²⁷ MATTHAEUS AB AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de gratia*, q. 3, 7, 64.

²⁸ MATTHAEUS AB AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de anima separata*, q. 4, a, 251,15-17.

²⁹ PLATO, *Timaeus*, 42C, 37,14-15.

³⁰ PLATO, *Timaeus*, 42A-C, 37,2-15.

³¹ G. GÀL, in MATTHAEUS AB AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de anima separata*, 251, n. 3: «Immo contrarium sequentis sententiae docetur in *Timaeo*».

³² PLATO, *Timaeus*, 50B-C, 48,2-12: «[...] natura, quae cuncta recipit corpora [...] condicione propria; recipit enim cuncta nec ullam ex isdem formam trahit, et cum uelut intra gremium eius formentur quae recipiuntur, ipsa informis manet, estque usus eius similis molli cedentique materiae, in quam imprimuntur uaria signacula, moueturque et conformatur omnimode ab introeuntibus, ipsa nec formam nec motum habens ex natura sua. Quae uero ingrediuntur, formas mutant aliasque alia et diuersa cernuntur, eademque quae introeunt et egrediuntur simulacra sunt uere

una dottrina contraria a quella della sentenza perché è priva di ogni riferimento alle abilità diversificate di ricezione delle realtà materiali («secundum merita materiae»), che costituisce proprio l'elemento più caratteristico della sentenza platonica.

Bernardo Carlos Bazán, editore delle *Quaestiones disputatae de anima* di Tommaso d'Aquino, mette il detto nuovamente in relazione alla dottrina del ricettacolo delle sostanze corporee, anche se il passo da lui allegato (*Timeo* 51A) non è perfettamente identico al passo segnalato da Gàl come contrario alla sentenza³³.

Come aveva già proposto Alain de Libera, l'origine dell'adagio platonico va cercata in realtà in *Timeo* 29E:

Itaque consequenter cuncta sui similia, prout cuiusque natura capax beatitudinis esse poterat, effici voluit³⁴.

Si tratta di un passo che dal punto di vista lessicale è evidentemente assai lontano dal detto platonico nella forma in cui esso si è consolidato e in cui viene citato dagli autori del XIII e XIV secolo. Per capire perché tale luogo debba essere considerato la fonte più probabile bisogna tener conto del fatto che della sentenza esistono due versioni, una breve e impersonale, la quale recita solo che le forme vengono conferite secondo i meriti della materia, e una più completa, che fa riferimento anche al 'datore delle forme', talvolta esplicitamente identificato dai singoli autori con Dio, talaltra, secondo una prospettiva filosofica, con la causa prima. In questa seconda versione il detto platonico è spesso associato a riferimenti alla dottrina del *dator formarum*,

existentium rerum miro quodam uixque explicabili modo formata ab isdem uere existentibus rebus, quem ad modum mox demonstrare nitentur pro uiribus».

³³ B. C. BAZÁN, *Quaestiones disputatae de anima*, 65, n. 140. PLATO, *Timaeus*, 51A, 49,7-14: «Ideoque facti generati uisibilis animalis matrem corporeaeque substantiae receptaculum neque terram neque aquam nec uero ignem uel aera nec quicquam aliud, quod ex his creatum est, nec uero ex quibus haec ipsa subsistunt appellandum, sed inuisibilem potius speciem quandam et informem capacitatem mira quadam et incomprehensibili ratione inter nullam et aliquam substantiam nec plane intelligibilem nec plane sensibilem positam, sed quae ex his quae in ea commutantur intellegi tamen posse uideatur».

³⁴ PLATO, *Timaeus*, 29E, 22,19-20. A. DE LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris, Vrin, 1990, 217; ID., «Albert le Grand et le Platonisme. De la doctrine des idées à la théorie des trois états de l'universel», in E. P. Bos-P. A. Meijer (ed.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy (Philosophia Antiqua. A Series of Studies in Ancient Philosophy, 53)*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1992, formula la stessa ipotesi, 101-102, n. 49.

che non di rado è giudicata platonica più che avicenniana³⁵. Se presa nella sua versione allargata, allora l'analogia concettuale della sentenza con *Tim.* 29E emerge con chiarezza: come il demiurgo – di cui Platone tratteggia i caratteri – essendo buono e privo di invidia, volle che tutte le cose gli fossero simili, nella misura in cui ciascuna natura poteva essere capace della felicità, così il *dator formarum* partecipa della sue perfezione formale le realtà materiali proporzionalmente ai meriti, ossia alle attitudini³⁶, di ciascuna, e in questo modo le assimila a sé.

DE PLENITUDINE EIUS NOS OMNES ACCEPIMUS, ET GRATIAM PRO GRATIA (GIOV. 1, 15-16)

Il detto platonico compare verso la fine del lungo commento di *Giov.* 1, 15-16, due versetti attraverso i quali Eckhart può mettere a fuoco cinque aspetti della relazione tra giusto e Giustizia, relazione che configura uno dei modelli concettuali principali della metafisica eckhartiana³⁷. La prima parte di *Giov.* 1, 15 («Iohannes testimonium

³⁵ Alberto Magno attribuisce sempre il tema del *dator formarum* a Platone allorché lo cita in relazione alla sentenza. Il caso più eclatante è quello del *Commento* al *De divinis nominibus*: ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus*, cap. 2, sol., 72,37-40: «Plato quidem dixit formas omnes esse a datore, et hoc idem dixit Avicenna, nominans intelligentiam id quod Plato datorem formarum appellaverat». Cfr. anche ID., *Commentarii in I Sententiarum*, d. 36, a. 7, 217b: «[...] dixit Plato, quod secundum materiae meritum a datore formarum dantur omnes formae»; ID., *De natura et origine animae*, tr. 1, cap. 2, 5,51-56: «Sed Plato et Pythagoras idem quidem dicere intendebant [...] Et ideo dixerunt a datore primo dari formas et non esse in materia, sed tamen materiam mereri formam [...]» (i corsivi sono miei). In Eckhart, come si vedrà, la sentenza è attestata anche in una forma composita che include un riferimento al *dator formarum* attribuito però ai «sapienties antiquorum et praecipuorum aliqui»: cfr. *infra*, nota 83.

³⁶ Che «meritum» vada inteso come 'attitudine', 'disposizione', documenta l'editore del commento albertino al *De divinis nominibus* con dotti riferimenti al *Liber de causis* e alla *Metaphysica* di Avicenna. Così, del resto, lo intese anche Alberto, pur ignaro che la difficoltà di comprensione del vocabolo dipendesse da un'erronea traduzione dall'arabo: cfr. P. SIMON, in ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus*, 73, n. 28.

³⁷ All'inizio del *Commento* al *Vangelo di Giovanni* il paradigma giusto-Giustizia serve ad esemplificare le proprietà delle realtà univoche: cfr. ECKHART, *Expos. in. Iohann.* nn. 14-22, LW III, 13,1-19,2. In una predica tedesca Eckhart descrive tale

perhibet de ipso et clamat dicens: hic erat quem dixi») significa che solo il giusto, impersonato nel passo evangelico da Giovanni, dà testimonianza che la Giustizia è, perché solo egli La conosce e solo egli è in Essa ed è Essa per essenza³⁸. Che Cristo sia venuto dopo Giovanni («post me venturus est») è un'indicazione del fatto che la Giustizia rimane e non viene meno nemmeno dopo che il giusto decade da Essa³⁹. Che Cristo fosse prima di Giovanni e a lui precedente («ante me factus est qui prior me erat») significa che la Giustizia precede il giusto perché il giusto è dipendente dalla Giustizia e non potrebbe essere compreso senza la Giustizia, che è eterna⁴⁰. Che dalla pienezza di Cristo tutti abbiano ricevuto («de plenitudine eius nos omnes accepimus») allude al fatto che i giusti ricevono il loro essere giusti dalla Giustizia⁴¹. Infine l'ultima parte di *Giov.* 1, 16 («gratiam pro gratia») significa che i giusti ricevono il loro esser giusti gratuitamente («gratis»), cioè senza meriti propri e per sola grazia di Dio⁴².

I cinque punti non esauriscono tuttavia i significati condensati in *Giov.* 1, 15-16, e quindi lo sforzo esegetico di Eckhart prosegue. Forte del principio ermeneutico che in gran parte dei libri dell'*Antico Testamento* – compresi i *Proverbi*, l'*Ecclesiaste* e il *Cantico dei cantici* – nonché nel *Vangelo* di *Giovanni* e in molti altri libri del *Nuovo Testamento* l'evento narrato ha anche altri significati nascosti⁴³, Eckhart sviscera

relazione come la chiave per intendere tutta la sua opera: cfr. ID., *Predigt* 6, DW I, 105,2-3: «Swer underscheit verstât von gerehticheit und von gerehtem, der verstât allez, daz ich sage». Sul binomio giusto-Giustizia si veda, in particolare, B. MOJSISCH, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg, Meiner, 1983, 65-74; K. FLASCH, «Meister Eckhart: *Expositio sancti Evangelii secundum Ioannem*», in K. Flasch (ed.), *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter*, Stuttgart, Reclam, 1998, 381-401: 391-398.

³⁸ ECKHART, *Expos. in. Iohann.* n. 168, LW III, 138,5-7; n. 169, LW III, 139,1-16.

³⁹ ECKHART, *Expos. in. Iohann.* n. 168, LW III, 138,7-8.13-14; n. 172, LW III, 141,4-6.

⁴⁰ ECKHART, *Expos. in. Iohann.* n. 168, LW III, 138,8-9.14; n. 172, LW III, 141,7-14.

⁴¹ ECKHART, *Expos. in. Iohann.* n. 168, LW III, 138,9-10.15; n. 172, LW III, 141,15-142,2.

⁴² ECKHART, *Expos. in. Iohann.* n. 168, LW III, 138,10-11.15-17; n. 172, LW III, 142,3-6.

⁴³ ECKHART, *Expos. in. Iohann.* n. 176, LW III, 144,13-145,4. Rifacendosi tacitamente a Mosè Maimonide, Eckhart distingue due tipi di parabola: nel primo ciascun elemento, preso in se stesso, significherebbe qualcosa di preciso; nel secondo caso – è

prima i diversi sensi di «*gratiam pro gratia*» (*Giov.* 1, 16)⁴⁴, si concentra quindi su *Giov.* 1, 16 nella sua interezza («*de plenitudine eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia*»). Significativamente Eckhart pone la sua interpretazione del versetto giovanneo sotto l'egida della proposizione 9 del *Liber de Causis*, secondo la quale «ogni intelligenza è piena di forme», e di un passo del *Commento al Sogno di Scipione* di Macrobio, secondo il quale «la pienezza si addice propriamente solo alle cose divine e superiori»⁴⁵. Il richiamo a due fonti filosofiche di matrice neoplatonica imprime all'esegesi eckhartiana una brusca sterzata in direzione della metafisica del flusso. Fondandosi sulle due *auctoritates*, Eckhart può affermare che il superiore, per il fatto stesso di essere tale, è pieno, e che l'essere che l'inferiore riceve dal superiore nell'inferiore si particolarizza e si indebolisce. Ciò che l'inferiore ha o riceve dal superiore, lo ha in grazia del superiore⁴⁶. Pertanto è proprio

quello dei libri biblici da lui citati – non ad ogni parola corrisponderebbe un preciso significato, perché alcune avrebbero una funzione esornativa o servirebbero addirittura ad occultare la cosa significata dalla parabola: cfr. ECKHART, *Expos. in. Iohann.* n. 174, LW III, 143,4-13. La fonte è MAIMONIDES, *Dux neutrorum*, proem., ff. 3v-4r.

⁴⁴ Eckhart elenca sei diversi possibili significati del passo. Alla lettera esso significa grazia data *gratis*, interpretazione già esplicitata allorché ha commentato tutte le parti di *Giov.* 1, 15-16: cfr. ECKHART, *Expos. in. Iohann.* n. 177, LW III, 145,6-7. «*Pro gratia*» significa inoltre «*propter gratiam*» perché è proprio della grazia – come di Dio e delle cose divine in quanto divine – essere per se stessa («*pro se ipsa*») e in funzione di se stessa («*propter se ipsam*»), in quanto nelle cose divine fine e principio coincidono e perciò l'opera è sempre in funzione di sé: cfr. ECKHART, *Expos. in. Iohann.* n. 177, LW III, 145,8-15. «*Gratiam pro gratia*» significa anche che la grazia dell'incarnazione (*Giov.* 1, 14: «*verbum caro factum est*») è per la grazia di inabitazione (*Giov.* 1, 14: «*habitavit in nobis*») e viceversa: cfr. ECKHART, *Expos. in. Iohann.* n. 177, LW III, 145,16-146,3. Il quarto significato è che il giusto desidera diventare uno con la Giustizia, proprio come l'attivo ed il passivo desiderano essere uno essenzialmente: cfr. ECKHART, *Expos. in. Iohann.* n. 177, LW III, 146,4-15. Il quinto significato individuato è nuovamente letterale, e cioè che la grazia della nuova legge è data da Cristo in luogo della grazia («*pro gratia*») della vecchia legge data da Mosè (*Giov.* 1, 17): cfr. ECKHART, *Expos. in. Iohann.* n. 178, LW III, 147,1-9. Infine Eckhart crede di poter riferire il «*gratiam pro gratia*» all'idea di un perfezionamento della grazia, di una molteplicità di gradi nella grazia: cfr. ECKHART, *Expos. in. Iohann.* n. 179, LW III, 147,10-148,13.

⁴⁵ *Liber de causis*, ed. A. Pattin, in A. PATTIN, «*Le Liber de causis. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes*», *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966), prop. 9 (10), n. 92, 158,8.10-11; nn. 93-94, 158,15-159,21; MACROBIUS, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, 5, n. 3, 15,4-5.

⁴⁶ ECKHART, *Expos. in. Iohann.* nn. 180-181, LW III, 148,16-149,10: «*Primum est quod universaliter superius hoc ipso quod superius est, plenum est, et quo amplius superius, eo amplius plenum est. Hoc est quod in De causis dicitur: "omnis intel-*

del superiore influire ed essere causa delle realtà a lui inferiori. Dal momento che Dio Verbo è supremo tra tutte le cose, tutte le cose ricevono il loro essere dalla pienezza e dalla grazia di Dio: questo è appunto il significato di *Giov.* 1, 16⁴⁷.

La relazione di dipendenza degli inferiori dai superiori, e in ultima istanza da Dio, continua Eckhart, si esplica secondo modalità diverse nella sfera delle realtà univoche ed in quella delle realtà analoghe. Il rapporto tra gli analoghi è caratterizzato dalla totale subordinazione dell'inferiore dal superiore: essi non hanno la materia o il genere in comune, e l'inferiore, o passivo, ha tutto ciò che ha per mera grazia del superiore, o attivo, della cui natura partecipa; pertanto l'effetto del superiore inerisce al passivo solo come accidente temporaneo, cioè fino a quando il superiore è presente; inoltre il passivo desidera sempre l'attivo e non cessa di desiderarlo nemmeno mentre ne gode⁴⁸. Attivo e passivo univoci, invece, hanno in comune materia, genere e specie; l'inferiore univoco ha ciò che ha per grazia del superiore, ma non per mera grazia, perché il passivo univoco patendo agisce, e contemporaneamente l'attivo univoco agendo patisce. Il rapporto tra gli univoci non si configura quindi come una relazione di totale dipendenza dei passivi dagli attivi, come un flusso unidirezionale dei secondi sui primi, bensì come un più complesso processo di 'osmosi' nel quale attivi e passivi interagiscono. Nell'ambito degli univoci nessuno dei

ligentia plena est formis", et quo superior, tanto continet "formas plus universales". Macrobius in l. I Commentariorum suorum dicit: "plenitudo proprie nisi divinis rebus supernisque non convenit". Iterum etiam a superiori accipit esse suum inferius naturaliter, sed quod est in superiori "per modum universalem" et "vehementioris virtutis", in inferiori est "per modum particularem" et "virtutis debilioris", sicut scribitur in De causis ubi supra. Secundo notandum quod omne, quod habet inferius aut recipit a superiori, semper hoc habet de gratia superioris».

⁴⁷ ECKHART, *Expos. in. Iohann.* n. 181, LW III, 149,14-150,4: «Ex his duobus sic conclude: superius plenum est et sibi proprium est influere et esse causam eorum quae post ipsum et sub ipso sunt; sed deus verbum supremum est omnium; ergo de plenitudine eius accipiunt universa et de gratia. Et hoc est quod hic dicitur: *de plenitudine eius omnes accepimus, et gratiam pro gratia*».

⁴⁸ ECKHART, *Expos. in. Iohann.* n. 182, LW III, 150,5-12: «Tertio notandum quod inferius accipere id quod habet a superiori et de gratia ipsius, differenter se habet in analogicis et in univocis. In analogicis enim, ubi activum et passivum non communicant in materiam sive in genere, ipsum passivum totum quod habet de mera gratia superioris habet, utpote consequens ipsam naturam superioris ut proprium. Propter quod non haeret nec inharet passivo absente superiori activo, ut patet de lumine in medio, et passivum bibens sitit, sicut notavi super illo: 'qui bibunt me, adhuc sitiunt', Eccli. 24».

due elementi è del tutto privo delle proprietà dell'altro: l'attivo superiore non è infatti completamente scevro di passività, mentre il passivo inferiore non è del tutto privo di attività dato che, sì, riceve la forma dell'attivo («formam activi») per grazia del superiore, ma la merita in virtù della sua natura, cioè per il fatto di essere della medesima natura dell'attivo⁴⁹. Eckhart chiarisce la correlazione dinamica che si instaura tra attivo e passivo univoci con l'esempio del fuoco: il fuoco riscalda e assimila a sé nel calore il legno, che dalla pienezza del fuoco riceve la grazia del calore e diventa caldo; ma il fuoco ordina la grazia del calore alla generazione della sua forma sostanziale, che è una perfezione maggiore, ossia dà la grazia del riscaldamento e dell'assimilazione in cambio della grazia dell'informazione specifica, cioè riscalda e assimila il legno affinché questo divenga capace della forma sostanziale del fuoco, affinché il legno a sua volta si disponga all'assimilazione al fuoco⁵⁰.

L'esempio evidenzia uno dei dodici principi teorizzati da Eckhart nel *Liber parabolarum Genesis* a proposito delle cause univoche nella sfera delle realtà naturali, precisamente il quarto principio, secondo il quale il passivo si assimila all'attivo agendo e l'attivo, a sua volta,

⁴⁹ ECKHART, *Expos. in. Iohann.* n. 182, LW III, 150,12-151,6: «In univocis autem activum et passivum in materia conveniunt et genere et specie: inferius id quod recipit habet quidem de gratia superioris, sed non de mera gratia. Ratio est, quia in talibus passivum patiendo agit et activum agendo patitur. Item etiam non est se toto passivum nec carens omni actu: ipsum inferius recipit similitudinem et formam activi de gratia quidem superioris, meretur tamen ex natura sua, eo quod sit eiusdem naturae in specie cum agente». Una lunga e dettagliata analisi delle proprietà degli univoci naturali si trova in ECKHART, *Liber parab. Gen.* nn. 116-127, LW I, 582,3-592,2. Per la dottrina dell'univocità il testo di riferimento è MOJSISCH, *Meister Eckhart*, 57-81, ove anche il testo dell'*Expositio del Vangelo di Giovanni* oggetto del nostro interesse è commentato in breve (60-61).

⁵⁰ ECKHART, *Expos. in. Iohann.* n. 182, LW III, 151,6-152,1: «Exempli gratia: ignis agit in lignis calorem et ipsa assimilat sibi in calore, et hoc quidem de gratia est quod sint calida. Generans tamen ignis, in quantum generans, non sistit in calore sive calefactione ligni, sed hanc gratiam ordinat ad generationem formae substantialis, quae est maior perfectio, et sic gratiam calefactionis et assimilationis dat pro gratia specificae informationis, ut scilicet calefaciendo et assimilando formae substantialis lignum sit capax. Unde calefactio ab igne generante non est intenta nisi per accidens. Propter quod alteratio calefactionis fit per accidens sive per accidentia generantis. Et hoc est quod hic dicitur quod de plenitudine superioris recipit omne suum inferius, et gratiam pro gratia. Verum est tamen quod etiam e converso lignum recipit gratiam formae ignis pro gratia assimilationis dispositive et in fiendo».

assimila a sé il passivo e lo rende attivo⁵¹. Nella sfera degli univoci il rapporto tra attivi e passivi è un'interazione che porta all'assimilazione dei passivi agli attivi, è un processo al termine del quale i due correlati, pur distinti, sono uguali.

A differenza di quanto avviene tra gli analoghi, la subordinazione non è la cifra del legame tra gli attivi e i passivi univoci: in relazione agli univoci nella sfera delle realtà spirituali («divina»), Eckhart sostiene che ciò è prodotto o procede, cioè il passivo, non è inferiore ma è identico («aequale») a ciò che produce, cioè l'attivo, perché non si limita a partecipare della natura di quest'ultimo, ma la riceve da lui tutta nella sua semplicità, integralità e perfezione⁵². Quella tra gli univoci, pertanto, è una correlazione dinamica, nella quale anche l'inferiore, oltre a patire, agisce ed è gratificato nella misura in cui merita. Eckhart suggella il suo discorso sugli univoci con la citazione del detto platonico. Nella sua essenzialità esso esprime bene la relazionalità reciproca, l'intreccio di azione e passione, di grazia e merito, che contraddistingue il rapporto tra gli univoci, tra il giusto e la Giustizia:

Sic ergo in univocis inferius recipit a superiori non solum ex gratia, sed etiam ex merito. Propter quod Plato dicit quod formae dantur secundum merita materiae⁵³.

NON AD MENSURAM DAT DEUS SPIRITUM (GIOV. 3, 34)

Il detto platonico compare anche nell'ambito del commento all'ultima parte di *Giov. 3, 34* («quem misit deus, verba dei loquitur; non enim ad mensuram dat deus spiritum»). Secondo l'esegesi eckhartiana il versetto nella sua intrezza alluderebbe alle otto caratteristiche

⁵¹ ECKHART, *Liber parab. Gen.* n. 117, LW I, 583,8-9: «Adhuc quarto: passivum assimilatur suo activo in agendo, et activum sibi assimilatur passivum, ut ipsum faciat agens [...]».

⁵² ECKHART, *Expos. in. Iohann.* n. 5, LW III, 7,5-7: «in univocis autem semper est aequale, eandem naturam non participans, sed totam simpliciter, integraliter et ex aequo a suo principio accipiens».

⁵³ ECKHART, *Expos. in. Iohann.* n. 182, LW III, 152,1-3.

delle relazioni trinitarie confermate anche dalla ragione naturale con esempi tratti dalla sfera degli enti naturali e degli artefatti⁵⁴.

Eckhart propone però tre differenti interpretazioni dell'ultima parte del versetto («non ad mensuram dat deus spiritum»). Secondo la prima di esse, che è quella suggerita dalla *Glossa*, quelle parole vanno riferite a Cristo, il Figlio, perché agli altri uomini lo spirito è dato secondo misura⁵⁵.

Il passo, continua Eckhart, può essere letto diversamente purché si distingua la prospettiva di Dio che dona da quella di chi riceve: mentre Dio «operatur omnia in omnibus», come recita la I *Epistola* ai *Corinzi* (12, 6), e non dà lo spirito secondo misura, qualsivoglia creatura riceve lo spirito secondo misura, ossia secondo le sue capacità. La parabola di *Matteo* 25, 15, in cui si narra che un signore diede a ciascuno dei suoi servi secondo le rispettive virtù, cioè a chi cinque, a chi due, e a chi un solo talento, dà sostegno a tale interpretazione⁵⁶.

Una costellazione di quattro *auctoritates* filosofiche, la seconda delle quali è appunto il detto platonico, dà ulteriore supporto alla seconda interpretazione⁵⁷:

Et in *De causis* 24 dicitur: “causa prima existit in rebus omnibus secundum unam dispositionem, sed res omnes non existunt in prima causa secundum unam dispositionem”. Formae enim dantur secundum merita materiae, ut ait Plato, et actus activorum sunt in patiente praedisposito; talia enim sunt praedicamenta, qualia permiserunt subiecta.

Tale convergente complesso di *auctoritates* evidenzia la gravidanza filosofica della parte finale di *Giov.* 3, 34 rivelando il principio metafisico implicito nel versetto, cioè l'analogia di ricezione, che Eckhart ritiene essere la legge fondamentale alla base della relazione tra superio-

⁵⁴ Cfr. ECKHART, *Expos. in. Iohann.* nn. 358-367, LW III, 303,6-312,11.

⁵⁵ ECKHART, *Expos. in. Iohann.* n. 368, LW III, 312,12-13; cfr. *Glossa ordinaria* in h. l., in *Biblia Latina cum Glossa ordinaria*, ed. Adolph Rusch, Strassburg, 1480-1481 (reprint Turnhout, Brepols, 1992), IV, 232.

⁵⁶ ECKHART, *Expos. in. Iohann.* n. 368, LW III, 312,14-313,4: «Posset tamen dici [...] quia quantum est ex parte dantis dei, 'qui operatur omnia in omnibus', Cor. 12, datur spiritus non ad mensuram; quantum vero est ex parte recipientis datur spiritus ad mensuram, secundum illud Matth. 25: 'uni dedit quinque talenta, alii autem duo, alii vero unum, unicuique secundum propriam virtutem'».

⁵⁷ ECKHART, *Expos. in. Iohann.* n. 368, LW III, 313,4-8.

ri ed inferiori: la proprietà, l'influsso o l'effetto del superiore può essere recepito solo secondo le possibilità del recettore – dell'inferiore.

La proposizione 23 del *Liber de causis*, che è la 24 per Eckhart, appare citata altre volte nel *corpus* eckhartiano⁵⁸. L'idea che la causa prima influisca le sue perfezioni in modo uniforme su tutto il reale, ma che tali perfezioni siano recepite in modo diversificato a seconda della disponibilità dei recettori, un'idea a dire il vero piuttosto implicita nella proposizione, è esplicitata nel commento a tale proposizione nel *De causis*: «Quod est quia, quamvis causa prima existat in rebus omnibus, tamen unaquaeque rerum recipit eam secundum modum suae potentiae»⁵⁹.

Il passo del II del *De anima* aristotelico (414a11-12), tanto comune in epoca medievale da divenire una sentenza a sé stante ed essere escertato all'interno di florilegi, è frequentemente citato da Eckhart⁶⁰. Eckhart lo accosta alla quarta *auctoritas*, ossia al luogo tratto dal *De trinitate* di Boezio, almeno in un'altra circostanza⁶¹:

Primum, quia omne receptum est in recipiente secundum naturam eius in quo est. Actus enim activorum sunt in patiente disposito; et talia praedicamenta, qualia permiserint subiecta.

Interessante è anche un altro passo eckhartiano ove la sentenza aristotelica dal II del *De anima* fa capolino in combinazione con *Matth.* 25, 15, un'altra *auctoritas*, che, come si è visto, esprime la concezione metafisica del proporzionalità nella ricezione del flusso⁶²:

⁵⁸ *Liber de causis*, prop. 23 (24), n. 176, 185,20-23. ECKHART, *Expos. in. Iohann.* n. 79, LW III, 68,4-6; n. 112, LW III; 97,5-7. Sulla lettura eckhartiana di tale proposizione si veda W. BEIERWALTES, «Primum est dives per se. Meister Eckhart und der *Liber de Causis*», in Bos–Meijer (ed.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, 141-169: 163-164.

⁵⁹ *Liber de causis*, prop. 23 (24), n. 177, 185,24-26; cfr. anche *Liber de causis* prop. 23 (24), nn. 178-179, 185,27-186,48.

⁶⁰ ARISTOTELES, *De anima*, II, 2, 414a11-12; *Les Auctoritates Aristotelis: un florilège médiéval, étude historique et édition critique* (Philosophe médiévaux, 17), ed. J. Hamesse, Louvain–Paris, Publications Universitaires–Beatrices Nauwelaerts, 1974, 179, 87 (55). Cfr. ECKHART, *Expos. in. Iohann.* n. 100, LW III, 86,1-2; n. 325, LW III, 273,6-7; n. 464, LW III, 397,6-7.

⁶¹ BOETHIUS, *De sancta trinitate*, ed. C. Moreschini, München–Leipzig, Saur, 2005 (ed. altera), cap. 4, 173,177-178. Cfr. ECKHART, *Expos. in. Iohann.* n. 61, LW III, 50,11-13.

⁶² ECKHART, *Expos. in Sap.* n. 96, LW II, 430,10-431,6.

In ipso enim aequaliter sunt omnia, et ipse aequaliter est omnia, et unum sunt omnia, quamvis non secundum omnia absque omnibus recipiatur, 1 Cor. 2: 'animalis homo non percipit'; et Ioh. 1: 'lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt'. Non ait 'apprehenderunt' – 'non est' enim 'qui se abscondat a calore eius', ut in Psalmo dicitur –, sed ait 'non comprehenderunt'. "Actus enim activorum sunt in patiente et disposito", secundum illud Matth. 25: 'tradidit illis bona sua': 'uni quinque', 'alii duo, alii unum', 'unicuique secundum propriam virtutem'.

Questi esempi di combinazioni di fonti ci dicono molto sul metodo di lavoro di Eckhart, che, come preannunciato nel proemio all'*Expositio del Vangelo di Giovanni*, procede sì all'esame del testo biblico «per rationes naturales philosophorum», ma non ricorre a tali *rationes* isolatamente: egli organizza e ordina *rationes*, sentenze e argomenti strutturandoli in gruppi più o meno compatti di *auctoritates* ai quali ricorre con una certa regolarità. Tali blocchi standard di fonti, che, come visto, accanto ai filosofi, possono includere anche la Bibbia stessa, i Padri e i *doctores* medievali, non hanno funzione meramente confermativa né esornativa, ma sono parte integrante del reale svolgimento della riflessione eckhartiana. Nel caso specifico appena esaminato, la costellazione di *auctoritates* serve all'elaborazione esegetica di un verso biblico per sviscerarne il contenuto speculativo.

Eckhart termina l'esegesi di *Giov. 3, 34* proponendo una terza e finale interpretazione dell'ultima parte. Secondo questa lettura, da Eckhart ritenuta «fortassis» la più bella, lo spirito – come ogni dono divino, in quanto è divino – è immenso, ossia senza misura, modo e numero⁶³.

**PRIUSQUAM TE PHILIPPUS VOCARET, CUM ESSES SUB FICU, VIDI TE
(GIOV. 1, 48)**

La sentenza platonica è citata nuovamente nell'*Expositio del Vangelo di Giovanni* all'interno della sezione dedicata all'esegesi di *Giov. 1, 48* («Priusquam te Philippus vocaret, cum esses sub ficu, vidi te»). A partire da questo versetto Eckhart sviluppa una complessa analisi

⁶³ Cfr. ECKHART, *Expos. in. Iohann.* n. 369, LW III, 313,9-314,5.

dottrinale della profezia⁶⁴, esaminandola nelle sue modalità concrete di manifestazione con riferimenti alla Scrittura, ai padri e alle fonti pagane (Cicerone, Avicenna, Tolomeo, etc.)⁶⁵ e cogliendola, una volta individuate le sue premesse generali, come una manifestazione della dinamica metafisica universale che regola i rapporti tra i superiori e gli inferiori⁶⁶. È quindi nuovamente in relazione al tema della proporzionalità della ricezione del flusso che la sentenza platonica viene invocata; anzi, per essere più precisi – e ciò è una conferma di quanto si diceva poc' anzi a proposito del costante ricorso di Eckhart a coalizioni di *auctoritates* –, non viene chiamata in causa la singola fonte, ma un intero gruppo di fonti che esprimono il principio dell'analogia di ricezione.

Le interazioni tra superiori e inferiori sono regolati da tre principi: a) i superiori si comunicano e trasfondono naturalmente e integralmente agli inferiori; b) tale comunicazione è recepita dagli inferiori secondo le proprie capacità; c) gli inferiori toccano con la loro parte suprema la parte più bassa dei superiori. Da questi tre principi discende che la proprietà del superiore è comunicata all'inferiore e che l'inferiore, con la sua parte somma, conosce la proprietà del superiore, per quanto ne è capace⁶⁷. Il secondo principio (b) corrisponde alla legge dell'analogia di ricezione e viene formulato da Eckhart sulla base del set standard di fonti costituito da *Matth.* 25, 15, *De an.* II 414a11-12 e dall'adagio platonico, al quale viene aggiunto in questo caso una sentenza attribuita a imprecisati *doctores*⁶⁸ secondo la quale

⁶⁴ Mi permetto di rimandare a questo proposito a quanto già detto in A. PALAZZO, «Ez sprichet gar ein höher meister»: Eckhart e Avicenna», in L. Sturlese (ed.), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, 71-111: 81-87.

⁶⁵ Uno dei tratti distintivi della posizione eckhartiana risiede proprio nell'omologazione della profezia divinamente ispirata alle pratiche di divinazione naturale.

⁶⁶ Cfr. ECKHART, *Expos. in. Iohann.* nn. 251-271, LW III, 209,7-228,10.

⁶⁷ ECKHART, *Expos. in. Iohann.* nn. 264-266, LW III, 218,13-221,2.

⁶⁸ Se la grazia concessa agli angeli fosse in rapporto alle loro doti naturali era tema comunemente discusso dai teologi duecenteschi sulla scorta di un passo delle *Sentenze* del Lombardo: cfr. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV Libris Distinctae*, I (Spicilegium Bonaventurianum, 4), Grottaferrata (Romae), Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1971, II, d. 3, cap. 2, n. 3, 342,27-32. Tra i teologi del XIII si vedano ad es. BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura (Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera omnia, 2), Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1885, II, d. 9, a. unicus, q. 3, 245-247; THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 62, a. 6, 293-294.

la grazia concessa agli angeli sarebbe commisurata alla loro dotazione naturale⁶⁹:

Secundo patet quod talis communicatio recipitur ab inferiori secundum capacitatem sive proprietatem illius, iuxta illud Matth. 25: 'uni quinque talenta, alii duo, alii vero unum, unicuique secundum propriam virtutem'. Et doctores dicunt quod angelis data est gratia secundum capacitatem naturalium. Actus enim activorum sunt in patiente disposito. Et secundum Platonem formae dantur iuxta merita materiae.

Tra i tanti testi albertini ove la sentenza platonica è citata e che potrebbero aver esercitato un'influenza su Eckhart il più significativo è senz'altro quello del capitolo 2 del *De divinis nominibus*.

Dicendum, quod de processione rerum a primo est duplex opinio, unius quarum auctor fuit Plato, alterius vero Aristoteles. *Plato quidem dixit formas omnes esse a datore, et hoc idem dixit Avicenna, nominans intelligentiam id quod Plato datorem formarum appellaverat. Dicunt igitur, quod contingit id quod est uno modo in aliquo primo, recipi in aliis diversimode ab invicem secundum speciem et a primo, quia quamvis actus activorum sint in patiente, sunt tamen in eo secundum potestatem patientis, ut etiam Aristoteles dicit in vi ethicorum.* Et huius exemplum evidens est de lumine solis, a quo omnia corpora superiora et inferiora illuminantur secundum philosophos; tamen lumen receptum in luna est alterius speciei quam in Saturno vel in sole. Et hoc probant diversi, immo oppositi effectus. Lumen enim lunae infrigidat et humectat, sol vero suo lumine calefacit et desiccatur, et alii planetae habent alios effectus. Similiter dicunt, quod formae omnium practicae sunt in primo motore universales et unitae, secundum autem quod recipiuntur ab ipso in proxima intelligentia, sunt minus universales, secundum quod magis appropinquant diversitati. Efficiuntur enim formae magis contractae, secundum quod magis causalitas intelligentiae ad pauciora se extendit. Et sic semper descendendo est processus harum formarum de intelligentia in intelligentiam usque ad decimam intelligentiam, quae est motor orbis lunae, quae movet sphaeram activorum et passivorum immediate, in qua sunt praedictae formae contractae et vicinae formis, quae sunt in materia. Quia tamen in intelligentia non possunt esse formae particulares, sunt in ipsa ut universales uno modo, et explicat eas in materiam uno modo ex parte sui per motum orbis lunae. Tamen non eodem modo recipiuntur in materia, sed pars materiae, quae magis est elongata a motore, recipit minus de specie et est constricta et densa et efficitur terra, et secundum quod elementum appropinquat ad orbem lunae, recipit nobiliores formas quantum ad formas elementorum. Et similiter in elementatis, secundum quod magis

⁶⁹ ECKHART, *Expos. in. Iohann.* n. 264, LW III, 219,3-8.

accedunt ad aequalitatem complexionis per harmoniam elementorum, recipiunt formam nobiliorem, similiorem intelligentiae, quae est forma caeli, quia quamvis forma etiam sit harmonia, consequitur tamen harmoniam materiae. *Et hoc est quod Plato dixit, quod formae omnes dantur a datore secundum meritum materiae.* Non autem volebant, quod illae eadem numero formae quae sunt in intelligentia, fierent in materia, sed quod creabantur novae ab illis in materia, in qua nihil earum praexistit, quia secundum eos creatio nihil aliud est quam factio rei non praesupposito aliquo suae essentiae. Secundum hoc autem, cum exitus rerum a primo sit tantum formalis, sicut luminis a luce prima, quasi agentis ex necessitate suae formae, non inveniretur modus, quo procederet materia ab ipso; unde oporteret ponere materiam aeternam, quod est contra fidem⁷⁰.

Il testo albertino verte sulla processione del reale dalla causa prima, che è spiegata diversamente da Platone e da Aristotele. Il brano, in particolare, rende conto della spiegazione platonica. È un platonismo che, secondo le nostre categorie storiografiche, stentiamo a definire autentico perché si tratta in realtà di una teoria neoplatonica del flusso, ed è lo stesso Alberto a svelare implicitamente la matrice araba della teoria accostando a Platone il nome di Avicenna. Anche in questo testo, però, Alberto non risparmia critiche alla spiegazione platonico-avicenniana, in tale occasione accusata di descrivere l'*exitus* del reale dalla causa prima come solo formale e secondo necessità, il che presupporrebbe una materia eterna, cosa evidentemente contraria alla fede⁷¹.

⁷⁰ ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus*, cap. 2, sol., 72,35-73,40 (i corsivi sono miei).

⁷¹ Per la critica albertina della dottrina platonico-avicenniana si veda H. ANZULEWICZ, «Pseudo-Dionysius Areopagita und das Strukturprinzip des Denkens von Albert dem Großen», in T. Boiadjiev-G. Kapriev-A. Speer (ed.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*. Internationales Kolloquium in Sofia vom 8. bis 11. April 1999 unter der Schirmherrschaft der S.I.E.P.M. (Rencontres de Philosophie Médiévale, 9), Turnhout, Brepols, 258-260. Della vasta letteratura sulla dottrina albertina dell'emanazione si vedano almeno L. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca. Il secolo XIII* (Accademia Toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria». «Studi», 149), Firenze, Olschki, 1996, 69-125: 90-107; A. DE LIBERA, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Paris, Vrin, 2005, 143-209; H. ANZULEWICZ, «Die Emanationslehre des Albertus Magnus: Genese, Gestalt und Bedeutung», in L. Honnefelder-H. Möhle-S. Bullido del Barrio (ed.), *Via Alberti. Texte – Quellen – Interpretationen* (Subsidia Albertina, 2), Münster, Aschendorff, 2009, 219-242; I. MOULIN, «Éducation et émanation chez Albert le Grand: des commentaires sur Denys le Pseudo-Aréopagite au *De causis et processu universitatis a prima causa*», in Honnefelder-Möhle-Bullido del Barrio (ed.), *Via Alberti. Texte – Quellen – Interpretationen*, 243-264.

Al di là delle critiche di Alberto, il testo fornisce lo sfondo teorico per intendere al meglio l'impiego che Eckhart fa della sentenza negli ultimi due casi esaminati, allorché teorizza il principio della proporzionalità nella ricezione del flusso. La radice teorica fondamentale della teoria platonico-avicenniana, infatti, corrisponde esattamente a tale principio perché consiste nell'idea che ciò che è in un modo in un primo è recepito diversamente secondo la specie in ciascuno degli altri subordinati ad esso. Questa legge fondamentale è inizialmente illustrata nel testo albertino con l'esempio della luce solare («lumen solis»), che è capace di illuminare tutti i corpi sia superiori che inferiori, eppure è recepita diversamente, come dimostrano i suoi diversi effetti nei vari corpi celesti. Dall'esempio della luce solare Alberto passa alla metafisica della forma: le forme, universali e unite nel primo motore, sono recepite secondo un maggior grado di complessità e contrazione a misura che si discende nella gerarchia delle dieci intelligenze. Le forme cessano di essere universali quando entrano in contatto con la materia del mondo sublunare, ma anche in questo caso sono recepite in maniera diseguale a seconda della qualità della materia, una condizione che Alberto trova appropriato esprimere con la sentenza platonica.

Del resoconto albertino della dottrina platonica va sottolineata anche l'associazione di Platone ed Avicenna intorno al tema del «dator formarum», associazione che non sarà ignota allo stesso Eckhart. Degno di nota è inoltre il riferimento a *De an.* II 414a11-12, il cui legame concettuale con il principio dell'analogia di ricezione ci è ormai noto da quanto detto in precedenza. Nel testo di Alberto, però, il passo del *De anima* aristotelico esprime la legge della proporzionalità della ricezione del flusso solo in congiunzione con un'altra libera citazione dal VI libro dell'*Ethica Nicomachea* (*Eth.* VI, 13, 1144b33-35).

QUI MANET IN CARITATE (1 GIOV. 4, 16)

Il sermone latino VI,3 sottopone 1 *Giov.* 4, 16 («Qui manet in caritate [...]») ad una minuziosa e puntuale esegesi. «Qui manet» si riferisce innanzi tutto non alla permanenza temporanea nella carità tipica della passione, ma al radicarsi proprio della qualità passibile, distinzione che tradisce un'implicita allusione a quella tra disposizione

e abito teorizzata da Aristotele in *Categ.* 8. «Qui manet in caritate» allude quindi all'amore del Bene semplice piuttosto che dei singoli beni particolari. Il versetto offre inoltre l'occasione per ribadire un concetto costitutivo della relazione giusto-Giustizia, caposaldo fondamentale della metafisica eckhartiana: nella sfera degli esseri spirituali è il concreto (il giusto) ad essere contenuto nel e dall'astratto (la Giustizia) e non viceversa. Nel caso specifico, il versetto dell'*Epistola di Giovanni* significa che la sostanza dell'anima, cioè il concreto, sta nei confronti della carità, che è la perfezione astratta, come un accidente⁷². Il rimanere in Dio di «in deo manet» significa altresì entrare laddove tutte le cose sono uno. «Et deus in eo» significa invece aprire la porta a Dio⁷³. L'essere di Dio, prosegue Eckhart, è né più né meno che carità, e a chi rimane nell'essere di Dio, Dio è presente⁷⁴.

Pur essendo di natura eminentemente speculativa, la questione con la quale la riflessione eckhartiana si confronta nello sviluppo del sermone, ha evidenti implicazioni di natura politico-ecclesiastica. Dovendo caratterizzare la carità nella sua relazione con la beatitudine, infatti, Eckhart tocca uno dei temi allora più controversi e dibattuti del dibattito teologico, uno dei maggiori punti di attrito nel rapporto tra tomisti e francescani, cioè il problema del primato dell'intelletto sulla volontà, della *visio in patria* sulla *dilectio in via*⁷⁵. La carità non sta nel premio, perché tutto il suo essere è nel merito, nell'agire, nel crescere, nel disporre, nel muovere, perciò nella volontà. Tramite la sola volontà siamo buoni, mentre grazie al «supernudo» intelletto siamo beati. Intelletto e volontà, beatitudine e carità, sono nella stessa proporzione di una libera ad una serva, della forma sostanziale alla disposizione a quella forma, dell'essere al divenire, della quiete al muoversi verso l'alto, del cibo alla fame, del bere alla sete⁷⁶. A tale presa di posizione a

⁷² Cfr. ECKHART, *Sermo VI,3* n. 62, LW IV, 60,10-61,5.

⁷³ Cfr. ECKHART, *Sermo VI,3* n. 63, LW IV, 61,6-10.

⁷⁴ Cfr. ECKHART, *Sermo VI,3* n. 64, LW IV, 61,11-62,2.

⁷⁵ Non va dimenticato che una *quaestio* di Consalvo di Spagna («Quaestio Magistri Consalvi continens rationes Magistri Echardi utrum laus dei in patria sit nobilior eius dilectione in via») tramanda gli argomenti sostenuti da Eckhart nella disputa, che avesse realmente o solo idealmente avuto luogo poco importa, che lo vide contrapposto al francescano proprio intorno a tali temi: cfr. ECKHART, *Rationes Magistri Echardi utrum laus dei in patria sit nobilior eius dilectione in via* nn. 1-32, LW V, 55-71. Si vedano a questo proposito anche le pertinenti osservazioni di A. DE LIBERA, *Meister Eckhart e la mistica renana*, Milano, Jaca Book, 1998, 40-49.

⁷⁶ Cfr. ECKHART, *Sermo VI,3* n. 64, LW IV, 62,2-9.

favore del primato dell'intelletto e della beatitudine, Eckhart fa seguire il detto platonico interpretandolo in chiave metaforica come una raffigurazione di tale rapporto nel quale la carità meritoria – i meriti della materia – è ordinata al premio della beatitudine – le forme – come una disposizione accidentale rispetto alla forma sostanziale⁷⁷:

Nota quod Plato dicebat formas dari secundum merita materiae. Per hoc patet quod voluntas et caritas, quae meritum respiciunt, se habent [ad beatitudinem] respectu beatitudinis sive praemii sicut dispositio accidentalis respectu formae substantialis.

Dopo questa digressione sui rapporti tra la carità e la beatitudine, Eckhart ritorna all'esegesi di 1 *Giov.* 4, 16 adducendo tre ragioni dell'identità tra Dio e la carità («Deus caritas est»). L'identificazione di Dio con la carità è più appropriata dell'identificazione con le altre perfezioni perché Dio è amato da tutte e in tutte le cose; inoltre la carità è amore del bene assoluto e non di un bene particolare; infine la carità è amore e bene di tutti gli enti. Il sermone si chiude con l'esegesi dell'ultima parte di 1 *Giov.* 4, 19 («Prior dilexit nos»), da cui Eckhart ricava tre significati: amando Dio ci fa amare; Egli ama per essenza prima di donarsi; Dio è l'amore con cui amiamo⁷⁸.

Anche Matteo di Acquasparta ricorre al detto platonico all'interno di un contesto in cui tratta della beatitudine, cioè nella quarta delle sue *Quaestiones disputatae de anima separata*. L'esame della questione, tuttavia, rivela la distanza dalla trattazione eckhartiana: l'interesse del francescano non è di natura teologica, ma antropologica; egli non intende determinare i rapporti di preminenza tra la carità *in via* e la beatitudine *in patria*, né approfondire la natura della beatitudine in quanto tale, ma indagare se le anime razionali siano o no uguali nella loro dotazione naturale perché proprio in tale dotazione risiede l'attitudine naturale alla beatitudine (il titolo della *quaestio* recita «Quarto quaeritur utrum omnes animae rationales ex sui natura aequaliter sint aptae ad beatitudinem, hoc est quaerere utrum omnes animae in naturalibus sint aequales, quoniam aptitudo naturalis ad beatitudinem in bonis naturalibus consistit»). La questione perviene alle conclusioni che le anime, non essendo parimenti dotate, non sono ugualmente predisposte per natura alla beatitudine e che tale diversità va imputata

⁷⁷ ECKHART, *Sermo* VI,3 n. 64, LW IV, 62,10-63,3.

⁷⁸ Cfr. ECKHART, *Sermo* VI,3 n. 65, LW IV, 63,4-11.

alla loro propria natura e non ai loro corpi⁷⁹. Il detto platonico compare nel primo degli argomenti a sostegno della disuguaglianza naturale delle anime e serve da conferma ad un ragionamento che si regge sul presupposto della proporzione della forma alla materia. Dal momento che l'anima razionale è forma del tutto proporzionata alla materia che è il corpo umano e che i corpi non sono ugualmente nobili per loro natura, nemmeno le anime saranno ugualmente nobili⁸⁰.

GRATIA DEI SUM ID QUOD SUM (1 COR. 15, 10)

La citazione del detto platonico contenuta nel sermone latino XXVI,1 è una delle più interessanti perché contraddistinta da due tratti originali: innanzi tutto la sentenza è in forma anonima, senza attribuzione a Platone, e composita, cioè combinata con il tema avicenniano del «dator formarum» – l'intera citazione è infatti attribuita ad «sapientes antiquorum et praecipuorum aliqui»; in secondo luogo, in questo caso Eckhart usa la sentenza in chiave negativa, cioè per esprimere l'idea, che verrà poi respinta nel corso della sua riflessione, che la grazia concessa da Dio è meritata.

Traendo spunto dalla pericope biblica, «gratia dei sum id quod sum» (1 *Cor.* 15, 10), il sermone tratta vari aspetti connessi al tema della grazia⁸¹. Secondo Eckhart Dio è causa efficiente della grazia, che è detta grazia perché è data gratis, cioè senza merito⁸². La sentenza platonico-avicenniana recita⁸³:

Sapientes antiquorum et praecipuorum aliqui ponebant formas
substantiales esse quidem a datore aliquo deo formarum, sed tamen

⁷⁹ Cfr. MATTHAEUS DE AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de anima separata*, q. 4, resp., 257,31-268,31.

⁸⁰ Cfr. MATTHAEUS DE AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de anima separata*, q. 4, a, 251,8-17.

⁸¹ La predica è commentata da N. LARGIER, «Sermo XXV. 'Gratia dei sum id quod sum'», in G. Steer-L. Sturlese (ed.), *Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, II, Stuttgart, Kohlhammer, 2003, 177-203.

⁸² ECKHART, *Sermo XXV*,1 nn. 255-256, LW IV, 233,4.9.

⁸³ ECKHART, *Sermo XXV*,1 n. 256, LW IV, 233,10-13. Il *dator formarum* ricorre altre volte negli scritti eckhartiani: cfr. ECKHART, *Expos. in Sap.* n. 44, LW II, 367,4-

dari secundum merita materiarum. Propter quod nec semper datur forma materiae nec omni materiae nec omnis forma semper. Non ergo gratis.

È da notare che l'accento batte sulla parte platonica introdotta dalla doppia avversativa «sed tamen» perché è questa seconda proposizione che rompe con l'idea che la grazia è una concessione esclusiva di Dio che prescinde dai meriti umani. La conclusione che Eckhart trae dal passo platonico è a questo riguardo inequivoca: «Propter quod nec semper datur forma materiae nec omni materiae nec omnis forma semper». La concessione della grazia da parte di Dio non sembra dunque del tutto gratuita, parrebbe non prescindere dai meriti: «Non ergo gratis».

Come preannunciato, il detto platonico svolge in questo caso la funzione di *obiectio*, che Eckhart rigetta ribadendo che Dio dà i suoi doni e la grazia anche a chi non ha merito, gratis e per nulla («sine merito, gratis et pro nihilo») ⁸⁴.

Dopo un'interessante analisi delle differenze tra la «gratia gratis data» e la «gratia gratum faciens» ⁸⁵, Eckhart conclude che entrambe condividono l'origine divina e per questa ragione l'apostolo ha scritto «gratia dei». Questa, in ultima analisi, è anche la ragione di quanto aveva già sostenuto in precedenza, e cioè che la grazia per sua stessa natura è data senza meriti, gratis, per nulla e senza un mezzo che predisponesse ad essa. Tali caratteristiche di 'gratuità' spettano solo ad un primo, qualunque cosa esso sia in chi lo riceve. Ma un primo è, nelle singole cose, ciò che proviene da Dio, perché Dio è la Prima Causa. Un primo è dal nulla ed è preceduto dal nulla, pertanto è senza merito,

5; ID., *Expos. in Iohann.* n. 150, LW III, 124,8-9; ID., *Sermo XI*,2 n. 119, LW IV, 113,8-10; ID., *Sermo XIX*, n. 194, LW IV, 179,8-9. Dietro a tali riferimenti è probabile siano la libera rielaborazione di un paio di luoghi della metafisica avicenniana: cfr. AVICENNA, *Liber de philosophia prima sive de Scientia divina V-X*, ed. S. Van Riet, Louvain-Leiden, Peeters-Brill, 1980, IX, cap. 2, 456,48-457,51; cap. 5, 493,94-95.

⁸⁴ Cfr. ECKHART, *Sermo XXV*,1 n. 256, LW IV, 234,2-3.

⁸⁵ Eckhart osserva che la prima è comune a buoni e malvagi e a tutte le creature, la seconda è invece propria solo degli esseri dotati di intelletto e buoni; la prima procede da Dio in quanto gli è propria la *ratio* di essere o bene, la seconda procede da Dio in quanto gli spetta la *ratio* di *notio* personale, e pertanto può essere ricevuta solo da un intelletto in cui splende l'immagine della Trinità. Pertanto la «gratia gratis data» è connessa all'«ebullitio ad extra» di Dio, mentre la «gratia gratum faciens» è parte della sua «bullitio in se ipso», il che significa che la prima grazia consiste nell'uscire da Dio, mentre la seconda nel far ritorno a Lui: cfr. ECKHART, *Sermo XXV*,1 nn. 258-259, LW IV, 235,5-237,2.

senza medio, senza disposizione, e quindi gratis. La conclusione del ragionamento è che «omnis operatio dei in creatura gratia est»⁸⁶.

Interrogandosi sulla possibilità di meritare la grazia («Utrum aliquis possit mereri gratiam»), anche Tommaso d'Aquino ricorre alla sentenza platonica. Pur fornendo alla questione una soluzione coincidente con quella eckhartiana perché sostiene che la grazia eccede del tutto la condizione della natura umana, che è un dono che prescinde dai meriti di colui che lo riceve⁸⁷, che la grazia, in altre parole, non è meritoria ma del tutto gratuita, l'atteggiamento di fronte alla sentenza platonica è radicalmente diverso. Tommaso sembra operare una distinzione tra l'ambito di natura e quello della grazia: nel primo la sentenza avrebbe validità perché esiste una proporzione tra potenza della materia e ricezione della forma, e pertanto le disposizioni o abilità della materia possono essere chiamate opportunamente meriti; la grazia invece eccede la natura, e perciò gli atti naturali non possono essere definiti meriti rispetto alla grazia, ma solo disposizioni remote⁸⁸.

CONCLUSIONI

1) Dall'analisi delle varie occorrenze e dei rispettivi contesti emerge la duttilità dell'adagio platonico all'interno *corpus* eckhartia-

⁸⁶ Cfr. ECKHART, *Sermo XXV*, 1 n. 259, LW IV, 237,3-10.

⁸⁷ THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum*, II, d. 27, q. 1, a. 4, sol., 704: «Gratia vero omnino conditionem humanae naturae excedit [...] Unde donum gratiae nullo sub merito cadere potest ejus qui in puris naturalibus est [...]».

⁸⁸ THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum*, II, d. 27, q. 1, a. 4, ad 5, 705: «Ad quintum dicendum, quod potentia materiae est proportionata ad receptionem formae; ideo dispositiones ipsius et habilitates convenienter possunt merita nominari. Sed gratia excedit omnem proportionem naturae; unde actus naturales non possunt merita respectu gratiae dici, sed dispositiones remotae tantum».

no. Come si è visto, Eckhart lo applica a concetti e temi assai diversi, all'interazione dinamica tra superiori ed inferiori nella sfera degli univoci come al principio neoplatonico dell'analogia di ricezione, alla discussione sulla subordinazione della carità alla beatitudine come all'idea che la grazia concessa da Dio è meritata. Tale varietà di utilizzo non è tuttavia una prerogativa eckhartiana e pare piuttosto un retaggio della ricca e variegata casistica di occorrenze presenti nelle opere di Alberto Magno⁸⁹. Invero tale duttilità è solo un epifenomeno della ricchezza di senso nascosto connaturata alla sentenza che, in quanto parte del patrimonio culturale pagano, può, se opportunamente interpretata, disvelare una sorprendente varietà di significati al di sotto del velo della lettera.

2) Pur esplorando la sentenza in tutta la sua ampiezza semantica, Eckhart insiste per ben due volte su uno dei suoi significati, cioè sul principio dell'analogia di ricezione. A mio avviso, questo non è un fatto casuale, perché egli sembra cogliere in tale principio la quintessenza, il significato proprio della sentenza, mentre gli altri suoi usi sarebbero derivati e metaforici. Da qui l'inserimento del detto platonico in un complesso compatto di *auctoritates* che alludono tutte al principio di ricezione diversificata del flusso. A margine val la pena osservare che l'atteggiamento di Eckhart implicitamente conferma che l'origine testuale dell'adagio platonico è *Timeo* 29E ove il principio della proporzionalità della ricezione è chiaramente posto.

3) Nei suoi usi derivati la sentenza non appare mai una mera citazione esornativa, estranea al testo eckhartiano, al contrario è perfettamente armonizzata con esso. Eckhart mostra grande abilità e sapienza nel maneggiarla ricavandone interpretazioni estremamente ingegnose: ad esempio, le forme date e i meriti della materia simboleggiano l'intreccio di azione e passione, di grazia e merito tipico dell'interazione dinamica tra superiori e inferiori univoci, mentre i meriti della materia sono ordinati alle forme come la carità meritoria al premio della beatitudine.

4) L'analisi condotta sulle occorrenze della sentenza platonica «*formae dantur secundum merita materiae*» ha infine evidenziato la

⁸⁹ L. GAUL, *Alberts des Grossen Verhältnis zu Plato. Eine literarische und philosophisch-geschichtliche Untersuchung* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, 12), Münster, Aschendorff, 1913, 45-46, 48-50, discute alcuni testi albertini in cui la sentenza platonica è citata in relazione alla problematica metafisica della materia.

tendenza di Eckhart a servirsi di gruppi compatti di *auctoritates* che egli cita con una certa regolarità in relazione ad un dato tema: sul principio della proporzionalità della ricezione, ad esempio, la sentenza platonica, *De an.* II 414a11-12 e *Matth.* 25, 15 costituiscono il nucleo di una costellazione di fonti che, di volta in volta, si arricchisce di riferimenti ad altre *auctoritates*. Il significato della sentenza risulta ovviamente amplificato dall'inserimento in questo contesto.

È bene non esagerare l'originalità di Eckhart: che alcune sentenze fossero legate da un certo 'rapporto di parentela' era cosa risaputa ben prima che Eckhart componesse le sue opere, come dimostrato dal fatto che nelle somme e nei commenti alle Sentenze a lui anteriori tali sentenze erano addotte come argomenti equivalenti ed intercambiabili in relazione ad un particolare tema. La peculiarità eckhartiana sta invece nell'aver coalizzato tali sentenze in gruppi compatti, in set standard, in costellazioni regolari di fonti e nell'aver fatto un uso sistematico di tali costellazioni come uno strumento di scavo esegetico e di approfondimento speculativo.

Università degli Studi di Trento