

STUDI SULLE FONTI DI MEISTER ECKHART

DOKIMION

Neue Schriftenreihe
zur

Nouveaux suppléments
à la

FREIBURGER ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE

Herausgegeben von
Ruedi Imbach und Tiziana Suarez-Nani

Band/Volume ••

STUDI SULLE FONTI DI MEISTER ECKHART

II

ARISTOTELES, *Metaphysica* · CICERO, *Opera*

Liber XXIV philosophorum

MOSES MAIMONIDES, *Dux neutrorum* · ORIGENES, *Opera*

PLATO, *Timaeus* · THOMAS AQUINAS, *Opera*

a cura di

Loris STURLESE

con contributi di

Alessandra BECCARISI

Diana DI SEGNI

Alessandro PALAZZO

Nadia BRAY

Chiara PALADINI

Fiorella RETUCCI

Elisa RUBINO

ACADEMIC PRESS FRIBOURG

2012

Pubblicato con il contributo del
Dipartimento di Studi Umanistici
Università del Salento

Composizione tipografica a cura del Centro per l'edizione di testi filosofici
medievali e rinascimentali, Università del Salento

© 2012 by Academic Press Freiburg / Paulusverlag Freiburg Schweiz
Herstellung: Paulusdruckerei Freiburg Schweiz
ISBN 3-7278-•••••
ISSN 1022-293X (Dokimion Freiburg)

INDICE

Loris Sturlese, Meister Eckhart e le sue fonti, II	1
Fiorella Retucci, “über das so enmag kain maister hoehere gesprechen”: Eckhart e la <i>Metaphysica</i> di Aristotele	11
Index: Aristoteles, <i>Metaphysica</i>	27
Nadia Bray, “disputat pulchre et diffuse Tullius”: Eckhart e Cicerone.	39
Index: Cicero, <i>Opera</i>	61
Alessandra Beccarisi, “nich sint ez allez heidenischer meister wort, die niht enbekanten dan in einem natiurlichen liehte”: Eckhart e il <i>Liber vigintiquattuor philosophorum</i>	73
Index: <i>Liber XXIV philosophorum</i>	97
Diana Di Segni, “verba sunt Rabbi Moysis”: Eckhart e Mosè Maimonide	103
Index: Moses Maimonides, <i>Dux neutrorum</i>	119
Elisa Rubino, “... ein grôz meister”: Eckhart e Origene	141
Index: Origenes, <i>Opera</i>	153
Alessandro Palazzo, “Plâtô, der grôze pfaffe”: Eckhart e Platone	165
Index: Plato, <i>Timaeus</i>	189
Chiara Paladini, “frater Thomas dicit”: Eckhart e Tommaso d’Aquino	201
Index: Thomas de Aquino, <i>Opera</i>	219
Indice dei nomi	257
Concordanza fra le opere di Eckhart e la paginazione dell’edizione	261

LORIS STURLESE

Meister Eckhart e le sue fonti, II

Questo volume è il secondo di una serie dedicata all'approfondimento delle fonti del pensiero di Meister Eckhart¹. Le linee dell'approccio dossografico qui adottato sono state presentate e discusse nel XII Congresso della Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale², e fatte oggetto di approfondito esame in diverse occasioni, ultima delle quali è stata il VI Convegno annuale della Meister-Eckhart-Gesellschaft³.

Gli autori e gli scritti qui esaminati hanno tutti per la loro parte esercitato un ruolo di rilievo nella formazione del pensiero eckhartiano, e di ciò si trova ampia documentazione nella letteratura critica. Kurt Flasch ha più volte sottolineato l'importanza del teorema che Eckhart trae dall'Aristotele della *Metafisica*, a proposito della necessità di far astrazione dalla causa efficiente e finale nella scienza dell'ente in quanto ente⁴, anche se poi la Scienza prima dello Stagirita – come nota Fiorella Retucci – sarà destinata in Eckhart a rimanere propedeutica al superiore sapere dell'“ainigen ein”⁵. Sull'importanza del *Liber XXIV philosophorum* in relazione ad Eckhart hanno scritto Werner Beierwaltes, Paolo Lucentini e Kurt Flasch⁶. L'influenza di Mosè Maimonide sull'esegesi eckhartiana fu oggetto di un pionieristico

¹ *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, I, a cura di Loris STURLESE (Dokimion, 34), Fribourg 2008.

² Si vedano le comunicazioni di Alessandra BECCARISI, *Der hoechste under den meistern. Il De anima di Aristotele nell'opera di Meister Eckhart*, in: *Universalità della Ragione. Pluralità delle Filosofie nel Medioevo ... 12. Congresso Internazionale di Filosofia Medievale: Palermo 17-22 settembre 2007*, vol. II,1-2: Comunicazioni (Biblioteca dell'Officina di Studi Medievali, 14,II), Palermo 2012, pp. 587-594; Fiorella RETUCCI, *Eckhart, Proclo e il Liber de causis*, ivi, pp. 603-611; Elisa RUBINO, *Pseudo-Dionigi Areopagita in Eckhart*, ivi, pp. 613-620; Nadia BRAY, *Meister Eckhart lettore di Seneca*, ivi, pp. 621-630; Alessandro PALAZZO, *Le citazioni avicenniane nell'opera di Meister Eckhart*, ivi, pp. 631-638. I contributi, riveduti ed ampliati, sono stati integrati nel I volume degli *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, citato alla nota 1.

³ Loris STURLESE, *Eckhart und seine Quellen. Präsentation eines historiographischen Projekts*, in: *Meister Eckhart im Original*, hrsg. von Freimut LÖSER, Dietmar MIETH (Eckhart-Jahrbuch, 6), Stuttgart (in corso di stampa).

⁴ Indicazioni in Fiorella RETUCCI, “über das so enmag kain maister hoehere gesprechen”: *Eckhart e la Metaphysica di Aristotele*, infra, p. 21, n. 21.

⁵ Si veda Fiorella RETUCCI, “über das so enmag kain maister”, p. 26.

⁶ Si veda Alessandra BECCARISI, “nich sint ez allez heidenischer meister wort, die niht

studio di Josef Koch ed è stata approfondita recentemente da Yossif Schwartz⁷. Il confronto con Tommaso d'Aquino è un motivo conduttore che percorre da cima a fondo gli apparati di commento dell'edizione diretta da Josef Koch e sollevò ormai storiche discussioni cui parteciparono fra gli altri Denifle, Grabmann e Karrer⁸. Scarso seguito hanno avuto le sollecitazioni di Bernard McGinn e Theo Kobusch⁹, indirizzate ad un approfondimento dell'influenza di Origene, e appena agli inizi è lo studio della dipendenza di Eckhart dalla tradizione stoica, avviato sistematicamente da Nadia Bray e già valorizzato da Alessandra Beccarisi nella sua ultima monografia sul maestro turingio¹⁰. Al di fuori infine dall'orizzonte della critica è rimasto Platone, del quale Eckhart si sforza di ricostruire i tratti dottrinari attraverso un ampio ventaglio di fonti indirette, qui messe assieme per la prima volta da Alessandro Palazzo¹¹.

Come si vede, nella maggior parte dei casi i lavori raccolti nel presente volume vertono su autori e temi riguardo ai quali è in atto una discussione critica. Ma si tratti di autori e temi discussi o meno, l'obbiettivo comune a questi contributi non è tanto quello di intervenire rapsodicamente sull'uno o l'altro di questi, quanto di gettare organicamente le basi per un salto di qualità per il quale la ricerca eckhartiana appare ormai matura. Ogni articolo qui presentato, conformemente al modello già sperimentato nel precedente volume, offre in primo luogo un rilevamento sistematico e completo della dossografia eckhartiana relativa all'autore scelto, mettendo così a disposizione della comunità degli studiosi materiali criticamente vagliati e non facilmente accessibili, perché alcuni dei volumi delle Opere latine e tedesche di Eckhart sono ancora privi di indici. I risultati del rilevamento vengono poi presentati con una prima valutazione del loro significato.

Già da queste presentazioni emergono elementi nuovi e insospettati, prendono luce inattese dissimmetrie, arrivano smentite di assai diffuse opinioni. Mi vorrei limitare soltanto ad alcuni esempi:

- il tutto sommato molto limitato uso di un testo importante come la *Metaphysica* di Aristotele¹², e la probabile dipendenza dalle *Auctoritates Aristotelis* per quanto riguarda la forma delle citazioni¹³.

enbekanten dan in einem natürlüchen liehte": Eckhart e il Liber viginti quattuor philosophorum, infra, pp. 73 n. 2 e 77 n. 36.

⁷ Si veda Diana Di SEGNI, "verba sunt Rabbi Moysis": Eckhart e Mosè Maimonide, ivi, p. 103, n. 1.

⁸ Si veda Chiara PALADINI, "frater Thomas dicit": Eckhart e Tommaso d'Aquino, ivi, p.

⁹ Si veda Elisa RUBINO, "... ein gröz meister": Eckhart e Origene, ivi, p. 143, n. 2.

¹⁰ Si veda Nadia BRAY, "disputat pulchre et diffuse Tullius": Eckhart e Cicerone, ivi, p. 51 n. 33; sulla componente stoica nel pensiero di Eckhart v. anche Alessandra BECCARISI, *Eckhart*, Roma 2012, pp. ••.

¹¹ Si veda Alessandro PALAZZO, "Plätò, der gröze pfaffe": Eckhart e Platone, ivi, p. 165 ss.

¹² Fiorella RETUCCI, "über das so enmag kain maister", pp. 19-20

¹³ Fiorella RETUCCI, ivi, p. 16.

- una inaspettata distribuzione dei pesi della presenza di Maimonide, che vede il *Liber parabolarum Genesis* praticamente all'ultimo posto¹⁴;
- una utilizzazione dei testi di Origene decisamente mediata dalla *Glossa ordinaria*¹⁵;
- una presenza documentata di Tommaso d'Aquino superiore a tutte le aspettative (ben 232 citazioni esplicite)¹⁶.

La maggior parte di questi lavori è il risultato collaterale di più ampie ricerche: l'interpretazione del *Liber viginti quattuor philosophorum* gioca un ruolo importante nel recentemente pubblicato lavoro di sintesi di Alessandra Beccarisi, così come Cicerone in Eckhart costituisce un capitolo di un più ampio lavoro sull'influsso dello Stoicismo nel pensiero medievale, al quale sta da tempo attendendo Nadia Bray. L'autrice dell'articolo su Mosè Maimonide, Diana Di Segni, lavora ad una tesi dottorale in co-tutela (Universität zu Köln-Università del Salento) con l'obiettivo di realizzare la prima edizione critica della versione latina del *Moreh nevuchim* (*Dux neutrorum*) del grande filosofo ebraico. Ad una tesi dottorale in co-tutela su Eckhart (Università del Salento-Universität zu Köln) attende Chiara Paladini.

La pubblicazione di questo volume rientra negli obiettivi del Progetto PRIN 2009 "Filosofia e scienza nel Medioevo. Edizioni e studi", ed è il frutto della collaborazione delle Unità di Ricerca dell'Università del Salento (coordinatore Loris Sturlese) e dell'Università di Trento (coordinatore Alessandro Palazzo). I quali desiderano ringraziare gli enti finanziatori, l'Academic Press di Fribourg ed i direttori della Collana "Dokimion" per aver accolto il lavoro in una serie di grande tradizione per gli studi eckhartiani.

¹⁴ Diana DI SEGNI, "verba sunt Rabbi Moysis", p. 105

¹⁵ Elisa RUBINO, "... ein gröz meister", p. 148.

¹⁶ Chiara PALADINI, "frater Thomas dicit", p. 202.

ABBREVIAZIONI

DW: *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. *Die deutschen Werke*, hrsg. von Josef QUINT, Georg STEER, 5 voll., Stuttgart 1936–.

LW: *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. *Die lateinischen Werke*, hrsg. von Ernst BENZ, Karl CHRIST, Bruno DECKER, Herbert FISCHER, Bernhard GEYER, Josef KOCH, Ernst SEEBERG, Loris STURLESE, Karl WEISS, Albert ZIMMERMANN, 5 voll., Stuttgart 1936–.

LE: *Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, hrsg. von Georg STEER und Loris STURLESE, koordiniert von Dagmar GOTTSCHALL, Stuttgart 1998–.

CPTMA: *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, begründet von Kurt FLASCH und Loris STURLESE, hrsg. von Loris STURLESE unter Mitwirkung von Ruedi IMBACH und Burkhard MOJSISCH, Hamburg 1977–.

NOTA SUGLI INDICI DELLE FONTI ALLEGATI AI CONTRIBUTI

L'elenco delle fonti registra soltanto le citazioni espressamente attribuite all'autore in questione o ascritte ad un *meister* chiaramente con questo identificabile. Sono quindi escluse dall'elenco le indicazioni aggiunte in apparato a qualsiasi titolo dagli editori, che non trovino un riferimento letterale nel testo di Eckhart.

Per ciascuna citazione, numerata progressivamente, viene indicata la partizione originale e, dopo una barra diagonale, la pagina e la riga dell'edizione di riferimento, debitamente aggiornata. A destra sono indicati il volume, la pagina e la linea del testo di Eckhart nel quale la fonte è citata. Citazioni ripetute dello stesso passo vengono accorpate, e i numeri d'ordine si riferiscono consecutivamente ai riferimenti all'edizione. Viene poi riportato il testo della citazione in un essenziale contesto; nel caso di accorpamento di citazioni, queste vengono contrassegnate mediante il numero d'ordine relativo. Testi non particolarmente significativi sono stati a volte omessi. I riferimenti alla riedizione dei *Prologi* e dell'*Expositio libri Genesis* nella *recensio L* (=Cod. Oxford, Bodleian Library, Laud misc. 222, in LW I/2, pp. 21-329) e corrispondenti a passi attestati anche nella *recensio CT* (=Codd. Bernkastel-Kues, Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals, 21 [=C] e Trier, Stadtbibliothek, 72/1056 [=T], in LW I/1, pp. 148-444) sono stati posti tra parentesi tonde e non sono stati numerati. Fra parentesi sono poste anche i riferimenti alla riedizione del *Liber parabolarum Genesis* (LW I/2, pp. ●●-●●●), mentre le *Predigten* successive alla 109, attualmente ancora in corso di edizione, non sono state considerate negli elenchi delle fonti.

FIORELLA RETUCCI

“über das so enmag kain maister hoeher gesprechen”:
Eckhart e la *Metafisica* di Aristotele

Introduzione

Nella varietà delle interpretazioni, gli studiosi di Eckhart sembrano essere concordi almeno su un aspetto: una lettura filosofica dell'opera eckhartiana non può che passare da una valutazione seria dell'influenza esercitata su di essa dalla filosofia aristotelica. La convinzione dell'esistenza di un forte legame tra l'impianto metafisico di Eckhart e quello di Aristotele ha permesso, infatti, al primo di rientrare a pieno titolo nei ranghi di una tradizione filosofica iniziata dal secondo. Aristotele è stato, insomma, usato dalla critica per salvare Eckhart da un'interpretazione forzosamente mistica e spirituale, “ihn aus dem mystischen Strom zu retten”, per usare le parole di un attento lettore di Eckhart¹.

La presenza di Aristotele in Eckhart è ormai dato acquisito da quando Martin Grabmann² mostrò quanto l'influenza di Aristotele sull'opera eckhartiana fosse profonda, anche se Grabmann era per lo più interessato a mostrare le ambiguità e le inconsistenze dell'interpretazione eckhartiana degli scritti aristotelici. Grabmann lesse infatti in Eckhart “unklare und schiefe Auffassungen von Lehren der aristotelischen Metaphysik” e consigliò al domenicano tedesco uno sguardo postumo nell'opera del confratello Tommaso d'Aquino. Solo lì – suggeriva Grabmann – Eckhart avrebbe potuto trovare una adeguata, chiara e fondata comprensione ed interpretazione della *Metafisica* aristotelica³.

L'immagine di aristotelico fu, invero, cementata dalla stessa edizione critica dell'opera eckhartiana, che qualche anno dopo vide apparire i suoi primi volumi in edizione critica. I riferimenti bibliografici a testi aristotelici sono qui innumerevoli, secondi solo a quelli relativi ad Agostino e alla Bibbia. Forte dei testi oramai a dispo-

¹ Kurt FLASCH, *Meister Eckhart – Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten*, in: *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, hrsg. von Peter KOSŁOWSKI, Zürich-München 1988, pp. 94-110.

² Martin GRABMANN, *Neuaufgefundene Pariser Quaestiones Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange. Untersuchungen und Texte* (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse, 32,7), München 1927.

³ Martin GRABMANN, *Neuaufgefundene Pariser Quaestiones*, pp. 56-57.

sizione del largo pubblico, Bernhard Welte⁴ tentò a sua volta di reintegrare Eckhart nelle file dell'aristotelismo scolastico medievale. L'opera di Eckhart, secondo Welte, rivela non solo un "afflato ascetico", ma gode di quel solido supporto metafisico che fu prima schizzato da Aristotele e poi elaborato dagli Aristotelici medievali, primo tra tutti Tommaso d'Aquino. Eckhart si muove entro i limiti definiti dall'aristotelismo classico tardomedievale. E ciò accade proprio dove i suoi testi sembrano essere più "audacemente sconcertanti". Per Welte Eckhart fu, insomma, un aristotelico puro⁵.

Nella stessa direzione, anche se non con i medesimi intenti, si muove ancora la recente monografia di Kurt Flasch sulle fonti arabe della mistica tedesca⁶. Una volta ricostruito lo sviluppo del modello aristotelico a partire da Averroè per giungere ad Eckhart, non senza il tramite di Alberto il Grande e Teodorico di Freiberg, nel profilo intellettuale di Eckhart che Flasch delinea davvero poco spazio resta per estasi e visioni mistiche intese come esperienze soggettive.

Le evidenze di un forte nesso tra Aristotele ed Eckhart, fondato su un modello di razionalità decisamente filosofica, non mancano di certo. Non a caso nel proemio al *Commento sul Vangelo di Giovanni* Eckhart esplicitamente dichiara essere intenzione di tutte le sue opere spiegare il significato della Sacra Scrittura con l'aiuto degli argomenti naturali dei filosofi⁷. Ben lontano dal considerare la filosofia come

⁴ Bernhard WELTE, *Meister Eckhart al Aristoteliker*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 69 (1961), pp. 64-74 (ristampa in: ID., *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Basel-Wien 1965, pp. 197-210). In senso diametralmente opposto sono da considerarsi invece i risultati cui giungeva Heinrich EBELING, *Meister Eckharts Mystik. Studien zu den Geisteskämpfen um die Wende des 13. Jahrhunderts*, Stuttgart 1941, per il quale Eckhart non è in nessun modo assimilabile alla Scolastica, ma rimane esclusivamente un neoplatonico.

⁵ Nella stessa direzione Philip MERLAN, *Aristoteles, Averroës und die beiden Eckharts*, in: *Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*, Louvain 1955, pp. 543-566. Per ulteriori riferimenti bibliografici, cf. Alessandra BECCARISI, "Der hoeste under den meistern": *Eckhart e il De anima di Aristotele*, in: *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, I, a cura di Loris STURLESE (Dokimion, 34), Fribourg 2008, pp. 11-37, in part. p. 12 nota 1.

⁶ Kurt FLASCH, *Meister Eckhart. Die Geburt der Deutschen Mystik aus dem Geist der arabischen Philosophie*, München 2006.

⁷ Cf. ECKHARDUS, *In Ioh.* n. 2, LW III, p. 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*". Sull'argomento, si veda in particolare Andreas SPEER, *Sapientia nostra. Zum Verhältnis von philosophischer und theologischer Weisheit in den Pariser Debatten am Ende des 13. Jahrhunderts*, in: *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, hrsg. von Jan A. AERTSEN, Kent EMERY Jr., Andreas SPEER (Miscellanea Mediaevalia, 28), Berlin-New York 2000, pp. 248-285, in particolare pp. 266-270; ID., *Ethica sive theologia. Wissenschaftseinteilung und Philosophieverständnis bei Meister Eckhart*, in: *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, hrsg. von Jan A. AERTSEN, Andreas SPEER (Miscellanea Mediaevalia, 26), Berlin-New York 1998, pp. 683-

un'umile ancella della *theologia*, Eckhart ascrive alla filosofia un valore autoritativo, una potenza argomentativa e un'abilità di pervenire alla verità più penetrante della Scrittura stessa. È quello che Eckhart chiaramente dice in un passo del *Commento al Vangelo di Giovanni*, tanto noto quanto spesso frainteso dalla critica⁸: Mosè, Cristo e il filosofo insegnano la stessa cosa. La differenza consiste solo nel modo, dal momento che l'insegnamento di Mosè è solo credibile, quello di Cristo probabile o verisimile, quello del filosofo è la verità stessa. ("Idem ergo est quod docet Moyses, Christus et philosophus, solum quantum ad modum differens, scilicet ut credibile [Moyes], probabile sive verisimile [Christus] et veritas [Philosophus]"⁹). Di profonda conoscenza dei testi e dei temi caratteristici della filosofia aristotelica parla, ancora, un lettore non sempre benevolo di Eckhart, Giovanni Tritemio: tra gli "scrittori ecclesiastici" del suo tempo è senza dubbio Eckhart a spiccare per erudizione e conoscenza di Aristotele ("vir in divinis scripturis eruditus et in philosophia Aristotelica omnium suo tempore doctissimus"¹⁰).

Al di là però di più o meno forti affinità dottrinali, alcune questioni si impongono, sollecitando un'attenta analisi: Quale ruolo gioca la *Metafisica* di Aristotele nel pensiero eckhartiano? E ancora: in quale misura la metafisica eckhartiana è legata a quella aristotelica? È possibile, insomma, leggere la metafisica di Eckhart in chiave aristotelica?

Proposito di questa nota è tentare di dare una prima, seppur sommaria risposta a queste domande sulla base dell'analisi dei riferimenti chiari, espliciti e letterali alla *Metafisica* di Aristotele presenti nell'opera latina e tedesca di Eckhart.

693; ID., *Zwischen Erfurt und Paris: Eckharts Projekt im Kontext. Mit einer Bibelauslegung zu Sap. 7,7-10 und Joh. 1,11-13*, in: *Meister Eckhart in Erfurt*, hrsg. von Andreas SPEER, Lydia WEGENER (Miscellanea Mediaevalia, 32), Berlin-New York 2005, pp. 3-33.

⁸ Si veda per esempio Robert J. DOBIE, *Reason and Revelation in the Thought of Meister Eckhart*, in: *The Thomist*, 67 (2003), pp. 409-438, in particolare p. 413, che non presta la dovuta attenzione alla chiara sequenza delle parole e, travisando il senso dato da Eckhart, traduce: "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". Nella stessa direzione anche Kurt RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik. III: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, München 1996, p. 294: "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)".

⁹ Cf. ECKHARDUS, *In Ioh.* n. 185, LW III, p. 155,5-7.

¹⁰ Cf. *Acta Echariana* n. 6, LW V, p. 616,13-15. Sull'immagine di Eckhart ricostruita da Tritemio, si veda anche: Ingeborg DEGENHARDT, *Studien zum Wandel des Eckhartbildes* (Studien zur Problemengeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, 3), Leiden 1967, pp. 73-75.

1. I dati numerici

Il semplice rilevamento statistico delle occorrenze della *Metafisica* aristotelica nell'apparato critico degli opera omnia eckhartiani permette di identificare più di 240 luoghi in cui, secondo gli editori, Eckhart si ispira, più o meno liberamente, ad un passo aristotelico. Dato quantitativo notevole, se solo si considera che una delle opere più citate da Eckhart, come il *De Trinitate* di Agostino, viene chiamata in causa in misura decisamente minore (200 citazioni)¹¹. Questo primo risultato non deve però trarre in inganno. Trascurando le referenze in cui la presenza di Aristotele è vaga, ipotetica o comunque difficilmente riconoscibile, la base aristotelica si assottiglia visibilmente: un totale di 67 citazioni esplicite (e precisamente 66 nell'opera latina e 1 in quella tedesca), cui si possono aggiungere altri 23 luoghi (19 nel corpus latino e 4 nei sermoni tedeschi) in cui vi sono elementi di un'intertestualità intenzionale, testimoniano l'uso effettivo della *Metafisica* aristotelica da parte di Eckhart. Le indicazioni numeriche qui fornite si riferiscono esclusivamente a citazioni autentiche, come le citazioni letterali o quelle non letterali, dove però la paternità aristotelica è facilmente riconoscibile. Dalla nostra ricostruzione rimangono esclusi tutti i luoghi in cui gli editori rinviano a passi aristotelici senza che vi sia una evidente corrispondenza con il testo della *Metafisica*¹².

¹¹ Cf. in proposito Gianfranco PELLEGRINO, "alsô ist hie sant Augustinus gelichet einem guldinen vazze": *Il De Trinitate di Agostino nell'opera di Meister Eckhart*, in: *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, I, pp. 39-70.

¹² Si è inoltre ritenuto necessario escludere dalla documentazione alcuni luoghi in cui il testo di Eckhart corrisponde sì alla lettera aristotelica, ma non alla *Metafisica*, come invece erroneamente segnalato dagli editori. Si consideri ad esempio ECKHARDUS, *In Ioh.* n. 693, LW III, p. 610,1-4: "Et hoc est quod quaedam in entibus »propter longe distare a primo« sunt corruptibilia, ut ait philosophus, et antiqui dicebant quod illa in entibus, quae gustaverunt manna et nectar, facta sunt incorruptibilia, quae vero non gustaverunt, ipsa sunt corruptibilia, non obstante identitate principiorum hinc inde, ut narrat ipse philosophus", erroneamente attribuito a *Metafisica* III, 4, 1000a5-9. 11-14, in realtà proveniente dal *De generatione et corruptione* II, 10, 336b30 (cf. in merito THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I, 65, 3, arg. 2, Alba-Roma 1962, p. 311a: "cum propter longe distare a deo dicat philosophus quaedam corruptibilia esse"; ID., *Commentum in secundum librum Sententiarum* 39, 1, 1, arg. 2, ed. Pierre MANDONNET, Paris 1929, p. 984; IV, 49, 1, 2, qc. 1, resp., ed. Parisiis 1874 (Vol. 11), p. 466b: "propter longe distare a primo principio esse corruptibile habent, ut patet II De generatione"; ID., *In Duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis* XI, lect. 2, n. 2181, ed. Marie-R. CATHALA, Raimondo M. SPIAZZI, Torino-Roma 1964, p. 515. ECKHARDUS, *In Ioh.* n. 610, LW III, p. 532,1-5: "Patet ergo ex praemissis quod bona temporalia non sunt vere bona, sed tempus et indigentia facit ipsa bona, et propter hoc non faciunt bonum nec meliorem, ut dictum est, nec semper prosunt, sed frequenter obsunt, nec habentes perficiunt, sed inficiunt frequenter. Secus de spiritualibus: »virtus enim«, ut ait philosophus, »et bonum facit habentem et opus eius bonum reddit«" erroneamente attribuito a *Metafisica* VII, 7, 1032b6-9, ma in realtà corrispondente alla lettera di *Ethica Nicomachea* II, 5, 1106a15-24 (cf. in merito Jacqueline HAMASSE, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, 12, 37 [Philosophes Médiévaux, XVII], Louvain-Paris 1974, p.

Nell'intero corpus latino Aristotele è menzionato per nome solo in due casi, entrambi nell'ambito del *Commento alla Sapienza*, mentre in 27 casi è indicato come il filosofo, *philosophus*. Solo in 37 casi Eckhart indica con precisione il luogo della *Metafisica* da cui cita, mentre 6 citazioni, pur essendo letterali, nulla dicono sull'identità della loro fonte. Nell'opera tedesca il nome di Aristotele ricorre una sola volta nel Sermone 15 *Homo quidam nobilis*¹³, mentre le altre quattro occorrenze omettono la loro provenienza chiaramente aristotelica.

Le citazioni dalla *Metafisica* non si distribuiscono in modo uniforme nell'opera eckhartiana. Presente in modo considerevole nel *Commento a Giovanni*, la *Metafisica* compare solo 4 volte nei *Sermoni* latini. Più precisamente nell'opera latina è possibile rinvenire:

1 citazione in *Prologus in Opus propositionum*; 12 in *Expositio libri Genesis*; 10 in *Liber Paraboliarum Genesis*; 8 in *Expositio libri Exodi*; 7 in *Expositio libri Sapientiae*; 34 in *Expositio s. Evangelii secundum Iohannem*; 5 in *Sermones*; 8 in *Quaestiones Parisienses*; 1 in *Processus contra mag. Echaridum*.

Nell'opera tedesca sono presenti solo 5 citazioni, rispettivamente nelle *Prediche* Quint n. 15, 36a, 36 b, 84 e nel *Liber Benedictus*.

Come il dossier in appendice (pp. 27-37••) mette in evidenza, larga parte delle citazioni proviene dal primo libro della *Metafisica* (20 citazioni, *Index*, nn. 1-20), seguito dal libro VI (12 citazioni, *Index*, nn. 54-65), dal libro III (10 citazioni, *Index*, nn. 30-39) e dai libri II (*Index*, nn. 21-29) e V (*Index*, nn. 45-53), entrambi citati 9 volte. I restanti libri della *Metafisica* sono presenti in modo minore. E precisamente: libro VII, 8 citazioni (*Index*, nn. 66-73); libro IX, 7 cit. (*Index*, nn. 77-83); libro IV, 5 cit. (*Index*, nn. 40-44); libro XII, 4 cit. (*Index*, nn. 87-91); libro VIII, 3 cit. (*Index*, nn. 74-76); libro X, 3 cit. (*Index*, nn. 84-86); libro XIII, 2 cit. (*Index*, nn. 92-93). Del tutto ignorati rimangono i libri XI e XIV.

Dai dati emersi da una sintetica analisi statistica sembrerebbe, così, che la frequentazione eckhartiana della *Metafisica* aristotelica sia molto meno rilevante di quanto suggerito dalle note poste in calce agli eckhartiani *Opera omnia*.

Questa iniziale conclusione viene supportata da ulteriori evidenze. La prima riguarda le versioni latine cui il domenicano fa riferimento.

235,53 e THOMAS DE AQUINO, *Commentum in primum librum Sententiarum* 19, 3, 1, resp., ed. Pierre MANDONNET, Paris 1929, p. 473: "prout dicitur II Ethicorum quod virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit"). È il caso, infine, di ECKHARDUS, *Liber paraboliarum Genesis* n. 42, LW I/1, p. 509,1-5: "Quocumque autem modo accipiatur, docet nos quod causa prima, »deus«, »non est corpus« – ait enim *spiritus dei* intransitive, id est *spiritus* qui est deus, Ioh. 4: 'spiritus est deus', ut si dicamus: creatura talis, talis inquam causa prima, »deus«, »non est corpus«, quia *spiritus*; item »nec est virtus in corpore«, ut ait philosophus, quia *ferbatur super aquas*", erroneamente attribuita a *Metafisica* XII, 7, 1073a3-5, laddove il riferimento corretto, segnalato peraltro dall'editore Loris STURLESE in LW I/2, p. 360,22, è ad un passo del *De anima* secondo la formulazione delle *Auctoritates Aristotelis* 6, 182, p. 189,6.

¹³ ECKHARDUS, *Pred.* 15, DW I, p. 251,16-30.

2. Le traduzioni latine di riferimento

È ormai dato acquisito della ricerca che cinque versioni latine della *Metafisica* furono a disposizione di Eckhart¹⁴:

– la cosiddetta *translatio Iacobi*, la più antica, opera di Giacomo Veneto, che rende in latino solo il testo corrispondente ai libri I-IV, 4, 1007a31;

– la *translatio composita sive vetus*, revisione parziale (sino a *Metaphysica*, III, 3, 998b23) del testo della prima traduzione latina (*translatio Iacobi*) effettuata sulla base di un manoscritto greco differente da quello utilizzato da Giacomo Veneto; anche questa traduzione si interrompe con *Metaphysica* IV, 4, 1007a31;

– una terza versione greco-latina, detta *anonyma sive media*, che è alla base del commento di Alberto il Grande;

– una traduzione dall'arabo, opera di Michele Scoto, trasmessa al Medioevo insieme al Commento lungo di Averroè;

– un'ultima traduzione greco-latina ad opera di Guglielmo di Moerbeke, l'unica ad avere tutti e 14 i libri.

Dall'analisi comparativa tra il testo di Eckhart e le traduzioni latine si può, innanzitutto, concludere che solo di rado Eckhart cita la *Metafisica* letteralmente. Di tutte le citazioni che più si avvicinano alla lettera del testo aristotelico, solo sette citazioni (*Index*, nn. 16, 29, 38, 39, 45, 87) corrispondono al testo di una delle traduzioni della *Metafisica* aristotelica a noi note. Molto più frequente è invece il ricorso al testo delle *Auctoritates Aristotelis*, popolare florilegio o antologia di brevi estratti composto verso la fine del tredicesimo secolo. Ben 28 citazioni trovano infatti una corrispondenza esclusiva nelle *Auctoritates* (*Index*, nn. 1, 2, 7-12, 19, 20, 25-27, 30, 40, 44, 50, 51, 60-65, 77-78, 83, 86), come i casi di seguito riportati esemplificano:

1. Eckhart, LW 3, p. 584,8-9 (*Index*, nn. 1-2) Omnes enim homines *naturaliter* scire desiderant.

a) I, 1, 980a21: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.

b) *Iac.* (5,3): Omnes homines scire desiderant *natura*.

c) *vetus* (89,3): Omnes homines *natura* scire desiderant.

d) *media* (7,3): Omnes homines *natura* scire desiderant.

e) *Scot.* (1raB): Omnes homines *natura* scire desiderant.

f) *Guill.* (11,3): Omnes homines *natura* scire desiderant.

g) *Auct. Arist.*, 1, 1 (115,82): Omnes homines *naturaliter* scire desiderant.

¹⁴ Per uno studio esaustivo sulle traduzioni latine della *Metafisica*, cf. Gudrun VUILLEMIN-DIEM, *Praefatio*, in: ARISTOTELES, *Metaphysica*, ed. Gudrun VUILLEMIN-DIEM (Aristoteles Latinus, 25, 3.1), Leiden-New York-Köln 1995. Le citazioni sotto esaminate sono riferite alle edizioni seguenti:

a) Aristotele, testo originale, secondo la partizione dell'ed. di Immanuel BEKKER, in: ARISTOTELIS *Opera*, Berlin 1837;

2. Eckhart, LW 1/1, p. 384,12 (*Index*, nn. 7-12): Hominum enim genus arte et *ratione* vivit.

- a) I, 1, 980b27: τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ τέχνη καὶ λογισμοῖς.
- b) *Iac.* (5,17): sed hominum genus et arte et *rationibus*.
- c) *vetus* (89,16): sed hominum genus arte et *rationibus*.
- d) *media* (7,16): sed hominum genus arte et *rationibus*.
- e) *Scot.* (1rbF): humanum autem genus arte etiam, ac *ratiocinationibus*.
- f) *Guill.* (11,18): hominum autem genus arte et *rationibus*.
- g) *Auct. Arist.*, 1, 3 (115,84): Solum hominum genus arte et *ratione* vivit.

3. Eckhart, LW 3, p. 337,3 (*Index*, nn. 19-20): In fundamento naturae nihil est distinctum.

- a) I, 8, 989b6: ὅτε γὰρ οὐθὲν ἦν ἀποκεκριμένον.
- b) *Iac.* (26,22-23): Cum enim nichil esset discretum.
- c) *vetus* (109,11): Cum enim nichil discretum sit.
- d) *media* (26,27): Quando namque nichil erat discretum.
- e) *Scot.* (14rbE): Quoniam autem in fundamento naturae non est aliquid distinctum.
- f) *Guill.* (33,576): Quando namque nichil erat discretum.
- g) *Auct. Arist.*, 1, 31 (117,34-35): In fundamento naturae, id est in materia prima, nihil est distinctum.

4. Eckhart, LW 3, p. 377,5 (*Index*, nn. 25-27): et sic res se habent in veritate sicut in entitate.

- a) II, 1, 993b30: ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας.
- b) *Iac.* (37,11): unumquodque sicut se habet ad esse, sic et ad veritatem.
- c) *vetus* (120,6): unumquodque sicut ad esse sic ad veritatem se habet.
- d) *media* (37,9-10): unumquodque sicut habet esse, ita et veritatem.
- e) *Scot.* (58,9-10): necesse est, ut dispositio cuiuslibet rei in esse sit dispositio sua in rei veritate.
- f) *Guill.* (44,33-34): unumquodque sicut se habet ut sit, ita et ad veritatem.
- g) *Auct. Arist.*, 1, 42 (118,58-59): unumquodque sicut se habet ad entitatem, sic se habet ad veritatem.

b) translatio Iacobi (*Iac.*), ed. Gudrun VUILLEMIN-DIEM (Aristoteles Latinus, 25, 1), Leiden 1970, pp. 1-83;

c) translatio vetus (*vetus*), ed. Gudrun VUILLEMIN-DIEM (Aristoteles Latinus, 25, 1), Leiden 1970, pp. 85-155

d) translatio media (*media*), ed. Gudrun VUILLEMIN-DIEM (Aristoteles Latinus, 25, 2), Leiden 1976;

e) translatio Scoti (*Scot.*), ed. Venetiis 1562 (II ed. Gion DARMS, Freiburg 1966; V ed. Ruggero PONZALLI, Berna 1971; IX ed. Bernhard BÜRKE, Berna 1969)

f) translatio Guillelmi (*Guill.*), ed. Gudrun VUILLEMIN-DIEM (Aristoteles Latinus, 25, 3.2), Leiden 1995;

g) Auctoritates Aristotelis (*Auct. Arist.*), ed. Jacqueline HAMESSE, *Les Auctoritates Aristotelis*.

5. Eckhart, LW 1/1, p. 530,3 (*Index*, n. 30): bonum et finis idem.

- a) III, 2, 996a24-25: εἴπερ ἅπαν ὃ ἂν ἢ ἀγαθὸν καθ' αὐτὸ καὶ διὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν τέλος ἐστίν.
- b) *Iac.* (43,23-25): si equidem omne quodcumque bonum sit per se est et propter sui naturam finis est.
- c) *vetus* (126,21-22): si quidem omne quod secundum quod est per se bonum est et propter sui naturam finis est.
- d) *media* (43,25-26): si omne quod est bonum secundum se et propter suam naturam finis est.
- e) *Scot.* (40rbF): si omne, quod est bonum per se et per suam naturam, est finis.
- f) *Guill.* (51,71-72): siquidem omne quod est bonum secundum se et propter suam naturam finis est.
- g) *Auct. Arist.*, 1, 73 (121,12): Finis et bonum idem.

6. Eckhart LW 1/1, p. 528,1 (*Index*, n. 40): qui unum non intelligit, nihil intelligit.

- a) IV, 4, 1006b10: οὐδὲ γὰρ ἐνδέχεται νοεῖν μὴ νοοῦντα ἔν.
- b) *Iac.* (71,12-13): Nichil enim convenit intelligere nichil intelligentem unum.
- c) *vetus* (153,19-20): Nichil enim convenit intelligere nichil intelligentem unum.
- d) *media* (68,4): Nichil enim contingit intelligere nichil intelligentem unum.
- e) *Scot.* (76vaH): Qui enim non intelligit aliquid esse unum, impossibile est ut aliquid intelligat omnino.
- f) *Guill.* (75,233-234): Nichil enim contingit intelligere nichil intelligentem unum.
- g) *Auct. Arist.*, 1, 99 (123,53): Qui non unum intelligit, nihil intelligit.

7. Eckhart, LW 3, p. 55,9-56,1 (*Index*, nn.50-51): Unde similia sunt unum in qualitate, aequalia unum in quantitate.

- a) V, 15, 1021a10-11: ὅμοια δ' ὦν ἢ ποιότης μία, ἴσα δὲ ὦν τὸ ποσὸν ἔν.
- d) *media* (104,9-10): similia vero quorum qualitas est una, equalia vero quorum quantitas est una.
- e) *Scot.* (169,25): similia quorum qualitas est una, et aequalia quorum quantitas est una.
- f) *Guill.* (113,595-596): similia vero quorum qualitas est una, equalia vero quorum quantitas est una.
- g) *Auct. Arist.*, 1, 135 (125,19): Unum in quantitate facti aequale, unum in qualitate facit simile.

8. Eckhart LW 2,514,11 (*Index*, nn. 77-78): Voluntas enim non est determinata ad unum aliquod, sed potestates rationales sunt ad opposita.

- a) IX, 2, 1046b5: καὶ αἱ μὲν μετὰ λόγου πάσαι τῶν ἐναντιῶν αἱ αὐταί, αἱ δὲ ἄλογοι μία ἐνός.
- d) *media* (170,1-3): sed que cum ratione sunt, omnes contrariorum sunt eedem, et que irrationabiles, una unius.
- e) *Scot.* (29,10-12): Et omnia quae sunt cum diffinitione, sunt contrariorum etiam, sed non sicut unum unius.
- f) *Guill.* (181,54-55): Et que quidem cum ratione omnes contrariorum sunt eedem, et que irrationabiles una unius.
- g) *Auct. Arist.*, 1, 222 (134,90-91): Potentia rationalis valet ad opposita, irrationalis vero ad unum tantum.

Numerosi sono ancora i casi in cui Eckhart rinvia ad un testo aristotelico di seconda mano per il tramite di Tommaso d'Aquino, come documentano i casi presentati nel dossier allegato a questo studio (*Index*, nn. 31, 32, 34-37, 43, 45, 52, 53, 70).

Solo due casi testimoniano una conoscenza diretta dell'autentica traduzione latina della *Metafisica* aristotelica e permettono di identificare la versione latina che Eckhart aveva in uso.

Un primo caso, non particolarmente significativo, documenta l'uso della traduzione di Guglielmo di Moerbeke, dal momento che Eckhart si riferisce a *Metafisica lambda* come al dodicesimo libro dell'opera. Questo accade nella questione latina *Utrum laus Dei in patria sit nobilior eius dilectione in via*: "Et ideo etiam deus movet ut desideratum, ut dicitur *XII Metaphysicorum*"¹⁵.

Più interessante è il secondo caso, che testimonia la conoscenza e l'utilizzazione della traduzione arabo-latina di Michele Scotto. Si tratta di una citazione esplicita dal nono libro della *Metafisica*: "secundum Philosophum nihil movetur ad aliquid nisi habeat aliquid eius in se, ad quod movetur"¹⁶.

Questo luogo, in questa forma, non trova corrispondenza letterale nell'originale greco né nelle traduzioni greco-latine a noi note, mentre è assai vicina a un passo contenuto nella traduzione arabo-latina di Michele Scotto: "Non ergo movetur aliquid ad aliud, nisi habeat de illo ad quod moveatur in se"¹⁷. Eckhart cita questo passo aristotelico, o meglio pseudo-aristotelico, di prima mano: a quanto mi risulta una citazione simile è infatti assente in altri autori medievali.

Il contesto di questa citazione è il sermone latino letto in occasione della XVIII domenica dopo la Santa Trinità, in cui Eckhart cerca di chiarire il significato della pericope "Diliges dominum deum tuum ex toto corde tuo". Eckhart usa qui la citazione tratta dalla traduzione arabo-latina di Scotto per sviluppare la dottrina secondo cui l'amore ("dilectio sive amor") non può esistere in assenza di similitudine, uguaglianza e identità, che sono a loro volta causa dell'amore. Solo il giusto può infatti amare la giustizia, e solo chi ha nella sua essenza qualcosa in comune con Dio è capace di amare Dio. Questo è ciò che, secondo Eckhart, insegna Aristotele: niente è mosso verso qualcos'altro se non ha in sé qualcosa di ciò verso cui si muove.

I dati puramente numerici analizzati sin qui non soddisfano una mera curiosità statistica. Tutt'altro. Dalle nostre osservazioni preliminari si possono trarre almeno tre conclusioni. La prima: Aristotele è quantitativamente meno presente nell'opera di

¹⁵ Cf. ECKHARDUS, *Quaest. Par.* n. 19, LW V, pp. 63,14-64,1.

¹⁶ ECKHARDUS, *Serm.* XL n. 389, LW IV, p. 335,8-9. Citazione simile anche in ECKHARDUS, *In Ioh.* n. 322, LW III, pp. 270,11-271,1: "Nota generaliter: nihil potest facere opera propria alicui naturae vel formae, nisi participet formam illam et ipsam in se habeat, secundum illud IX Metaphysicae quod impossibile est aliquid moveri ad alterum, nisi habeat aliquid illius in se". Il fatto che Eckhart abbia conosciuto la *translatio Scoti* è confermato anche dal caso presentato in *Index*, n. 29.

¹⁷ ARISTOTELES, *Metaphysica* IX, 8, 1050a1, *translatio Scoti*, v. sopra p. 16 n. 14.

Eckhart di quanto l'apparato delle fonti in calce all'edizione critica lasci immaginare. La seconda: la rilevanza delle citazioni aristoteliche dalla *Metafisica* sembra essere qualitativamente poco significativa. Eckhart si riferisce ad Aristotele quasi esclusivamente per il tramite della tradizione indiretta, preferendo alle traduzioni latine del trattato aristotelico le *Auctoritates Aristotelis* o Tommaso. Fatto questo che, se preso isolatamente, potrebbe suggerire una mancanza di interesse di Eckhart verso il testo aristotelico se, terza ed ultima osservazione, Eckhart non avesse utilizzato nel suo sermone latino n. 50 un atipico passo aristotelico, non presente nell'originale greco, non tramandato dalle traduzioni greco-latine dell'opera e, infine, non testimoniato da altri autori contemporanei.

Due risultati contraddittori emergono dalla rilevazione statistica fin qui descritta: da un lato Eckhart non dimostra un particolare interesse per il testo della *Metafisica*; dall'altro muove da un raro passo aristotelico per sviluppare una delle sue dottrine più controverse: la relazione tra uomo giusto e giustizia.

3. Le dottrine aristoteliche in Eckhart

La situazione non sembra poi cambiare di molto se si cerca di mettere ordine nei contesti dottrinali in cui Aristotele è utilizzato. È possibile, infatti, identificare poco meno di 20 aree tematiche in cui Aristotele compare a supporto di specifiche dottrine eckhartiane. I nuclei tematici su cui si concentra l'attenzione eckhartiana nei confronti della *Metafisica* aristotelica sono piuttosto differenziati, come si può vedere dalla rappresentazione schematica che segue:

1. propensione ed attitudine naturale dell'uomo alla conoscenza (*Index*, nn. 1-13);
2. condizioni e caratteristiche della conoscenza umana (*Index*, nn. 14, 15, 21, 22, 40, 43, 44);
3. testimonianze sui filosofi antichi: Talete (*Index*, n. 17), i Pitagorici (*Index*, nn. 18, 74, 75, 92, 93), Eraclito (*Index*, nn. 41, 42), i Platonici (*Index*, n. 93);
4. indistinzione / assenza di distinzione (*Index*, nn. 19, 20);
5. convertibilità del piano ontologico e gnoseologico, dell'ente e del vero (*Index*, nn. 23-27);
6. corruzione e generazione (*Index*, n. 29);
7. identità del bene e del fine (*Index*, n. 30);
8. eliminazione del bene dalla matematica (*Index*, nn. 31-34, 37);
9. causalità (*Index*, n. 45-47, 67-70);
10. simili ed eguali (*Index*, nn. 50, 51);
11. relazione (*Index*, nn. 52, 53);
12. ens reale - ens in anima (*Index*, nn. 54-57);
13. bonum in rebus, verum in anima (*Index*, nn. 58-65);
14. teoria dell'intelletto (*Index*, nn. 77, 78);
15. partecipazione essenziale del causato alla causa (*Index*, nn. 79-82);
16. uno/molteplice (*Index*, nn. 85, 86);
17. Dio come causa finale (*Index*, nn. 87-90);

18. sostanze separate (*Index*, n. 91).

Da Aristotele Eckhart non eredita complesse argomentazioni né dottrine specifiche, ma singole, brevi ed efficaci enunciazioni spesso decontestualizzate e funzionalizzate. Eckhart prende da Aristotele specifiche formulazioni, estrapolandole dal loro contesto e privandole del loro significato originario, con l'intento di usare l'autorità aristotelica a esclusivo supporto delle proprie dottrine. Vale a dire: Eckhart cita Aristotele ovunque e in nessun luogo, dal momento che il ricorso a formulazioni metafisiche aristoteliche ha in Eckhart un ruolo autoritativo del tutto funzionale, se non esornativo, a sostegno di proprie posizioni dottrinali.

Un esempio in tal senso è dato da un passo tratto da *Metafisica* III¹⁸ (“In mathematicis non est bonum”) che appare, combinato con *Metafisica* VI¹⁹ (“bonum et malum sunt in rebus, verum et falsum sunt in anima”), più di 20 volte nell'opera latina. Fatto sorprendente, se si tiene in conto che la presenza di passi di sicura provenienza aristotelica non è, come abbiamo visto, numericamente molto elevata.

Eckhart parte da queste citazioni per sviluppare la sua teoria metafisica, quella che Martin Grabmann²⁰ fu in grado di intuire nel 1926 e che Kurt Flasch²¹ ha accuratamente esaminato nella sua recente monografia sulle fonti arabe in Eckhart. Mi riferisco all'eliminazione della causalità finale ed efficiente dal campo della metafisica. L'argomentazione eckhartiana è chiara: se in ambito matematico non si

¹⁸ ARISTOTELES, *Metaphysica* III, 2, 996a29. Il testo in questa forma non trova una corrispondenza letterale in Aristotele, ma è piuttosto una parafrasi di un passo più lungo della *Metafisica* (III, 2, 996a29-32), come ebbe modo di notare già Martin GRABMANN, *Neu aufgedundene Pariser Quaestionen*, pp. 55-56. L'espressione “in mathematicis non est bonum” ha, tuttavia, una lunga tradizione alle spalle. Si veda in proposito: ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De caelesti hierarchia* 2, ed. Paul SIMON, Wilhelm KÜBEL (Opera omnia, editio Coloniensis, 36,1), Münster i. W. 1993, p. 29,5-7; THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I, 5, 3, arg. 4, p. 25b.

¹⁹ ARISTOTELES, *Metaphysica* VI, 4, 1027b25.

²⁰ Martin GRABMANN, *Neu aufgedundene Pariser Quaestionen*, p. 56.

²¹ Kurt FLASCH, *Meister Eckhart. Die Geburt*, in part. p. 118. Su questo tema Kurt Flasch si era già imbattuto nell'introduzione al primo volume dell'edizione critica di Teodorico di Freiberg (cf. Kurt FLASCH, *Einleitung*, in: THEODORICUS DE VRIBERG, *Opera omnia. I. Schriften zur Intellektheorie*, ed. Burkhard MOJSISCH (CPTMA, II,1), Hamburg 1977, pp. ix-xxvi, in particolare p. xxiv). Sull'argomento è poi tornato spesso. Si consideri in particolare Kurt FLASCH, *Procedere ut imago. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg*, in: *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg*, hrsg. von Kurt RUH, Stuttgart 1986, pp. 125-134; ID., *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, München 2010, pp. 148-150 e p. 326; ID., *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300*, Frankfurt a. M. 2007, pp. 119-121. Sull'argomento si veda anche: Wouter GORIS, *Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart über das Gute*, in: *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*, hrsg. von Karl H. KANDLER, Burkhard MOJSISCH, Franz-B. STAMMKÖTTER (Bochumer Studien zur Philosophie, 28), Amsterdam-Philadelphia 1999, pp. 169-188, in particolare pp. 183-184.

prende in considerazione il bene e il fine, ma solo la causa formale – dice il filosofo – a maggior ragione lo stesso vale per l'ambito metafisico e divino ("Si enim in mathematicis non est bonum et finis, sed solum causa formalis, ut ait philosophus, quanto magis in metaphysicis et divinis"²²). Solo la forma concerne la sola essenza, conferisce l'essere, è essa stessa essere, ragione intrinseca, fine, principio e quiete di ogni opera divina ("Forma enim sola essentiam solam respicit: ipsa dat esse, ipsa est esse, ipsa est quare, finis, principium et quies omnis operis divinis"²³). È quello che Eckhart ancora ripete in un passaggio di un sermone latino che non sfuggì all'attenzione di un assiduo frequentatore dell'opera eckhartiana, Niccolò Cusano, come prova una nota in calce al manoscritto Cusano 21 (St. Nikolaus-Hospital, Kues)²⁴: il metafisico guarda alla pura essenza, lasciando fuori dal suo campo di indagine la causa efficiente e la causa finale, oggetto di studio della fisica. In quanto cause estrinseche delle cose²⁵, la causa efficiente e la causa finale non costituiscono oggetto di studio della metafisica, che si limita a considerare l'entità o essenza delle cose²⁶. Quando si considera un ente nella sua esistenza reale al di fuori della sua causa, l'ente è comunque degradato e degenerato²⁷ e non appartiene all'ambito della metafisica, che studia gli esseri in quanto sono nella loro causa a livello formale. Le cause estrinseche si riferiscono soltanto al divenire e all'esistenza delle cose, alla loro

²² ECKHARDUS, *In Iob.* n. 336, LW III, p. 284,8-10.

²³ ECKHARDUS, *In Iob.* n. 336, LW III, p. 285,5-6.

²⁴ ECKHARDUS, *Serm.* XLIX,3 n. 511, LW IV, pp. 425,15-426,1. In proposito STEFANIA FROST, *Nikolaus von Kues und Meister Eckhart. Rezeption im Spiegel der Marginalien zum Opus tripartitum Meister Eckharts* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N.F., 69), Münster i. W. 2006, p. 282 n. 372-374.

²⁵ ECKHARDUS, *In Sap.* n. 52, LW II, p. 56,1-2: "Propter quod agens et finis causae sunt extrinsecae rerum materialium".

²⁶ ECKHARDUS, *Serm.* XLIX,2 n. 511, LW IV, pp. 425,14-426,2: "Nota quod imago proprie est emanatio simplex, formalis transfusiva totius essentiae purae nuda, qualem considerat metaphysicus circumscripto efficiente et fine, sub quibus causis cadunt naturae in consideratione physici". Inoltre: ECKHARDUS, *In Gen.* I n. 4, LW I/1, pp. 187,14-188,1: "Propter quod metaphysicus rerum entitatem considerans nihil demonstrat per causas extra, puta efficientem et finalem". ECKHARDUS, *In Gen.* II n. 121, LW I/1, p. 586,9-11: "Propter quod primus philosophus, ipsum quod est, ut est ens, considerans, nec efficiens nec finem considerat, utpote extra ens et id quod est". ECKHARDUS, *In Iob.* n. 443, LW III, p. 380,7-10: "Hinc est quod metaphysica, cuius subiectum est ens in quantum ens, duas tantum causas intrinsecas considerat; physica autem, cuius subiectum est ens mobile in quantum mobile, non duas tantum intrinsecas, sed etiam extrinsecas causas speculatur".

²⁷ ECKHARDUS, *In Gen.* I n. 62, LW I/1, pp. 529,7-530,4: "Res autem iam producta extra producentem cadit et descendit foris, extra esse producentis et extra ipsius vivere et intelligere, obumbratum umbra temporis vel saltem factionis et causati, facti scilicet, et suppositi, positi scilicet sub et infra producentem, extra et sub ratione principii, cadens in ordine et sub ordine principii, ultimi et finis, et per consequens in ordinem boni. Propter quod secundum philosophum bonum est non in anima, sed extra in rebus, et iterum: bonum et finis idem".

reale presenza in un mondo sottoposto al tempo, non al loro essere, alla loro essenza, e per questo caratterizzano la filosofia naturale, non la metafisica.

In più occasioni Flasch ha messo in connessione la concezione eckhartiana di esclusione della causalità efficiente e finale dall'ambito della metafisica con quella di Averroè²⁸. A ben vedere, però, Averroè non sottrasse mai la causa finale al campo di indagine della metafisica. In *Physica I*²⁹ Averroè scrive che intenzione di Aristotele è spiegare come non tutte le scienze prendano in considerazione tutte le cause. Alcune infatti si occupano della sola causa formale, come la matematica, altre prendono in considerazione sia la causa efficiente (*motore*), sia la causa formale (*forma*) che quella finale (*fine*). E questa è la scienza divina. Altre ancora considerano tutte e quattro le cause, come la scienza naturale. E se nel Commento lungo alla *Metafisica*³⁰ le cose stanno diversamente, il risultato non cambia: Averroè non eliminò mai dalla sfera di competenza della metafisica la causa finale, ma limitò l'ambito di interesse della scienza naturale alla causa efficiente e materiale, e quello della metafisica alla causa formale e finale.

All'analisi di Flasch non va tuttavia negato l'evidente merito di aver individuato l'anello mancante che lega Eckhart ad Averroè: Teodorico di Freiberg. Un passo del *Commento alla Sapienza* conferma l'intuizione di Flasch. La vicinanza dottrinale tra Eckhart e Teodorico, sottolineata in più occasioni dalla critica più accorta, va qui ben oltre una semplice comunità di intenti: questo passo, sinora sfortunatamente ignorato, rappresenta probabilmente l'unico caso in cui la dipendenza di Eckhart da Teodorico – e non viceversa – può essere supportata da una acquisizione intertestuale più o meno esatta, fatto sul quale è ancora aperta la discussione critica³¹.

Nello spiegare la pericope “Creavit enim, ut essent omnia”, Eckhart cerca di dimostrare come l'essere, in virtù del quale una cosa esiste, proviene esclusivamente da Dio, causa stessa dell'essere. L'essenza al contrario, in virtù della quale una cosa è come è (“quantum ad sui quod quid est”), non proviene da niente di esterno, ma dalla cosa stessa. A supporto di questa sua dottrina Eckhart concentra in poco più di otto righe quello che Teodorico ha ripetuto in varie opere (*De origine rerum praedicamentarium, De animatione caeli, De quiditatibus entium*).

²⁸ Kurt FLASCH, *Procedere ut imago*, p. 128.

²⁹ AVERROES, *Physica I*, comm. 1, ed. Venetiis 1562, f. 6rB: “Et intendebat Aristoteles per hunc sermonem docere quod non omnes artes considerant de omnibus causis, sed quaedam considerant de causa formali tantum, scilicet mathematicae, et quaedam de tribus causis, scilicet motore et forma et fine, et est scientia divina, et quaedam de quattuor causis, et est scientia naturalis”.

³⁰ AVERROES, *Metaphysica III*, comm. 3, ed. Venetiis 1562, f. 41vI: “Scientia enim naturalis considerat etiam de duabus primis causis, scilicet motore et materia; ista autem de duabus causis ultimis, scilicet forma et fine”.

³¹ Ad una conclusione arriva L. Sturlese, secondo cui è Teodorico a citare, in modo peraltro critico, un passo di Eckhart. Si veda in tal proposito Loris STURLESE, *Hat Meister Eckhart Dietrich von Freiberg gelesen? Die Lehre vom Bild und von den göttlichen Vollkommenheiten in Eckharts Expositio libri Genesis und Dietrichs De visione beatifica*, in: *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, éd. par Joel BIARD, Dragos CALMA, Ruedi IMBACH (Studia artistarum, 19), Turnhout

Come è possibile notare dalla sinossi di seguito proposta, Eckhart segue quasi letteralmente l'argomentazione di Teodorico per arrivare a dedurre l'invalidità della causa efficiente e finale in campo metafisico. Ogni cosa non ha la sua propria essenza né dalla causa efficiente né da quella finale. Ogni cosa, infatti, per quel che pertiene alla sua essenza o quiddità (Eckhart: "quantum ad sui quod quid est"; Teodorico: "secundum rationem suae quiditatis"), non ha né causa efficiente né finale (argomento 1a Eckhart – 2b Teodorico). È per questo che il metafisico considera l'ente in quanto ente, esattamente come il matematico (argomento 2a Eckhart – 1b Teodorico).

Eckhart³²

1a. Secundo notandum quod res omnis quantum ad sui quod quid est non habet causam efficientem nec finalem.

2a. Argumentum huius quod metaphisicus considerans ens in quantum ens, sed nec mathematicus, quidquam demonstrat, docet ac diffinit per has causas.

Teodorico di Freiberg³³

1b. Quia enim metaphisicus considerat ens in quantum ens,

2b. quae consideratio est entis per essentiam secundum rationem suae quiditatis circumscriptis a re suis causis, tam efficientibus quam finalibus, hinc est, quod solum definit proprie per causam formalem.

Questo è quanto intende Aristotele, quando afferma che in ambito matematico non c'è posto per il bene, dal momento che il bene ed il fine sono la stessa cosa (argomento 3a Eckhart – 3b Teodorico).

Eckhart³⁴

3a. Hinc est quod philosophus dicit quod »in mathematicis non est bonum«, eo quod bonum et finis idem.

Teodorico di Freiberg³⁵

3b. Sicut enim in mathematicis non est ratio finis, quia non est ibi ratio boni, et per consequens nec causa efficiens.

La causa efficiente e finale devono, pertanto, essere considerate come ragioni estrinseche ed estranee di ogni cosa (argomento 4a Eckhart – 4b Teodorico). Ed in quanto cause estrinseche, intervengono nel momento dell'esistenza reale delle cose, senza alterarne l'essenza.

2009, pp. 193-220, con relativa bibliografia. Sul rapporto Eckhart-Teodorico è recentemente tornata anche Alessandra BECCARISI, *Eckhart*, Roma 2012, pp. 104-111.

³² ECKHARDUS, *In Sap.* n. 20, LW II, pp. 340,12-341,3.

³³ THEODORICUS DE VRIBERG, *De origine rerum praedicamentarium* 5, 61, ed. Loris STURLESE (CPTMA, II,3), Hamburg 1983, p. 199,632-635.

³⁴ ECKHARDUS, *In Sap.* n. 20, LW II, p. 341,3-4.

³⁵ THEODORICUS DE VRIBERG, *De animatione caeli* 4, 2, ed. Loris STURLESE (CPTMA, II,3), Hamburg 1983, p. 15,60-61.

Eckhart³⁶

4a. Rursus argumentum huius est quod efficiens et finis dicuntur et sunt causae extrinsecae.

Teodorico di Freiberg³⁷

4b. Quod autem hic dicitur, quod quiditas est principium intrinsecum, efficiens et finis et materia, ex qua fit

generatio in rebus, quae exeunt in esse per generationem ex determinato aliquo principio generationis materiali.

Per riassumere: Eckhart parte da due citazioni aristoteliche (*Metaphysica* III, 2, 996a29 e VI, 4, 1027b25) per individuare, con l'aiuto di Teodorico, i compiti, le prerogative ed i limiti dell'indagine metafisica. Ma nel far questo finisce con usare Aristotele per espellere dal pensiero metafisico esattamente quello che in Aristotele era l'asse portante di tutta la metafisica: la dottrina delle quattro cause.

4. Conclusioni

Tornando, dunque, alla domanda di partenza: Eckhart è da considerarsi un aristotelico? Assolutamente no. Eckhart fu un dotto lettore di Aristotele, come Tritemio ci ricorda, ma non fu un aristotelico, come credeva Welte. Mutilata da una larga parte dei suoi compiti, la *Metafisica* aristotelica è una scienza che aspetta ancora di essere completata. È quello che Eckhart dice chiaramente nel sermone tedesco *Homo quidam nobilis*, dove si trova l'unica citazione esplicita dalla *Metafisica* di tutto il corpus tedesco:

Nun merket mit flisse, das Aristoteles spricht von den abgeschaidnen gaisten in dem büch, das da haisset methaphisica. Der höhst vnder den maistern, der von natürlischen künsten ie gesprach, der nemmet dis abgeschaiden gaist vnd spricht, das si enkainer ding form sien, vnd si nemend ir wesen sunder mittel von got usfliessend; vnd also fliesend si och wider in vnd enpfahend den usfluss von got sunder mittel obwendig den engeln, vnd schowent das bloss wesen gottes sunder vnderschaid.

Ora fate bene attenzione che Aristotele parla a proposito degli spiriti separati nel libro che si chiama *Metafisica*. Il più grande tra tutti i maestri che abbiano mai parlato di scienze naturali li denomina spiriti separati e dice che non sono forma di alcuna cosa e ricevono la loro essenza emanando da Dio immediatamente (senza mediazione) e così emanano ancora indietro e ricevono l'emanazione da Dio direttamente (senza mediazione) e al di sopra degli angeli e contemplano l'essenza pura di Dio senza distinzione.

³⁶ ECKHARDUS, *In Sap.* n. 20, LW II, p. 341,5-6.

³⁷ THEODORICUS DE VRIBERG, *De quiditatibus entium* 2, 3, ed. Ruedi IMBACH, Jean D. CAVIGIOLI (CPTMA, II,3), Hamburg 1983, p. 100,13-15.

Dis luter bloss wesen nemmet Aristotiles ain 'was'.

Das ist das höchst, das Aristoteles von natürlichen künsten ie gesprach, vnd über das so enmag kain maister höher gesprechen, er sprâch dann in dem hailgen gaist. Nun sprich ich, das disem edlen menschen genüget nit an dem wesen, das die engel begriffent vnformlichen vnd dar an hangent sunder mittel; im begnûget nit <dan> an dem ainigen ain³⁸

Aristotele chiama questa pura nuda essenza un "qualcosa".

Questo è ciò che di più elevato Aristotele abbia mai detto a proposito delle scienze naturali, e nessun maestro può dire qualcosa di più alto, se non parla nello Spirito santo. Ora io dico che per questo uomo nobile non è abbastanza l'essenza che gli angeli comprendono senza forma e da cui direttamente (senza mediazione) dipendono; a costui non basta nulla se non l'unico Uno³⁹.

La metafisica aristotelica, quella scienza da cui Eckhart voleva eliminare la causalità finale ed efficiente, è anche qui interessata alla pura essenza, alla quiddità, al *was* delle cose, corrispettivo tedesco del *quod quid est* latino. La dottrina della quiddità, oggetto di indagine della metafisica, è ciò che di più elevato Aristotele abbia mai detto. La sua validità rimane, tuttavia, confinata nell'ambito delle scienze naturali e nulla ha da dire all'uomo nobile. Privata della dottrina delle quattro cause nell'opera latina, la metafisica aristotelica viene relegata nel sermone tedesco *Homo quidam nobilis* ad essere solo la più elevata tra le scienze naturali e destinata ad essere superata dalla scienza dell'unico Uno. Eckhart sembra qui tradurre in alto tedesco medio le parole con cui Alberto il Grande dava avvio al suo *De causis et processu universitatis*⁴⁰, e concludere, insieme ad Alberto, che la *Metafisica* di Aristotele ha bisogno di essere completata e portata verso un fine più elevato. Quel fine che Alberto credeva di trovare nell'indagine metafisica del *Liber de causis*. Le competenze filosofiche e le attestazioni di stima per Aristotele – "der hoehst vnder den maistern" del sermone tedesco e il "princeps philosophorum" dell'opera latina – non valicano i limiti delle scienze naturali. Secondo Eckhart, così come per una lunga tradizione culturale che lo precedette, Aristotele era e rimane un punto di partenza. Chi voglia ripercorrere il programma razionalistico eckhartiano e valutarne a fondo le implicazioni filosofiche non può, pertanto, arrestarsi alla *Metafisica* dello Stagirita.

³⁸ Cf. ECKHARDUS, *Pred.* 15, DW I, p. 251,4-15.

³⁹ Su questo passo si veda anche Alessandra BECCARISI, "Der hoehste under den meistern": Eckhart e il *De anima di Aristotele*, pp. 11-38, in particolare pp. 17-18 e EAD., *Eckhart*, pp. 144-145.

⁴⁰ ALBERTUS MAGNUS, *De causis et processu universitatis* II, 1, ed. Winfrid FAUSER (Opera omnia, editio Coloniensis, 17,2), Münster i. W. 2003, pp. 59,19-60,5: "Pervenit autem ad nos et Physica per eundem modum ab eodem Philosopho perfecta, ubi istum librum Metaphysica nominavit, tituli eiusdem quattuor subiungens rationes. [...] Quarta est, quia cum de separatis substantiis, quas diversimode Aristoteles et Plato determinaverunt, sit agere metaphysici, determinatur hic de separatis substantiis secundum plenam veritatem, de quibus in XII et XIII Metaphysicae non nisi secundum opinionem determinavit Aristoteles. Propter quod et iste liber [*scil.* Liber De causis] Philosophiae primae coniungendus est, ut finalem ex isto recipiat perfectionem".

INDEX

ARISTOTELES

Metaphysica

ARISTOTELIS *Metaphysica*, recognovit Werner JAEGER (Oxford Classical Texts), Oxford 101989.

1-4 I c. 1/980a21 LW 3,251,5; 584,8; DW 3,459,5; 5,116,11

[1] Rabbi I. I c. 33 dicit quod licet sapientiam et scire naturaliter omnes desiderant, I *Metaphysicae*, »quinque tamen causae sunt quae prohibent incipere addiscere«, sicut ibidem pulchre et diffuse prosequitur: unum est scibilis subtilitas, obscuritas vel difficultas; secundum est intellectus debilitas; tertium complexionis ineptitudo; quartum eorum quae ad scientiam attingendam praeexiguntur, quae stramenta vocat, multitudo; quintum circa ea quae corporis necessitas exigit occupatio. – [2] Primo modo accipiendum mundum docemur hic exemplo Christi relinquere mundum; ait enim Christus: *relinquo mundum*, ego, inquam, qui sum veritas, prius quarto decimo – et sic manet mundus fallax et mendosus, utpote relictus a veritate; ego, qui pax sum, Eph. 2 et Lucae 24: 'pax vobis, ego sum', id est ego sum vobis pax – et sic manet mundus procellosus et contentiosus; ego qui 'non mutor', Mal. 3 – et sic manet mundus instabilis et ruinosus; ego qui sum 'lux vera', supra primo, 'lux mundi', prius octavo – et sic manet mundus tenebrosus; ego qui bonus sum solus, Luc. 18, »omnis boni bonum«, ut ait Augustinus VIII *De Trinitate* – et sic manet mundus malignus sive malitiosus, Iohannes: 'totus mundus in maligno positus est'; ego qui 'fons' sum 'sapientiae', Eccli. 1 – et sic manet mundus stultus et odiosus; »omnes enim homines naturaliter scire desiderant«; ego, in quo 'princeps mundi huius non habet quidquam', supra quarto decimo – et sic manet mundus pater diaboli et inglorius; prius octavo de diabolo dicitur quod 'mendax est et pater eius', mendax scilicet. – [3] Wære in gote güete ein und wisheit ein ander, sô enmöhnte der sêle niemeremê an gote genüegen; wan diu sêle ist von natûre geneiget ze der güete, und alle crêatûren begernt wisheit von natûre. Als sich diu sêle ergiuzet in die güete, wære danne güete ein und wisheit ein ander, sô müeste si die wisheit lâzen mit pine; als si sich in die wisheit wölte ergiezen, sô müeste si die güete lâzen mit pine. – [4] Man sol auch wizzen, daz, die got blôz bekennent, die bekennent ouch mit im die crêatûre; wan bekantnisse ist ein lieht der sêle, und alle menschen begernt von natûre bekantnisse, wan joch böeser dinge bekantnisse ist guot. [Cf. *Auctoritates Aristotelis* 1, 1, p. 115,82: "Omnes homines naturaliter scire desiderant".]

5-6 I c. 1/980a21-27.b22-25 LW 1/1,331,3; 343,10 (= 1/2,227,2)

[5] Notandum primo quod, sicut habetur ex I *Metaphysicae*, sensus diliguntur propter duo: propter cognitionem scilicet et propter utilitatem. – [6] Unde philosophus

I Metaphysicae docet quod homines plus amant sensum visus, eo quod ipse plus deserviat cognitioni circumscripta utilitate alia.

- 7-12 I c. 1/980b27 LW 1/1,384,12 (=1/2,269,20); 3,10,13; 42,9; 453,7;
 4,19,3; 306,14
- [7] Tales sunt bestiae gestantes figuram et nomen hominis, ut ait Rabbi Moyses et Boethius De consolatione. »Hominum enim genus arte et ratione« vivit, I Metaphysicae. Propter quod Salomon gloriatur se dominari sensitivo et eius passionibus et ipsas possidere in servos et ancillas dicens: 'posse servi et ancillas'. – [8] Tertio decimo: verbum, utpote ratio, ad rationale pertinet, quod proprium est hominis. Est enim homo animal rationale, et »hominum genus arte et ratione« vivit, ut dicitur I Metaphysicae. – [9] Et Dionysius quarto capitulo De divinis nominibus dicit quod bonum hominis est secundum rationem esse, nulum autem quod est »praeter rationem«. Et I Metaphysicae dicitur quod »hominum genus arte et ratione« vivit. – [10] »Est enim homo animal rationale« et »hominum genus arte et ratione vivit« secundum philosophum, et secundum Dionysium, quarto capitulo De divinis nominibus, bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem. – [11] Est enim homo animal mansuetum natura, Prov. 3d: 'mansuetis gratiam dabit'. Vel 'hominibus': »hominum genus arte et ratione« vivit. – [12] Et quia sic utile est et necesse est finem rectum praestituere et certum, *quaerite ergo primum regnum dei*. Ubi magister caelestis <primo> hortatur, ut quaeramus sive finem rectum praestituamus: *quaerite*. Secundo ostendit quid quaeramus: *regnum*. Tertio docet quaerendi ordinem: *primum*. Sed quia »hominum genus arte et ratione« vivit, quarto assignat rationem dicens: *ergo*. [Cf. *Auctoritates Aristotelis* 1, 3, p. 115,84: "Solum hominum genus arte et ratione vivit".]
- 13 I c. 1/981a5 LW 3,626,6
- Fit enim consuetudo et constituitur ex multiplicatis actibus, sicut et habitus virtutis qui etiam in modum naturae inclinatur, ut ait Tullius, et ars omnis ex multiplicatis actibus sumpta experientia perfecta est. »Experientia enim facit artem«, »inexperientia casum, ut ait Polus recte inquires«.
- 14 I c. 2/982a17 LW 2,522,9
- Decimo sexto: notandum valde est quod attingere a fine usque ad finem et disponere omnia suaviter hic attribuitur deo sub nomine sapientiae. Sapientis enim est ordinare, ut dicitur I Metaphysicae, in finem et per media convenientia fini.
 [Cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa contra gentiles* II, 24, ed. LEONINA, Roma 1918, p. 328a: "Secundum philosophum, in I Metaph., ordinare sapientis est".]
- 15 I c. 2/982a21-23 LW 4,452,1
- Sed quare dicitur *in sapientia*, cum sapientia sit in anima? Primo, ut quicquid est animae, totum subiciatur et subordinetur sapientiae. Secundo, quod sapientia dicitur duo, scilicet lumen cum sapore. Ratione primi est in nobis, ratione secundi sumus in ipsa. Est enim »cum amore notitia«. Tertio ad significandum sapientiae latitudinem. Est enim universalissima, ex I Metaphysicae, 'attingens a fine usque ad finem', Sap. 7.
- 16 I c. 2/982b26 LW 3,409,2
- Vel dic breviter ad hanc quartam clausulam *si filius vos liberavit, vere liberi eritis* quod – ex I Metaphysicae – liberum est quod sui gratia est, et – ex Tullio – honestum est

quod sua vi nos trahit. [L'idea che la libertà consista essenzialmente nell'autodeterminazione, dal momento che è libero solo ciò che è *gratia sui*, ricorre frequentemente nell'opera eckhartiana, senza però esser riferita all'autorità di Aristotele. Si veda in merito: LW 1/1, p. 320,11; LW 1/2, p. 205,19-20; LW 2, p. 255,7-9; p. 530,1-3; p. 561,1; LW 3, p. 512,12; LW 4, p. 58,8.]

- 17 I c. 3/983b17-21 LW 1/1,240,11 (=1/2,125,8)

Sed restat quaestio, quare de aquis tantum dixerit: *fiat firmamentum in medio aquarum*. Ad quod dicendum quod nomine aquarum omnem creaturam voluit intelligi, tum propter fluxibilitatem et mutabilitatem, tum quia aqua videtur omnium rerum principium, ut ait Thales Milesius, unus de primis septem sapientibus.

- 18 I c. 6/987b20-25 LW 1/1, 338,4 (=1/2,221,18)

Unde divinatores multum se fundant et confidunt praesagiendo in nominibus sive hominum sive rerum aliarum quarumlibet, tam in numero quam in figura, quam etiam in ordine litterarum. Propter quod Pythagorici dicebant numeros esse rerum formas, et secundum Boethium »omnia a primaeva rerum natura constituta ratione numerorum formata« sunt.

- 19-20 I c. 8/989b6 LW 3,87,4; 337,3

[19] Exempli gratia: oculus si haberet aliquem colorem sive aliquid coloris, nec illum videret colorem nec aliquem. Adhuc autem amplius: si visus haberet aliquem actum quemcumque etiam sui ipsius, iam ut sic non esset capax visibilis, ut visibile est. Oportet enim activum ut sic nullo modo esse passivum, et e converso passivum ut sic nullo modo esse activum. Propter quod intellectus nihil est omnium, ut intelligat omnia. Intelligit autem se sicut alia. Unde nihil sui, nihil suum habet, antequam intelligat. Intelligere enim quoddam pati est. Proprietas formalis passivi est nudum esse. Patent haec omnia ex III De anima. Sic in natura se habet de materia et forma substantiali. Ipsa enim materia fundamentum est naturae, in quo nihil est distinctum, ut ait philosophus. – [20] Praeterea decimo sic: omnis natura et omnis creatura se habet ad deum in omni perfectione pure passive; de natura autem passivi est esse nudum et indistinctum. Unde philosophus dicit quod »in fundamento naturae nihil est distinctum«; Matth. 5: 'beati pauperes', id est nihil habentes, Marci 4: 'quod habet, auferetur ab eo'.

[Cf. *Auctoritates Aristotelis* 1, 31, p. 117,34-35: "In fundamento naturae, id est in materia prima, nihil est distinctum".]

- 21-22 II c. 1/993b7-11 LW 1/1,216,7 (=1/2,99,3); 348,6 (=231,3)

[21] Sunt enim duae causae, propter quas res sunt nobis difficiles ad cognoscendum, vel quia excedunt proportionem nostri intellectus propter eminentiam sui esse, ut ad ipsas se habeat intellectus noster sicut oculus vespertilionis ad solem vel quia deficiunt ab esse sive ab ente, quod est obiectum intellectus. – [22] Notandum quod, quia homo appetitu scientiae, quae inflat, peccavit, iustum est, ut intellectus noster sit obtenebratus tenebris ignorantiae, ut sit sicut oculus noctuae, Iob 37: 'nos apte involvimus tenebris'.

- 23-24 II c. 1/993b20 LW 2,35,7; 544,8

[23] Quomodo enim scibile esset, quod non esset? Praesertim cum scientia verorum sit secundum philosophum et verum et ens convertantur. – [24] Hoc etiam est quod

ait Aristoteles, quod ab eo quod res est, oratio vera dicitur; et iterum: quod sicut res se habent in esse, sic se habent in veritate et cognitione.

25-27 II c. 1/993b30 LW 3,377,5; 490,5; 540,9

[25] Quid enim potius testatur quidpiam esse tale, puta aurum, lignum et huiusmodi, quam sua principia, scilicet materia et forma? Eadem enim sunt principia essendi et cognoscendi, et sic res se habent in veritate sicut in entitate, sicut ait philosophus. »Ab eo enim quod res est vel non est, oratio vera vel falsa dicitur«. – [26] Ratio enim sive verbum rerum universitati praeest intellectu principiante, et verum est in anima, II Metaphysicae. – [27] Nam ab eo quod <est>, est verum quod dicitur, et res sic se habent in veritate sicut se habent in entitate, ut idem philosophus alibi dicit, et eadem sunt principia essendi et cognoscendi.

[Cf. *Auctoritates Aristotelis* 1, 42, p. 118,58-59: “Unumquodque sicut se habet ad entitatem, sic se habet ad veritatem”. La stessa citazione, questa volta in forma implicita, si trova anche in LW 3, p. 501,5-7: “Decimo septimo sic: eadem sunt principia essendi et cognoscendi. Sic res se habent in veritate, sicut se habent in entitate; ab eo enim quod res est, conceptus et oratio vera dicitur, ab eo autem quod non est, falsa”.]

28 II c. 2/994a8. LW 3,146,3

Vel dicamus tertio: *gratiam pro gratia*. Gratia enim incarnationis, de qua dicitur: ‘verbum caro factum est’, est pro gratia inhabitationis, de qua dicitur: ‘habitavit in nobis’, et e converso. Sic enim videmus apud nos quod deambulatio est propter sanitatem et e converso.

29 II c. 2/994b5 LW 2,495,8

Ad quod dicendum quod verum quidem est quod omnis mutatio vetustas est et corruptio. Sed »corruptio unius est generatio alterius«; servit enim corruptio naturae propter generationem et vetustas propter innovationem. Sic ergo in omni mutatione semper est inveteratio et innovatio, prius et posterius, et prius propter posterius, inveteratio propter scilicet innovationem.

[Cf. Aristoteles, *Metaphysica*, translatio Scoti, p. 64,20-21: “Generatio enim unius est corruptio alterius”.]

30 III c. 2/996a23 LW 1/1,530,3 (=1/2,368,25)

Res autem iam producta extra producentem cadit et descendit foris, extra esse producentis et extra ipsius vivere et intelligere, obumbratum umbra temporis vel saltem factionis et causati, facti scilicet, et suppositi, positi scilicet sub et infra producentem, extra et sub ratione principii, cadens in ordine et sub ordine principiati, ultimi et finis, et per consequens in ordinem boni. Propter quod secundum philosophum bonum est non in anima, sed extra in rebus, et iterum: bonum et finis idem.

[Cf. *Auctoritates Aristotelis* 1, 73, p. 121,12: “Finis et bonum idem sunt”.]

31-33 III c. 2/996a29 LW 3,490,8; 5,43,7; 53,10

[31] Bonum autem ex sui proprietate non iam ad intus respicit, sed ad extra. Bonum enim non in anima est, sed in rebus extra, ut dicitur VI Metaphysicae; et in mathematicis non est bonum, ut dicitur IV Metaphysicae. – [32] Secundo accipio quod ipsum intelligere et ea quae ad intellectum pertinent, sunt alterius condicionis quam ipsum esse. Dicitur enim III Metaphysicae quod in mathematicis non est finis nec

bonum, et ideo per consequens nec ens, quia ens et bonum idem. – [33] Item: ens et bonum convertuntur. Sed in intellectu non invenitur ratio boni nec efficientis nec finis, ut patet III Metaphysicae.

[Cf. THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum* II, 1, 2, 1, arg. 1, p. 45: “... sicut in mathematicis non est finis neque bonum, ut in 3 Metaph. dicitur”; *Summa theologiae* I, 5, 3, arg. 4, p. 25b; THEODORICUS DE VRIBERG, *De animatione caeli* 4, 2, p. 15,60-61: “Sicut in mathematicis non est ratio finis, quia non est ibi ratio boni, et per consequens nec causa efficiens”.

Citazione analoga in forma implicita anche in LW 3, p. 4911-3: “Et sub hoc sensu bene dicebant antiqui bonum non esse in deo, multo minus quam in mathematicis, sed ipsum nominari bonum pro tanto, quia ipse est causa, ratio et principium boni”.]

34-37 III c. 2/996a29-31 LW 1/1,232,5 (=1/2,115,13); 522,9
 (=366,2); 2,341,3; 3,284,9

[34] Nota: quamdius res singula stat in verbo dei et universaliter in splendore intellectualis luminis, non dicitur: est bona, quia bonum est extra in rebus, verum autem in anima. Propter quod in »mathematicis non est bonum«, ut ait philosophus, et multo minus in metaphysicis. – [35] »Bonum enim non est in mathematicis«, ut ait philosophus, et multo minus in divinis, ubi nulla est factio, nihil factum. – [36] Argumentum huius quod metaphysicus considerans ens in quantum ens, sed nec mathematicus, quidquam demonstrat, docet ac diffinit per has causas. Hinc est quod philosophus dicit quod »in mathematicis non est bonum«, eo quod bonum et finis idem. – [37] Si enim »in mathematicis non est bonum« et finis, sed solum causa formalis, ut ait philosophus, quanto magis in metaphysicis et divinis.

38-39 III c. 4/1000b6. LW 2,327,3-5; 543,6-8

[38] Secundo, quia »simile simili« cognoscimus, »terra terram«, et nihil aliud nec alio, quin immo omne dissimile et omne aliud non conducit ad cognitionem, sed abducit et seducit a cognitione; puta species coloris non conducit ad cognitionem saporis, sed nec species Martini conducit ad cognitionem Petri. – [39] Hinc est illud, quod »simile simili« sibi »cognoscitur«, et quod supra dictum est, quod nemo novit iustitiam nisi iustus, »nec patrem« nisi filius’.

40 IV c. 4/1006b10 LW 1/1,528,1 (=1/2,368,3)

Quarto sic: »qui unum non intelligit, nihil intelligit«, ut ait philosophus. Igitur multo magis, qui intelligit non ens, nihil intelligit.

[Cf. *Auctoritates Aristotelis* 1, 99, p. 123,53: “Qui non unum intelligit, nihil intelligit”; THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate* 21 3, resp., ed. LEONINA, Roma 1970, p. 598,58-59: “Qui enim non intelligit unum, nihil intelligit, ut dicit philosophus in IV Metaph.”.]

41-42 IV c. 5/1010a13 DW 2,189,16-25; 204,1-4

[41] Unser eltesten meister einen, der die wårheit ie vant lange und lange vor gotes geburt, ê kristenglobe ie wårde, als er nû ist, den dûhte des: allez, daz er sprechen möhte von den dingen, daz daz etwaz vremdes und unwåres in im trûege; dar umbe wolte er swîgen. Er enwolte niht sprechen: ‚gebet mir brôt oder gebet mir trinken!‘ Dar umbe enwolte er niht sprechen von den dingen, wan er sie niht als lûter gesprechen kunde, als sie von der êrsten sache geursprunget sîn. Dar umbe wolte er lieber

swîgen, und sine nôtdurft bewîsete er mit zeichen der vinger. – [42] Daz sach ein grôz meister und bedûhte in des, swaz er gesprechen môhte mit worten von gote, daz er niht eigenliche môhte gesprechen, dâ enlæge inne iemer etwaz valsches. Dar umbe sweic er und enwolte niemer dehein wort gesprechen, und wart doch sêre von andern meistern verspottet.

- 43 IV c. 7/1011b27 LW 2,76,1

Sexto et ultimo notandum quod veritas affirmative propositionis universaliter consistit in identitate terminorum, negativae autem veritas consistit in alietate et distinctione terminorum. Unde philosophus in IV Metaphysicae ait quod »verum est, cum dicitur esse quod est aut non esse quod non est«.

[Cf. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate* 1, 1, resp., p. 6,192-193: "Et philosophus dicit in IV Metaph., quod definientes verum dicimus cum dicitur esse quod est, aut non esse quod non est".]

- 44 IV c. 7/1012a24 LW 3,11,8

»Ratio enim rei, quam nomen significat, est diffinitio«, ut ait philosophus. Diffinitio autem est medium demonstrationis, aut potius est tota demonstratio faciens scire.

éCitazione simile ma in forma implicita si trova anche in LW 2, p. 23,13-14: "... proprie tamen ipsum 'quis' sicut et li 'quid' quaerit de quiditate sive essentia rei, quam significat nomen et ratio sive diffinitio indicat". La formulazione data da Eckhart non coincide alla lettera con nessuna delle traduzioni latine della *Metafisica*, mentre corrisponde alla formulazione che ne dà Tommaso in varie occasioni. Si veda in proposito THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate* 16, 1, arg. 8, p. 502,50: "Praeterea, ut dicitur in IV Metaphys., ratio quam significat nomen, est definitio"; ID., *Quaestiones disputatae de potentia* 9, 4, arg. 7, ed. Paolo M. PESSON, Torino-Roma 1965, p. 73; *Auctoritates Aristotelis* 1, 116, p. 124,82-83: "Ratio quam significat nomen est definitio. Hoc est verum in speciebus, sed non in individuus"; THEODORICUS DE VRIBERG, *De accidentibus* 22, 4, ed. Maria R. PAGNONI-STURLESE (CPTMA, II,3), Hamburg 1983, p. 84,29-30.]

- 45 V c. 2/1013a24-b4 LW 1/1,480,1 (=1/2,348,12)

Sciendum ergo quod in naturalibus in omni actione sive productione, quae est ad extra producentem et quae est ex non ente aliquo et ad ens aliquod, principium talis productionis habet rationem causae et ipsum quod producitur habet nomen et rationem facti et extra facti. Primum patet ex Philosopho qui ait: »causa est, ad quam« sive ex qua »sequitur aliud«.

[Secondo la formulazione ricorrente in THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum* II, 36, 1, arg. 2, p. 922: "causa est ad quam de necessitate sequitur aliud".]

- 46 V c. 2/1013b33 LW 3,54,9

Quinta ratio est: ubi sciendum quod universaliter effectus est in suo principio effectivo secundum id et id quo formaliter et per se ipsum efficiens est causa effectus, ut in arte apud nos ars ipsa est illud quo formaliter artifex producit et efficit artificiatum. Unde philosophus dicit quod Polycletus est causa statuae per accidens, per se autem causa est statuae, in quantum est statuarius, habens artem statuae.

- 47 V c. 2/1013b34-1014a6 LW 3,31,13

Iterum etiam quarto constat quod Polycleus, ut verbo utar philosophi, non est principium statuae, antequam artem accipiat faciendi statuam, nec principiari potest, si desinat artem habere. Patet ergo quod a principio, postquam est artifex et quamdiu est artifex potens principiari, apud ipsum manet ars ipsa.

48 V c. 7/1017a23-25 LW 3,445,8

Sciendum ergo quod ens secundum totum sui ambitum prima sui divisione dividitur in ens reale extra animam, divisum in decem praedicamenta, et in ens in anima sive in ens cognitivum, sicut manifeste colligitur ex diversis locis libri De causis et Proclo; item etiam ex V et VI Metaphysicae.

49 V c. 9/1018a9. LW 5,61,8

Item: illa potentia est nobilior in qua principaliter est libertas. Sed est principaliter in intellectu, quia aliquid est liberum, quia immune a materia, ut patet in sensibus. Sed intellectus et intelligere maxime est immune a materia, quia tanto aliquid est minus reflexivum quanto materialius. Reflexio autem non est in essendo, sed in intelligendo, ut »idem eidem idem« secundum intelligere ad se reflectitur.

50-51 V c. 15/1021a11. LW 3,55,9-56,1; 335,9-12

[50] Et omne agens agit simile sibi, quantum potest, et agit se ipsum alterum, id est alterum ex altero factum se ipsum. Incipit ab altero, recedit ab altero, trahit ad se ipsum; 'alterum' est terminus a quo, 'se ipsum' est terminus ad quem. Unde similia sunt »unum in qualitate«, aequalia »unum in quantitate«: ubique formale est unum; natura ab uno semper incipit et ad unum recurrit. – [51] Exemplum sensibile est: pictor facit parietem album, et hoc ipso quo fit albus fit similis generaliter omnibus quae alba sunt, ipsam albedinem formaliter plus et minus participantia, secundum illud: 'similem fecit illum in gloria sanctorum', Eccli. 24. Similitudo autem est »unum in qualitate«.

[Cf. *Auctoritates Aristotelis* 1, 135, p. 125,19: "Unum in quantitate facit aequale, unum in qualitate facit simile".]

52-53 V c. 15/1021a31. LW 1/1,346,6 (=1/2,229,4); 2,70,5

[52] Et iterum: cum »omne quod est, ideo est, quia unum« numero »est«, ut ait Boethius, hinc est quod non solum in separatis a materia »idem est intellectus et quod intelligitur«, »sed et sensus et sensibile actu unum sunt et idem«, ut ait philosophus De anima. Et in »V Metaphysicae dicit quod scientia, ut relatio, non est scientis, sed scibilis«. – [53] Propter hoc solum genus praedicamenti relationis non transit in substantiam in divinis, sed manet quasi foris stans. Propter quod antiqui dicebant relationes esse assistentes et foris stantes. Et hoc est quod V Metaphysicae dicitur, »quod scientia, in quantum relatio, non est scientis, sed scibilis«.

[THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de potentia* 8, 2, resp., p. 67b: "Et propter hoc etiam dicit philosophus, quod scientia, in quantum est relatio, non est scientis, sed scibilis".]

54 VI c. 2/1026a33-b1 LW 3,445,8

Sciendum ergo quod ens secundum totum sui ambitum prima sui divisione dividitur in ens reale extra animam, divisum in decem praedicamenta, et in ens in anima sive in ens cognitivum, sicut manifeste colligitur ex diversis locis libri De causis et Proclo; item etiam ex V et VI Metaphysicae.

- 55-56 VI c. 2/1026a34seq. LW 5,43,10; 51,5
 [55] Unde ibi dicitur quod verum, quod est in anima, non est ens sicut nec ens per accidens, quod non est ens, quia non habet causam, ut ibi dicitur. – [56] Quod autem species, quae est principium ipsius intelligere, non sit aliquo modo ens, probatur: quia ens in anima condividitur contra ens, quod dividitur in decem praedicamenta, et contra substantiam et accidens, ut patet VI Metaphysicae.
- 57 VI c. 2/1027a7 LW 5,43,12
 Unde ibi dicitur quod verum, quod est in anima, non est ens sicut nec ens per accidens, quod non est ens, quia non habet causam, ut ibi dicitur.
- 58-65 VI c. 4/1027b25-27 LW 1/1,351,1 (=1/2,233,18); 524,5 (=366,19);
 530,3 (=368,25); 563,4 (=383,11); 2,604,5; 3,445,8; 490,5; 5,43,9
 [58] Vult igitur breviter dicere Rabbi Moyses quod ante peccatum versabatur homo in intellectualibus, in quibus est verum, non proprie bonum, nec intendebat nec afficiebatur sensibilibus, in quibus cadit bonum et malum – ex VI Metaphysicae – et pertinent ad appetitum, ad concupiscentiam, quae sunt rationabilia per participationem tantum, quae subiecta erant plene rationali per essentiam, ne ipsum afficerent nec praevenirent, sed ratio ipsis praeerat, ut ipsa imperaret et praeveniret, secundum illud Ioh. 11: ‘turbavit semet ipsum’ Iesus. – [59] Adhuc autem: quomodo facta esset sine esse, quo facta est? Hoc est ergo secundum esse rerum creaturarum extra in natura, per quod esse factum res est bona. Propter quod philosophus ait quod bonum est in rebus, et hic, postquam dicitur: ‘facta est lux’, sequitur: ‘vidit deus lucem quod esset bona’, certe iam non vera, utpote non plena, sed divisa in suppositis vel in materia. – [60] Propter quod secundum philosophum bonum est non in anima, sed extra in rebus, et iterum: bonum et finis idem. – [61] Praeterea octavo: voluntas et amor est respectus foras ad res ipsas in se ipsis, VI Metaphysicae, e converso de vero et intellectu. Voluntas igitur foris est, retro et deorsum respectu intellectus. – [62] Si enim veritas esset in intellectu ut res et natura, iam verum et falsum essent in rebus, contra illud quod VI Metaphysicae dicitur. – [63] Adhuc autem sciendum quod, sicut in VI dicitur, bonum et malum sunt in rebus extra animam in natura reali, verum autem et falsum sunt in anima. – [64] Ratio enim sive verbum rerum universitati praeest intellectu principiante, et verum est in anima, II Metaphysicae. – [65] Dicitur etiam VI Metaphysicae: bonum et malum sunt in rebus, et verum et falsum in anima. [Cf. *Auctoritates Aristotelis* 1, 153, p. 128,60: “Bonum et malum sunt in rebus, sed verum et falsum in anima”. La stessa citazione si trova ripetuta varie volte in forma implicita: cf. LW 1/1, p. 232,3-4; p. 521,10; p. 522,3; LW 3, p. 323,7; LW 4, p. 266,2.]
- 66 VII c. 1/1028a15-20. LW 2,58,9
 Nequaquam prima decem entia, sed unum ens, substantia scilicet; reliqua vero non sunt entia, sed entis proprie – ex VII Metaphysicae – entia solum analogice ad unum ens absolute, quod est substantia.
- 67-68 VII c. 7/1032a32 LW 2,33,8-10; 3,23,8-11
 [67] Adhuc autem in arte patet quod artifex, puta domifactor, ex forma domus in mente producit omnem domum in materia extra et nihil aliud nisi domos. – [68] Verbi gratia: artifex domus habet in se ipso, in quantum artifex, formam domus in mente, cui assimilatur domum extra; et ipsa est principium quo artifex facit et producit

extra in materia, et est verbum quo dicit et manifestat se ipsum et omne quod sui est, in quantum domificator est.

69-70 VII c. 8/1033b16-19 LW 1/1,174,6 (=1/2,49,4); 2,358,5

[69] Similiter forma ignis totam essentiam materiae suae se tota sine medio totam simul investit et format penetrando non partem post partem, sed partes singulas per totum. Propter quod esse totius est et totum unum est. Propter hoc et totum dicitur fieri et esse, non partes, in VII Metaphysicae. – [70] Et patet in exemplo prius posito de omni et quolibet agente naturali; non enim fit nec generatur forma nec materia, sed totum compositum, ex VII Metaphysicae.

[THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones de quolibet* V, 6, 1, ad. 1, ed. LEONINA, Paris 1996, p. 377,44-46: “in generatione naturali neque forma neque materia generatur aut corrumpitur, sed totum compositum”.]

71 VII c. 8/1033b30-33 LW 3,499,7

Duodecimo sic: pater ostenditur, quando omne quod in nobis est se toto deum respicit; pater enim et filius simul sunt natura, specie et intellectu, ut ait philosophus, secundum illud: ‘diliges dominum, deum tuum, ex toto corde tuo’ etc.

72-73 VII c. 8/1034a5-8 LW 1/1,524,10 (=1/2,366,24); 3,55,8

[72] Et hoc est quod hic sequitur: divisit lucem. Divisio enim et numerus suppositorum et in suppositis est, indivisio est, unitas ex forma et specie est. Callias enim est alius a Sorte secundum philosophum; et idem esset balneum in anima et balneum extra, si non esset materia, ut ait commentator. – [73] Hinc est in naturalibus quod, quia forma ipsa est id quo generans generat, Callias Sortem, non hic alius ab illo nisi propter materiam, ut ait philosophus.

74-75 VIII c. 3/1044a9-11 LW 1/1,338,4-7 (=1/2,221,28-21); 3,219,10

[74] Propter quod Pythagorici dicebant numeros esse rerum formas, et secundum Boethium »omnia a primaeva rerum natura constituta ratione numerorum formata« sunt. Et sicut dicit primus philosophus, rerum species se habent sicut numeri. – [75] His duobus praemissis addo tertium, scilicet: inferiora sui supremo attingunt infima superiorum. Sunt enim rerum species sicut numeri, VIII Metaphysicae, et sicut catena aurea, secundum Homerum, cuius ansa inferior sui supremo innectitur infimo superioris.

[Analogia citazione in forma implicita in LW 2, pp. 580,14-581,3: “Iupiter potissime cum sole, Venus cum luna; e converso autem Saturnus et Mars non habent, ut videtur, talem convenientiam harmoniae numeralis, qua rerum species ut numeri constituuntur, ad solem et lunam, propter quod ipsorum influentia non sic est salutaris seu vitalis”.]

76 VIII c. 6/1045a14-20.23-25.3614 LW 1/1,588,7

Item nono: activum et passivum maxime in univocis duo sunt sive distincta propter materiam, unum autem per formam, ut ait philosophus et commentator eius. Et hoc est nonum quod hic dicitur: ‘erunt duo in carne una’.

77-78 IX c. 2/1046b5 LW 2,514,11; 522,12

[77] Quod autem voluntate agitur tale est quale ipsum esse vult is qui agit illud. »Voluntas enim non est determinata ad unum« aliquid, sed »potestates rationales

sunt ad opposita», sicut dicit Aristoteles. – [78] Actio vero, cuius ratio est principium sive intellectus, ad multa esse potest, sicut et ratio ipsa multorum et ad multa est, secundum illud philosophi: »potestates rationales ad opposita sunt«.

[Cf. *Auctoritates Aristotelis* 1, 222, p. 134,90-91: “Potentia rationalis valet ad opposita, irrationalis vero ad unum tantum”; THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum* II, 7, 1, 1, arg. 1, p. 179: “Quia secundum philosophum, potestates rationales sunt ad opposita”.]

- 79 IX c. 8/1049b29-1050a2LW 3,270,13

Nota generaliter: nihil potest facere opera propria alicui naturae vel formae, nisi participet formam illam et ipsam in se habeat, secundum illud IX Metaphysicae quod impossibile est aliquid moveri ad alterum, nisi habeat aliquid illius in se.

[Cf. Aristoteles, *Metaphysica*, translatio Scoti, p. 56, 9-10: “Non ergo movetur aliquid ad aliud, nisi habeat de illo ad quod moveatur in se”.]

- 80-81 IX c. 8/1049b35LW 3,121,5; 5,278,12

[80] Tertio: alteratio secundum id quod est a forma et propter formam est et propter generationem. Unde in quibus non cadit generatio, nulla unquam cadit alteratio, sed nec tactus physicus. Et IX Metaphysicae dicitur: non contingit moveri, quod non contingit motum esse. – [81] Primum est quod ipsum non quiescit naturaliter nec sistit, quousque inducat formam suam in passo et genito, qua inducta et ut sic data et communicata confert id quo est et omne quod illius est, operationem scilicet et proprietatem quamlibet. Hinc est quod secundum philosophum non contingit moveri quod non contingit motum esse, et quod non tangit non agit.

[In forma implicita anche in LW 5, p. 72,7-8: “Dicendum quod implicat contradictionem, quia non contingit moveri, nisi contingat motum esse”.]

- 82 IX c. 8/1050a1LW 4,335,8

Iustitiam enim nemo vere diligit neque novit nisi iustus, tum quia ‘patrem nemo novit nisi filius’, tum quia secundum philosophum »nihil movetur ad aliquid, nisi habeat aliquid eius in se, ad quod movetur«.

[Cf. Aristoteles, *Metaphysica*, translatio Scoti, p. 56, 9-10: “Non ergo movetur aliquid ad aliud, nisi habeat de illo ad quod moveatur in se”.]

- 83 IX c. 9/1051a29seq.LW 3,122,7

Quinto: alteratio ad hoc est et propter hoc, ut substantialis forma latens in materia innotescat et cognoscatur de potentia in actum reducta. Res enim cognoscitur, in quantum actu est, IX Metaphysicae. Est ergo alteratio ad hoc, ‘ut manifestetur’ forma substantialis ‘in Israel’, id est in cognitione.

[Cf. *Auctoritates Aristotelis* 1, 234, p. 135,9: “Omne quod cognoscitur, cognoscitur secundum quod est in actu”.]

- 84 X c. 1/1052b31-34-1053a8LW 2,123,2

Sexto, quia partis non est iudicare apud theologos et iuristas, nec mensurare seu regulare, ex X Metaphysicae, sed hoc competit semper primo, simplicissimo et uni.

- 85 X c. 2/1053b9-10; 1054a19; c.4 1054a20-29.LW 3,444,3

Unum vero, quod inter praedicta quattuor immediatus se habet ad esse, et primo et minimo determinat ipsum, propter hoc ut primum determinatum est et esse deter-

minans contra multum, ut patet X Metaphysicae, propter hoc ipsi uni competit ex sui ratione et proprietate esse primum productivum et patrem totius divinitatis et creaturarum. Hinc est quod sancti et doctores appropriant in divinis patri unitatem.

86 X c. 4/ 1055a33 LW 2,123,10-11

Contrariorum enim radix est privatio et habitus, duo quaedam.

[Citazione letterale da *Auctoritates Aristotelis* 1, 244, p. 136,31: "Privatio et habitus sunt radices contrariorum".]

87-89 XII c. 7/1072b3 LW 3,35,9; 654,11; 5,64,1

[87] Deus autem, quamvis sit rerum omnium creaturarum causa tam effectiva quam finalis, magis tamen longe verius, per prius et proprie est causa finalis omnium causatorum, iuxta id quod philosophus dicit quod »moveret sicut amatum«; iterum etiam quod finis est prima causa in causando. – [88] Et quia in sexta ratione dicitur quod deus est potius causa finalis rerum quam efficiens, tertio ponuntur huius duae rationes et auctoritates philosophi, et iuxta hoc in fine dicitur quod res omnis universi et ipsum universum est a fine virtute, ab efficiente vero formaliter. – [89] Et ideo etiam deus movet ut desideratum, ut dicitur XII Metaphysicorum. Sed intellectus movet per modum finis, voluntas per modum efficientis.

90 XII c. 7/1072b7 LW 1/1,509,6 (=1/2,360,24)

Item quod est »movens immobile«, quia *super aquas*.

91 XII c. 8/ 1073a 23-38. DW 1,251,4-13

Nun merket mit flisse, das Aristotiles spricht von den abgeschaidnen gaisten in dem büch, das da haisset methaphisica. Der höhst vnder den maistern, der von natürlichen künsten ie gesprach, der nemmet dis abgeschaiden gaist vnd sprichet, das si enkainer ding form sien, vnd si nemend ir wesen sunder mittel von got usfliessend; vnd also fliessend si och wider in vnd enfahend den usfluss von got sunder mittel obwendig den engeln, vnd schowent das bloss wesen gottes sunder vnderschaid. Dis luter bloss wesen nemmet Aristotiles ain 'was'. Das ist das höchst, das Aristoteles von natürlichen künsten ie gesprach, vnd über das so enmag kain maister höher gesprechen, er spräch dann in dem hailgen gaist.

92 XIII c. 6/1080b16-18.31 LW 2,122,2-6

Numeri autem et figurae ad paria iudicantur, sive quantum ad genus quantitatis, sive quantum ad species rerum, quas vel constituunt – secundum Pythagoricos et Platonicos – vel saltem significant super species rerum, sicut dicunt astronomi et physiognomici.

93 XIII c. 6/1080b16-18.32 LW 1/1,338,1-6 (=1/2,221,15-20)

Unde divinatores multum se fundant et confidunt praesagiendo in nominibus sive hominum sive rerum aliarum quarumlibet, tam in numero, quam in figura, quam etiam in ordine litterarum. Propter quod Pythagorici dicebant numeros esse rerum formas, et secundum Boethium »omnia a primaeva rerum natura constituta ratione numerorum formata« sunt.

NADIA BRAY

“disputat pulchre et diffuse Tullius”:
Eckhart e Cicerone

1. Introduzione

«Ciceronianus es, non Christianus»: è la sentenza con cui il tribunale ecclesiastico condanna san Girolamo, colpevole di dedicarsi a letture profane, e soprattutto di approfondire l'insegnamento di Cicerone non meno di quello di Cristo. Si tratta invero di un sogno molto increscioso, in seguito al quale il santo riferisce di aver compiuto una svolta decisiva per la sua formazione: mai più avrebbe subito il fascino della cultura pagana, nè avrebbe cercato nei testi profani altro che meri strumenti per l'esegesi della Sacra Pagina¹. Si discute se Girolamo il tribunale lo abbia almeno mai sognato o se piuttosto il suo racconto sia un espediente letterario ben riuscito². Certo è che l'incubo di Girolamo non fu diverso da quello di qualsiasi intellettuale cristiano che ardisse scorgesse germi di verità nella sapienza greca.

«Ciceronianus es, non Christianus»: per Girolamo e per l'intera cristianità Cicerone, che conosceva il greco e che quindi per davvero aveva letto i testi dei filosofi antichi, fu la via d'accesso preferenziale alla cultura pagana. Negli scritti filosofici del retore romano gli intellettuali cristiani apprendevano le tesi epicuree, stoiche e neo-accademiche circa la provvidenza divina (*De natura deorum*), la libertà umana (*De fato*), la profezia e la religione popolare (*De divinatione*), i fondamenti teorici

¹ Cf. S. HIERONYMI *Epistulae*, Ep. 22, 30, ed. Isidorus HILBERG (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 54), Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1910, pp. 190,7-191,4: “Cum subito raptus in spiritu, ad tribunal iudicis pertrahor, ubi tantum luminis et tantum erat ex circumstantium claritate fulgoris, ut proiectus in terram sursum aspicere non auderem. Interrogatus conditionem Christianum me esse respondi. Et ille, qui residebat: Mentiris, ait, Ciceronianus es, non Christianus; ubi enim thesaurus tuus, ibi et cor tuum (*Matth.* 6,21). Illico obmutui, et inter verbera – nam caedi me iusserat – conscientiae magis igne torquebar, illum mecum versiculum reputans: In inferno autem quis confitebitur tibi (*Ps.* 6,6)? Clamare tamen me, Domine, miserere mei (*Ps.* 56,2). Haec vox inter flagella resonabat. Tandem ad praesidentis genua provoluti, qui adstiterant, precabantur, ut veniam tribueret adulescentiae, ut errori locum paenitentiae commodaret exacturus deinde cruciatum, si Gentilium, litterarum libros aliquando legissem”.

² Cf. Franz SCHWARZ, *Hieronymus flagellatus. Überlegungen zum literarischen Schlagschatten Ciceros*, in: Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae, 30 (1982-1984), pp. 363-378.

dell'etica (*De finibus bonorum et malorum*), i precetti della morale (*Tusculanae disputationes*), i doveri dell'uomo nella società (*De officiis*), l'amicizia (*Laelius*) e la vecchiaia (*Cato*). E se il probabilismo epistemologico ciceroniano era difficilmente conciliabile con le certezze che la dottrina cristiana era tenuta a difendere, l'abilità con cui il retore romano aveva saputo presentare come equivalenti i titoli di legittimità di filosofie tra loro contrapposte faceva dei suoi scritti una miniera dossografica di inestimabile valore. A tale patrimonio avevano attinto Minucio Felice, Lattanzio, Ambrogio, Agostino e Isodoro di Siviglia.

Così, poco per volta, attraverso la selezione delle dottrine prudentemente operata dagli apologisti e dai Padri della Chiesa, Cicerone divenne dapprima innocuo e poi addirittura autoritativo per la tradizione cristiana successiva. È convinzione comune degli studiosi che gli intellettuali medievali abbiano severamente ammirato la moralità di Tullio e la retorica di Cicerone, senza addirittura sapere che fossero lo stesso autore³. Si sostiene infatti che nel Medioevo Cicerone fosse conosciuto non altrimenti che attraverso la mediazione delle opere patristiche, dei compendi di scuola o di qualche florilegio⁴ e che la riscoperta e il recupero dei testi originali sia stata una novità tutta rinascimentale. Gli studi di M. Olsen⁵ sulla tradizione

³ Sull'influenza di Cicerone nel Medioevo cf. Tadeusz ZIELINSKI, *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Stuttgart 1967, pp. 130-139; John Carew ROLFE, *Cicero and His Influence*, Boston 1923; Edward Kennard RAND, *Founders of the Middle Ages*, New York 1928; W. C. GRUMMEL, *The Ciceronian Tradition in the Middle Ages*, in: *Classical Journal*, 45 (1949-1950), pp. 340-341; Robert BOSSUAT, *Cicéron au moyen âge*, in: *Dictionnaire des lettres françaises*, I: *Le Moyen âge*, éd. par Robert BOSSUAT, Louis PICHARD, Guy Raynaud LAGE, Paris 1964, coll. 194-196; Terence J. HUNT, *The Medieval Tradition of Cicero's Theological Works*, in: *Pegasus*, 5 (1966), pp. 52-57; Walter RÜEGG, Dietrich BRIESEMEISTER, Peter KESTING, Peter Lebrecht SCHMIDT, *Cicero im Mittelalter und Humanismus*, in: *Lexikon des Mittelalters*, München-Zürich 1983, II, coll. 2063-2077; Marcia L. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, I: *Stoicism in Classical Latin Literature*, Leiden 1990, pp. 61-158; John MOORHEAD, *Aspects of the Carolingian response to Cicero*, in: *Philologus*, 129 (1985), pp. 109-120; Günter GALWICK, Woldemar GÖRLER, *Cicero*, in: *Die Philosophie der Antike*, IV: *Die hellenistische Philosophie*, hrsg. von Hellmut FLASHAR, Basel 1994 (Ueberweg, 4/2) pp. 1054-1168, in particolare pp. 1152-1168; Peter Lebrecht SCHMIDT, *Bemerkungen zur Position Ciceros im mittelalterlichen Geschichtsbild* in: *Cicerone nel medioevo* = *Ciceroniana* 11 (2000), pp. 21-36; Horst FUHRMANN, *Cicero und das Seelenheil oder Wie kam die heidnische Antike durch das christliche Mittelalter?*, München-Leipzig 2003; Emanuele NARDUCCI, *Cicerone e i suoi interpreti. Studi sull'opera e la fortuna*, Pisa 2004; Ernst Robert CURTIUS, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Bern 1961; Virginia COX, John O. WARD, *The Rhetoric of Cicero in Its Medieval and Early Renaissance Commentary Tradition*, Leiden-Boston 2006.

⁴ Cf. James F. MOUNTFORD, *Quotations from Classical Authors in Medieval Latin Glossaries*, New York-London 1925, pp. 47-52; cf. Richard H. ROUSE, *Florilegia and Latin Classical Authors in Twelfth and Thirteenth Century Orleans*, in: *Viator*, 10 (1979), pp. 131-161.

⁵ Cf. Birger MUNK OLSEN, *La réception de la littérature classique au Moyen Age (XI^e et XII^e siècle)*. Choix d'articles publié par des collègues à l'occasion de son soixantième anniversaire.

manoscritta dei classici rivelano, tuttavia, che a partire dall'età carolingia le opere di Cicerone circolarono e, almeno fino alla fine del xii secolo, furono progressivamente sempre più trascritte. In particolare, risalgono al medioevo 54 manoscritti del *De officiis*, 52 del *De amicitia*, 39 del *De senectute*, 16 dei *Paradoxa stoicorum*, 16 delle *Tusculanae*, 13 del *De natura deorum*, 12 del *De divinatione*, 9 del *Timeo*, 8 del *De fato*, 7 degli *Academica posteriora*, 6 del *De legibus*, 4 del *De finibus* e infine 2 degli *Academica priora*. Data la mancanza di indagini sistematiche, non è possibile esprimersi sulla circolazione delle opere ciceroniane fra xiii e xiv secolo. Per il periodo studiato da M. Olsen, invece, la distribuzione temporale può essere schematizzata come segue:

	Sec. IX	X	XI	XII	Tot.
<i>De officiis</i>	4	4	5	41	54
<i>De amicitia</i>	2	3	9	38	52
<i>De senectute</i>	6	3	7	23	39
<i>Paradoxa stoicorum</i>	3	1	2	10	16
<i>Tusculanae</i>	6	1	2	7	16
<i>De natura deorum</i>	3	1	3	6	13
<i>De divinatione</i>	4	1	2	5	12
<i>Timeo</i>	4	0	2	3	9
<i>De fato</i>	4	0	1	3	8
<i>Academica posteriora</i>	4	0	1	2	7
<i>De legibus</i>	3	0	2	1	6
<i>De finibus</i>	0	0	1	3	4
<i>Academica priora</i>	1	0	1	0	2

Come si vede dalla tabella riassuntiva, esemplari del *De fato*, degli *Academica*, del *De legibus* e del *De finibus* sono estremamente rari nelle biblioteche medievali. La situazione non migliora per il *De divinatione*, per il *De natura deorum*, per le *Tusculanae* e per i *Paradoxa stoicorum*. Più numerosi i testimoni del *De officiis*, del *De amicitia* e del *De senectute*. La loro diffusione non è tuttavia paragonabile a quella delle *Confessioni* di Agostino o delle traduzioni latine del *Timeo* di Platone (oltre 100 manoscritti)⁶, delle *Categoriae* di Aristotele (oltre 300 manoscritti)⁷ e dell'*Isagoge* di Porfirio (oltre 300 manoscritti)⁸ nè d'altra parte raggiunge quella di altre opere classiche, come le *Satire* di Giovenale (113 manoscritti), le *Satire* di Per-

saire, Copenhagen 1995; ID., *I classici nel canone scolastico altomedievale*, Spoleto 1991; ID., *L'atteggiamento medievale di fronte alla cultura classica*, Roma 1994; ID., *Le sort des «mutili» des oeuvres classiques latines in: La tradition vive. Mélanges d'histoire des textes en l'honneur de Louis Holtz*, éd. par Pierre LARDET, Paris 2003, pp. 21-32; ID., *L'étude des auteurs classiques latins aux XI^e et XII^e siècles*, Paris 1982, pp. 99-350.

⁶ Cf. *Praefatio* in: *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. Jan Hendrick WASZINK (Corpus Platoniorum Medii Aevi, 4), London 1975, pp. CVI-CXXVIII.

⁷ Cf. *Praefatio* in: *Categoriae vel Praedicamenta*, ed. Lorenzo MINIO-PALUELLO (Aristoteles Latinus, I, 1-5), Bruges-Paris 1961, pp. VII-XCVI.

⁸ Cf. *Praefatio* in: *Porphyrii Isagoge: translatio Boethii*, ed. Lorenzo MINIO-PALUELLO (Aristoteles Latinus, I, 6-7), Bruges-Paris 1966, pp. IX-LXVII.

sio (manoscritti), la *Tebaide* di Stazio (90 manoscritti) e la *Farsaglia* di Lucano (164 manoscritti) gli scritti di Orazio (*Satire*, 145 manoscritti; *Epistole*, 143 manoscritti; *Odi* 142 manoscritti; *Arte poetica*, 141 manoscritti; *Epodi*, 125 manoscritti; *Carme secolare*, 113 manoscritti) e le opere di Sallustio (*Guerra Giugurtina*, 90 manoscritti e *Guerra Catilinaria*, 83 manoscritti).

Considerata nella sua totalità, dunque, la diffusione degli scritti filosofici ciceroniani nel Medioevo è certamente scarsa⁹. Considerata in dettaglio, invece, la presenza delle opere di Cicerone nelle biblioteche medievali registra dal IX al XII secolo un incremento costante, determinato dall'interesse di una élite culturale verosimilmente destinata ad allargarsi. Rappresentanti di questa élite sono gli intellettuali che, a dispetto di ogni difficoltà di reperimento, vollero leggere i testi originali di Cicerone. Non molti furono motivati a farlo. Quelli che ci riuscirono sono perciò testimonianze eccezionali e dunque preziose della recezione ciceroniana medievale¹⁰.

La raccolta di escerti di Hadoard di Corbie, il *Collectaneum* di Sedulio Scoto, le citazioni delle *Tusculanae* e del *De inventione* presenti nella *Disputatio de rhetorica et virtutibus* di Alcuino sono in età carolingia i primi risultati di un confronto diretto con le opere di Cicerone. Seguono nell'XI secolo le citazioni del *De finibus* nell'opera di Wibald, gli escerti del *De officiis* nelle *Gesta Friderici* di Ottone di Frisinga e nel *De gestis regum Anglicorum* di Guglielmo di Malmesbury, i riferimenti al *De amicitia* nel *Dialogus inter auctores* di Corrado di Hirsau e nel *Contra Gebhardum* di Manegoldo di Lautenbach. Nel XII secolo attestano il successo del *De amicitia* opere come il *De spirituali amicitia* di Alredo di Rievaulx, il *De amicitia christiana* di Pietro di Blois, il *De amore* di Andrea Cappellano, i *Sermones super Cantica canticorum* di Ber-

⁹ Riguardo alla tradizione manoscritta delle opere ciceroniane cf. in particolare: Terence J. HUNT, *A Textual History of Cicero's Academic Libri*, Leiden 1998, pp. 26-30; sul *De inventione*, cf. Romuald MATTMANN, *Studie zur handschriftlichen Überlieferung von Ciceros 'De inventione': die Schweizer Handschriften mit 'De inventione' im Verhältnis zu den ältesten Codices*, Freiburg 1975; sulla *Rhetorica ad Herennium* cf. Klaus ZELZER, *Zur Überlieferung der Rhetorik ad Herennium*, in: Wiener Studien N. F., 16 (1982), pp. 183-211; sul *De legibus* cf. Peter Lebrecht SCHMIDT, *Die Überlieferung von Ciceros Schrift 'De legibus' im Mittelalter und Renaissance* (Studia et testimonia antiqua, 10) München 1974; sul *De officiis* cf. Hildegard TEMPORINI, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Berlin-New York 1972, pp. 376-408; Michael WINTERBOTTOM, *The Transmission of Cicero's 'De officiis'*, in: Classical Quarterly, 43 (1993), pp. 215-242; sul *De senectute* cf. Jonathan J. G. ALEXANDER, Margaret GIBSON, *Medieval Learning and Literature: Essays Presented to Richard William Hunt*, Oxford 1976, pp. 145-165; sulle *Tusculanae*, cf. Sven LUNDSTRÖM, *Die Handschriftenklasse "Y" in der Überlieferung der Tusculanen* in: Ciceroniana, 1 (1973), pp. 47-64; Antonio GRILLONE, *Sulla tradizione manoscritta delle Tusculanae Disputationes di Cicerone dal IX al XIII secolo*, in: Giornale Italiano di Filologia, 51 (1999), pp. 41-69; sul *De finibus*, cf. Leighton Durham REYNOLDS, *The Transmission of De Finibus*, in: Italia Medievale e Umanistica, 25 (1992), pp. 1-30.

¹⁰ Una ricca rassegna bibliografica sull'influenza di Cicerone nel Medioevo è riportata in RÜEGG, BRIESEMEISTER, SCHMIDT, *Cicero im Mittelalter und Humanismus*, in particolare alle coll. 2071-2072.

nardo di Clairvaux e i *Monita ad Astrolabium* di Abelardo insieme con i suoi scritti teologici¹¹; sul *De officiis* è basato il *Moralium dogma philosophorum*, dal *De inventione* provengono numerose citazioni dirette degli scritti logici e teologici abelardiani e ancora al *De inventione* Teodorico di Chartes dedica un commento¹². Sempre diretta, ma più ampia, la conoscenza delle opere di Cicerone nell' *Entheticus de dogmate philosophorum* di Giovanni di Salisbury, che rappresenta il documento più importante della recezione medievale ciceroniana. Per quanto riguarda i secoli XIII e XIV, a parte le importanti testimonianze che provengono dalla letteratura italiana¹³, l'influenza di Cicerone è nota soltanto per gli scritti di Alano da Lilla, per le opere politiche di Vincenzo di Beauvais, per il *De vita et moribus philosophorum* di Walter Burley, per l'opera cosmografica di Guido da Pisa, per il *Defensor pacis* di Marsilio da Padova e per la *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino¹⁴. All'elenco mancano certamente i nomi di altri autori che la critica non ha ancora considerato nella storia della recezione ciceroniana. Uno è certamente il nome di Meister Eckhart al quale il presente contributo è dedicato.

Il mio studio è articolato in due sezioni: (I) nella prima propongo l'analisi statistica e formale di tutte le citazioni di Cicerone, sia esplicite che implicite, presenti nell'opera di Eckhart ed elencate nel dossier alle pagine 61-71; (II) nella seconda presento brevemente i temi ciceroniani in relazione alle questioni teologiche e filosofiche discusse da Eckhart nei contesti in cui compaiono; (III) nella terza, infine, analizzo l'interpretazione eckhartiana delle dottrine ciceroniane citate con particolare riguardo alla dottrina della divinazione.

¹¹ A proposito di Cicerone in Abelardo cf. Gabriella D'ANNA, *Abelardo e Cicerone*, in: *Studi Medievali*, s. III, 10 (1969), pp. 333-419.

¹² Sull'influenza di Cicerone in Teodorico di Chartes, cf. Karin Margareta FREDBERG, *The commentary of Thierry of Chartes on Cicero's 'De inventione'*, in: *Cahiers de l'Institut du Moyen Age grec et latin de l'Université de Copenhague*, 7 (1971), pp. 225-260.

¹³ Su Cicerone e Dante cf. Alessandro RONCONI, *Cicerone*, in: *Enciclopedia dantesca*, I, Milano 1996, coll. 1896-1905; cf. Gabriele DI GIAMMARINO, *Dante lettore di Cicerone*, in: *Cicerone nell'Umanesimo europeo* (Ciceroniana 9), 1996, pp. 121-132; Giulio ANDREOTTI, *Dante e Cicerone*, in: L'Aligheri. Rassegna di bibliografia dantesca, 34 n.s. (1993), pp. 101-111; Massimo SERIACOPI, *La dialettica Magnanimità/Prudenza in Dante*, Reggello 2006.

¹⁴ Sulla recezione di Cicerone in Tommaso d'Aquino cf. Edward Kennard RAND, *Cicero in the Courtroom of St. Thomas Aquinas*, Milwaukee 1946; Laura E. CORSO DE ESTRADA, *Proyecciones de la concepción ciceroniana de naturaleza en la ética escolástica del s. XIII. M. Tulio Ciceron y Tomas de Aquino*, in: *Anuario Filosófico*, 34 (2001), pp. 323-45; Servais PINCKAERS, *The Sources of the Ethics of St. Thomas Aquinas*, in: *The Ethics of Aquinas*, ed. Stephen J. POPE, Georgetown 2002, coll. 17-29; Jean PORTER, *The Virtue of Justice (II^a II^{ae}, qq. 58-122)* in: *The Ethics of Aquinas*, ed. Stephen J. POPE, Washington-Georgetown 2002, coll. 272-286; Laura CORSO DE ESTRADA, *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, EUNSA, 2008.

¹⁵ Cf. Index, *De divin.* nn. 1-2; n. 4; cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* II-II, 95,

1. Le citazioni ciceroniane nell'opera di Eckhart: analisi formale.

Le opere eckhartiane contengono complessivamente 45 citazioni, di cui 12 compaiono nell'*Expositio in Iohannem*, 8 nell'*Expositio in Sapientiam*, 6 nel *Liber paraboliarum Genesis*, 5 nell'*Expositio in Exodum*, 3 nell'*Expositio in Genesim*, 3 nella difesa coloniense, 2 nei sermoni in *Ecclesiasten*, e ancora 2 nel *Sermo paschalis*, 2 nei sermoni latini, 1 nelle prediche tedesche e 1 nel *Von dem edeln Menschen*. Delle 45 citazioni complessive, 14 provengono dalle *Tusculanae disputationes*, 10 dal *De inventione*, 7 dal *De officiis*, 5 dal *De divinatione*, 2 dal *De finibus bonorum et malorum*, 3 dal *De natura deorum*, 2 dal *Laelius de amicitia*, 1 dai *Paradoxa* e 1 dalla *Rethorica ad Herennium*. Di queste citazioni 2 compaiono parafrasate in tedesco: una, come Eckhart usa fare nei suoi scritti in volgare, viene ascritta ad un generico *meister*, l'altra esplicitamente a Tullio. Altre 22 citazioni sono letterali e, con l'eccezione di soli tre casi, tutte sono corredate da informazioni bibliografiche complete e corrette (nome dell'autore, titolo dell'opera e suddivisione della stessa). Le ultime 21 infine non sono letterali ma, con l'eccezione di un solo caso, sono tutte facilmente identificabili, perchè in 12 casi compare almeno il nome dell'autore, in 3 casi anche il titolo dell'opera e in altri 6 persino l'indicazione del capitolo. Per la precisione testuale e la completezza delle indicazioni bibliografiche con cui compaiono nell'opera eckhartiana sono sicuramente da considerarsi di prima mano le citazioni tratte dalle *Tusculanae*, dal *De officiis*, *De divinatione* e *De natura deorum*. Più difficile esprimersi sulla conoscenza eckhartiana del *De finibus*, dei *Paradoxa* e del *De amicitia*, poichè queste opere sono citate solo una volta. Indiretta appare a prima vista la conoscenza del *De inventione*, poichè 9 delle 10 citazioni presenti nell'opera eckhartiana non sono letterali nè accompagnate dalle consuete informazioni bibliografiche, ma su questo tornerò in seguito.

L'analisi testuale mette in evidenza il fatto che Eckhart conosce i temi specifici di ciascuna delle opere ciceroniane citate e li utilizza come argomenti fondamentali per la risoluzione di alcune questioni teologiche tradizionali affrontate nelle sue esposizioni della Sacra scrittura e aventi come termine di confronto a volte esplicito a volte implicito la *Summa theologiae* di Tommaso. In particolare, Eckhart cita il *De divinatione* sulla questione delle capacità profetiche dell'uomo¹⁵. Le *Tusculanae* gli offrono argomenti sulle questioni se la morte sia un male¹⁶, se le virtù di cui parla san Paolo nella lettera ai Galati siano doni dello Spirito Santo¹⁷, se le virtù siano

6: "Utrum divinatio quae fit per somnia sit illicita".

¹⁶ Cf. Index, *Tusc.* n. 1; cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* II-II, 164, 1: "Utrum mors sit poena peccati primorum parentum"; 2: "Utrum convenienter particulares poene primorum parentum determinentur in Scriptura".

¹⁷ Cf. Index, *Tusc.* n. 3-6; cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I-II, 70, 1: "Utrum fructus Spiritus Sancti quos Apostolus nominat ad Galatas 5, sint actus".

¹⁸ Cf. Index, *Tusc.* n. 2; cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I-II, 65, 1: "Utrum

tra loro connesse¹⁸, se si debba aver timore soprattutto degli eventi repentini e improvvisi¹⁹, se la natura umana sia mancante²⁰, se il piacere causi la sete ovvero il desiderio²¹, se tutto sia soggetto alla provvidenza divina²², se esita un luogo proprio di Dio²³. Dal *De officiis* poi Eckhart trae motivi fondamentali per una fondazione antropologica dell'etica e li cita in relazione alla questione su quale sia e debba essere il movente dell'agire umano²⁴ e all'interpretazione dei precetti veterotestamentari²⁵. Il *De finibus bonorum et malorum* serve ad Eckhart per intervenire sulla questione dell'origine del male morale²⁶, il *De natura deorum* per argomentare la possibilità naturale dell'uomo di conoscere Dio²⁷ e per l'altra relativa all'origine virtù²⁸. Nei *Paradoxa stoicorum* Eckhart trova conferma dell'equivalenza tra virtù e beatitudine²⁹. L'unica citazione letterale ed esplicita dello pseudo ciceroniano *De inventione* compare sulla questione del desiderio dell'ottimo³⁰, due si riferiscono al rapporto tra virtù, *habitus* e natura³¹ e altre quattro formulari riguardano la definizione dell'*honestas* quale virtù³².

virtutes morales sint ad invicem connexae”.

¹⁹ Cf. Index, *Tusc.* n. 7; cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I-II, 42, 5: “Utrum repentina magis timeantur”.

²⁰ Cf. Index, *Tusc.* n. 8; n. 12; cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I, 91, 3: “Utrum corpus hominis habuerit convenientem dispositionem”.

²¹ Cf. Index, *Tusc.* n. 9; n. 11; cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I-II, 33, 2: “Utrum delectatio causet sitim vel desiderium”.

²² Cf. Index, *Tusc.* n. 10; cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I, 22, 2: “Utrum omnia sint subiecta divinae providentiae”.

²³ Cf. Index, *Tusc.* n. 13; cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I, 8: “De existentia Dei in rebus”.

²⁴ Cf. Index, *De off.* n. 1.

²⁵ Cf. Index, *De off.* n. 2-4; cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I-II, 100, 8: “Utrum praecepta decalogi sint dispensabilia”.

²⁶ Cf. Index, *De fin. bon. et mal.* n. 1; cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I-II, 77, 5: “Utrum convenienter ponantur causae peccatorum concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum et superbia vitae”.

²⁷ Cf. Index, *De nat. deor.* n. 2; cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I, 12, 2: “Utrum essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur”.

²⁸ Cf. Index, *De nat. deor.* n. 3.

²⁹ Cf. Index, *Parad.* n. 1; cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I-II, 70, 2: “Utrum fructus convenienter enumerantur ab Apostolo”.

³⁰ Cf. Index, *De inv.* n. 2.

³¹ Cf. *De inv.* nn. 9-10; cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I-II, 55: “De virtutibus quantum ad suam essentiam”.

³² Cf. *De inv.* nn. 4-8; cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* II-II, 145, 1: “Utrum honestas sit idem virtuti”; 4: “Utrum honestas debeat poni pars temperantiae”.

³³ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* II-II, 95, 6, arg. 3: “Praeterea, illud quod communiter experiuntur, irrationabile est negare. Sed omnes experiuntur somnia habere

3. La questione della profezia

L'analisi della questione della profezia vale qui come esempio della maniera con cui Eckhart costruisce le sue tesi e utilizza le sue fonti, qui in particolare il *De divinatione* di Cicerone. Nell'*Expositio in Iohannem* (nn. 252-271) Eckhart commenta "Priusquam te Philippus vocaret, cum esset sub ficu, vidi te" (Ioh. 1,48). L'esegesi è articolata in quattro sezioni che affrontano la questione della previsione del futuro da parte di Dio (nn. 252-254) e da parte dell'uomo (nn. 255-271). La struttura argomentativa è la stessa per entrambe le questioni: Eckhart propone dapprima un inventario di esempi sulla prescienza divina (nn. 252) e sulla prescienza umana (nn. 255-261), poi espone filosoficamente la spiegazione del primo (nn. 253-254) e del secondo fenomeno (262-266), quindi si richiama, per dimostrarne il reciproco accordo, ad autorità bibliche, patristiche e filosofiche (nn. 255-256; nn. 267-268). Segue una considerazione finale dedicata a definire il triplice modo in cui una realtà corporea può essere presagio di un'altra (269-271). In perfetto accordo con la tradizione teologica, riconosciuta a Dio la prerogativa di conoscere il futuro, Eckhart la spiega così: Dio è l'essere e il suo essere consiste nella giustizia. Conosce se stesso in quanto giustizia e tutto ciò che, in quanto giusto, risulta fondato nel suo essere. La sua condizione è svincolata dal tempo, continuamente presente ed è pertanto continuamente fondativa e consapevole della realtà che solo da un punto di vista creaturale sembra svolgersi nel tempo.

Vedono lontano anche gli uomini, sostiene Eckhart nelle successive due sezioni dell'esegesi, e possono pertanto giustamente dirsi profeti. Numerosi casi di profezia sono attestati nella Sacra Scrittura. Eckhart utilizza a questo proposito gli stessi esempi biblici considerati da Tommaso in una questione della *Summa theologiae* che svolge il medesimo tema "Utrum divinatio quae fit per somnia sit illicita". Come si vede dalla sinossi seguente, tra gli esempi di profezia biblica Eckhart annovera, nello stesso ordine con cui compaiono nella questione di Tommaso, il caso di Giosuè, figlio di Giacobbe (*Gen.* 37,5-9; 40; 41), di Daniele e del re di Babilonia (*Dan.* 2,27-45) e poco oltre anche Giobbe (*Iob* 33).

Expositio in Iohannem

n. 257. Tertio videndum quomodo hominibus conveniat etiam praecire futura, priusquam finat, et hoc in exemplo. Sed hoc patet manifeste in prophetis omnibus: in Ioseph, filio Iacob, in Gesi, in Daniele, et rege Babylonis, in Ioseph, nutricio Christi, et tribus magis in Mattheo et multis similibus in sacra scriptura.

Summa theologiae II II q. 95 a. 6: Utrum divinatio quae fit per somnia sit illicita

Praeterea, illi qui interpretantur somnia, proprie utuntur divinatione somniorum. Sed sancti viri leguntur somnia interpretari: scut Ioseph interpretatur insomnia pincernae Pharaonis et magistri pistorum, ut legitur *Gen.* 40, et somnium Pharaonis, ut legitur *Gen.* 41; et Daniel interpretatus est somnium Regis Babylonis, ut habetur *Dan.* 2 et 4. Ergo divinatio somniorum non est illicita.

n. 267 [...] Sed in quolibet praedictorum graduum est accipere differentias, iuxta quod plus vel minus elongatur a materia, quae est mater non-entium, et appropinquat ad primum, quod est esse et bonitas pura, sicut contingit specialiter in dormientibus et alienatis a sensibus exterioribus, Iob. 33: ‘per somnium in visione nocturna quando irruit sopor super homines’ ‘tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina’.

Uti enim instructione divina non est illicitum. Sed in somnis homines instruuntur a Deo: dicitur enim Iob 33: *Per somnium in visione nocturna quando irruit sopor super homines et dormiunt in lectulo, tunc aperit, scilicet Deus, aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina.* Ergo uti divinatione quae est per somnia non est illicita.

Oltre a questi esempi biblici già Tommaso introduce nella questione i sogni degli uomini comuni, che sono appunto ritenuti in qualche modo e in qualche misura significativi degli eventi futuri³³. Sono leciti, stabilisce Tommaso nella questione, tutti i sogni veramente significativi, e cioè solo quelli che derivano dalla medesima causa degli eventi futuri che si sognano, e a rigore perciò solo quelli causati da Dio che si rivela all'uomo mediante il ministero degli angeli³⁴. Gli altri sogni o sono causati dalle preoccupazioni diurne e in questo senso non hanno alcun valore profetico, se non accidentalmente, o al più derivano da una particolare complessione degli umori del sognante e servono ai medici per identificarla e usarla per diagnosticare lo stato di salute del paziente. Qualsiasi tentativo di legittimare la capacità profetica dei sogni oltre gli ambiti descritti – e in generale di altre pratiche divinatorie da parte dell'uomo – confonde il piano della necessità sotto cui cadono i processi naturali con quello della contingenza che riguarda gli eventi umani e che soggiace solo al piano libero e imperscrutabile della provvidenza divina, non solo dunque non porta alla verità, ma si configura come usurpazione nei confronti di ciò che è di Dio.

Rispetto all'inventario di Tommaso, quello di Eckhart è non solo più analitico, poichè, attraverso il riferimento al sogno di Aristotele attestato nel *De divinatione* di Cicerone, fornisce un esempio preciso di sogno non biblico, ma è anche più ampio poichè si estende alle visioni dell'infermo Curina e a quelle dell'uomo in stato di

aliquam significatione futurorum. Ergo vanum est negare somnia habere vim divinationis. Ergo licitum est ei intendere³⁵.

³⁴ Non hanno alcun valore profetico, dunque, i sogni che derivano dalle preoccupazioni nutrite durante la veglia. Ne hanno in una certa misura i sogni che derivano dalla particolare complessione degli umori nei diversi individui: la causa del sognare acqua o neve è una particolare costituzione corporea, la conoscenza della quale serve però solo ai medici per diagnosticare lo stato di salute o malattia. Alcuni sogni sono causati dall'impressione del corpo celeste sull'immaginazione del sognante e producono perciò immagini conformi alla disposizione dei cieli. Altri sogni sono causati da Dio che sceglie di rivelarsi attraverso il ministero degli angeli. Altri, infine, sono causati da demoni con cui qualcuno intrattiene dei patti occulti.

³⁵ ECKHARDUS, *In Iob.* n. 261, LW III, p. 216,12-15: “Multa sunt similia pulchra et admiratione digna, quae de praesagiis diversis et diversis modis narrat Tullius in duobus libris

folia narrate da Agostino rispettivamente nel *De cura pro mortuis gerenda* e nel *De Genesi ad litteram*, e alla profezia di un uomo, attestata di nuovo nel *De divinatione* di Cicerone, che sul punto di morire predice veracemente la successiva morte di altri suoi coetanei. Gli esempi potrebbero addirittura moltiplicarsi: altri bellissimi e degni di ammirazione sono contenuti, oltre che negli scritti di Agostino sopra citati, proprio nelle pagine dei ciceroniani *De divinatione*, *De natura deorum*, *De fato*, scritti che Eckhart dichiara di aver lui stesso, come altri al suo tempo, direttamente consultati³⁵. Si tratta in tutti i casi di episodi di profezia naturale, di cui Eckhart riconosce la veridicità e la legittimità: una vera sfida alla soluzione tomista! Eckhart la affronta riconducendo la profetologia teologica e la profetologia naturale all'identica dinamica metafisica di matrice avicenniana³⁶, unificando in questo modo ambiti che persino Alberto Magno, nel trattare la medesima questione, si era premunito di tenere ben distinti³⁷.

Per stabilire se un sogno è realmente profetico, aveva stabilito Tommaso, bisogna vedere se la sua causa è la stessa degli eventi di cui è sogno. Da questa condizione Tommaso, come si è detto, deduce l'illegittimità di qualsiasi profezia naturale che si voglia estendere agli eventi umani. Proprio tale condizione l'analisi di Eckhart intende reinterpretare alla luce di adeguati presupposti esplicativi. Per Eckhart, proprio come per Tommaso, la causa degli eventi contingenti è Dio. La maniera in cui Dio causa gli eventi, tuttavia, non è per Eckhart legata ad un piano provvidenziale imperscrutabile. In accordo con i presupposti della metafisica avicenniana, infatti, Eckhart stabilisce che Dio stesso comunica in modo del tutto naturale la sua proprietà di preconoscere il futuro, come del resto ogni altra sua proprietà, ai suoi inferiori che la ricevono ciascuna secondo il proprio grado e proprietà³⁸. Tale comunicazione avviene perchè gli inferiori nella loro parte somma sono in contatto con la parte infima dei superiori³⁹. In particolare, nel caso della profezia, sono gli

De divinatione et tribus libris De natura deorum et in libro De fato et Augustinus ubi supra, et quae passim nostris temporibus a me ipso et ab aliis sunt comperta”.

³⁶ Cf. Alessandro PALAZZO, “*Es spricht gar ein höher meister*”: Eckhart e Avicenna, in: *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, I, a cura di Loris STURLESE (Dokimion, 34), Fribourg 2008, pp. 71-111.

³⁷ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, ed. A. BORGNET (Ed. Paris., 9), Parisiis 1890, III, 1, 12, p. 193b: “Est autem et aliud genus visionis et prophetiae secundum altissimos theologos quid de divinis loquuntur inspirationibus, de quibus ad praesens nihil dicimus omnino: eo quod hoc ex physicis rationibus nullo modo potest cognosci: physica enim tantum suscepimus dicenda ...”.

³⁸ Cf. ECKHARDUS, *In Iob.* n. 264, LW III, p. 218,13-14: “Ex praedictis patent duo: primo quod superiora naturaliter se communicant et transfundunt se totis suis inferioribus”; p. 219,4: “... recipitur ab inferiori secundum capacitatem sive proprietatem illius”.

³⁹ Cf. ECKHARDUS, *In Iob.* n. 266, LW III, pp. 220,12-221,2: “Ex his sic arguo: proprietatis superioris communicatur inferiori et ipsum inferius sui supremo sapit proprietatem superioris, secundum sui inferioris virtutem scilicet et capacitatem”.

⁴⁰ Apparentemente, la tesi di Eckhart è la stessa documentata nella *Summa theologiae* di Tommaso. Nella questione “Utrum convenienter ponantur causae peccatorum concu-

uomini gli esseri più prossimi a Dio e in particolare coloro che, in diversa maniera, risultano avulsi dall'esercizio dei sensi esteriori. La condizione del distacco dall'esteriorità, che è un requisito fondamentale per la dinamica avicenniana della comunicazione tra superiori ed inferiori, è altrettanto importante secondo la dottrina stoica per spiegare gli episodi di profezia naturale: non è dunque un caso che Eckhart, confrontandosi con il *De divinatione* ciceroniano, tragga da quell'opera solo esempi esplicitamente ascritti agli Stoici. Sono quindi realmente profetiche le visioni dei folli, dei malati, dei dormienti, poichè la mente di chi, come nei casi citati, si trova nello stato dell'alienazione dai sensi, è particolarmente sensibile alle percezioni interiori ed è perciò ricettiva della comunicazione del proprio superiore. Il meccanismo metafisico che spiegano da una parte il sogno del profeta Daniele, attestato dalla Bibbia, e dall'altra la visione del moriente Curina, tramandata dal *De divinatione* ciceroniano, è per Eckhart il medesimo e perciò la separazione difesa da Tommaso tra la profezia naturale e biblica non ha alcun motivo di essere sostenuta.

4. »Enkein redelich sele enist sunder got«. Le radici stoiche del filosofema eckhartiano dell'*homo divinus*

Soprattutto riguardo questioni etiche Eckhart utilizza le citazioni ciceroniane per introdurre nelle sue esegesi alcune tra le più caratteristiche dottrine stoiche, quali la definizione della concupiscenza come l'origine di ogni passione e dunque di ogni male; l'idea della consustanzialità tra la ragione umana e l'intelletto divino; il tema del dominio delle passioni, la convinzione secondo cui l'uomo è naturalmente incline al sommo bene ed è perciò capace di agire azioni virtuose, la teoria della intima e reciproca connessione di tutte le virtù; l'idea che la virtù coincide con il sommo bene e che da sola basta per realizzare una vita felice. Nell'*Expositio libri Exodi*, in occasione del commento a "Non concupisces domum proximi tui" (*Exod. 2,17*), per esempio, Eckhart discute questioni diverse sulla concupiscenza e, in piena sintonia con la tradizione stoica, la interpreta attraverso le parole del *De finibus bonorum et malorum* di Cicerone, non come una tra le tante passioni dell'animo umano, bensì come l'origine di tutte le altre e quindi come la causa di ogni disordine dell'animo. Proprio alla concupiscenza inoltre Eckhart riconosce lo statuto che la tradizione teologica ha individuato come tipico del più grave peccato: la capacità cioè di rompere la natura umana⁴⁰.

piscentia carnis, concupiscentia oculorum et superbia vitae" (*S. th. I-II, 77, 5*), infatti la concupiscenza viene certamente riconosciuta come origine di ogni passione. Tuttavia per Tommaso la concupiscenza si può dire causa del peccato solo in maniera derivata, in quanto cioè essa stessa deriva da una causa ulteriore che è l'amore disordinato verso se stessi. Sulla soluzione tomista Eckhart non si esprime, ma il suo silenzio è eloquente: non muove critiche esplicite agli argomenti del suo confratello, ma soprattutto non li accredita. In questo modo costruisce la sua alternativa esegetica e ne difende la validità documentando il consenso che la

L'integrità della natura umana, prima della devastazione del peccato, è caratterizzata da un atteggiamento che nella filosofia stoica si definisce cosmopolita e che Eckhart reinterpretava alla luce di particolari presupposti metafisici. Adamo, prima di peccare, non è un individuo tra molteplici individui nè esercita la sua azione in luogo circoscritto: qualsiasi luogo piuttosto è sotto la sua cura. La sua condizione è medesima di quella di Dio che non abita infatti in alcun luogo determinato ed è perciò stesso ovunque presente. Per entrambi, per Adamo cioè e per Dio, Eckhart fa valere le parole con cui nelle *Tusculanae disputationes* di Cicerone il sapiente stoico, enunciando il suo cosmopolitismo, indica come sua patria l'intero mondo.

Il fondamento della condizione cosmopolita di Dio e di Adamo, ovvero del loro essere svincolati dal tempo e dal luogo, è metafisico ed è medesimo per entrambi: la natura di Dio, esattamente come quella dell'uomo, è intellettuale e proprio per questo indeterminata e ovunque presente⁴¹. Non di semplice somiglianza si tratta. L'intelletto divino, infatti, è sostanzialmente presente nell'uomo, genera l'intelletto umano e gli comunica ogni sua proprietà. L'ortodossia della dottrina, tra le più caratteristiche del pensiero eckhartiano, fu messa in discussione dall'inquisizione. Gli inquisitori di Colonia la riferiscono negli atti del processo traducendo in latino le parole con cui Eckhart in volgare tedesco la espone nel *Von dem edeln Menschen*⁴². In quello scritto, per la formulazione scelta e per le fonti utilizzate, la dottrina appare di chiara eredità stoica. Riferendosi all'autorità di Tullio e a quella di Seneca infatti Eckhart sostiene in maniera decisa ed inequivocabile l'identità di natura tra la ragione umana e l'intelletto divino: «Nessuna anima razionale è senza Dio», «Il seme di Dio si trova in noi» e «se trovasse un cultore buono, sapiente e diligente produrrebbe frutti della stessa natura di Dio». Nel suo scritto di difesa Eckhart riferisce per questa dottrina la precisa indicazione bibliografica delle sue fonti: si tratta delle *Tusculanae disputationes* di Cicerone e dell'*Epistula 74* di Seneca, accanto a queste ed insieme a queste anche l'*Homilia super <Gen> 26* di Origene⁴³. Dal confronto tra i passaggi

sapienza cristiana (Agostino), ebraica (Maimonide) e pagana (Seneca e Cicerone) manifestano nel definire la concupiscenza come il peggiore dei mali.

⁴¹ Cf. ECKHARDUS, *In Gen.* I n. 211, LW I/1, p. 358,10-11.

⁴² Cf. *Proc. Col.* I n. 22, LW V, p. 208,12-20: «Nulla rationalis anima sine deo est; semen divinum est in nobis. Si habet bonum, sapientem et diligentem opificem vel artificem, tunc recipit ipse incrementum et crescit similis deo, cuius et semen ipse, et fructus eius efficitur similis una natura dei. Semen piri in pirum crescit, nucis in nucem, semen dei in deum» (= ECKHARDUS, *Von dem edeln Menschen*, DW V, p. 111,11-15: «enkein redelich sêle enist sunder got; sâme gotes ist in uns. Hæte er einen guoten, wîsen und vlîzigen werkman, sô betrûejeete er dester baz und wüehse ûf ze gote, des sâme er ist, und würde diu vruht glich ein natûre gotes. Birboumes sâme wehset ze birboume, nuzboumes sâme in nuzboum, sâme gotes in got»).

⁴³ Cf. Index, *Tusc.* nn. 4-5 (= *Proc. Col.* I n. 102, LW V, p. 285,7-12): «Ad decimum quartum cum dicitur: »Nulla rationalis anima est sine deo« etc. Doctrina est et verba Senecae in *Epistula 74*, sententia Tullii De *Tusculanis quaestionibus* l. III et doctrina Origenis in *Homilia super <Gen.> 26*. Illi pro se respondeant. Quin immo Ioh. 3 dicitur: 'omnis, qui

originali e la versione con cui vengono citati nel trattato in tedesco emergono piccoli ma decisivi interventi che Eckhart conduce sulle sue fonti. Il principale riguarda l'attributo di *redelich*, cioè 'razionale', riferito all'anima in cui è necessariamente presente Dio.

La citazione eckhartiana: «Enkein redelich sele enist sunder got» è una traduzione della corrispondente espressione senecana: «Nulla sine deo mens bona est»⁴⁴. Al posto di *guot* con cui letteralmente si sarebbe tradotto l'aggettivo 'bona', troviamo però 'redelich', e cioè appunto razionale. Eckhart non lo ha inventato: 'redelich' proviene infatti dalla citazione di Tullio, di cui apparentemente nel *Von den edeln Menschen* viene riferito solo il nome, e precisamente dalla seguente frase delle *Tusculanae*: «Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum». L'omissione del 'bona' senecano con la sostituzione del 'redelich' ciceroniano ha il risultato di orientare la tesi eckhartiana del divino nell'anima in senso decisamente stoico: Dio è presente nell'anima razionale, dunque, non nella mente di un uomo buono, ma nella mente di ogni uomo in quanto uomo. Al *sâme gotes* presente nella razionalità umana, quando anche la sterpaglia delle passioni lo opprimesse o lo nascondesse, precisa Eckhart attraverso una citazione di Origene, non è concesso di soffocare⁴⁵. Non importa, dunque, se ne diviene consapevole o no: l'uomo è e resta di natura divina.

La consapevolezza che l'uomo può sviluppare circa la perfezione della sua natura infatti non ha che un solo effetto e cioè quello di permettergli di godere del suo stato. L'uomo che sceglie di vivere secondo ragione, per la filosofia stoica, si conforma alla ragione divina che pervade e amministra in maniera provvidente il cosmo intero. Quest'uomo non si illude di poter controllare gli eventi, né pretende di farlo, poiché non teme di affrontarli. La sua azione non è determinata da alcuna passione, ma nemmeno è costretta da norme eteronome. Naturalmente incline al bene, l'uo-

natus est ex deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius', dei scilicet, 'in eo manet'" e *Proc. Col.* II n. 150, LW V, p. 353,15-18: "Quarto, quia obiciunt vitiosa, ubi posui verba Tullii, Senecae, glossae Origenis, puta de semine divino in anima et 1 Ioh. 3: 'qui natus est ex deo peccatum non facit, quoniam semen ipsius', dei scilicet, 'in ipso manet'".

⁴⁴ Cf. SENECA, *Epistulae* n. 73, 16, ed. L. D. REYNOLDS, Oxford 1965, p. 224,4; sull'influenza di Seneca in Eckhart cf. Nadia BRAY, "Ein heidenischer meister, Senecà, spricher": Eckhart e Seneca, in: *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, I, pp. 167-192; e ancora EAD., *La sapienza pagana negli scritti di Meister Eckhart. Il caso di Seneca e Cicerone*, in: *L'antichità classica nel pensiero medievale*, a cura di Alessandro Palazzo (FIDÉM, 61), Porto 2011, pp. 323-339.

⁴⁵ Cf. Elisa RUBINO, "... ein grôz meister": Eckhart e Origene, *infra*, p. ••.

⁴⁶ Cf. ECKHARDUS, *In Gen.* I n. 267, LW I/1, pp. 407,13-408,3: "Quantum est hic ponderandum quod Abrahae non fuit praeceptum de filio statim immolando, sed tertio die. Sic enim habet littera: 'die tertia' 'vidit locum procul'. Ratio est, »quoniam si statim fecisset«, posset credi quod fecisset istud ex terrore absque intellectu et inquisitione; sed quoniam fecit illud post aliquos dies, ostendit quod fecit ex deliberatione et intelligentia recta«. Verba sunt Rabby Moyses ubi supra".

⁴⁷ Cf. Index, *De off.* n. 1.

⁴⁸ Cf. ECKHARDUS, *In Gen.* II n. 90, LW I/1, p. 554,3-6: "Propter quod notandum quod

mo razionale agisce virtuosamente per natura: liberamente, infatti, si pone sotto la guida di principi universali che la sua stessa ragione intuisce e che lo mettono nella condizione di godere di una vita felice.

5. Saggi e stolti: l'»abegescheidenheit« dello stoico Abramo e l'inquietudine di Adamo.

Il modello eckhartiano dell'uomo perfetto, l'*homo divinus*, come appare evidente, coincide perfettamente con l'ideale del saggio stoico: è l'uomo che vive secondo natura e secondo ragione, consapevole di non valere nulla come individuo, orgoglioso di porsi creativamente al servizio della ragione divina universale e felice di non nutrire nessun altro desiderio fuori di quello della virtù. Negli scritti di Eckhart il modello stoico dell'uomo divino è perfettamente rappresentato da Abramo. Nell'*Expositio libri Genesis* Eckhart lo ritrae nel momento in cui cerca un luogo adatto per uccidere suo figlio in sacrificio a Dio, come gli era stato comandato. Abramo non è in preda all'ansia e agisce con calma. Non sente neppure la necessità di espletare nell'immediato la sua missione, solo a distanza di tre giorni lo troviamo sul punto di agire⁴⁶. Alla sua fermezza, con le parole del *De officiis* di Cicerone, Eckhart riconosce il peso delle azioni più serie, quelle compiute cioè non sotto la concitazione dell'animo ma secondo ragione⁴⁷.

La tranquillità d'animo di Abramo, come l'imperturbabilità del sapiente stoico, si fonda sulla profonda convinzione che gli eventi della storia sono amministrati da un principio giusto, sapiente e provvidente. Abramo, come il sapiente stoico, non pretende di cambiare gli eventi. Ma gli eventi cambiano per lui: sappiamo infatti che Abramo non venne privato di suo figlio. Il Dio di Abramo è infatti pronto a revocare i suoi comandamenti nelle circostanze in cui dovessero recare danno al bene assoluto⁴⁸. Somiglia piuttosto ad un uomo giusto, in particolare a quell'uomo giusto che nel *De officiis* di Cicerone dice: «incidunt saepe tempora, cum ea quae maxime videntur digna esse homine iusto fiant contrariam et quae pertinent ad veritatem et ad fidem, ea migrare interdum et non servare sit iustum»⁴⁹. I comandamenti divini sono fondati sul principio della giustizia (*iustitia*)⁵⁰. Perciò per un uomo come

in omni casu quo id, quod deus praecipit fieri, foret inutile sive malum et nocivum communi bono, iam deus hoc non praecipit fieri, sed praecipit non fieri et prohibet fieri”.

⁴⁹ Cf. Index, *De off.* nn. 2-3.

⁵⁰ Cf. ECKHARDUS, *In Gen. II* n. 91, LW I/1, pp. 555,5-556,1: “Praemissis plane alludit quod solet dici, praeept primae tabulae esse indispensabilia, eo scilicet quod directe respiciunt deum. Et hoc est quod hic dicimus, quod omne praeeptum dei, quod videlicet solus deus praecipit, nihil praeter ipsum aut cum ipso, est indispensabile. Exempli causa: iustitia et iustus, in quantum iustus, sic unum sunt, quod iustitia, si iustum deserat, se ipsam deserat. Unde si quod non iustum faceret aut iustum non faceret, iam iustitia non esset. Et sic iustitia ipsa dispensare non potest, ut iniuste agatur, sicut nec dispensare potest secum, ut non sit iustitia. Hoc enim esset iustitia se ipsam deserere et <se> ipsam negare”.

⁵¹ Cf. ECKHARDUS, *In Gen. II* n. 85, LW I/1, pp. 546,10-547,4 : “Secunda propositio est quod praecipere superioris non est aliud quam inclinare, ordinare, monere et movere

Abramo non sono esteriori né sono estranei. Abramo li intende evidentemente in modo corretto, ovvero, proprio come per l'etica stoica, quali principi, che sono nella sua intelligenza e all'interno dei quali soltanto egli può approfondire la perfezione della natura umana⁵¹.

Alla condizione dello stoico Abramo, fa riscontro nella Scrittura Sacra quella di Adamo, la cui condotta Eckhart delinea secondo i tratti tipici di quella che nella filosofia stoica si definirebbe una vita contro natura. Adamo pecca di concupiscenza: le realtà sensibili lo hanno distratto dalla realtà intellettuale. Il desiderio di possedere prende il posto del desiderio di conoscere. Diversamente da Abramo che, per adempiere il comandamento divino, non teme di perdere suo figlio, Adamo, per possedere le creature, sceglie di disobbedire. In questo modo, trascura di agire in armonia col suo principio fondativo e introduce tra sé e Dio un'altrità sino ad allora sconosciuta. Costretto Dio fuori di sé, infatti, lo costringe di fatto in un luogo. In questo modo, inavvertitamente incomincia ad agire anche contro se stesso, poichè si confonde circa la sua stessa natura: dimentica di essere come Dio, e si costringe a vivere come cosa fra le cose. Dio cerca Adamo dopo che ha peccato e gli chiede: *Ubi es?* È, secondo Eckhart, il rimprovero che gli muove per aver introdotto la determinazione e il limite in una natura, quella divina, a cui sarebbero invece del tutto estranei⁵². Nella perdita della condizione cosmopolita consiste in ultima analisi il peccato e dunque la corruzione della natura dell'uomo.

Il pensiero della morte insieme ad ogni altro timore, secondo la filosofia stoica, prendono il posto della tranquillità nell'uomo che agisce contro la sua stessa natura, e cioè in colui che, rinunciando a porre ogni moto del suo animo sotto l'egemonia della ragione, stoltamente soggiace al dominio delle passioni. Non diversa negli scritti di Eckhart è la condizione di Adamo. Col peccato, egli immediatamente sperimenta la minaccia profetica di Dio: "Morte morieris"⁵³. La pena del suo peccato

ipsum inferius ad conformationem, oboedientiam et subiectionem sui superioris, secundum quod et omne agens movet passum ad assimilationem sui. Et quo magis agit et perfectius sive fortius, tanto magis et plenius subicit sibi passum, et ipsum passum amplius oboedit imperanti. Exempli gratia ignis agens generando formam suam in ligno hoc ipso, quod dat formam ignis, docet, imponit et praecipit illi, cui dat formam, calefacere, sursum ferri et huiusmodi, prohibet autem infrigidare, deorsum inclinari et similia"; n. 92, LW I/1, 559, 3-8: "Praecipere siquidem est dicere dei, et dicere est praecipere: *praecipit ei dicens*. Dicere autem est facere, Psalmus: 'dixit et facta sunt'. Deus ergo dando rebus formas et naturas praecipit eis omne consequens, omne conveniens, consonum, simile et proprium ipsis formis et earum proprietatibus, prohibet autem omne dissonum, dissimile et alienum ab ipsis, ut supra in exemplo de igne ostensum est".

⁵² Cf. ECKHARDUS, *In Gen. I* n. 209, LW I/1, pp. 356,9–357,2: "*Ubi es?*" [...] Tertio sic, ut legatur depressive et non interrogative, quasi diceret: tu es ubi, factus es ubi localis et temporalis, affixus rebus locatis, corporalibus, temporalibus conversione ad creaturam, aversione a deo, qui non est ubi, tamquam localis, sed ubique, utpote illocalis".

⁵³ Cf. ECKHARDUS, *In Gen. II* n. 100, LW I/1, p. 565,10-13: "*Morte morieris*. Verbum hoc multipliciter exponitur, eo quod non videatur ad litteram homo mortuus post esum ligni prohibiti, sicut verba litterae videntur praetendere quibus dicitur: *in quaquumque die comederis*

non è la morte fisica, il pensiero della morte coincide invece con il senso ineluttabile di instabilità che egli prova. Svincolato dal suo principio fondativo Adamo teme infatti di perdere l'essere⁵⁴. Tenta di trovare equilibrio nelle creature, ma la sua instabilità paradossalmente si aggrava. La dipendenza dalle creature, che sono tra loro diverse e reciprocamente estranee, è infatti estrinseca rispetto alla natura dell'uomo e si configura pertanto, precisa Eckhart parafrasando le parole del *De officiis* ciceroniano, quale fondamento artificiale e perciò stesso transeunte della vita umana⁵⁵. È tuttavia l'unica forma di equilibrio in cui l'uomo si illude di sostenersi, teme perciò qualsiasi evento insolito e improvviso che possa comprometterlo⁵⁶: la sua vita è dunque, come Eckhart dice attraverso le parole di Cicerone tratte dalle *Tusculanae*, un continuo pensiero della morte⁵⁷. Una simile vita piena d'ansia non è degna della natura umana, Eckhart lo dice rinviando ad una discussione che si trova ancora una volta nelle *Tusculanae* di Cicerone⁵⁸. Non è naturale il timore. È il segno di una vita contro natura, cioè di nuovo contro ragione e contro Dio.

5. "Honestas, ut ait Tullius, est quod sua vi trahit" – divina semplicità e naturale perfezione della virtù fondamentale.

La contrapposizione tra il modello del saggio stoico rappresentato da Abramo e il modello dello stolto rappresentato da Adamo mette dunque in evidenza tutti i vantaggi di una vita condotta secondo natura, e cioè secondo ragione, contro i danni che derivano da una vita contro natura, e cioè sotto il dominio delle passioni. Una vita secondo natura è per Eckhart, come per la filosofia stoica, una vita condotta secondo ragione e secondo virtù. È l'unica garanzia di una vita felice e, più precisamente, coincide con l'ideale di vita onesta teorizzato dallo stoico Panezio e patrocinato nel *De inventione* ciceroniano. Eckhart in una sola occasione presenta una citazione

ex eo, morte morieris".

⁵⁴ Cf. ECKHARDUS, *In Gen. II* n. 203, LW I/1, pp. 568,1-569,4: "Iuxta praemissa, quia hic primo omnium in scriptura de morte fit mentio, circa mortem notanda sunt quinque. Primo, quod in omni quod timetur mors timetur. Ratio est primo, quia mors est privatio vitae et »vivere viventibus est esse«. Esse autem est id quod desiderat omnis res. Et »id quod vere desideratur est esse, ut ait Avicenna VIII Metaphisicae c. 6. Item secundo, mors finis est omnium terribilium, ut ait philosophus. Nihil enim timetur, nisi quia »magis factum abicit a substantia«".

⁵⁵ Cf. Index, *De off.* n. 6.

⁵⁶ Cf. Index, *De off.* n. 7.

⁵⁷ Cf. Index, *Tusc.* n. 1.

⁵⁸ Cf. Index, *Tusc.* n. 7.

⁵⁹ Cf. Index, *De inv.* n. 2.

⁶⁰ Cf. Index, *De inv.* n. 1; n. 2; n. 3.

⁶¹ Cf. Index, *De inv.* nn. 4; 5-8; 9, 10.

⁶² Cf. Index, *De inv.* nn. 4-8.

lunga e letterale⁵⁹, nomina l'opera tre volte⁶⁰, mentre altre quattro dottrine ascritte a Tullio e derivanti appunto dal *De inventione* sono decisamente parafrasate⁶¹. La mancanza delle consuete indicazioni bibliografiche della fonte e lo scarso livello di fedeltà al testo originale sembrerebbero smentire l'ipotesi di una lettura diretta della fonte da parte di Eckhart. D'altra parte, l'ampia diffusione dell'opera, che sin dall'Alto Medioevo rientrava tra i testi adottati per l'insegnamento della retorica, insieme alla varietà delle dottrine citate negli scritti eckhartiani, mi sembrano buoni argomenti per sostenere che Eckhart conoscesse il testo tanto approfonditamente da poterlo citare attraverso parafrasi la cui provenienza si può parimenti supporre ben nota al pubblico dei suoi lettori. In un caso, quello relativo lo statuto dell'onestà, la citazione dal *De inventione* è formulare, poichè per ben quattro volte nell'opera di Eckhart ricorre nei seguenti identici termini: «honestas, ut ait Tullius, est quod sua vi trahit»⁶². L'onestà è, secondo la definizione del II libro *De inventione*, ciò che, totalmente o in parte, è desiderato per se stesso. In quanto semplice è la virtù che per natura comprende in se stessa tutte le altre: la prudenza, la giustizia, la forza e la temperanza sono sue parti. Proprio perchè semplice, la sua natura risulta perfettamente conforme al modo della natura e alla ragione.

La formula «honestas est quod sua vi trahit» sintetizza negli scritti di Eckhart tutti questi aspetti. Compare per tre volte nell'*Expositio libri Sapientiae*. La prima volta Eckhart la cita per commentare “Innumerabilis honestas per manus illius” (*Sap.* 7,11). L'onestà, sostiene Eckhart, è ciò che agisce *sua vi*, quindi in virtù di se stessa. Non è subordinata ad alcun fine ulteriore e quindi nemmeno, diversamente da quanto stabilito nella *Summa theologiae* di Tommaso, al conseguimento della beatitudine. Si configura invece essa stessa quale movente e insieme fine di ogni azione virtuosa. La sua autonomia dipende dalla semplicità della sua natura: la scrittura la definisce *innumerabilis*, proprio perchè, secondo Eckhart, il numero, la divisione e qualsiasi determinazione le sono del tutto estranee. Implicitamente, dunque, lo statuto che Eckhart gli riconosce non corrisponde a quello stabilito nella *Summa theologiae* da Tommaso, il quale adattando alla sua soluzione il passo del *De inventione* che anche Eckhart ha presente, ne ribalta completamente la dottrina, poichè dichiara l'onestà come semplice parte della temperanza. Quale bellezza spirituale, secondo Tommaso, l'onestà ha la sua condizione necessaria nella temperanza, ovvero nella virtù che moderando la bruttura delle concupiscenze depravate manifesta lo splendore delle istanze di ragione⁶³.

Non ha principi esterni a sé, secondo Eckhart, l'onestà. Il carattere incondizionato della sua natura manifesta la proprietà del suo principio che, come per la filosofia stoica è la ragione, per Eckhart è la sapienza divina. È questo il senso delle parole di Salomone che Eckhart, mediante la consueta formula del *De inventione*,

⁶³ Cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* II-II, 145, 2.

⁶⁴ Cf. Index, *De inv.* n. 6 = ECKHARDUS, *In Sap.* n. 124, LW II, pp. 461,6-462,4: “*Honestatem illius non abscondo. Notandum quod honestum secundum Tullium est quod sua vi*

commenta: “Honestatem illius non abscondo” (*Sap.* 7,13). Non è incondizionato, e dunque non è onesto, qualsiasi agire che pretenda di essere indipendente dal proprio principio fondativo⁶⁴.

Proprio in quanto fondato nella sapienza divina e dunque nel sommo bene, l'uomo non può non agire onestamente. La relazione con il principio fondativo, tuttavia, non si configura per l'uomo come una dipendenza che necessita il suo agire, poichè al contrario è la garanzia metafisica della sua libertà. Incondizionata, come la natura del suo principio, non è solo la razionalità dell'uomo, ma anche l'onestà della sua azione. Il nesso tra libertà e onestà dell'agire umano è esplicitamente affermato da Eckhart in un importante luogo dell'*Expositio in Iohannem*⁶⁵. Per dimostrarlo Eckhart mette dapprima in evidenza che la stessa definizione della libertà proposta da Aristotele nel primo libro della *Metafisica*, “liberum est quod sua gratia est” coincide con la definizione ciceroniana dell'onestà che riferisce secondo la consueta formula parafrasata dal *De inventione*, “honestum est quod sua vi trahit”. Il carattere autonomo dell'agire onesto e dell'agire libero derivano in ultima analisi dal loro essere fondati sul bene assoluto. Riferendosi implicitamente alla ben nota distinzione teorizzata nel *De inventione* ciceroniano, Eckhart mostra che autonomo è solo l'agire che, avendo rinunciato a fini estrinseci a sé, e quindi al *bonum utile* e al *bonum delectabile*, opera saldamente ancorato al suo principio fondativo, il *bonum honestum*, ed agisce per ciò stesso *sua vi*. L'onestà è la virtù di chi, come il saggio stoico, non tiene in alcun conto i beni esteriori⁶⁶ e di chi, da vero figlio di Dio, opera il bene per il solo amore del bene.

L'uomo che agisce il bene onesto non fa altro, dunque, che esplicitare in maniera

trahit, ut supra dictum est. Quem ergo quidquam extra aut praeter ipsam sapientiam trahit, movet seu inclinatur ad opus, talis abscondit ipsius sapientiae honestatem. Iam enim non est honestum, si non trahit sua vi, sed trahit vi alterius, et illud alterum est honestum. Talis non dat honorem sapientiae, sed illi quod ipsum trahit”.

⁶⁵ Cf. Index, *De inv.* n. 4 = ECKHARDUS, *In Ioh.* n. 476, LW III, p. 409,1-14: “Vel dic breviter ad hanc quartam clausulam *si filius vos liberavit, vere liberi eritis* quod – ex I *Metaphysicae* – liberum est quod sui gratia est, et – ex Tullio – honestum est quod sua vi nos trahit. Quotiens igitur quis operatur bonum propter operari bonum, scilicet quia operari illud est bonum, nullo alio respectu, sed propter se ipsum prorsus, propter nihil utile nec propter delectari - delectatio enim est consequens operationem -, tunc operari bonum sui gratia est et sua vi nos trahit. Et hoc est quod in Psalmo dicitur: ‘voluntarie sacrificabo tibi et confitebor nomini tuo, quoniam bonum est’. Quidquid enim fit pro aliquo extra operari, non fit voluntarie; si enim illud non esset, operari non vellet is, qui operatur. <Qui vero propter operari operatur, voluntarie operatur>, quia bonum honestum. Honestum enim vere et absolute bonum est, distinctum contra bonum utile et delectabile, et sua vi trahit, non vi utilis vel delectabilis boni. Dicitur ergo filius liberare, quia filius est qui amore boni absolute, quod est honestum, operatur. Exemplum evidens est in iusto, filio iustitiae, qui ut sic nihil prorsus amat nisi solam iustitiam, quam sui ipsius gratia amat et illa ipsum sua vi trahit”.

⁶⁶ Cf. ECKHARDUS, *In Sap.* n. 120, LW II, pp. 456,8-457,9: “Ad praemissa facit directe quod Stoici dicebant bona exteriora nihil penitus adicere virtuti ad bene et beate vivendum.

totalmente libera la sua natura più autentica. Non si contrappone quale individuo ad un universo fatto da molteplici individui e non si sente intrappolato in circostanze determinate. Attraverso la ragione comprende invece la razionalità degli eventi ed intuisce la bontà e la provvidenza del principio che li amministra. Non nutre timori, si è detto, e nemmeno cerca la tranquillità. Tuttavia inevitabilmente la trova. Si sente a suo agio nel mondo intero, perchè la tranquillità è la naturale conseguenza del suo agire secondo natura. È questo il ritratto del sapiente stoico ed è in Eckhart il ritratto di ogni figlio di Dio: di Adamo, prima del peccato, di Abramo e di Cristo stesso. Ognuno di questi uomini ha speso la propria vita per cercare Dio, per conoscerlo e amarlo e ognuno lo ha trovato in se stesso, ospite naturale della sua propria intelligenza. Nessuno di questi uomini ha posto la beatitudine come meta della propria vita, ed in effetti il piacere, proprio come insegna il *De finibus bonorum et malorum*, non deve mai essere il fine dell'agire⁶⁷. Ciascuno di loro, tuttavia, ha provato la gioia di trovare Dio dentro di sé e l'ha sperimentata con tanta più intensità quanto maggiore era stato il bisogno che aveva determinato la ricerca stessa. Lo insegna ancora Cicerone nelle *Tusculanae*, ma lo riconosce anche Agostino nelle *Confessioni*: è proprio la sete che accresce il piacere del bere⁶⁸. Onesto è il piacere che prova l'uomo, divenendo consapevole dell'origine divina della propria natura: *sua-vis* è il frutto della sapienza dice Eckhart nei *Sermoni* sull'*Ecclesiastico* giocando con la *suavitatem odoris* del versetto e ancora una volta con il *sua vi* della formula ciceroniana⁶⁹.

Notavi de hoc novem vel decem rationes in Libro propositionum, tractatu De bono. Tractat de hoc diffusius A. Gellius 1. XX Noctium Atticarum c. 15 disputando inter Stoicos et Peripateticos, ubi post c. 2 dicit: »remittere animum est amittere«; et ibi 1. XX c. 1 ponit exemplum de quodam philosopho maris tempestate turbato. De quo Augustinus in Libro quaestionum Genesis c. 30 et plenius 1. IX De civitate dei, non longe post principium; et est in Glossa Gen. 15 super illo: 'sopor irruit super Abram' – littera Augustini habet 'pavor'. Quam glossam nunquam vidi correctam, fortassis propter suam succinctam breviterem. Patet igitur ex praemissis omnibus quod bonum et honestum non consistit in numero, sed est innumerum, sicut hic dicitur: *innumerabilis honestas*. Non obstat quod infra undecimo dicitur: 'omnia in mensura et numero et pondere disposuisti', ut ibidem apparebit".

⁶⁷ Cf. Index, *De fin. bon. et mal.* n. 2 = ECKHARDUS, *In Exod.* n. 274, LW II, pp. 220,8-221,2: "Rursus tertio sic: 'ostende mihi faciem tuam, ut sciam te'. Dictum est hoc contra illos, qui usque hodie ordinant scire deum, faciem eius videre, ad aliud, puta delectationem sive voluptatem, ordinantes cum Epicuro operationem ad delectationem – cum e converso delectatio sit propter operationem ut pedisequa propter dominam et sicut bonum delectabile ad bonum honestum – sicut docet Tullius De officiis et De finibus bonorum et malorum»; cf. THOMAS, *Summa theologiae* I-II q. 4 a 1: *Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem* e a 2: *Utrum in beatitudine sit principalis visio quam delectatio*.

⁶⁸ Cf. Index, *Tusc.* n. 9 = ECKHARDUS, *In Eccli.* n. 55, LW II, pp. 283,5-284,9 (= THOMAS, *Summa theologiae* I-II, 33, 2: "Utrum delectatio causet sitim vel desiderium"); cf. anche ECKHARDUS, *In Sap.* n. 185, LW II, pp. 521,7-522,1.

⁶⁹ Cf. ECKHARDUS, *In Eccli.* n. 13, LW II, p. 242,9-11: "Et hoc est tertium principale, scilicet amati suavitas: 'suavitatem odoris'. Suave est quod sua vi trahit, et hoc est tertia amati proprietates, quod videlicet ipsum solum et sui solius vi trahat".

Conclusioni

«... il secolo che fu testimone del trionfo finale del Medioevo in molti campi non è particolarmente attraente per il filologo classico. I codici si riversarono sul mercato, ma il testo degli autori copiati per generazioni diventava sempre più corrotto; la proporzione della farina rispetto alla crusca diminuiva e gli stessi manoscritti, con il loro pesante aspetto gotico, sono meno belli di quelli dei secoli precedenti. Nonostante questo, i classici scamparono alla marea della scolastica e compirono anzi progressi rilevanti dove meno si poteva immaginare»⁷⁰. Così in *Copisti e Filologi* Leighton D. Reynolds e Nigel G. Wilson descrivono il rapporto della Scolastica con la letteratura classica. Con le loro opere, piene di richiami agli antichi, intellettuali quali Vincenzo di Beauvais, Riccardo di Fournival, Giovanni di Garlandia, Ruggero Bacone, Giovanni di Galle, Nicola di Trevet, Tommaso di Waleys e Roberto Halcot contribuirono sicuramente, a giudizio dei due studiosi, al progresso degli studi classici. Diversamente da questi autori Meister Eckhart non nutre alcun culto per l'antichità classica in quanto tale e pertanto il suo nome può essere accolto nella serie di quelli indicati da Reynolds e da Wilson solo a prezzo di qualche riserva. Le sue opere, tuttavia, nutrite di numerose citazioni di testi classici, furono certamente una finestra 'ampia e lusinghiera' sull'antichità classica. Due le prove che in questo contributo ho cercato di portare a sostegno di questa tesi:

1. In primo luogo i dati che con tutta evidenza dimostrano che le citazioni provenienti dalle opere classiche non solo sono assai numerose negli scritti di Eckhart ma oltretutto provengono quasi sempre da una lettura diretta dei testi originali⁷¹. Eckhart conosce certamente di prima mano le opere di Seneca, in particolare le *Epistulae*, il *De beneficiis*, il *De clementia* e le *Quaestiones naturales*⁷². Cita inoltre in maniera diretta, come si è visto, tutte le dottrine ascritte a Cicerone, non solo quelle tratte da opere abbastanza diffuse, quali il *De inventione*, il *De officiis*, il *De amicitia* e le *Tusculanae disputationes*, ma anche quelle che provengono da opere meno note al suo tempo, quali il *De natura deorum*, il *De divinatione* e il *De finibus bonorum et malorum*.

2. I riferimenti alle dottrine degli antichi non sono mai meramente esornativi, poichè conosce invece i temi fondamentali di ogni opera e li utilizza come argomenti fondamentali per la discussione di diverse questioni teologiche affrontate nei suoi

⁷⁰ Leighton D. REYNOLDS, Nigel G. WILSON, *Copisti e filologi. La tradizione antica dei classici dall'antichità ai tempi moderni*, Padova, 1987, qui p. 114.

⁷¹ Da un primo rilevamento di tutte le citazioni esplicite e/o letterali di autori classici nelle opere eckhartiane, oltre a Cicerone, risultano citati: Aulo Gellio (9 occorrenze), Giovenale (1 occorrenza), Orazio (18 occorrenze), Ovidio (18 occorrenze), Quintiliano (2 occorrenze), Sallustio (2 occorrenze), Seneca (90 occorrenze), Stazio (1 occorrenza), Tacito (1 occorrenza), Terenzio (1 occorrenza), Virgilio (4 occorrenze).

⁷² Cf. Nadia BRAY, "Ein heidenischer meister, Seneca, spricht": Eckhart e Seneca, pp. 167-192.

scritti. In particolare, le opere di Cicerone, come già quelle Seneca, sono per Eckhart essenzialmente la via per accedere nel modo più fedel possibile alla filosofia stoica. Non solo all'etica però, come era già stato per intellettuali cristiani delle precedenti generazioni, ma anche alla metafisica. Certamente, negli scritti di Eckhart, la prospettiva materialistica dello stoicismo è ampiamente corretta dalle fonti neoplatoniche: il Dio di Eckhart, contrariamente a quello degli Stoici, non ha bisogno di essere un corpo per poter agire ed è invece del tutto privo di materia. Fatta salva questa precisazione, a mio avviso, alla filosofia stoica sono riconducibili proprio i principali filosofemi eckhartiani: – l'idea della consustanzialità tra la natura intellettuale divina e la natura razionale dell'uomo; – il teorema della perfezione e della divinità della natura umana; – il filosofema del 'distacco' dalla determinazione creaturale e dalle passioni e quella della conversione all'indeterminatezza intellettuale; – la dottrina della fondazione razionale dell'etica e, in particolare, la dottrina della connessione delle virtù; – l'idea particolarmente cara agli stoici secondo cui il sommo bene e la stessa beatitudine consistono nell'esercizio della virtù. In una parola, l'accezione eckhartiana del suo filosofema dell'*homo divinus*. Come si è visto, Dio è intelletto e la sua natura è identica a quella della ragione umana. La natura umana, in quanto razionale, è dunque perfetta, non ha motivo di alcun timore, non soffre fastidi. È indeterminata e libera come la natura di Dio, perciò si conforma in maniera del tutto naturale all'ordine razionale e provvidente dell'universo e contribuisce ad amministrarlo con il libero esercizio della virtù: sono le *Tusculanae disputationes* a presentare ad Eckhart questo insieme di motivi. Sono le passioni invece, ed in particolare la concupiscenza che ne è l'origine, la causa per la quale l'uomo si percepisce come imperfetto e dunque, come si sostiene nel *De finibus bonorum et malorum*, esse sono la vera causa di ogni male. All'uomo che sceglie di condurre la propria vita secondo ragione, è data in maniera del tutto naturale la capacità di intuire i principi della ragione divina che amministra il mondo intero: legifera secondo giustizia, secondo l'insegnamento del *De officiis*, prevede gli eventi futuri, secondo la dottrina del secondo libro del *De divinatione*. Quest'uomo possiede tutte le virtù, poiché possiede l'onestà, ossia la virtù che, stando alla definizione del *De inventione*, nella sua semplicità comprende tutte le altre. L'agire onesto è incondizionato e si manifesta perciò come il naturale prodotto dell'intelligenza dell'uomo, come il frutto *suaavis* della sapienza divina: la beatitudine non può che essere conseguenza, non cercata ma comunque realizzata della sua operazione. Adamo *versus* Abramo sono nella Scrittura, secondo l'esegesi eckhartiana, i protagonisti dell'alternativa proposta dalla filosofia stoica nelle pagine scritte da Cicerone: Adamo è un uomo stolto, inconsapevole di se stesso, confuso riguardo Dio; Abramo è un uomo saggio, conosce e rispetta l'origine divina della sua propria natura: non è nulla di più di un saggio stoico, non è niente di meno del figlio di Dio.

Ciceronianus es, non christianus! A causa della sua venerazione per la letteratura classica Girolamo racconta di aver udito in sogno questa sentenza di condanna da parte del "tribunal Iudicis". Davanti agli inquisitori di Colonia, proprio attraverso l'autorità di Cicerone, e insieme anche di Seneca e di Origene, Eckhart tentò di

difendere la tesi che proclamava la natura divina della ragione umana. Quegli autori che, per mezzo della lettura selettiva e prudente di tanti intellettuali cristiani, erano faticosamente diventati autoritativi per la Chiesa, negli scritti di Eckhart tornavano ad essere gli autori pagani che avevano parlato ad uomini pagani: le loro pagine tornavano ad porre l'uomo al centro dell'universo. Troppo audace era tornato il loro insegnamento per l'ortodossia, troppo genuina era stata l'interpretazione delle loro dottrine da parte di Eckhart: troppo ciceroniana e poco cristiana per il "tribunal Iudicis" che infine ne decise il discredito.

INDEX

CICERO

1. Rhetorica ad Herennium

Incerti auctoris De ratione dicendi ad C. Herennium lib. IV, edidit Fridericus MARX
(Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Lipsiae 1964.

1 I c. 4 n. 7/5,16-21LW 5,136,7

Prothema hoc directe, ut videtur, themati et praesenti sollemnitati correspondent. Cum enim Marcus Tullius, quem Augustinus commendat praecipue inter omnes rethores, tam in veteri quam nova Rhetorica scribat quod inter alia quattuor sunt quae cum aviditate audiuntur, scilicet quando ea quae proponuntur sunt pertinentia ad singulos, et sunt incredibilia quia mirabilia, et sunt nova quia insolita, et magna quia supernaturalia ...

2. De divinatione

M. TULLII CICERONIS *De divinatione*, edidit Wilhelm Ax (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Lipsiae 1965.

1-2 I c. 25 n. 53/26^b,8-26 LW 3,215,11; 226,10

[1] Tullius vero De divinatione l. I sic ait: »singulari vir ingenio Aristoteles et paene divino« scribit Eudemum quempiam, familiarem suum, iter in Macedoniam facientem venisse« in urbem, quae »ab Alexandro tyranno crudeli dominatu tenebatur«, ibique graviter infirmatum »ut omnes medici diffiderent, ei visum in quiete egregia facie iuvenem dicere fore, ut brevi convalesceret, paucisque diebus interiturum Alexandrum tyrannum, ipsum autem Eudemum quinquennio post domum rediturum. Atque ita (A V B^C t b m: illa ed. Ax) quidem prima statim scribit Aristoteles consecuta: et convaluisse Eudemum et ab uxoris fratribus interfectum tyrannum; quinto autem anno exeunte, cum esset spes ex illo somnio, in Cyprum illum ex Sicilia esse rediturum, proeliantem eum ad Syracusas occidisse. Ex quo ita illud somnium esse interpretatum, ut, cum animus Eudemi e corpore excesserit, tum demum (domum: ed. Ax) revertisse videatur«. – [2] Et hoc modo loquitur utrumque exemplum Augustini supra et Tulli ibidem.

3 I c. 27 n. 56/28^b,8-13 LW 2,585,3

Primum quod Tullius De divinatione l. I de Simonide narrat: »qui cum ignotum quendam proiectum mortuum vidisset eumque humavisset haberetque in animo navem conscendere, moneri visus est, ne id faceret, ab eo quem sepultura affecerat; si navigasset, eum naufragio esse periturum. Itaque Simonidem redisse, perisse ceteros, qui tum navigassent«. Multa similia in eisdem libris De divinatione duobus narrat Tullius.

4 I c. 30 n. 64/32^b,10-12 LW 3,216,9

Aliud exemplum narrat infra ibidem Tullius dicens »Rhodium quemdam morientem sex aequales nominasse et dixisse qui primus eorum, qui secundus, qui deinde deinceps moriturus esset«.

5 I c. 31 n. 65/32^b,23-26 LW 3,228,8

Tullius etiam De divinatione l. I sic ait: »si res nulla esset omnino« praesagium, »praesagibat animus frustra me ire, cum exirem domo« nemo diceret.

3. De finibus bonorum e malorum

M. TULLII CICERONIS *De finibus bonorum et malorum*, edidit Theodor SCHICHE (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Lipsiae 1966.

1 I c. 13 n. 43.44/20,2-9 LW 2,172,3

Et Tullius De finibus bonorum l. I ait: »cupiditates (*add. enim ed. SCHICHE*) insatiabiles (*add. quae ed. Schiche*) non modo singulos homines, sed universas familias evertunt, totam etiam labefactant (*add. saepe ed. Schiche*) rem publicam. Ex cupiditatibus odia, discidia, discordiae, seditiones, bella nascuntur«, »nec tantum in alios caeco impetu incurrunt, sed intus (*add. etiam ed. Schiche*) in anima (: animis *ed. Schiche*) inclusae inter se dissident atque discordant, ex quo vitam amarissimam necesse est effici«.

2 II c. 15 n. 50/56,10-14 LW 2,221,2

... cum e converso delectatio sit propter operationem ut pedisequa propter dominam et sicut bonum delectabile ad bonum honestum sicut dicit Tullius De officiis et De finibus bonorum et malorum.

3. De finibus bonorum e malorum

M. TULLII CICERONIS *De inventione*, edidit Eduard STROEBEL (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Lipsiae 1977.

- 1 I c. 16 n. 23/21^b,3-15LW 5,136,7

Prothema hoc directe, ut videtur, themati et praesenti sollemnitati correspondent. Cum enim Marcus Tullius, quem Augustinus commendat praecipue inter omnes rethores, tam in veteri quam nova Rhetorica scribat quod inter alia quattuor sunt quae cum aviditate audiuntur, scilicet quando ea quae proponuntur sunt pertinentia ad singulos, et sunt incredibilia quia mirabilia, et sunt nova quia insolita, et magna quia supernaturalia ...

- 2 I c. 31 n. 51-52/42^b,6-43^b,2LW 2,418,7

Ad hoc autem facit quod Tullius inducit I l. veteris Rhetoricae circa medium de Aspasia quae Xenophonte et eius uxore coram positis ait: »dic mihi, quaeso, Xenophontis uxor, si vicina tua melius haberet (habeat *ed. Stroebel*) aurum quam tu habes, utrum tuum an illius (: illudne an tuum *ed. Stroebel*) malis? Illius (i J *Vict*, illud *ed. Stroebel*), inquit. Quod (quid *ed. Stroebel*) si vestem et ceterum ornatum muliebrem pretii maioris habet (habeat *ed. Stroebel*) quam tu habes?« »Hic mulier erubuit. Aspasia autem sermonem cum ipso Xenophonte instituit. Quaeso, inquit, Xenophon, si vicinus tuus equum meliorem habeat quam tuus est, tuumne equum malis vel illius? Illius, inquit. Quod (quid *ed. Stroebel*) si fundum meliorem habeat quam tu habes, utrum illius (: tandem *ed. Stroebel*) fundum malis habere (: habere malis *ed. Stroebel*)? Illum, inquit (*add. meliorem scilicet ed. Stroebel*). Quod (quid *ed. Stroebel*) si uxorem meliorem habeat quam tu habes, utrum illius malis? Atque hic Xenophon quoque ipse tacuit. Post Aspasia: quoniam uterque vestrum, inquit, id mihi solum non respondit, quod ego solum audire volueram, egomet dicam, quid uterque cogitat (: cogitet *ed. Stroebel*). Nam et tu, mulier, optimum virum vis«, id est optas, »habere, et tu, Xenophon, uxorem habere lectissimam maxime vis. Quare, nisi hoc perfeceritis, ut neque vir melior neque femina lector (*add. in terris ed. Stroebel*) sit, profecto semper id, quod optimum putatis esse, multo maxime requiretis«.

- 3 II c. 40 n. 116/129^b,28-129^b,13LW 3,222,4

Conueniens enim est ad propinquius nomen verbum referri, ut ait Tullius in Rhetorica: puta si dicatur: heres meus dabit matri suae decem vasa argenti quae volet, mater potius quam heres, quamvis uterque possit intelligi, heres scilicet et mater, potius tamen mater, quae propinquius respicit verbum, quod est 'volet'.

- 4 II c. 52 n. 157-158/146^b,19-147^b,14.LW 3,409,2

Vel dic breviter ad hanc quartam clausulam *si filius vos liberavit, vere liberi eritis* quod – ex I Metaphysicae – liberum est quod sui gratia est, et – ex Tullio – honestum est

quod sua vi nos trahit. Quotiens igitur quis operatur bonum propter operari bonum, scilicet quia operari illud est bonum, nullo alio respectu, sed propter se ipsum prorsus, propter nihil utile nec propter delectari – delectatio enim est consequens operationem –, tunc operari bonum sui gratia <est> et sua vi nos trahit. Et hoc est quod in Psalmo dicitur: ‘voluntarie sacrificabo tibi et confitebor nomini tuo, quoniam bonum est’. Quidquid enim fit pro aliquo extra operari, non fit voluntarie; si enim illud non esset, operari non vellet is, qui operatur. <Qui vero propter operari operatur, voluntarie operatur>, quia bonum honestum. Honestum enim vere et absolute bonum est, distinctum contra bonum utile et delectabile, et sua vi trahit, non vi utilis vel delectabilis boni.

- 5-8 II c. 52 n. 157/146^b,20-23. n. 158/147^b,2-3 LW 2,451,1; 461,7;
 549,3; LW 3,287,11

[5] Adhuc autem quarto probatur sic: honestum secundum Tullium est quod sua vi trahit. – [6] Notandum quod honestum secundum Tullium est quod sua vi trahit. – [7] Honestum enim est quod sua vi trahit, ut ait Tullius. – [8] Secundo consonat praedictis quod Seneca dicit: nullum dignum pretium virtutis extra virtutem est. Et Macrobius in Saturnalibus: rerum honestarum in ipsis pretium est. Et secundum Tullium honestum est quod sua vi nos trahit.

- 9 II c. 53 n. 159/147^b,20-21 LW 3,626,5

Fit enim consuetudo et constituitur ex multiplicatis actibus, sicut et habitus virtutis qui etiam in modum naturae inclinatur, ut ait Tullius, et ars omnis ex multiplicatis actibus sumpta experientia perfecta est.

- 10 II c. 53 n. 159/147^b,20 LW 3,353,3

Habitus enim in modum naturae inclinatur, ut ait Tullius.

5. De natura deorum

M. TULLII CICERONIS *De natura deorum*, edidit Wilhelm Ax (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Lipsiae 1968.

- 1 I c. 33 n. 92/36,16 LW 5,304,2
 Et Tullius De natura deorum l. I sic dicit: »nulla *ars* imitari potest sollertiam naturae«.
- 2 II c. 37 n. 95/87,7-27. LW 2,583,2
 Tullius De natura deorum inter plura exempla eius quod hic dicitur: 'a magnitudine' etc. sic ait in II l.: »praeclare (*add. ergo ed. Ax*) Aristoteles: si essent, inquit, qui sub terra semper habitavissent«, »accepissent autem fama et auditione esse quoddam numen (*add. et vim ed. Ax*) deorum, deinde« »ex illis abditis sedibus evadere in haec loca, quae nos incolimus«, contingeret, »cum repente terram et maria caelumque vidissent, nubium magnitudinem«, »aspexissentque solem eiusque magnitudinem pulchritudinemque«, »cum autem terras nox opacasset, tum caelum totum cernerent astris distinctum et ornatum«: »quae cum viderent, profecto et esse deos et haec tanta opera deorum esse arbitrantur«.
- 3 III c. 36 n. 86/157,4-5 LW 4,180,1
 Tullius autem De natura deorum l. III circa finem dicit alia quidem esse, non autem virtutes propter virtutis laudabilitatem.

6. De officiis

M. TULLII CICERONIS *De officiis*, edidit Carl ATZERT (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Lipsiae 1963.

- 1 I c. 8 n. 27/10,8-12 LW 1/1,408,5 (=1/2,295,1)

Docemur ergo quod non ex passione, sed ex virtute facienda sunt opera et mandata dei explenda. Unde Tullius l. I De officiis sic ait: »multum interest utrum perturbatione aliqua animi, quae (*add. plerumque ed. Atzert*) brevis est«, »an consulto et cogitato (: cogitata *ed. Atzert*) aliquid fiat (*add. iniuria ed. Atzert*). Leviora enim sunt (*add. ea Atzert*) quae repentino (*add. aliquo ed. Atzert*) motu accidunt, quam (*add. ea ed. Atzert*) quae meditata et praeparata«.

- 2 I c. 10 n. 31/11,17-21 LW 1/1,554,12 (=1/2,379,25)

Et hoc est quod Tullius De officiis l. I dicit: »incidunt saepe tempora, cum ea quae maxime videntur digna esse homine iusto (: iusto homine *ed. Atzert*)« »fiant contraria«, et »quae pertinent ad veritatem et ad fidem, ea migrare interdum et non servare sit (T²: fit *ed. Atzert*) iustum«.

- 3 I c. 10 n. 32/11,26-12,1 LW 1/1,555¹ (=1/2,379,28-30)

»Nam si, ut in fabulis est, Neptunus quod Theseo promiserat non fecisset, Theseus Hippolyto filio non esset orbatus«. Verba sunt Tullii.

- 4 I c. 10 n. 32/12,3-5 LW 1/1,555,2 (=1/2,379,28)

»Nec promissa (*add. igitur Atzert*) servanda sunt ea quae sint iis, quibus promiseris, inutilia«.

- 5 I c. 43 n. 153/53,1-7 DW 4,261,47*

Ein meister sprichet: der bi der sunne wære und bi dem månen, daz er daz wunder sæhe, enhæte er nieman, dem er ez sagete, er enkünde ez niht geliden.

- 6 II c. 12 n. 43/69,13-15 LW 2,377,5

Tullius De officiis l. II circa medium: vera radices agunt et propagantur, »ficta omnia celeriter tamquam flosculi decidunt, nec simulatum potest quidquam (: quicquam *ed. Atzert*) esse diuturnum«.

- 7 III c. 10 n. 43/98,25-26 LW 3,355,10

Unde Tullius De officiis l. I dicit quod qui personam iudicis induit, personam amici exuit.

7. De amicitia

M. TULLII CICERONIS *Laelius De amicitia*, edidit J. G. F. POWELL (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), Oxonii 2006.

- 1 c. 5 n. 18 LW 3,545,2
 Ostendit Tullius quia amicorum est idem velle et nolle, nec oportet 'in rebus licitis' addere. Nam in illicitis non est amicitia nec inter malos; nam, ut ipse narrat, quidam petebat ab alio quem amicum reputabat rem illicitam, quo negante ait: 'quid mihi tua amicitia, si rem quam peto non facis?' Et ille: 'quid', inquit, 'mihi tua, si propter te illicitum me facere oportet?'
- 2 c. 17 n. 64 LW 4,325,8
 Unde dicit Tullius quod vix invenit, qui honorem etiam amici suo praeferret honori.

8. Paradoxa

M. TULLII CICERONIS *Paradoxa*, edidit Carl Friedrich Wilhelm MÜLLER (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Lipsiae 1909.

1 I c. 2 n. 11 LW 1/1,689,9 (=1/2,438,19)

Quantum vero ad moralia quattuor gradus scalae possunt significare parabolice quattuor virtutes cardinales, quibus ad caelum ascenditur – »solae enim faciunt virtutes beatum« – ut ait Tullius in Paradoxis.

9. Tusculanae disputationes

M. TULLII CICERONIS *Tusculanae disputationes*, edidit Max POHLENZ (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Lipsiae 1982.

- 1 I c. 30 n. 74/255,11-12; c. 31 n. 75/256,4-5 LW 1/1,574,7
 (=1/2,387,27)
- Unde Tullius De Tusculanis quaestionibus l. I dicit quod »tota (*add.* enim philosophorum *ed. Pohlenz*) vita« haec (*add.* ut ait idem *ed. Pohlenz*) »commentatio mortis est«, et »vita mors est« lamentanda.
- 2 II c. 14 n. 32/296,21-22 DW 2,175,1^{*}
- Ein meister spricht, daz von nôt alle tugende zesamen haftent.
- 3-6 III c. 1 n. 2/316,15-317,2 LW 1/1,671,1 (=1/2,430,8); LW 5,285,8;
 LW 5,353,15; DW 5,111,11
- [3] Et hoc est quod Tullius l. III De Tusculanis quaestionibus mox post principium ait: »parvulos nobis dedit natura (*natura om. ed. Pohlenz*) igniculos, quos (*add. celeriter ed. Pohlenz*) malis moribus opinionibusque depravatis (X: depravati *ed. Pohlenz*) sic restringimus, ut nusquam naturae lumen appareat. Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum, quae si adulescere liceret, ipsa nos ad beatam vitam natura perduceret«. – [4] Ad decimum quartum cum dicitur: »Nulla rationalis anima est sine deo« etc. Doctrina est et verba Senecae in Epistula 74, sententia Tulli De Tusculanis quaestionibus l. III et doctrina Origenis in Homilia super <Gen.> 26. – [5] Quarto, quia obiciunt vitiosa, ubi posui verba Tulli, Senecae, glossae Origenis, puta de semine divino in anima et 1 Ioh. 3: 'qui natus est ex deo peccatum non facit, quoniam semen ipsius', dei scilicet, 'in ipso manet'. – [6] Von adel des innern menschen, des geistes, und von untiuricheit des ûzern menschen, des vleisches, sprechent, ouch heidenische meister, Tullius und Senecâ, daz enkein redelich sêle enist sunder got; sâme gotes ist in uns. Haete er einen guoten, wîsen und vlîzigen werkman, sô betrûejeete er dester baz und wûehse ûf ze gote, des sâme er ist, und wûrde diu vruht glîch eine natûre gotes. Birboumes sâme wehset ze birboume, nuzboumes sâme in nuzboum, sâme gotes in got».
- 7 III c. 15 n. 32/334,12-24 LW 2,607,5
- Notandum quod, utrum repentina et subitanea magis minusve sunt terribilia, disputat pulchre et diffuse Tullius, De Tusculanis quaestionibus l. III, inter Terentium et Epicurum.
- 8-10 V c. 34 n. 97/447,25-448,3 LW 2,92,3; 283,11; 522,1
- [8] Tullius De Tusculanis quaestionibus l. V: »parvo cultu natura contenta est (: sit

ed. Pohlenz)« – [9] Tullius in V l. De Tusculanis quaestionibus sic ait: »quis (*add. hoc Pohlenz*) non videt omnia desiderii (: desiderii omnia *ed. Pohlenz*) condiri? G. Marius (: Darius *ed. Pohlenz*) in fuga cum aquam turbidam et cadaveribus inquinatam bibisset, negavit unquam se bibisse iucundius«, quia »videlicet nunquam (: numquam videlicet *ed. Pohlenz*) sic (sic *om. ed. Pohlenz*) sitiens biberat«. – [10] Sitis autem quanto maior est, tanto potus dulcior est et suavior, ut dictum est supra in exemplo ex Tullio.

- 11 V c. 34 n. 98/448,15-16. LW 2,284,1
Et infra post multa similia dicit quod fame et siti »epulae condiuntur«.
- 12 V c. 35 n. 102/450,16-19. LW 2,92,4
et infra: paucis et parvis rebus natura eget, praesertim cum mandatum legis fuerit.
- 13 V c. 37 n. 108/452,22-453,1 LW 1/1,358,12 (=1/2,240,6)
Propter quod sapiens De Tusculanis quaestionibus l. V ait: patria mea totus mundus est.
- 14 V c. 37 n. 108/452,22-453,1 LW 3,178,6
Tullius De Tusculanis quaestionibus l. V ait: »patria est, ubicumque homini (homini *om. ed. Pohlenz*) bene est«. »Socrates (*add. quidem ed. Pohlenz*) cum rogaretur, cuiatem se esse diceret: mundanum, inquit; totius enim mundi se incolam et civem arbitrabatur«, ut ibidem ait Tullius.

“noch sint ez allez heidenischer meister wort,
die niht enbekanten dan in einem natürliehen liehte”:
Eckhart e il *Liber vigintiquattuor philosophorum*

Nel 1886 Heinrich Denifle¹ annunciò la sensazionale scoperta di un manoscritto, conservato nella biblioteca Amploniana di Erfurt, contenente le opere latine di Meister Eckhart, il cosiddetto *Opus tripartitum*, di cui offriva una parziale trascrizione. Da un primo studio delle fonti Denifle individuò un testo fino ad allora sconosciuto, citato da Eckhart in due occasioni con il titolo *Liber vigintiquattuor philosophorum*², e ne documentò un esemplare nella biblioteca Amploniana.

Questo breve testo che raccoglie, come racconta il prologo, 24 definizioni di Dio offerte da altrettanti sapienti riuniti in un sacro convegno, fa la sua comparsa per la prima volta nella seconda metà del XII secolo³, ma sembra aver goduto maggior fortuna nel XIV secolo: dei 26 manoscritti che lo trasmettono soltanto uno è data-

¹ Heinrich DENIFLE, *Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre*, in: Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, 2 (1886), pp. 427-429.

² Sull'origine e la storia del *Liber vigintiquattuor philosophorum* cf. Clemens BAEUMKER, *Das pseudo-hermetische Buch der vierundzwanzig Meister (Liber XXIV philosophorum). Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter*, in: *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des Mittelalters. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, Münster i. W. 1927, pp. 194-214; Marie-Thérèse d'ALVERNY, *Un témoin muet des luttes doctrinales du XIII^e siècle*, in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge, 17 (1949) pp. 223-248; *Liber vigintiquattuor philosophorum*, ed. Françoise HUDRY (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 143A), Turnhout 1997, in particolare l'introduzione pp. v-cxiv; *Il libro dei ventiquattro filosofi*, a cura di Paolo LUCENTINI, Milano 1999, in particolare pp. 11-46; Kurt FLASCH, *Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosophen*, München 2011. Per le citazioni del *Liber vigintiquattuor philosophorum* si farà riferimento all'edizione di Françoise HUDRY (1997).

³ La datazione del *Liber vigintiquattuor philosophorum* è in realtà questione ancora controversa. Il fatto che non si conosca alcun manoscritto anteriore al XIII secolo lascia supporre che si tratti di un testo composto nel XII secolo, probabilmente nella seconda metà, secondo Paolo LUCENTINI (*Il libro dei ventiquattro filosofi*, p. 46) oppure alla fine del XII o agli inizi del XIII secolo secondo Zenon KALUZA (*Comme une branche d'amandier en fleurs*, in: *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, ed. by Paolo LUCENTINI, Turnhout 2003, pp. 99-126). L'editrice Françoise HUDRY ritiene si tratti invece di un testo pagano del I secolo d. C.

bile all'inizio del XIII secolo (Laon, Bibliothèque municipale 412)⁴, mentre 17 sono stati copiati nel XIV secolo e 8 nel XV. Il testo ha inoltre conosciuto, nel corso della sua storia, differenti redazioni, che si possono così raggruppare⁵: la più importante e la più antica (un unico manoscritto del XIII secolo) è formata dalle 24 proposizioni accompagnate da un breve commento, sicuramente coevo. Il cosiddetto «commento breve», infatti, sembra nato insieme alle proposizioni, per chiarirne il linguaggio immaginifico ed evocativo. Questa prima versione fu poi ampliata, probabilmente tra il 1300 e il 1320, da un secondo commento, il cosiddetto «commento lungo», costituito da due parti: una *lectio* (2a), che commenta parola per parola il commento breve, e una *expositio* (2b) che invece espone alcune parole particolarmente significative. Secondo l'editrice Françoise Hudry questo commento fu composto nel 1311 da Nicola Trivet, un francescano di Oxford che si trovava a Parigi durante il secondo magistero di Meister Eckhart⁶. Esiste, infine, una terza versione del *Libro dei ventiquattro filosofi*, che consiste nelle sole proposizioni e di cui Denifle aveva scoperto un testimone manoscritto a Erfurt.

Ora, è questione ancora controversa se Eckhart abbia conosciuto non soltanto le definizioni del *Liber*, ma anche uno dei due commenti⁷, quello breve e più antico, o, meno verosimilmente, quello lungo, sia nella forma 2a che 2b. Secondo la Hudry Eckhart non soltanto conosceva l'*expositio*, ma suggerì egli stesso a Nicola Trivet di comporre un secondo commento al *Liber*, quando entrambi si trovavano a Parigi nel 1311. In una densa recensione all'edizione della Hudry Zenon Kaluza ha messo in discussione l'ipotesi, pur affascinante, della studiosa francese, giudicandola come *invérifiable*⁸. Anche secondo Kurt Flasch⁹ Eckhart mostra di conoscere soltanto le definizioni, che cita, spesso in modo letterale, senza alcun riferimento ai commenti, forse perché, sostiene lo studioso tedesco, aveva a disposizione un manoscritto contenente la forma 3 del *Liber*, ovvero quella costituita dalle sole proposizioni. Sulla

⁴ Sulla base di questo manoscritto Françoise HUDRY ha realizzato una prima edizione critica del *Libro ventiquattro filosofi*: *Le livre des vingt-quatre philosophes. Résurgence d'un text du IV^e siècle*, Paris 2009.

⁵ Cf. Françoise HUDRY, *Introduction*, pp. LXXXIII-LXXXIV.

⁶ Françoise HUDRY, *Introduction*, pp. XLVIII-L.

⁷ Sul commento breve e lungo cf. l'introduzione di Françoise HUDRY all'edizione critica del *Libro XXIV filosofi*, pp. XXII-XLII; sulla ricezione del commento lungo in Bertoldo di Moosburg cf. Antonella SANNINO, *Il Liber ventiquattro filosofi nella metafisica di Bertoldo di Moosburg*, in: *Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung*, hrsg. von Alessandra BECCARISI, Ruedi IMBACH, Pasquale PORRO, Hamburg 2008, pp. 252-272. A proposito della ricezione del *Libro ventiquattro filosofi* in Tommaso di York cf. David PORRECA, *Hermes Trismegistus in Thomas of York: A 13th Century Witness to the Prominence of an Ancient Sage*, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 72 (2005), pp. 174-275.

⁸ Zenon KALUZA, *Besprechung: 'Liber ventiquattro filosofi'*, ed. Françoise HUDRY (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 143/A, Hermes Latinus III.1), Turnhout 1997, in: *Mittellateinisches Jahrbuch*, 35 (2000), pp. 161-166, in particolare p. 164.

⁹ Kurt FLASCH, *Was ist Gott?*, p. 77.

base di un commento alla *Pred.* 9, uno dei documenti più interessanti per la fortuna del *Liber vigintiattuor philosophorum* nella storia della filosofia medievale, Alain de Libera ha avanzato l'ipotesi che Eckhart conoscesse almeno il commento breve¹⁰. Torneremo sulla questione nella seconda parte di questo lavoro. Nella prima parte offrirò un'analisi qualitativa e quantitativa delle citazioni dal *Liber vigintiattuor philosophorum*.

*
* * *

Benchè l'influenza del *Liber vigintiattuor philosophorum* sul pensiero di Meister Eckhart non debba essere sopravvalutata¹¹, è certo, però, che esso costituisce una delle fonti più interessanti dell'opera del domenicano. *Il libro dei ventiquattro filosofi* è, infatti, perfettamente congruente con il programma filosofico che Eckhart portò avanti con coerenza sin dall'inizio della sua carriera accademica: innanzitutto dimostra che l'esercizio della ragione naturale è di per sé sufficiente per conoscere qualcosa del divino, ma, e questo è il secondo motivo di interesse, allo stesso tempo mostra che ognuna delle 24 definizioni non è esaustiva, perché ne coglie solo un aspetto. Una sorta di teologia negativa e positiva, come l'intelletto che la esprime, che contemporaneamente è nulla delle cose che pensa e ha però la proprietà di pensarle tutte in un atto di intuizione sintetico e non discorsivo.

L'interesse del domenicano per questo testo, che egli considera un documento della cultura pagana, è del resto testimoniato dal numero di proposizioni citate. Oltre al prologo, infatti, egli utilizza 15 delle 24 proposizioni (I: "Deus est monas monadem gignens, in se unum reflectens ardorem"¹²; II: "Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam"¹³; III: "Deus est totus in quolibet sui"¹⁴; VI: "Deus est cuius comparatione substantia est accidens, et accidens nihil"¹⁵; VII: "Deus est principium sine principio, processus sine variatione, finis sine fine"¹⁶; VIII: "Deus est amor qui plus habitus magis latet"¹⁷; XI: "Deus est super ens, necesse, solus sibi abundanter, sufficienter"¹⁸; XIV: "Deus est oppositio nihil mediatione entis"¹⁹; XVI: "Deus est quod solum voces non significant propter excellentiam, nec mentes intelligunt propter dissimilitudinem"²⁰; XVII: "Deus est

¹⁰ Alain DE LIBERA, *Maitre Eckhart. Traités et sermons*, Paris 1993, p. 275.

¹¹ Kurt FLASCH, *Was ist Gott?*, p. 78.

¹² *Liber vigintiattuor philosophorum*, ed. HUDRY, I, p. 5,1-2

¹³ *Liber vigintiattuor philosophorum*, ed. HUDRY, II, p. 7,1-2.

¹⁴ *Liber vigintiattuor philosophorum*, ed. HUDRY, III, p. 9,1.

¹⁵ *Liber vigintiattuor philosophorum*, ed. HUDRY, VI, p. 12,1-2.

¹⁶ *Liber vigintiattuor philosophorum*, ed. HUDRY, VII, p. 13,1-2.

¹⁷ *Liber vigintiattuor philosophorum*, ed. HUDRY, VIII, p. 14,1.

¹⁸ *Liber vigintiattuor philosophorum*, ed. HUDRY, XI, p. 18,1-2.

¹⁹ *Liber vigintiattuor philosophorum*, ed. HUDRY, XIV, p. 21,1.

²⁰ *Liber vigintiattuor philosophorum*, ed. HUDRY, XVI, p. 23,1-3.

intelletus sui solum, praedicationem non recipiens”²¹; XVIII: “Deus est sphaera cuius tot sunt circumferentiae quot puncta”²²; XIX: “Deus est semper movens immobilis”²³; XX: “Deus est qui solus sui intellectu vivit”²⁴; XXII: “Deus est ex quo est quicquid est non partitione, per quem est non variatione, in quo est quod est non commixtione”²⁵; XXIII: “Deus est qui sola ignorantia mente cognoscitur”²⁶). Complessivamente si contano nell’opera eckhartiana 57 citazioni dal *Liber viginti-quattuor philosophorum*, così ripartite: 42, tutte esplicite e letterali, nell’opera latina, e 15 nell’opera tedesca. Di queste ben 10 si trovano nella predica in volgare *Quasi stella matutina*²⁷, documento eccezionale per la storia della ricezione del *Liber* non solo per la quantità, ma anche per la precisione con cui le proposizioni vengono citate. Le altre 5 occorrenze nell’opera tedesca, infatti, non sono letterali, e spesso sono libere rielaborazioni delle varie definizioni.

Sulla paternità di quest’opera Eckhart non si esprime. Nell’opera tedesca si riferisce sempre a un *meister* o a un *heidenischer meister*. Nell’opera latina, invece, attribuisce le singole sentenze ora a uno dei ventiquattro maestri (tre volte)²⁸, ora, più spesso, ad un anonimo *sapiens* (6 volte)²⁹. In tre casi fa riferimento all’opera nel suo complesso³⁰ e in una (*Sermo XLV*)³¹ ad un’anonima *auctoritas*. Soltanto in un caso, nel *Commento al Vangelo di Giovanni*, Eckhart, seguendo una consolidata tradizione, attribuisce la prima definizione (“Deus est monas monadem gignens, in se unum reflectens ardorem”) ad Ermete Trismegisto³², evidentemente senza prendere in considerazione i dubbi di Alberto il Grande, che così si esprime a proposito della paternità del *Liber*³³:

Ad aliud dicendum, quod nescio quis fuit iste Trismegistus: et credo, quod liber confictus est: omnia enim qui dicitur dixisse Trismegistus, inveni in quodam libro Magistri Alani qui confectus est de quibusdam propositionibus generalibus, et supponitur commentum eorumdem.

²¹ *Liber viginti-quattuor philosophorum*, ed. HUDRY, XVII, p. 24,1-2.

²² *Liber viginti-quattuor philosophorum*, ed. HUDRY, XVIII, p. 25,1-2.

²³ *Liber viginti-quattuor philosophorum*, ed. HUDRY, XIX, p. 26,1.

²⁴ *Liber viginti-quattuor philosophorum*, ed. HUDRY, XX, p. 27,1.

²⁵ *Liber viginti-quattuor philosophorum*, ed. HUDRY, XXII, p. 29,1-3.

²⁶ *Liber viginti-quattuor philosophorum*, ed. HUDRY, XXIII, p. 31,1-2.

²⁷ ECKHARDUS, *Pred.* 9, DW I, pp. 142-146.

²⁸ ECKHARDUS, *In Eccli.* n. 51, LW II, p. 279,14; *In Sap.* n. 90, LW II, pp. 423,10-424,1; *In Iob.* n. 220, LW III, p. 185,5-8.

²⁹ ECKHARDUS, *In Gen.* I n. 155, LW I/1, p. 305,6; *In Exod.* n. 91, LW II, p. 94,17; *In Eccli.* n. 55, LW II, p. 248,2; *In Iob.* n. 371, LW III, p. 316,2; n. 604, LW III, p. 527,4.

³⁰ ECKHARDUS, *In Gen.* I n. 154, LW I/1, p. 305,3-8; *In Eccli.* n. 20, LW II, p. 248,4-5; *In Iob.* n. 371, LW III, p. 316,2.

³¹ ECKHARDUS, *Sermo XLV* n. 458, LW IV, p. 379,13.

³² ECKHARDUS, *In Iob.* n. 164, LW III, 135,1-8; cf. P. LUCENTINI, *Il libro dei ventiquattro filosofi*, p. 120; K. FLASCH, *Was ist Gott?*, p. 77.

³³ ALBERTUS MAGNUS, *Commentarius in I Sententiarum* I, 3, 18, ed. Auguste BORGNET (Opera omnia, 25), Paris 1893, p. 114b; cf. Loris STURLESE, *Saint et magiciens: Albert le*

Alano di Lilla ha in effetti giocato un ruolo importante per la diffusione e trasmissione di alcune definizioni del *Liber*. Nelle *Regulae theologiae* egli cita la I e la II definizione rispettivamente al numero III (“Monas gignit monadem et in se suum reflectit ardorem”) e VII (“Deus est sphaera intellegibilis cuius centrum ubique circumferentia nusquam”)³⁴. A quest’ultima dedica anche un sermone edito nel 1965 da Marie Th. D’Alverny³⁵. Forse grazie all’autorità di Alano di Lilla queste due proposizioni circolarono autonomamente, oggetto di una notevole e duratura popolarità³⁶.

Diversamente da Alberto, Eckhart considera il *Liber vigintiattuor philosophorum* un testo esemplare della cultura pagana e una testimonianza dei filosofi che ‘conobbero Dio alla luce naturale della ragione’. Che uno di questi filosofi possa essere il mitico Ermete Trismegisto non costituisce un’attrattiva per Eckhart, il quale mostra un vivo interesse per tutto il libro.

Eckhart stesso, però, non si sottrae al fascino dell’immagine della sfera infinita in cui centro e periferia coincidono. La seconda definizione, infatti, è, con 11 occorrenze, sicuramente la più citata, 4 nell’opera in volgare e 7 in quella latina, dove compare secondo tre differenti versioni: *sphaera intelligibilis* (secondo la tradizione risalente ad Alano di Lilla), *sphaera infinita* (variante attestata soprattutto nei manoscritti del *Liber*) e *sphaera intellectualis infinita*, attualmente documentata soltanto nell’opera latina del maestro domenicano.

Nelle prediche in volgare, invece, la seconda definizione non è mai citata in modo letterale, ma sempre rielaborata secondo il *Leitmotiv* che ne caratterizza l’uso nelle opere latine, ovvero la coincidenza nel divino di massimo e minimo: *Pred.* 35³⁷: “Wan got enist niergen. Gotes minstes des sint vol alle créatûren, und sîn

Grand en face d’Hermès Trismégiste, in: Archives de Philosophie, 43 (1980), pp. 615-634; Alessandro PALAZZO, *Le fonti ermetiche in Ulrico di Strasburgo*, in: *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, pp. 189-202.

³⁴ ALANUS DE INSULIS, *Regulae caelestis iuris*, ed. Nikolaus M. HÄRING, in: Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge, 48 (1981), pp. 97-226, in part. pp. 127, 131.

³⁵ Marie-Thérèse D’ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits* (Études de philosophie médiévale), Paris 1965, pp. 163-180, edizione alle pagine 295-306. Sotto le due forme questa è ampiamente circolata nel medioevo, ma anche nell’età moderna. Lo studio più completo è quello di Dietrich MAHNKE, che tuttavia, nonostante la sua erudizione non è riuscito a risalire a prima del *Libro dei ventiquattro filosofi* e le *Regulae* di Alano di Lilla; Dietrich MAHNKE, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Halle 1937, pp. 144-159; Herbert WACKERZAPP, *Der Einfluß Meisters Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440-1450)* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 30/3), Münster i. W. 1962, pp. 140-151.

³⁶ Werner BEIERWALTES, *Liber XXIV philosophorum*, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 2. Aufl., V, Berlin-New York 1985, coll. 767-760; Kurt RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*. III: *Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, München 1996, pp. 33-44; Paolo LUCENTINI, *Il libro dei ventiquattro filosofi*, p. 124; Kurt FLASCH, *Was ist Gott?*, pp. 77-101.

³⁷ ECKHARDUS, *Pred.* 35, DW II, p. 174,1-2.

groeze enist niergen”; *Pred.* 36b³⁸ : “Ich hân mê gesprochen: gotes minstes des sint alle crêatûren vol und lebent und wahsent und gruenent dar inne, und sîn meistez enist niergen”; *Pred.* 59³⁹ : “Ein meister sprichet: gotes minstes des sint vol alle crêatûren, und sîn groeze enist niergen”. Gli esempi proposti, inoltre, mostrano che la traduzione della II proposizione è costante in tutti i luoghi considerati, e ne enfatizza un aspetto, che, come vedremo meglio successivamente, è tipico della tradizione esegetica francescana, a sua volta dipendente dalla interpretazione di Alano di Lilla, ovvero l’essere allo stesso tempo *extra omnia* e *intra omnia*.

L’altro tema importante, sviluppato in particolare nelle prediche in volgare, è l’idea, ricorrente in Eckhart, di un intelletto che pensa eternamente se stesso e che quindi, in quanto tale, non è definibile se non tramite un atto di intuizione che lo coglie al di là di ogni definizione. A questi due temi sarà dedicato il presente contributo.

I. *Fructus in flore*

La definizione di Dio come *sphaera* ricorre nell’opera latina 7 volte, di cui soltanto una (*Gen.* I) secondo la variante propria del *Liber*, ovvero *Deus est sphaera infinita*⁴⁰:

Et hoc est quod in Libro 24 philosophorum dicitur: »deus est totus in quolibet sui«; et iterum: »deus est sphaera infinita, cuius centrum ubique est et circumferentia nusquam«; et rursus: »deus est sphaera, cuius tot sunt circumferentiae, quot sunt puncta«.

In 4 casi, ovvero nel *Commento al vangelo di Giovanni*⁴¹ e nei sermoni latini⁴², troviamo la variante *sphaera intelligibilis*, caratteristica della tradizione risalente ad Alano di Lilla:

Rogamus ergo, ut nobis voluntas dei sic placeat, sic sapiat in adversis, in tristibus, sicut in laetis et prosperis, in minimis sicut in maximis, secundum figuram in manna, Exodi 16, et Luc. 10: ‘Maria optimam partem elegit’; ‘partem’ ait et ‘optimam’, quia in parte est totum et optimum. »Est enim deus«, ut ait sapiens, »sphaera intelligibilis cuius centrum ubique et circumferentia nusquam« et »tot sunt circumferentiae, quot sunt puncta«.

Iuxta quod notandum quod secundum doctores minima gratia sufficit ad resistendum peccatis. Minimum enim dei maximum est respectu omnis creaturae. Unde aucto-

³⁸ ECKHARDUS, *Pred.* 36b, DW II, p. 201,12-13

³⁹ ECKHARDUS, *Pred.* 59, DW II, p. 633,1-2

⁴⁰ ECKHARDUS, *In Gen.* I n. 155, LW I/1, pp. 304,9-305,8.

⁴¹ ECKHARDUS, *In Ioh.* n. 604, LW III, p. 527,4-5

⁴² ECKHARDUS, *Serm.* XLV n. 458, LW IV, pp. 379,11-380,1; *Serm.* LV,3 n. 546, LW IV, p. 457,5-10; *Sermo Paschalis*, n. 1, LW V, p. 137,3-4.

ritas dicit quod »deus est sphaera intelligibilis, cuius ubique centrum, circumferentia nusquam«.

Hic habet locum via Averrois, quomodo cognoscuntur separata. Item »sphaera intelligibilis deus est, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam«. Pertracta quomodo centrum, id est minimum dei, implet omnia et latitudo nusquam est comprehensa. Unde nusquam quaerendus est, sed potius longe super omnia et praeter omnia. Augustinus: »Tolle hoc bonum et hoc« etc. Pertracta.

Item sunt incredibilia, cum summe sint mirabilia, quia »deus«, qui est »sphaera intelligibilis« et incomprehensibilis, »cuius centrum ubique et circumferentia nusquam«, sub specie panis sumendus proponitur.

In due casi, infine, ovvero nel *Commento a Eccli. 24*⁴³ e nel *Commento all'Esodo*⁴⁴, Eckhart opta per la variante *sphaera intellectualis infinita*:

Rursus tertio in divinis »quodlibet est in quolibet« et maximum in minimo, et sic fructus in flore. Ratio, quia »deus«, ut ait sapiens, »est sphaera« intellectualis »infinita, cuius centrum est ubique cum circumferentia«, et »cuius tot sunt circumferentiae, quot puncta«, ut in eodem libro scribitur.

Et hoc est quod in Libro XXIV philosophorum dicitur: »deus est sphaera« intellectualis »infinita, cuius tot sunt circumferentiae, quot puncta«, et »cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam«, et qui »totus est in sui minimo«.

Come detto si tratta di una lezione tipicamente eckhartiana, a cui la ricerca non ha, sino ad ora, attribuito grande importanza, considerandola piuttosto una variante del più diffuso *intelligibilis*. Nel suo monumentale studio del 1936 Mahnke⁴⁵ ipotizzava una dipendenza dal *De proprietatibus rerum* di Bartolomeo Anglico, il quale appunto sostituisce l'aggettivo *infinita* con *intellectualis*⁴⁶ e attribuisce la massima a Ermete Trismegisto. Come abbiamo visto, però, il nome di Ermete compare soltanto una volta nell'opera eckhartiana, associato all'immagine della monade, piuttosto che a quella della sfera. Senza escludere una dipendenza dalla tradizione interpretativa francescana, è necessario, a mio parere, volgersi altrove per rintracciare la fonte di questa peculiare lezione eckhartiana.

⁴³ ECKHARDUS, *In Eccli.* n. 20, LW II, pp. 248,1-4.

⁴⁴ ECKHARDUS, *In Exod.* n. 91, LW II, pp. 94,17-95,3.

⁴⁵ Dietrich MAHNKE, *Unendliche Sphäre*, p. 147.

⁴⁶ BARTHOLOMEUS ANGLICUS, *De proprietatibus rerum* I, 16, "De essentia divina", ed. Michael W. TWOMEY, Turnhout 2007, p. 77,60-69: "Virtute tamen sua infinita finit et terminat universa, propter quod Termegistus describens Deum, prout potuit, ait sic: Deus est intellectualis spera, cuius centrum est ubique, circumferentia vero nusquam. Divina enim essentia in se considerata perfecta est ad modum spere, quia non habet principium neque finem, sed prout consideratur ut causa deducens res in esse et eas limitans et finiens, sic dicitur esse centrum, quia sicut centrum finit lineas et ab ipso lineae deducuntur, ita Deus deducit creaturas et limitat et finit eas".

*
* ... *

È noto che la variante *sphaera intellectualis* è documentata nell'opera di Bartolomeo Anglico e di Michele Scoto⁴⁷. Meno noto è che anche l'autore del commento latino al *Granum Sinapis*⁴⁸ e Bartolomeo da Parma⁴⁹ utilizzano questa variante. Del tutto ignoto è, invece, che l'aggettivo *intellectualis* (al posto di *intelligibilis*) appare anche nella *Summa Halensis*, in cui l'immagine della sfera ricorre tre volte, sempre accompagnata, secondo l'edizione Quaracchi, dall'aggettivo *intelligibilis*.

Nella questione "*Utrum divina essentia sit comprehensibilis vel incomprehensibilis*"⁵⁰ si afferma che occorre distinguere tra *comprehendere* e *atingere* la divina essenza: l'uomo non può comprendere la divina essenza in quanto sommamente superiore alla sua limitata capacità di comprensione, ma piuttosto può 'toccarne',

⁴⁷ Dietrich MAHNKE, *Unendliche Sphäre*, p. 150; Herbert WACKERZAPP, *Der Einfluß Meister Eckharts*, p. 143; Paolo LUCENTINI, *Il libro dei ventiquattro filosofi*, pp. 126-127. Cf. BARTHOLOMEUS ANGLICUS, *De proprietatibus rerum* I, 16, sopra citato (n. 46); MICHAEL SCOTUS, *Liber Introductorius, Prooemium*, cod. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 10268, f. 15vb.

⁴⁸ Correggo qui un'attribuzione di Paolo LUCENTINI, secondo cui il *Granum sinapis* ha la variante *intelligibilis*, cf. Paolo LUCENTINI, *Il Liber vigintiquattuor philosophorum nei poemi medievali: il Roman de la rose, il Granum sinapis, la Divina commedia*, in: *Poetry and Philosophy in the Middle Ages. A Festschrift for Peter Dronke*, ed. by John MARENBO, Leiden-Boston-Köln 2001, pp. 131-153, qui 143-147. Il *Granum sinapis* è un poema in alto-tedesco medio seguito da un commento in latino attribuito da Kurt RUH a Meister Eckhart. Lo studioso svizzero ha edito il poema in *Kleine Schriften*, II, hrsg. von Volker MERTENS, Berlin-New York 1984, pp. 91-93, mentre l'edizione del commento latino è a cura di M. BINDSCHEDLER, *Der lateinische Kommentar zum Granum Sinapis* (Basler Studien zur deutschen Sprache und Literatur, 9), Basel 1949.

⁴⁹ BARTHOLOMAEUS PARMENSIS, *Tractatus Sphaerae*, ed. Enrico NARDUCCI, in: *I primi due libri del Tractatus Sphaerae di Bartolomeo da Parma astronomo del secolo XIII pubblicati secondo l'unico manoscritto sincrono della Biblioteca Vittorio Emanuele*, in: *Bullettino di bibliografia e storia delle scienze matematiche e fisiche*, 17 (1885), p. 43: "Sic spera dicitur proprie et improprie: proprie quidem est celum et ejus ymago, scilicet spera materialis. Improprie vero dicitur omne aliud quod appellatur spera. Dicitur etiam deus esse spera, sicut dixit quidam ipsum diffiniendo: Deus est intellectualis spera, cuius centrum est ubique, circumferentia vero nusquam". Bartolomeo da Parma sembra qui riprendere la differenza tra *sphaera materialis* e *sphaera intelligibilis* tipica del commento di Alano di Lilla. Non mi è stato possibile consultare il manoscritto citato e di valutare quindi la variante *intellectualis*: ringrazio qui Cesare MUSATTI per la preziosa segnalazione. Questo luogo di Bartolomeo da Parma non sembra aver suscitato particolare interesse. A parte la variante *intellectualis* non ho individuato alcun autore che abbia citato direttamente o indirettamente questo luogo del commento alla *Sphaera* di Sacrobosco.

⁵⁰ ALEXANDER DE HALES, *Summa theologica* I, 1, 1; ed. Quaracchi 1924, pp. 58-61, in particolare p. 60.

‘percepirne’ l’insondabile infinità, come le linee che si dipartono dal centro toccano ma non comprendono la circonferenza. L’immagine della sfera e del centro esprime l’incomprensibilità dell’essenza divina, che dunque sarà paradossalmente sia *intelligibilis*, come afferma Trismegisto (a cui il francescano attribuisce la massima) che *incomprehensibilis*:

A. Linea ducta ad centrum attingit ipsum centrum, nec tamen comprehendit, quia non omnem virtutem et respectum centri respicit; immo infiniti sunt respectus ipsius centri et virtus infinita ad lineas, quae possunt duci ab ipso et ad ipsum praeter respectum huius lineae, sed circumferentia sola ipsum centrum comprehendit. Secundum hunc modum est dicere quod intellectus creatus est velut quaedam lineae ducta ad centrum, hoc est simplicitatem divinae substantiae, quae, secundum esse non habet in creatura, intelligitur velut centrum habens virtualement positionem in creatura et simplicem; sed id quod habet esse in se, habet esse velut in circumferentia infinita, quae non habet principium nec finem, sed in infinitum excedens essendi modum in creatura sicut circumferentia centrum. Propter quod dicit Trismegistus: Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam.

La stessa citazione con la medesima attribuzione si trova tra le *rationes ad oppositum* di una questione dal titolo “De differentia adorationis in comparatione”⁵¹ in cui il francescano riprende la distinzione chiarita poco prima tra Dio inteso come infinito in sé e Dio inteso come infinito in rapporto alle creature:

B. Item esse divinum consideratur ut in se, consideratur ut in creatura; unde secundum hoc dicit Trismegistus quod Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam. Divinum esse consideratum in se dicitur circumferentia quae nusquam est, quia infinita et nullo modo habet finem; in quantum vero comparatur ad creaturam, dicitur centrum metaphorice. Quae est ergo comparatio centri ad circumferentiam, eadem est divini esse ad semetipsum consideratum sic et sic; sed comparatio centri ad circumferentiam est sicut finiti ad infinitum; ergo divinum esse, ut in se consideratum est infinitum, consideratum vero in creatura est finitum.

Il centro e la circonferenza della sfera intelligibile rappresentano in questo passo due modi di intendere Dio: uno come assoluto e un altro in relazione alla creatura.

Stessa citazione si legge, infine, nella questione “Utrum natura divina sit unibilis humanae”⁵², in cui nuovamente Alessandro di Hales utilizza l’immagine ermetica della sfera, che ben rappresenta le due accezioni dell’infinità di Dio: considerata in sé l’essenza divina è come la circonferenza che non ha né inizio né fine, considerata

⁵¹ ALEXANDER DE HALES, *Summa theologica* III 2, n. 293; ed. Quaracchi 1948, pp. 449-450, in part. p. 450.

⁵² ALEXANDER DE HALES, *Summa theologica* III 1; ed. Quaracchi 1948, p. 58-61, in part. p. 60.

invece in rapporto alle creature essa è come il centro, che costituisce il limite delle infinite linee che da esso si dipartono:

C. Est enim dicere divinam essentiam finire creaturas, in quantum ab ipsa sunt ut a principio et in quantum ad ipsam ordinantur ut ad finem et sunt secundum ipsam. Nam sicut dicit Trismegistus divina essentia est sicut sphaera intelligibilis (*intellectualis S*), cuius centrum est ubique, circumferentia vero nusquam. In quantum enim divina essentia consideratur ut res in se, perfecta est, cuius non est accipere finem bonitatis, et sic consideratur ut circumferentia, cuius non est accipere finem nec principium, sed est extra omnia: sic est de bonitate Dei. Vel potest considerari ut est in creatura, finiens ipsam et limitans et deducens, et sic dicitur centrum, quia sicut centrum finit lineas et ab ipso lineae deducuntur, ita Creator finit creaturas et limitat et deducit eas.

Anche in quest'ultimo passo non troviamo nell'edizione Quaracchi l'aggettivo *intellectualis*, ma piuttosto il tradizionale *intelligibilis*. Un manoscritto tuttavia dell'inizio del XIII secolo (Parigi, Bibliothèque Nationale de France, cod. lat. 14513⁵³) documenta la variante *intellectualis*, che, benché singolare, fu recepita anche da autori successivi. Il passo appena riportato, infatti, contiene alcuni elementi in comune con il *Liber introductorius* di Michele Scoto e coincide letteralmente con passaggi equivalenti del *De proprietatibus rerum* di Bartolomeo Anglico e del commento al *Granum sinapis*.

Michele Scoto è, in questo contesto, la fonte di Alessandro di Hales sia dell'aggettivo *intellectualis* (testimoniato però soltanto dal manoscritto S), che di alcuni elementi interpretativi (Dio come sfera che delimita e costituisce il fine delle creature), è tuttavia la *Summa* che costituisce la fonte diretta di Bartolomeo Anglico e indiretta dell'autore del *Granum sinapis*, che riprendono letteralmente non solo la variante *intellectualis*, ma anche il commento, attribuendo però la massima l'uno a Trismegisto, l'altro a Empedocle⁵⁴.

La *Summa theologiae* è dunque all'origine di una tradizione esegetica, particolarmente diffusa in ambito francescano, alternativa a quella di Alano, secondo il quale Dio è una sfera intellegibile in opposizione alla sfera corporea⁵⁵: "Proprium enim sperice forme est principio et fine carere. Sed non est spera corporalis, immo intelligibilis. [...] In spera corporali centrum propter sui parvitatem vix alicubi esse perpenditur [...] Intelligibili vero spera centrum ubique, circumferentia nusquam [...] Haec etiam alia differentia inter speram corporalem et intelligibilem, quia spera corporalis centrum immobile, circumferentia mobilis". Come giustamente scrive Paolo Lucentini⁵⁶: "Nella *Summa Halesiana* vediamo concorrere, ma in una sintesi nuova che le trasforma, le due prospettive delineate da Alano di Lilla e Michele

⁵³ ALEXANDER DE HALES, *Summa theologica*, Prolegomena, Quaracchi 1948, p. xvii.

⁵⁴ Sull'attribuzione a Empedocle e a Ermete Trismegisto della II proposizione cf. F. HUDRY, *Introduction*, pp. xxiii-xxx.

⁵⁵ ALANUS DE INSULIS, *Regulae caelestis iuris* VII, 1, 4, ed. HÅRING, pp. 131-132.

⁵⁶ PAOLO LUCENTINI, *Il libro dei ventiquattro filosofi*, p. 128.

Scoto: dal primo attinge l'interpretazione della circonferenza, simbolo dell'immensità divina, dal secondo riprende (quasi con gli stessi termini) l'interpretazione del centro, visto come fine e principio dell'essere creaturale". Per Alessandro di Hales, e anche per gli autori che da lui dipendono, la sfera, immagine ermetica, simboleggia l'infinità divina e la sua incomprendibilità. Nella *Summa*, però, troviamo anche un elemento che non passa nella tradizione: "et sic consideratur ut circumferentia, cuius non est accipere finem nec principium, sed *est extra omnia*". Il divino, infatti, proprio perchè infinito, è contemporaneamente trascendente, in quanto principio, ma anche immanente, in quanto fine della creatura. Questa interpretazione, però, risale proprio ad Alano di Lilla, ma non all'opera *Regulae caelestis iuris*, quanto piuttosto al sermone *De sphaera intelligibilis*, a cui accennavo all'inizio di questo contributo⁵⁷:

Omnia enim que a dei immensitate in mundum per creationem venerunt eque bona sunt: Vidit enim Deum cuncta que fecerat, et erant valde bona. Huius spere centrum ubique est, quia universitas rerum gratia sua proprium omne optinet locum; circumferentia nusquam, quia immensitas divina extra cuncta non exclusa, intra cuncta non inclusa.

Anche nel *Sapientiale* di Tommaso di York⁵⁸, che per primo ha tentato un commento al *Libro dei ventiquattro filosofi*, troviamo concorrere le due tradizioni. Per il francescano, infatti, la sfera è sia *intelligibilis* (Alano de Lilla) che *infinita* (*Liber*). È lo stesso Tommaso che nel suo commento spiega perché Dio è detto *sphaera intelligibilis* e *infinita*:

Quod autem dictus est sphaera intelligibilis, ad differentiam corporalis dictus est; quod infinita, ad differentiam intelligibilis sed creatae, unde in expressione differentiae utriusque subiungit: cuius centrum ubique est etc. Et exponitur sermo ille dupliciter, ut et circumferentia et centrum dicatur de creatore, centrum de creatura.

Come per Alano anche per Tommaso di York l'aggettivo *intelligibilis* indica l'alterità radicale della sfera divina rispetto alle creature, alterità che solo in modo metaforico può essere espressa tramite l'immagine della sfera. Dio, inoltre, non è solo una sfera intelligibile (a differenza della sfera corporea) ma è anche una sfera infinita, a differenza di una sfera intelligibile, ma creata, in quanto l'infinità è attributo essenziale di Dio, come aveva insegnato Alessandro di Hales. In quanto sfera infinita Dio è superiore sia alle creature materiali, che a quelle intellettuali. Come Alessandro di Hales anche Tommaso di York insiste sull'infinità dell'essenza divina, la sua immensità, e *interminationem*, l'essere *extra omnia* e contemporaneamente *intra omnia*, seguendo così la tradizione interpretativa propria dei Francescani⁵⁹,

⁵⁷ ALANUS DE INSULIS, *Sermo de sphaera intelligibili*, ed. D'ALVERNY, p. 305.

⁵⁸ THOMAS EBORACENSIS, *Sapientiale* I, 18, 2a, in *Liber vigintiquattuor philosophorum*, ed. HUDRY, p. 91, 110-115.

⁵⁹ Cf. Paolo LUCENTINI, *Il libro dei ventiquattro filosofi*, p. 129.

con cui si confronta lo stesso Eckhart sin dall'inizio della sua carriera accademica. I domenicani, infatti, non sviluppano una specificità esegetica riguardo alla definizione di Dio come sfera⁶⁰. In questo senso Eckhart è una significativa eccezione: non solo dimostra un'accurata conoscenza del *Liber vigintiquattuor philosophorum*, ma a sua volta è all'origine di un'interpretazione della sfera che tanta fortuna avrà in Niccolò Cusano. La domanda dunque è legittima: la tradizione francescana proveniente da Alessandro di Hales lasciò tracce nella sua opera? E se sì, quali?

*
* *

Il 28 Aprile 1294, giorno di Pasqua, Eckhart di Hochheim, giovane *lector sententiarum*, tiene a Parigi, come prevedevano gli statuti della Facoltà, il *Sermo solemniss* "Pascha nostrum immolatus est Christus. Itaque epulemur" (1 Cor. 5,7-8)⁶¹, primo documento, insieme alla *Collatio*, della sua produzione scientifica. È un'occasione importante, in cui il giovane lettore delle *Sentenze* deve dimostrare la sua erudizione e la sua bravura. Eckhart non delude ed esordisce con due riferimenti colti, inusuali per l'occasione e il contesto: uno è a Cicerone e l'altro all'immagine della sfera⁶²:

Cum enim Marcus Tullius ... scribat, quod inter alia quattuor sunt quae cum aviditate audiuntur, scilicet quando ea quae proponuntur sunt pertinentia ad singulos, et sunt incredibilia quia mirabilia, et sunt nova quia insolita, et magna quia supernaturalia, haec quattuor tanguntur in his verbis secundo positus quia haec, de quibus hodie agit ecclesia, (ovvero il mistero dell'Eucarestia) tangunt singulos; ... item sunt incredibilia, cum summe sint mirabilia, quia »Deus«, qui est »sphaera intelligibilis« et incomprehensibilis, »cuius centrum ubique et circumferentia nusquam«, sub specie panis sumendus proponitur.

Cicerone, maestro di retorica, aveva insegnato che gli argomenti più affascinanti devono essere sorprendenti, nuovi, insoliti e grandi. Il mistero eucaristico possiede

⁶⁰ Alberto il Grande ne sfatava inesorabilmente l'allure ermetica e ne individuava l'origine nell'opera di Alano. I domenicani successivi si adeguarono alle direttive del maestro. Tommaso d'Aquino, che ripropone l'attribuzione a Trismegisto, si limita a riprendere il commento di Alano: cf. THOMAS DE AQUINO, *De veritate* q. 2, a. 3, arg. 11: "Praeterea, eadem est comparatio creaturae ad Deum, quae puncti ad lineam; unde Trismegistus dixit: Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique, circumferentia vero nusquam; per centrum intelligens creaturam, ut Alanus exponit".

⁶¹ Del sermone "Pascha nostrum immolatus est Christus. Itaque epulemur" (da ora in avanti *Sermo paschalis*) ci è pervenuto solo un testimone, il manoscritto n. 83 della *Stiftsbibliothek* di Kremsmünster, che raccoglie 223 prediche, in gran parte anonime. La predica n. 44 riporta in margine l'annotazione fr. *Echardus, lector sententiarum*. Il manoscritto fu descritto da Thomas KAEPPEL, *Praedicator monocolus. Sermons parisiens de la fin du XIII^e siècle*, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 27 (1957), pp. 120-138. La predica è stata edita da Loris STURLESE in *LW V*, pp. 133-148

⁶² ECKHARDUS, *Sermo paschalis* n. 1, *LW V*, pp. 136,7-137,5.

evidentemente tutte queste quattro caratteristiche ed è quindi, diremmo, retoricamente efficace, perchè sommamente *incredibilis e mirabilis*. Nel Dio che si fa carne si realizza infatti qualcosa di incredibile, ovvero il massimo che coincide con il minimo, la divinità che si manifesta nell'ostia consacrata. Come appare evidente dal contesto e anche dal riferimento a Cicerone, Eckhart utilizza l'immagine della sfera proprio per mostrare il *magnum miraculum* della presenza reale di Cristo nell'Eucarestia. L'immagine della sfera, contemporaneamente intelligibile e incomprendibile, il cui centro è dappertutto e la circonferenza in nessun luogo, è dunque un efficace artificio retorico, che dimostra la straordinarietà dell'evento eucaristico. Si tratta, dunque, di un uso soprattutto retorico della celebre proposizione, e tuttavia sorprende: a quanto mi consta è una singolare e per questo interessante interpretazione della sfera divina, non attestata dalla tradizione così ben ricostruita da Mahnke e Lucentini. Si scorge, inoltre, già il *Leitmotiv* della successiva lettura eckhartiana: la coincidenza di massimo e minimo nel divino, il massimo rappresentato dalla sfera intelligibile, il minimo dall'ostia consacrata, apparentemente diversi, ma entrambi incommensurabilmente divini.

Questo passo suggerisce inoltre che nel 1294, da giovane baccelliere, Eckhart non conosceva ancora quel testo che più tardi diventerà il *Libro dei ventiquattro filosofi*. Lo dimostra non solo la variante *intelligibilis* al posto di *infinita* (caratteristica, come abbiamo visto, della tradizione risalente ad Alano di Lilla), ma anche il contesto in cui essa è utilizzata. Il collegamento di *intelligibilis* a *incomprehensibilis*, che compare nel passo eckhartiano, rimanda senza dubbio alla *Summa theologiae* di Alessandro di Hales. Nel passo A citato a pagina •••, infatti, il francescano utilizza l'immagine della sfera intelligibile per esprimere proprio l'incomprendibilità del divino. Può allora essere ancora il francescano la fonte dell'altra variante, ovvero *Deus est sphaera intellectualis infinita*? L'idea non è da escludere e tuttavia una seconda ipotesi può essere altrettanto plausibile.

Nel 1298 Eckhart, divenuto priore del convento domenicano a Erfurt e vicario della provincia domenicana della Teutonia, intraprende la sua opera latina più ambiziosa, ovvero l'*Opus tripartitum* tramandato sostanzialmente da tre manoscritti: il più antico, cod. Ampl. Fol. 181 (Erfurt, Universitätsbibliothek)⁶³, il Laud. Misc. 222 (Oxford, Bodleian Library)⁶⁴ e il famoso codice appartenuto al Cusano (Bernkastel-Kues, Hospitalbibliothek, 21)⁶⁵. Il nucleo originario dell'*Opus tripartitum*, tramandato nel codice Ampl. Fol. 181, ha la struttura seguente⁶⁶: Prologo generale,

⁶³ Loris STURLESE, *Meister Eckhart in der Bibliotheca Amploniana. Neues zur Datierung des Opus tripartitum*, in: ID., *Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Stuttgart 2007, pp. 95-106.

⁶⁴ Loris STURLESE, *Un nuovo manoscritto delle opere latine di Eckhart e il suo significato per la ricostruzione del testo e della storia dell'Opus tripartitum*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 32 (1985), pp. 145-154.

⁶⁵ Cf. Konrad WEISS, *Einleitung*, in LW1/1, p. CVII.

⁶⁶ V. la descrizione fatta da Loris STURLESE, *Homo divinus*, p. 100.

Prologo all'*Opus propositioinum*, Prologo all'*Opus expositionum*, tutti nella loro versione definitiva, il commento al primo commento al *Genesi* è ancora incompleto, il commento all'*Esodo* è sostanzialmente un abbozzo, mentre le *Lectiones et Sermones super Eccl. 24* e il *Commento alla Sapienza* sono definitivi. Questa prima stesura fu più tardi ampiamente rielaborata, probabilmente anche da un gruppo di eckhartisti desiderosi di comporre una sorta di silloge delle opere del maestro⁶⁷. Un primo risultato di questa redazione avanzata lo si legge nel manoscritto di Oxford che tramanda solo il primo e il secondo commento al *Genesi*. La redazione definitiva, che contiene anche tutte le opere latine conosciute di Eckhart, è tramandata infine dal codice 21 della Hospitalbibliothek di Kues.

Per la mia analisi particolarmente interessante appare il manoscritto di Erfurt, che può essere considerato una sorta di fotografia dei materiali che Eckhart aveva presso di sé e a cui continuamente lavorava aggiungendo ampie citazioni, appunti, commenti. Di questo primo complesso di scritti si può datare con una certa sicurezza soltanto il cosiddetto *Commento a Eccl. 24*, costituito da due sermoni e due lezioni composti in occasione del capitolo dei Domenicani, l'8 settembre del 1303, a cui Eckhart partecipava in veste di provinciale della *Saxonia*. Il ritrovamento di un passo del *De visione beatifica* di Dietrich di Freiberg nel primo commento al *Genesi* ha inoltre consentito di retrodatare ulteriormente il primo abbozzo dell'*Opus tripartitum* al periodo erfurtense di Eckhart, ovvero prima della sua chiamata come maestro di teologia a Parigi, dunque prima del 1301. Ciò significa che Eckhart pensò il *Commento all'Ecclesiastico* al di fuori dell'*Opus tripartitum* e l'ha poi incorporato nel suo progetto nella posizione che si vede nel manoscritto amploniano. Quali conseguenze hanno delle questioni di dettaglio per il tema che qui ci interessa? Non poche e non di poca importanza, come emerge dall'analisi dei passi che seguono. Comincio per comodità espositiva con un luogo del commento all'*Esodo*⁶⁸:

Maius enim et minus non cadunt in deo nec cadunt in uno, sed sunt citra deum et extra deum, utpote citra unum et extra unum. Et sic per consequens videns, quaerens et amans plus et minus non est divinus in quantum huiusmodi. Et hoc est quod in Libro XXIV philosophorum dicitur: »deus est sphaera« intellectualis »infinita, cuius tot sunt circumferentiae, quot puncta«, et »cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam«, et qui »totus est in sui minimo«.

Per mostrare la coincidenza nel divino di massimo e minimo Eckhart accosta tre diverse proposizioni, ovvero la XVIII (»Deus est sphaera cuius tot sunt circumferentiae quot puncta«), la II (»cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam«) e

⁶⁷ Cf. Loris STURLESE, *Meister Eckhart Weiterwirken. Versuch einer Bilanz*, in: ID., *Homo divinus*, pp. 95-106, in particolare p. 117; ID., *Die Kölner Eckhartisten. Das Studium generale der deutschen Dominikaner und die Verurteilung der Thesen Meister Eckharts*, in: ID., *Homo divinus*, pp. 119-136.

⁶⁸ ECKHARDUS, *In Iob.* n. 91, LW III, pp. 94,14-95,3.

la III (“totus est in sui minimo”). In questo abile intarsio gli aggettivi *intellectualis* e *infinita* qualificano la sfera della proposizione XVIII, e non, come ci si aspetterebbe, la sfera della proposizione II. Questa scelta non è tuttavia una felice trovata del maestro domenicano, ma è stata piuttosto suggerita dallo stesso testo del *Liber*. Il commento breve alla proposizione XVIII, infatti, rinvia esplicitamente il lettore alla II proposizione⁶⁹: «DEUS EST SPHAERA, CUIUS TOT SUNT CIRCUMFERENTIAE QUOT PUNCTA. **Ista sequitur ex secunda**, quia cum sit totus sine dimensione, et etiam dimensionis infinitae, non erit in sphaera suae essentiae extremum. Igitur non est in extremo punctus quin exterius sit circumferentia».

Nel commento breve, tuttavia, manca qualsiasi riferimento a una *sphaera intellectualis*, che troviamo, però, nel commento lungo, sia nella *Lectio* (2a) che nell'*Expositio* (2b):

*Lectio*⁷⁰: «INFINITAE, scilicet intellectualis et divinae sive idealis».

*Expositio*⁷¹: «Deus est sphaera, cuius esse est sphaericum, infinitum, intellectuale».

Parlando, dunque, di una *sphaera intellectualis* e *infinita* Eckhart non riproponeva sotto altra forma la variante *intelligibilis* di Alano, e nemmeno citava, rielaborandola, la *Summa Halensis*, ma piuttosto riprendeva il commento lungo sia nella versione 2a che in quella 2b. L'infinità della sfera non esprime tanto l'incomprensibilità divina, quanto piuttosto la sua intellettualità.

Tale conclusione, se confermata, avrebbe però come conseguenza la messa in discussione della datazione del commento lungo proposta dalla Hudry, che data la *lectio* (2a) alla prima metà del XIV secolo e l'*expositio* (2b) a non prima del 1311⁷². Di una sfera intellettuale e infinita, infatti, Eckhart parla anche nella prima lezione del *Commento a Eccli. 24*⁷³, che come ho detto sopra, è stata composta con ogni probabilità in occasione del capitolo provinciale del 1303, e sicuramente prima del 1310, perchè nel 1311 Eckhart fu chiamato a insegnare per la seconda volta teologia a Parigi. Questo significa, dunque, che il domenicano doveva aver conosciuto il *Liber vigintiattuor philosophorum* insieme ai commenti breve e lungo prima del suo arrivo alla Sorbona.

Se questo è vero, l'ipotesi della Hudry, secondo cui Eckhart conobbe il domenicano inglese Nicola Trivet a Parigi nel 1311, e che in questa occasione gli avesse chiesto di redigere un ulteriore commento alle proposizioni del *Liber vigintiattuor philosophorum*, risulta piuttosto inverosimile.

⁶⁹ *Liber vigintiattuor philosophorum* XVIII, ed. HUDRY, p. 25,1-7.

⁷⁰ *Liber vigintiattuor philosophorum* XVIII 2a, ed. HUDRY, p. 70,4.

⁷¹ *Liber vigintiattuor philosophorum* XVIII 2a, ed. HUDRY, p. 70,5.

⁷² Françoise HUDRY, *Introduction*, p. XLVII-L.

⁷³ ECKHARDUS, *In Eccli.* n. 20, LW II, p. 248,2.



Dalla tradizione esegetica francescana, dunque, Eckhart riprende fondamentalmente due temi: l'incomprensibilità del divino, che egli sviluppa soprattutto nel *Sermo paschalis*, ma anche in alcuni sermoni in volgare, e il suo essere allo stesso tempo l'essenza più intima delle creature (*intra omnia*) e anche infinitamente trascendente (*extra omnia*). Quest'ultimo tema, a cui Eckhart implicitamente si riferisce, viene rielaborato in modo del tutto personale: Dio è in ogni creatura, nella più grande come nella più piccola (*intra omnia*), in quanto ne costituisce l'essenza più propria e intima, ma non coincide con nessuna di esse (*extra omnia*), perché non è un ente determinato (*hoc aut illud*). In altre parole Dio, o meglio il divino, è del tutto semplice e indeterminato, perché, come scriverà nel *Commento alla Sapienza*⁷⁴: «È proprio di Dio essere indistinto ed egli si distingue soltanto per la sua indistinzione. Il proprio della creatura invece è l'essere distinto. Ciò che distinto, però, propriamente non riceve l'indistinto», ovvero: solo l'essere completamente indistinto, indeterminato e semplice distingue Dio dalle creature, che sono al contrario determinate, distinte le une dalle altre, complesse. Per il domenicano dunque essere *extra omnia* significa prima di tutto essere al di là di ogni determinazione e distinzione, che caratterizzano invece l'essere delle creature.

Proprio per esprimere la dialettica di identità e differenza tra Dio e le creature Eckhart ricorre alla II definizione del *Libro dei ventiquattro filosofi*, che in tre occasioni associa ad altre due, ovvero la III ("Deus est totus in quolibet sui"⁷⁵) e la XVIII ("Deus est sphaera cuius tot sunt circumferentiae quot puncta"⁷⁶).

Tutte e tre le proposizioni esprimono in modo conciso, ma efficace, l'apparente paradosso di un Dio che è contemporaneamente l'essenza più propria di ogni creatura ma anche, nella sua semplicità assoluta, completamente trascendente. Diversamente dalla tradizione francescana, però, l'immagine della sfera non rappresenta, per Eckhart, l'opposizione tra Dio e le creature, tra l'immensità divina e la sostanziale nullità delle creature, ma piuttosto essa è il simbolo dell'identità nel divino del massimo e del minimo, ciò che più tardi Niccolò Cusano chiamerà coincidenza degli opposti. Le proposizioni del *Liber* esprimono in modo assiomatico questa verità, resa in modo efficace proprio da una variante eckhartiana che non compare nella tradizione manoscritta del *Libro dei ventiquattro filosofi*: Dio è una sfera "intellettuale" infinita. In questo modo si perde l'opposizione tra Dio (circonferenza) e creatura (centro), così tipica di interpretazioni precedenti a quella eckhartiana, e meglio si esprime la perfetta identità del divino in cui non è possibile stabilire alcuna proporzione, perché nel divino centro e periferia coincidono.

⁷⁴ ECKHARDUS, *In Sap.* n. 5, LW II, p. 326,8-9.

⁷⁵ *Liber vigintiquattuor philosophorum* III, ed. HUDRY, p. 9,1.

⁷⁶ *Liber vigintiquattuor philosophorum* XVIII, ed. HUDRY, p. 25,1-2.

Questa identità non è però un'esclusiva prerogativa di Dio, ma piuttosto del divino in quanto tale, intendendo con ciò anche l'uomo, quando esso è conforme a Dio o deiforme. L'uomo *deiformis*, infatti, come Dio, trova la quiete in ogni cosa, nel minimo come nel massimo, in uno come in molti⁷⁷. Si contrappongono così due modi di considerare la realtà: l'uno, creaturale, prigioniero del senso comune, vede in essa soltanto un insieme più o meno ordinato di entità separate e finite, distinte le une dalle altre, tra cui è possibile, e spesso necessario, porre una proporzione. L'altro, divino, rinuncia totalmente alla possibilità di una comparazione e riconosce che al di là o a fondamento di ogni distinzione vi è un principio unitario, di natura intellettuale, in cui non si può più porre un massimo o un minimo, perché è sempre e totalmente in sé unitario, nell'entità più piccola come nella più grande: dal punto di vista del divino il frutto è il fiore, il centro è la circonferenza.

In questo contesto l'aggettivo *intellectualis* esprime proprio l'essenza del divino, in quanto Dio, come si è visto, non può essere considerato né un ente determinato né un essere, ma soltanto e primariamente un *pensare*, perché "il pensiero e il pensare sono qualcosa di indeterminato. Dunque non è un ente". L'intelletto, in quanto indeterminato, in quanto non-ente, non ammette un maggiore o minore, ma è sempre assolutamente semplice. E la semplicità, scrive Eckhart nel *Commento alla Sapienza*, coevo alle opere finora considerate, è "la prima radice e la ragione dell'intellettualità"⁷⁸.

È l'intelletto, dunque, o meglio l'intellettualità, la *vernünftigkeit* delle opere tedesche, a determinare il paradosso *mirabilis et incredibilis* della sfera che coincide con il suo centro. Si tratta di una considerazione positiva e affermativa del divino: Dio è in ogni cosa, nel massimo come nel minimo, perché è una sfera intellettuale il cui centro coincide con la circonferenza. "Intellettuale" perché solo l'intelletto è totalmente semplice e indeterminato, "intellettuale" perché solo l'intelletto è divino e non creaturale, capovolgendo così l'interpretazione che da Alessandro di Hales aveva segnato la ricezione della metafora della sfera: la sfera è divina non perché infinita, ma perché intellettuale, intendendo con questo aggettivo non un'alterità rispetto alla sfera materiale, come insegnava Alano di Lilla, ma l'essenza stessa del divino. La sfera intellettuale, dunque, in Eckhart cessa di essere metafora per divenire la vera rappresentazione del divino.

Ecco perché nel *Commento a Eccli. 24*, che stiamo considerando, Eckhart afferma che l'opera di Dio e del divino in quanto tale, ovvero in quanto divina (senza distinguere dunque tra uomo e Dio), fruttifica nel fiore. Gli effetti, cioè la determinazione, l'opera esteriore, sono già precontenuti in modo indistinto nella loro causa. È evidente dunque che in questo contesto l'accento è posto non tanto sull'aggettivo "infinita", ma piuttosto su "intellettuale", perché proprio in quanto intelletto il divino (Dio e uomo) fruttifica nel fiore, è cioè causa essenziale. Il frutto è solo apparentemente diverso dal fiore, ma in realtà deriva da esso, ed è anzi lo stesso

⁷⁷ ECKHARDUS, *In Gen. I* n. 179, LW I/1, p. 323,5-10.

⁷⁸ ECKHARDUS, *In Sap.* n. 5, LW II, p. 326,8-9.

fiore, che in sé precontiene il proprio frutto, come la circonferenza non si oppone al centro, ma con il centro è dappertutto.

Il noto racconto evangelico di Marta e Maria, raffigurazione della vita pratica (Maria) e della vita contemplativa (Marta), dimostra in forma di parabola questa verità⁷⁹: nel divino non si possono stabilire proporzioni tra un maggiore e un minore, perché non esiste un meno e un più. Chi opera nel divino è anche divino, indipendentemente dalla grandezza delle sue opere esteriori. Per questo Maria, scegliendo di occuparsi di Gesù, invece di rimanere quieta a casa ad aspettare, come la sorella Marta, ha comunque scelto il meglio, perché il divino è in tutto.

Allo stesso modo, coloro che nel deserto, provati da giorni di marcia, raccolsero meno manna degli altri, non ne trovarono però di meno. Il messaggio è chiaro: non è la portata dell'opera esteriore che dice qualcosa della sua bontà, quanto piuttosto l'animo con cui la si compie. In questo caso, però, siamo ben oltre una semplice morale dell'intenzione. Eckhart intende dire altro, ovvero che il giusto, in quanto giusto, opera esclusivamente nella Giustizia e questo operare nella Giustizia significa operare secondo uno stato interiore e del tutto soggettivo, che non viene toccato né dalla quantità né dal numero delle opere esteriori.

Se Dio, come i filosofi affermano, è totalmente in ciascuna cosa, nella più grande come nella più piccola, allora il *vir iustus*, l'uomo divino, colui che ha acquisito una nuova consapevolezza, non si lascerà ingannare dall'apparente discontinuità dell'esperienza, ma riuscirà a cogliere dietro il molteplice l'essenza divina che tutto fonda.

La disuguaglianza, la disomogeneità, la determinazione e distinzione sono solo apparenza, che si manifesta come tale soltanto allo sguardo dell'uomo divino che coglie Dio come semplicità, ovvero come coincidenza di massimo e minimo. Per questo Eckhart afferma che "colui che vede, cerca e ama il più e il meno non è divino in quanto tale"⁸⁰, in quanto non è ancora riuscito a superare la banalità del senso comune, restandone prigioniero. Quest'uomo sarà sempre tentato di stabilire una proporzione, un maggiore e un minore, non solo tra le cose, ma anche tra le cose e Dio.

*
* * *

II. *Deus est super ens*

Possiamo considerare il tema della coincidenza degli opposti nel divino un tema 'accademico', non solo per la quantità e la precisione delle citazioni, ma anche per l'ampiezza e la precisione dei commenti. L'aspetto legato all'intellettualità divina, che nelle opere latine emerge soltanto tramite l'abile utilizzo dell'aggettivo *intellec-*

⁷⁹ ECKHARDUS, *In Eccli.* n. 20, LW II, p. 248,1-9.

⁸⁰ ECKHARDUS, *In Exod.* n. 91, LW II, p. 94,15-16.

tualis, è però centrale nelle opere in volgare, dove Eckhart sviluppa soprattutto il tema dell'inconoscibilità di Dio, del suo essere al di sopra di ogni determinazione e, dunque, intelletto. In particolare sono cinque le proposizioni del *Liber* che ricorrono più frequentemente nell'opera in volgare, citate in modo non letterale: XI ("Deus est super ens, necesse, solus sibi abundanter, sufficienter")⁸¹, la XIV ("Deus est oppositio nihil mediatione entis")⁸², la XVII ("Deus est intellectus sui solum, praedicationem non recipiens")⁸³, la XX ("Deus est qui solus sui intellectu vivit")⁸⁴, e soprattutto la XXIII ("Deus est qui sola ignorantia mente cognoscitur")⁸⁵, documentata ben 4 volte.

Dell'intera produzione in volgare la *Pred.* 9 "*Quasi stella matutina*", è, tuttavia la testimonianza più significativa della fortuna del *Liber* nell'opera eckhartiana. Delle 15 citazioni, infatti, ben 10 sono documentate in questa predica, chiaramente ispirata ai ventiquattro filosofi riunitisi per rispondere alla domanda: Che cos'è Dio?.

La *Pred.* 9, infatti, è costituita da due parti, che corrispondono a due modi diversi di conoscere Dio: uno negativo, afferma ciò che Dio non è, l'altro, positivo, dice invece cosa Dio è, perché, non essendo Dio un ente determinato, non può essere colto da un'unica definizione, come dimostra appunto il *Liber vigintiattuor philosophorum*. Non è un caso, dunque, che tutti gli argomenti utilizzati da Eckhart per rispondere alla domanda: Che cosa è Dio? siano tratti proprio da questo testo. In particolare nella prima parte, che si può considerare una sorta di *pars destruens*, Eckhart cita, infatti, tre proposizioni VI ("got ist etwaz, gegen dem alliu wandelbæriu und zîtlichiu dinc niht ensint, und allez, daz wesen hât, daz ist vor im kleine"⁸⁶); la XI ("got ist etwaz, daz dâ ist über wesene von nôt, daz in im selber niemannes bedarf und des alliu dinc bedürfen"⁸⁷); e la XX ("got ist ein vernünfticheit, diu dâ lebet in sîn aleines bekanntnisse"⁸⁸), ma ne commenta quella più radicale, che dice cosa Dio non è, ovvero "essere". Si tratta di una tesi ben nota, che Eckhart aveva difeso contro il volontarismo di Gonsalvo Ispano durante il primo magistero parigino.

Ciò che è vera causa e principio, aveva insegnato Eckhart dalla cattedra di teologia, non può essere anche ciò di cui è causa e principio. Dio, dunque, è trascendente rispetto al piano dell'essere creaturale, pur essendone, proprio perché principio e causa dell'essere, immanente, teoria che in qualche modo risente anche della tradizione francescana, secondo la quale, come abbiamo visto a proposito del *Commento all'Ecclesiastico*, Dio è contemporaneamente *extra omnia*, in quanto trascendente, ma anche *intra omnia*, in quanto principio immanente delle cose stesse. La propo-

⁸¹ *Liber vigintiattuor philosophorum* XI, ed. HUDRY, p. 18,1-2.

⁸² *Liber vigintiattuor philosophorum* XIV, ed. HUDRY, p. 21,1.

⁸³ *Liber vigintiattuor philosophorum* XVII, ed. HUDRY, p. 24,1-2.

⁸⁴ *Liber vigintiattuor philosophorum* XX, ed. HUDRY, p. 27,1-2.

⁸⁵ *Liber vigintiattuor philosophorum* XXIII, ed. HUDRY, p. 31,1-2.

⁸⁶ ECKHARDUS, *Pred.* 9; DW I, 142,3-5

⁸⁷ ECKHARDUS, *Pred.* 9; DW I, p. 142,5-6.

⁸⁸ ECKHARDUS, *Pred.* 9; DW I, p. 142,7.

sizione XI del *Liber viginti quattuor philosophorum* mostra appunto che Dio non è un ente determinato e che quindi non può coincidere con nessuna delle sue manifestazioni (teofanie) come *essere o bene*, perchè le trascende tutte infinitamente. Dire dunque che si è conosciuto qualcosa di Dio, afferma Eckhart citando nuovamente il *Liber viginti quattuor philosophorum*, significa in realtà non averlo conosciuto affatto, perchè Dio non si può oggettivare né determinare.

Essere e bene, dunque, per usare la bella immagine eckhartiana, non possono essere il tempio di Dio, ma piuttosto il vestibolo, l'anticamera del tempio stesso. Come il vestibolo del tempio non è il tempio, così *bene ed essere* non sono Dio stesso.

Siamo giunti così alla seconda parte del sermone, quella affermativa, che deve rispondere alla domanda: cos'è il tempio di Dio?

L'anima, scrive Eckhart⁸⁹, ha delle facoltà dipendenti dal corpo, come le facoltà nutritiva o sensitiva, come la vista che percepisce le cose attraverso la luce e l'aria. Ma l'anima possiede anche una facoltà razionale che si rappresenta cose assenti (una rosa d'inverno, ad esempio) come se fossero effettivamente presenti. Come Dio l'anima razionale ha la capacità di operare nell'assenza di essere. L'intelletto possiede però anche un'altra e più fondamentale proprietà. Detto con le parole di Eckhart, esso toglie il velo che occulta il volto di Dio cogliendolo nella sua purezza, senza bontà, essere o alcuno degli altri attributi propri di Dio. Espresso diversamente, l'intelletto ha la proprietà di cogliere Dio nella sua essenza, come principio e fondamento, tramite un atto intuitivo e non discorsivo. L'intelletto coglie Dio senza definirlo, senza oggettivarlo, perchè Dio stesso è *vernünfftigkeit*, ovvero un'intellettualità che, scrive Eckhart citando di nuovo il *Liber viginti quattuor philosophorum*, "vive là nella sua sola conoscenza, immobile in se stesso soltanto, là dove nulla lo tocca, perchè egli là è soltanto nella sua quiete. Dio nella conoscenza di se stesso, conosce se stesso in se stesso"⁹⁰.

Questa complessa definizione di Dio, che riassume motivi tipici della speculazione eckhartiana (Dio come intellettualità che pensa eternamente se stessa, identità dinamica, ciò che in altri luoghi definisce come *istichkeit*) è in realtà il risultato di un intarsio tra due definizioni del *Liber viginti quattuor philosophorum*, ovvero la XX ("Deus est qui solus sui intellectu vivit")⁹¹ e la XIX ("Deus est semper movens immobilis")⁹², e un passo del commento breve alla XIX definizione ("Immobilis dicitur Deus quia est secundum unam dispositionem semper, et hoc est esse in quiete. Movens semper est, quia vivens in se, tamen sine alteratione. Intellegit se intellectu simpliciter")⁹³ come dimostra la sinossi seguente:

⁸⁹ ECKHARDUS, *Pred.* 9; DW I, p. 151,1-12.

⁹⁰ ECKHARDUS, *Pred.* 9; DW I, p. 150,5-7; cf. *Liber viginti quattuor philosophorum* XI, ed. HUDRY, p. 18,1-7.

⁹¹ *Liber viginti quattuor philosophorum* XX, ed. HUDRY, p. 27,1.

⁹² *Liber viginti quattuor philosophorum* XIX, ed. HUDRY, p. 26,1.

⁹³ *Liber viginti quattuor philosophorum* XIX, ed. HUDRY, p. 26, 2-5.

ECKHARDUS, *Pred.* 9, DW I, p. 150,3-7

Niergen wonet got eigenlîcher dan in sînem tempel, in vernünflicheit, als der ander meister sprach, daz got ist ein vernünflicheit, diu dâ lebet in sîn aleines bekantnisse,

Prop. XX: Deus est qui solus sui intellectu vivit

Prop. XIX: Deus est semper movens immobilis

in im selber aleine blibende

Comm. a prop. XIX:

Immobilis dicitur Deus quia est secundum unam dispositionem semper, et hoc est esse in quiete. Movens semper est, quia vivens in se, tamen sine alteratione. Intellegit se intellectu simpliciter.

dâ in nie niht engeruorte, wan er aleine dâ ist in sîner stilheit.

Got in sîn selbes bekantnisse bekennet sich selben in im selben.

La sinossi conferma quello che avevo ipotizzato nella prima parte di questo lavoro, ovvero che Eckhart conosceva non soltanto le singole proposizioni del *Liber*, ma anche il commento, in particolare quello breve che gli serve per rendere in volgare il linguaggio altrimenti difficilmente traducibile del *Liber*, secondo una tecnica ben collaudata e che applica anche alla traduzione dei passi della Bibbia⁹⁴.

Un'ulteriore prova, sempre proveniente dalla *Pred.* 9, è il passo seguente, in cui Eckhart cita la prop. XI, per esprimere l'immanenza e la trascendenza del divino rispetto alle creature⁹⁵:

ECKHARDUS, *Pred.* 9, DW I, p. 142,5-6

Prop. XI Deus est super ens necesse, solus sibi abundanter, sufficienter.

Got ist etwaz, daz dâ ist über wesene von nôt, daz in im selber niemannes bedarf und des alliu dinc bedürfen.

Breve: Nec sic distrahitur suum super esse quin redeat a se in se et non totum indigenter, sed exuberanter

Expositio: SOLUS, scilicet qui solus ipse amplectitur totaliter et totam suam abundantiam in veritate; alia vero non participant nisi per aliud

⁹⁴ Nadia BRAY, *Citazioni della Bibbia in tedesco nelle Prediche di Meister Eckhart*, in: *Filosofia in volgare nel Medioevo. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.) Lecce, 27-29 settembre 2002*, a cura di Nadia BRAY, Loris STURLESE, Louvain-la-Neuve, 2003, pp. 57-80.

⁹⁵ *Liber viginti quattuor philosophorum* XI, ed. HUDRY p. 18,1-2; XI, p. 57,6-8; XI, p. 57,5-8.

La traduzione che Eckhart fa della proposizione XI è abbastanza fedele all'originale latino: la frase *daz in im selber niemannes bedarf* rende certo abbastanza bene l'espressione *solus sibi ... sufficienter*. Come emerge dalla sinossi, però, il commento breve offre una corrispondenza più precisa: "Nec sic distrahitur suum super esse quin redeat a se in se et non totum indigenter, sed exuberanter". L'espressione *niemannes bedarf* traduce meglio il *non indigenter* del commento breve, che il *sufficienter* della proposizione. Ma Eckhart doveva aver presente anche il commento lungo. In particolare l'*expositio* chiosa così l'*exuberanter*: "id est non est in sua totalitate indigen". Qui troviamo sia la corrispondenza dell'espressione in *im selber* ovvero in sua *totalitate* che manca invece nella proposizione e nel commento breve, sia la forma verbale di *non indigenter*, che corrisponde al *daz niemannes bedarf*. Nel commento lungo inoltre troviamo un accenno alle cose che da Dio dipendono, assente invece nel commento breve: "alia vero non participant nisi per aliud".

Per concludere, un ultimo esempio, che conferma la conoscenza, da parte di Eckhart, del commento lungo. Si tratta del luogo in cui Eckhart dimostra che Dio non è un ente determinato e per questo non è possibile darne una definizione. Per questo, paradossalmente, chi dice di aver conosciuto qualcosa in realtà non ha conosciuto Dio, perchè Dio *enist weder diz noch daz*:

Lectio: «EXTRAENDO per negationem,
dicendo quod non est hoc nec illud»

Prop. XXIII: Deus est qui sola ignorantia mente cognoscitur

Ma meglio:

Expositio «DEUS EST QUI SOLA: (...)
Quare ut videns tenebras non videt, **sic**
cognoscens primum non cognoscit

ECKHARDUS, *Pred.* 9, DW I, p. 146,2-4

Got enist weder diz noch daz.

Und sprichet ein meister: swer dâ wænet, daz er got bekant habe, und bekante er iht, sô enbekante er got niht.

swer dâ wænet, daz er got bekant habe, und bekante er iht, sô enbekante er got niht.

Si tratta certo di una dottrina piuttosto comune. Nel *meister* però già Alain de Libera aveva individuato un riferimento alla XXIII proposizione: "Deus est qui sola ignorantia mente cognoscitur"⁹⁶. Come nel caso precedente sono però i due commenti che sembrano fornire ad Eckhart gli elementi per la sua traduzione. Nel commento breve, infatti, si legge⁹⁷: "Sed cum omnem aliorum contemplata fuerit scientiam, extrahendo ipsam primam causam a rebus et supponendo oppositionem nihil, quantum poterit acquirere sic habebit cognitionem. Et hoc est vere ignorare, scilicet scire quid non est, et nesciendo quid est".

⁹⁶ *Liber viginti quattuor philosophorum* XXIII, ed. HUDRY, p. 31,1-2.

⁹⁷ *Liber viginti quattuor philosophorum* XXIII, ed. HUDRY p. 31,9-14.

Ma è nel commento lungo, sia nell'*expositio* che nella *lectio*, che si trovano riferimenti ancora più precisi. Nella *lectio* infatti si legge⁹⁸: «EXTRAENDO per negationem, dicendo quod non est hoc nec illud», che corrisponde quasi letteralmente alla frase *Got enist weder diz noch daz*. Nella *expositio* poi troviamo⁹⁹: «DEUS EST QUI SOLA: (...) Quare ut videns tenebras non videt, sic cognoscens primum non cognoscit», che Eckhart traduce così: «swer dâ wænet, daz er got bekant habe, und bekante er iht, sô enbekante er got niht»¹⁰⁰. Qui Eckhart, infatti, non sta parlando della *docta ignorantia*, ma sta appunto dicendo che di Dio non si può dire né conoscere nulla di determinato. Ma questo concetto non è espresso tanto dalla proposizione XXIII, che afferma semmai il valore positivo della sacra ignoranza, quanto dal commento, in particolare quello lungo, in cui si sostiene che chi pretende di aver conosciuto il primo principio in realtà non l'ha conosciuto affatto, il che è precisamente la conclusione di Eckhart.

*
* * *

Questi esempi dimostrano, dunque, che Eckhart conobbe non soltanto le singole proposizioni, ma anche i commenti, sia quello breve, che quello lungo.

Come già detto in apertura di questo contributo, tale ipotesi era già stata avanzata da Françoise Hudry, che, proprio a proposito della *Pred.* 9, scrive¹⁰¹: «Dans le sermon allemand 9, où la marque du *Liber XXIV philosophorum* est très forte et explicite, on peut retrouver des thèmes communs avec le commentaire 2b. l'intellect divin présentè come le temple de Dieu combinerait deux thèmes du second commentaire: le monde archétypique des idées divines (II 2b, 30-31) e l'univers, temple de Dieu (III 2b, 17)». La Hudry presentava la sua tesi in forma di domanda, e concludeva: «Dans l'affirmative, ce sermon allemand 9 – que l'on situe généralement à Erfurt, après le retour de Paris en 1303 – serait à transférer de la fin du premier magistère parisien d'Eckhart à la fin du second».

L'ipotesi è stata però già messa in discussione da Zenon Kaluza¹⁰², il quale ha giustamente fatto notare come il tema del mondo archetipico nella mente divina sia piuttosto comune. Del resto il tema dell'uguaglianza delle idee in Dio (ben diverso dal tema del mondo archetipico, così come si legge nel commento 2b) arriva ad Eckhart da Tommaso d'Aquino.

La *Pred.* 9, invece, come giustamente hanno osservato Kurt Ruh¹⁰³ e Alain de

⁹⁸ *Liber vigintiattuor philosophorum* XXIII, ed. HUDRY p. 82,14-15.

⁹⁹ *Liber vigintiattuor philosophorum* XXIII, ed. HUDRY p. 83,20-23.

¹⁰⁰ ECKHARDUS, *Pred.* 9, DW I, p. 146,2-4

¹⁰¹ Françoise HUDRY, *Introduction*, p. XLIX.

¹⁰² Zenon KALUZA, *Besprechung*, p. 164.

¹⁰³ Kurt RUH, *Meister Eckhart*, p. 63.

Libera¹⁰⁴, documenta un interesse che Eckhart sviluppò soprattutto durante il suo primo magistero parigino ovvero nel 1302-1303, a cui risalgono non casualmente i passi prima commentati. Il che confermerebbe anche la nostra ipotesi circa la datazione del commento lungo.

¹⁰⁴ Alain DE LIBERA, *ioioo*

INDEX

LIBER XXIV PHILOSOPHORUM

Liber vigintiattuor philosophorum, ed. Françoise HUDRY, Turnhout 1997 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 143A).

- 1 Prologus/3,2-7 DW 1,142,1-2
 Vierundzweincz meister kamen zesamen und wolten sprechen, waz got waere.
- 2-3 prop. 1/5,1-2 LW 3,21,1-22,3; 3,135,1-8
 [2] rursus ipsius esse quandam in se ipsum et super se ipsum reflexivam conversionem et in se ipso mansionem sive fixationem; adhuc autem quandam bullitionem sive parturitionem sui – in se fervens et in se ipso et in se ipsum liquescens et bulliens, lux in luce et in lucem se toto se totum penetrans, et se toto super se totum conversum et reflexum undique, secundum illud sapientis: »monas monadem gignit – vel genuit – et in se ipsum reflexit amorem – sive ardorem. – [3] De hoc potest exponi illud Is. 11: 'egredietur virga de radice Iesse, et flos de radice eius ascendet': 'radix' pater, 'virga' filius, 'flos' spiritus sanctus. Sequitur enim: 'requiescet super eum', scilicet florem, 'spiritus domini'. Ad hoc referrī potest quod ait Hermes Trismegistus: »monas monadem gignit et in se suum reflectit ardorem«.
- 4-12 prop. 2/7. LW I/1,305,3-8 (=1/2,191,17); 2,94,14-95,3; 248,2-4;
 3,527,1-5; 4,379,11-380,14; 457,5-6; 5,148,8-9;
 DW 2,174,1-22;179,4-64; 201,12-137; 633,1-2
 [4] Ratio est quia quodlibet opus suum deus se toto agit et se toto est in illo, et iterum quia opus minimum in deo tantum et aequale est operi maximo. Propter quod doctores dicunt quod rerum inaequalium aequales sunt ideae in deo. Et hoc est quod in Libro 24 philosophorum dicitur: »deus est totus in quolibet sui«; et iterum: »deus est sphaera infinita, cuius centrum ubique« cum» circumferentia«; et rursus: »deus est sphaera, cuius tot sunt circumferentiae, quot sunt puncta«. Notavi de hoc infra super illo: 'nec qui minus paraverat, repperit minus', Exodi 16. – [5] Maius enim et minus non cadunt in deo nec cadunt in uno, sed sunt citra deum et extra deum, utpote citra unum et extra unum. Et sic per consequens videns, quaerens et amans plus et minus non est divinus inquantum huiusmodi. Et hoc est quod in Libro XXIV philosophorum dicitur: »deus est sphaera« intellectualis »infinita, cuius tot sunt circumferentiae, quot puncta«, et »cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam«, et qui »totus est in sui minimo«. – [6] Rursus tertio in divinis »quodlibet est in quolibet« et maximum in minimo, et sic fructus in flore. Ratio, quia »deus«, ut ait sapiens, »est sphaera« intellectualis »infinita, cuius centrum est ubique cum circumferentia«, et »cuius tot sunt circumferentiae, quot puncta«, ut in eodem libro scribitur. –

[7] Rogamus ergo, ut nobis voluntas dei sic placeat, sic sapiat in adversis, in tristibus, sicut in laetis et prosperis, in minimis sicut in maximis, secundum figuram in manna, Exodi 16, et Luc. 10: 'Maria optimam partem elegit'; 'partem' ait et 'optimam', quia in parte est totum et optimum. »Est enim deus«, ut ait sapiens, »sphaera intelligibilis cuius centrum ubique et circumferentia nusquam« et »tot sunt circumferentiae, quot sunt puncta«. – [8] Minimum enim dei maximum est respectu omnis creaturae. Unde auctoritas dicit quod »deus est sphaera intelligibilis cuius ubique centrum, circumferentia nusquam«. – [9] Item »sphaera intelligibilis deus est, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam«. Pertracta quomodo centrum, id est minimum dei, implet omnia et latitudo nusquam est comprehensa. Unde nusquam quaerendus est, sed potius longe super omnia et praeter omnia. – [10] Item sunt incredibilia, cum summe sint mirabilia, quia »deus«, qui est »sphaera intelligibilis« et incomprehensibilis, »cuius centrum ubique et circumferentia nusquam«, sub specie panis sumendus proponitur. – [11] Wan got enist niergen. Gotes minstes des sint vol alle crêatûren, und sîn groeze enist niergen. – [12] Wâ sitzet Kristus? Er ensizet niergen. Der in iergen suochet, der envindet sîn niht. Sîn minstez ist allenthalben, sîn oberstez enist niergen. – [13] Ich hân mê gesprochen: gotes minstes des sint alle crêatûren vol und lebent und wahsent und gruenent dar inne, und sîn meistez enist niergen. – [14] Ein meister spricht: gotes minstes des sint vol alle crêatûren, und sîn groeze enist niergen.

15-18 prop. 3/9,1 LW 1/1,305,2-4 (=1/2,191,18); 2,94,17-94,2; 239,2;
 3,316,2

[15] Propter quod doctores dicunt quod rerum inaequalium aequales sunt ideae in deo. Et hoc est quod in Libro 24 philosophorum dicitur: »deus est totus in quolibet sui«. – [16] Et hoc est quod in Libro XXIV philosophorum dicitur: »deus est sphaera« intellectualis »infinita, cuius tot sunt circumferentiae, quot puncta«, et »cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam«, et qui »totus est in sui minimo«. – [17] Relucet autem ista puritas excellens ex quinque. Primo quia est substantia se tota stans in se ipsa tota et in »quolibet sui«. – [18] Secundo, quia corporalia non sunt se totis in parte qualibet; secus de divinis quorum natura, in quantum divina, est quod »totum est in quolibet sui«. Unde ut ait sapiens, in deo »sunt tot circumferentiae quot puncta«.

19-20 prop. 6/12,1-2 LW 2,423,10-424,2; DW 1,142,3-5

[19] Philosophus unus ex vigintiquattuor ait: »deus est cuius comparatione substantia est accidens et accidens nihil«. Item: »deus est oppositio nihil mediatione entis«. Vult dicere quod sicut omne ens creatum excedit ipsum nihil, sic deus excedit omne ens creatum. – [20] got ist etwaz, gegen dem alliu wandelbæriu und zitlichiu dinc niht ensint, und allez, daz wesen hat, daz ist vor im kleine.

21-23 prop. 7/13,1-2 LW 2,43,2-4; 3,161; DW 1,144,8

[21] Cum dicitur quod deus »est primus, intelligitur in eo nisi relatio sui esse ad omne« vel ad omnia. Et sic de similibus. Et hoc apparet in multis propositionibus et nominibus, quae philosophi deo attribuerunt, ut est illud: »deus est principium sine principio, processus sine variatione, finis sine fine«. Item: »deus est semper movens immobilis«. Item: »deus est ex quo est quidquid est«, et similia plurima. – [23] Et hoc est quod dicitur: quod factum est sive productum quocumque modo productionis in ipso vita erat, ide est »principio sine principio«. – [23] und dâ alliu dinc inkriegent als in ir lestez ende.

24-25 prop. 8/14,1 LW 2,279,14; DW 1,152,1-2

[24] Intelligibile autem non sic: sed vigorat intellectum tanto amplius, quanto fuerit sublimius, et ob hoc ab ipso intellectu editur et esuritur. Et hoc est quod dicit philosophus unus ex XXIV: »deus est amor qui plus habitus plus placet«. – [25] Ein heidenischer meister sprichet: diu sêle, diu got minnet, diu nimet in under dem velle der güete.

26 prop. 10/11,1-3 DW 1,144,7-9

Diz ende enhât keine wîse, ez entwehset der wîse und gât in die breite.

27 prop. 11/18,1-2; Comento lungo 57,4-5: DW 1,142,5-6

got ist etwaz, daz dâ ist über wesene von nôt [...] daz niemannes hilfe noch gezouwes bedarf und in im selber blibende ist, daz nihtes bedarf und des alliu dinc bedürfen. (da dove viene il testo sottolineato? 144,5!)

Der ander sprach: got ist etwaz, daz dâ ist über wesene von nôt, daz in im selber niemannes bedarf und des alliu dinc bedürfen.

28 prop. 13/20,1-2 DW 1,142,5-6

Ein meister sprichet: got ist etwaz, daz da wûrket in ewicheit ungeteilet in im selber

29-32 prop. 14/21,1 LW 2,423,10-424,3; 3,185,5-8; 4,52,1-22;

. DW 3,226,2-3

[29] Philosophus unus ex viginti quattuor ait: »deus et cuius comparatione substantia est accidens et accidens nihil«. Item: »deus est oppositio nihil mediatione entis«. Vult dicere quod sicut omne ens creatum excedit ipsum nihil, sic deus excedit omne ens creatum. – [30] Unus viginti quattuor philosophorum ait: »deus est oppositio nihil mediatione entis«. – [31] Sed totum quod potest desiderari ab omnibus, respectu li 'amplius' est quoddam nihil. Ubi dic illud: »deus est oppositio ad nihil mediatione entis«. – [32] ze dem dritten male, war umbe er niht sach: niht, daz was got. Ein meister sprichet: alle creaturen sint in gote als ein niht, wan er hat aller creaturen wesen in im. Er ist ein wesen, daz alliu wesen in im hat. Ein meister sprichet, daz niht under gote enist, swie nahe ez im bi si, da envalle etwaz <vremdes> in.

33-34 prop. 16/23,1-3 LW 2,41,8; DW 3,224,2-3

[33] Rursus in Libro XXIV philosophorum dicitur: »deus est, quod solum voces non significant propter excellentiam nec mentes intelligunt propter dissimilitudinem«. – [34] Ein meister sprichet: swer von gote redet bi deheiner glichnisse, der redet unluterliche von im. Der aber bi nihte von gote redet, der redet eigenliche von im.

35 prop. 17/24,1-2; Comento breve 24,7-8 DW 1,150,7

Got in sin selbes bekantnisse bekennet sich selben in im selber [Non recipit praedicationem, sed se ipsum ipse intelligit quia ipsum ad ipsum generat].

- 36-40 prop. 18/25,1-2 LW 1/1,305,6 (=1/2,191,19); 2,94,17-95,8;
 248,3-9; 3,316,2-3; 526,15-527,5

[36] Ratio est quia quodlibet opus suum deus se toto agit et se toto est in illo, et iterum quia opus minimum in deo tantum et aequale est operi maximo. Propter quod doctores dicunt quod rerum inaequalium aequales sunt ideae in deo. Et hoc est quod in Libro 24 philosophorum dicitur: »deus est totus in quolibet sui«; et iterum: »deus est sphaera infinita, cuius centrum ubique« cum »circumferentia«; et rursus: »deus est sphaera, cuius tot sunt circumferentiae, quot sunt puncta«. – [37] Maius enim et minus non cadunt in deo nec cadunt in uno, sed sunt citra deum et extra deum, utpote citra unum et extra unum. Et sic per consequens videns, quaerens et amans plus et minus non est divinus in quantum huiusmodi. Et hoc est quod in Libro XXIV philosophorum dicitur: »deus est sphaera« intellectualis »infinita, cuius tot sunt circumferentiae, quot puncta«, et »cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam«, et qui »totus est in sui minimo«. Exemplum praemis- sorum est in sacramento dominici corporis, quod totum est in quolibet minimo hostiae consecratae. – [38] Rursus tertio in divinis »quodlibet est in quolibet« et maximum in minimo, et sic fructus in flore. Ratio, quia »deus«, ut ait sapiens, »est sphaera« intellectualis »infinita, cuius centrum est ubique cum circumferentia«, et »cuius tot sunt circumferentiae, quot puncta«, ut in eodem libro scribitur. In cuius figura Exodi 16 dicitur de manna divino: »nec qui minus paraverat, reperit minus«, et Luc. 10: »Maria optimam partem elegit«, quia optimum et totum est in parte, fructus in flore. Sic deus totus in qualibet creatura, in una sicut in omnibus. Igitur opus dei et divinum in quantum huiusmodi fructificat in flore et in florem et odoris suavitatem. – [39] Unde ait sapiens, in deo »sunt tot circumferentiae quot puncta«. Et hoc est quod Maria optimam partem dicitur elegerit. – [40] Rogamus ergo, ut nobis voluntas dei sic placeat, sic sapiat in adversis, in tristibus, sicut in laetis et prosperis, in minimis sicut in maximis, secundum figuram in manna, Exodi 16, et Luc. 10: »Maria optimam partem elegit«; »partem« ait et »optimam«, quia in parte est totum et optimum. »Est enim deus«, ut ait sapiens, »sphaera intelligibilis cuius centrum ubique et circumferentia nusquam« et »tot sunt circumferentiae, quot sunt puncta«.

- 41-42 prop. 19/26,1 LW 2,43,4; DW 1,150,5-7

[41] Et hoc apparet in multis propositionibus et nominibus, quae philosophi deo attribuerunt, ut est illud: [...]. Item: »deus est semper movens immobilis«. – [42] In im selber aleine blibende, dâ in nie niht engeruorte, wan er aleine dâ ist in sîner stilheit [Immobilis dicitur Deus quia est secundum unam dispositionem semper, et hoc esse in quiete].

- 43 prop. 20/27,1 DW 1,150,7

Got ist ein vernünficheit, diu da lebet in sin aleines bekantnisse.

- 44 prop. 22/29,1 LW 2,43,5

Et hoc apparet in multis propositionibus et nominibus, quae philosophi deo attribue- runt, ut est illud: [...]. Item »deus est ex quo est quidquid est«.

- 45-49 prop. 23/31,1-2; Commento lungo 82,14-15. DW 1,146,1-4;
 50,2-3; 179,7-8; 4,1,276,48-50.277,54-55

[45] Got enist weder diz noch daz. Und sprichet ein meister: swer da wænet, daz er got bekant habe, und bekante er iht, so enbekante er got niht. – [46] Die meister sprechent: swaz ich bekennen sol, daz muoz mir zemale gegenwertic sin und glich miner bekantnisse. – [47] Ein meister sprichet: swer iht bekennet, der enbekennet got niht. – [48] Er [Gott] ist allez daz, daz bezzer ist wesen dan nihtwesen, und bezzer ist ze sinne dan niht ze sinne. – [49] Allez, daz man von gote gesprechen oder gedenken mac, daz enist got zemale niht.

“verba sunt Rabbi Moysis”:
Eckhart e Maimonide

Introduzione

L'opera latina di Maimonide conobbe una certa fortuna in epoca medievale¹ e, tra i vari autori, fu Eckhart a subire una particolare fascinazione nei confronti del

¹ Per una recente analisi dell'influenza del pensiero maimonideo nella latinità si rimanda a Görg K. HASSELHOFF, *Dicit Rabbi Moyses. Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*, Würzburg 2004. Sul rapporto tra Eckhart e Maimonide, cf.: Josef KOCH, *Meister Eckhart und die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters*, in: Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für Vaterländische Kultur, 101 (1928), pp. 134-148 (rist. in: ID., *Kleine Schriften (Storia e Letteratura, 127)*, Roma 1973, I, pp. 349-365); Ernst REFFKE, *Eckhartiana IV. Studien zum Problem der Entwicklung Meister Eckharts im Opus Tripartitum*, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, 57 (1938), pp. 19-95, pp. 77-95; Hans LIEBESCHÜTZ, *Meister Eckhart und Moses Maimonides*, in: Archiv für Kulturgeschichte, 54 (1972), pp. 64-96; Bernard MCGINN, *Meister Eckhart: Teacher and Preacher*, New York 1986, pp. 15-30; Ruedi IMBACH, *Ut ait Rabbi Moyses. Maimonidische Philosopheme bei Thomas von Aquin und Meister Eckhart*, in: Collectanea Franciscana, 60 (1990), pp. 99-116, pp. 108-13; Kurt RUH, *Neuplatonische Quellen Meister Eckharts*, in: *Contemplata aliis tradere. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität*, hrsg. v. Claudia BRINKER, Urs HERZOG, Niklaus LARGIER, Paul MICHEL, Bern 1995, pp. 317-352, pp. 340-350; Yossef SCHWARTZ, *'Ecce est locus apud me': Maimonides und Eckharts Raumvorstellung als Begriff des Göttlichen*, in: *Raum und Raumvorstellung im Mittelalter*, hrsg. von Jan A. AERTSEN, Andreas SPEER (Miscellanea Mediaevalia, 25), Berlin-New York 1998, pp. 348-364; Bernard MCGINN, *Sapientia Judaeorum: The Role of Jewish Philosophers in Some Scholastic Thinkers*, in: *Continuity and Change. The Harvest of Late Medieval and Reformation History*, ed. by Robert James BAST, Andrew Colin Gow, Leiden-Boston-Köln 2000, pp. 206-228, pp. 221-225; Yossef SCHWARTZ, *'To Thee is silence praise': Meister Eckhart's Reading in Maimonides' Guide of the Perplexed*, Tel Aviv 2002 [ebr.]; ID., *Meister Eckharts Schriftauslegung als Maimonidisches Projekt*, in: *Moses Maimonides (1138-1204). His Religious, Scientific, and Philosophical Wirkungsgeschichte in Different Cultural Contexts*, ed. by Görg K. HASSELHOFF, Otfried FRAISSE, Würzburg 2004, pp. 173-208; Görg K. HASSELHOFF, *Dicit Rabbi Moyses*, pp. 205-221; Yossef SCHWARTZ, *Zwischen Einheitsmetaphysik und Einheitshermeneutik: Eckharts Maimonides-Lektüre und das Datierungsproblem des 'Opus tripartitum'*, in: *Meister Eckhart in Erfurt*, hrsg. von Andreas SPEER, Lydia WEGENER (Miscellanea Mediaevalia, 32), Berlin-New York 2005, pp. 259-279; Peter HEIDRICH, *Maimuni-Zitate bei Meister Eckhart*, in: ID., *Im Gespräch mit Meister Eckhart und Maimonides*, hrsg. von Hermann Michael NIEMANN (Rostocker Theologische Studien, 22), Berlin 2010, pp. 66-192.

filosofo ebreo. Non è solo il dato statistico a suggerirci questa conclusione – il numero delle occorrenze di Maimonide negli scritti di Tommaso, ad esempio, è 82, in Eckhart 117 – bensì la forte presenza, talvolta implicita, della *Guida dei perplessi*, che influenza profondamente il programma esegetico di Eckhart².

Tuttavia, non è illecito domandarsi cosa abbia spinto il domenicano – erede di una tradizione esegetica che vedeva anche nell'interpretazione allegorica una possibile via di lettura del testo sacro – a rivolgersi proprio all'opera maimonidea. Se non si trattasse di un continuo richiamo, in maniera tanto esplicita quanto implicita, all'autorità di Rabbi Moyses – come l'indice delle citazioni in appendice mostra chiaramente – si correrebbe il rischio di riferirsi astrattamente al problema dell'influenza di un pensatore su un altro, come se si trattasse del contagio di un "morbo", che potremmo in questo caso chiamare la malattia della razionalità della Scrittura. Poiché il "contagiato" ha già indicato, con chiarezza e in 117 luoghi della propria opera, l'identità del proprio "untore", non resta che interrogarsi sul significato di questo accostamento tra due autori per taluni aspetti così differenti. Se, infatti, com'è stato spesso ribadito dalla letteratura secondaria, l'influenza di Maimonide è particolarmente significativa nel *Liber parabolarum Genesis*, tanto da indurre a considerare una "svolta" il passaggio tra il metodo esegetico dell'*Opus tripartitum* e quello del secondo commento alla *Genesis*, non è chiaro il motivo per cui, a sostegno di una lettura allegorica del testo biblico, non fosse sufficiente un'autorità tradizionale come Agostino³. Prima, però, di affrontare questa problematica, presenteremo una suddivisione generale tematica, riassuntiva dell'indice in appendice, dell'insieme dei luoghi citati da Eckhart, soffermandoci in particolar modo sulla questione della teologia negativa. Poiché questo volume si vuole anche come contributo alla ricerca filologica sulle fonti di Eckhart, formuleremo infine alcune considerazioni circa l'identificazione della tradizione manoscritta a cui apparteneva il testo del *Dux neutrorum* letto dal domenicano.

² Per il conteggio delle occorrenze in Tommaso cf. Ruedi IMBACH, *Alcune precisazioni sulla presenza di Maimonide in Tommaso*, in: *Istituto san Tommaso: Studi 1995*, a cura di Dietrich LORENZ, Stefano SERAFINI, Roma 1995, pp. 48-64, p. 50. Il numero delle occorrenze in Eckhart è stato calcolato sulla base dell'indice presentato in Appendice. Secondo Yossef SCHWARTZ (*Meister Eckharts Schriftauslegung*, p. 174) le occorrenze sarebbero, invece, 125.

³ Ad esempio, Josef KOCH, *Meister Eckhart und die jüdische Religionsphilosophie*, p. 355: "Ganz besonders aber scheint mir die exegetische Methode des zweiten Genesiskommentars durch Ideen des Rabbi beeinflusst zu sein"; per l'idea di "svolta", cf. Alessandra BECCARISI, *Eckhart*, Roma 2012, p. 138 •.

1. Le citazioni

Come appare dalla tabella riassuntiva, la presenza di Maimonide è particolarmente significativa nei commenti alla *Genesi* e all'*Esodo*, sebbene anche il *Liber parabolarum Genesis* sia profondamente segnato dall'influenza del filosofo ebreo, che vi è però nominato meno spesso. Anche l'*Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem* contiene, inaspettatamente, un non indifferente numero di passi citati dalla *Guida*.

Expositio libri Genesis: 28
Liber parabolarum Genesis: 5
Expositio libri Exodi: 41
Expositio libri Sapientiae: 10
Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem: 7
Sermones: 5
Collatio in libros Sententiarum: 1
Processus contra magistrum Echarum: 1

Ma perché queste indicazioni non rimangano mere cifre e per comprendere quindi il reale significato della presenza del filosofo ebreo, proponiamo ora una suddivisione tematica dell'indice delle citazioni⁴:

1) La teoria degli attributi:

Ego sum qui sum (*Esodo* 3,14): Index, nn. 36; 37.
Omnipotens nomen eius (*Esodo* 15,3): Index, nn. 13; 14; 16; 17; 19; 21; 22; 23; 21.
Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum (*Esodo* 20,7): Index, nn. 24; 25;
 26; 27; 29; 31; 32; 33; 34; 35; 38; 39.
Ostende mihi gloriam tuam (*Esodo* 33, 18): Index, n. 106.

2) L'ermeneutica:

L'interpretazione allegorica: Index, nn. 3; 4.
 La metafora del pomo d'oro: Index, n. 1.
 La metafora della moglie adultera: Index, nn. 5; 6; 71; 72.
 Il sogno di Giacobbe: Index, nn. 51; 53; 54.
 La creazione del mondo: Index, nn. 50; 59; 60; 61; 62; 63; 64; 65; 66; 67; 79.
 Le tavole della legge (*Esodo* 20,1): Index, n. 68.
 (*Esodo* 31,18): Index, n. 46.
 Il metodo esoterico: Index, n. 11.

3) L'etica:

Non concupisces (*Esodo* 20,17): Index, nn. 76; 77; 80; 96; 98.
 Il sacrificio d'Isacco (*Genesi* 22): Index, nn. 97; 99.

⁴ Per una trattazione analitica di ciascun passo rimandiamo a Peter HEIDRICH, *Maimuni-Zitate*, pp. 80-159.

Il male nel mondo (*Genesi* 28, 20): Index, n. 81.

(*Sapienza* 12,1): Index, nn. 94; 95.

La circoncisione (*Genesi* 17,10): Index, n. 120.

La suddivisione dei precetti: Index, nn. 69; 100; 101.

4) L'uomo:

L'intelletto umano: Index, nn. 7; 10.

Le cause che impediscono all'uomo di conoscere: Index, n. 12.

La creazione dell'uomo: *Faciamus hominem ad imaginem nostram* (*Genesi* 1,26):

Index, nn. 8; 87.

(*Genesi* 2,7): Index, n. 104.

5) La filosofia naturale:

Materia e forma: Index, nn. 73; 74.

L'eternità del mondo: Index, n. 55.

Tutto procede dall'uno: Index, n. 56.

La scienza aristotelica: Index, n. 57.

Il fine di ciascun ente: Index, nn. 83; 84; 85.

Le sfere: Index, nn. 88; 89.

6) Commenti a luoghi biblici vari:

Dominus regnabit in aeternum et ultra (*Esodo* 15,18): Index, n. 58.

Nec qui plus collegerat, habuit amplius: nec qui minus paraverat, reperit minus

(*Esodo* 16,18): Index, n. 82.

Moses autem accessit ad caliginem (*Esodo* 20,21): Index, n. 78.

Videbitis caelum apertum, et angelos Dei ascendentes, et descendentes (*Giovanni*

1,51): Index, n. 70.

Si sarà osservato che, accanto al grande interesse nei confronti dell'ermeneutica maimonidea, vi è una forte predominanza di citazioni a carattere teologico, concentrate in particolare attorno alla teoria degli attributi divini. Infatti, come emerge dal nostro indice tematico, quest'ultima riceve in Eckhart una trattazione specifica, soprattutto in merito all'analisi del nome divino. Tuttavia, se i due autori muovono da premesse analoghe, le conclusioni cui giungono sono invece radicalmente differenti: di fronte al riconoscimento dell'impossibilità di un enunciato positivo sull'essere divino, troviamo, in Maimonide, l'espressione più chiara della cosiddetta teologia negativa mentre, in Eckhart, il doppio paradosso che si configura nel nulla delle creature rispetto all'essere propriamente divino e, allo stesso tempo, nella formulazione della superiorità dell'intelletto di Dio rispetto al suo essere, e all'incapacità quindi di definire la divinità ontologicamente⁵.

⁵ Cf. ECKHARDUS, *In Eccli.* n. 44, LW II, p. 273,12: "Nullum autem ex entibus est esse, nec in ipso est radix esse"; ID., *Quaest. Paris. I* n. 12, LW V, p. 47,14: "Sic etiam dico quod deo non convenit esse nec est esse, sed est aliquid altius ente".

La teoria maimonidea è inequivocabile in merito agli attributi divini; poiché, infatti, le Scritture parlano la lingua degli uomini, ogni discorso su Dio va inteso in modo non letterale⁶. Maimonide esclude ogni possibilità di discorso analogico, dal momento che qualsiasi formulazione positiva si predichi di Dio, questa non potrà predicarsi allo stesso modo dell'uomo:

Tra questi attributi ascritti a Dio e queste cose conosciute da noi non vi è nulla in comune, in alcun modo: la comunanza è solo nel nome e in nient'altro; e giacché le cose stanno così, non bisogna credere che Dio abbia cose aggiunte alla Sua essenza simili a questi attributi aggiunti alla nostra essenza, perché c'è solo una comunanza nel nome⁷.

L'essenza di Dio, infatti, in quanto una, non può accogliere attributi, che rischiano di conferire accidentalità alla sua natura. L'insistenza su questa impossibilità a predicare l'accidentalità dell'essere divino si spiega, in Maimonide, con la forte opposizione nei confronti dell'antropomorfismo⁸. L'unica via praticabile rimane la teologia negativa, che permette diversi livelli di conoscenza divina:

Sappi che qualificare Dio mediante negazioni è la qualifica corretta, alla quale non inerisce alcuna licenza linguistica, e nella quale non vi è alcuna manchevolezza a proposito di Dio in generale o in un qualche modo. QualificarLo mediante affermazioni ha in sé qualcosa che Lo accomuna ad altro e qualcosa di manchevole [...] Bisogna dunque che io ti spieghi innanzitutto come tali negazioni sono in qualche modo attributi, e in qual modo si distinguano dagli attributi positivi. Poi ti spiegherò come noi non abbiamo modo di qualificarLo se non mediante negazioni, e non altrimenti⁹.

Gli attributi sono così meri nomi, e tra questi solo il tetragramma sembra esprimere l'essere necessario di Dio. Per questo motivo, nel *Commento all'Esodo*, il

⁶ MOSÈ MAIMONIDE, *La Guida dei perplessi*, a cura di Mauro ZONTA, Torino 2003, I c. 59, p. 214: "Solo la necessità di rivolgersi agli uomini perché possano arrivare ad una qualche concezione di Dio, secondo il detto 'la Legge parla nella lingua degli uomini', ha fatto ricorrere all'attribuzione a Dio delle perfezioni umane". Tutte le citazioni in traduzione italiana sono tratte da quest'edizione.

⁷ MOSÈ MAIMONIDE, *Guida*, I c. 56, p. 206.

⁸ MOSÈ MAIMONIDE, *Guida*, I c. 53, p. 193: "Ciò che induce a far credere nell'esistenza di attributi del Creatore, per coloro che hanno tale credenza, è prossimo a ciò che induce a far credere nella Sua corporeità, per coloro che hanno questa seconda credenza". Maimonide attribuisce il senso della sua intera opera alla lotta contro l'antropomorfismo, *ivi*, I c. 1, pp. 89-90: "Quanto a ciò che bisogna dire per respingere la corporeità e confermare l'unità veritiera di Dio, che non è vera se non si rifiuta la corporeità, la dimostrazione di tutto questo si apprende da quest'opera".

⁹ MOSÈ MAIMONIDE, *Guida*, I c. 58, p. 208; sulla teologia negativa in Maimonide cf. Ehud BENOR, *Meaning and Reference in Maimonides' Negative Theology*, in: *Harvard Theological Review*, 88 (1995), pp. 339-360.

tetragramma è associato da Eckhart a *Esodo* 3,14:

Rursus quinto notandum quod Rabbi Moyses, l. I c. 65 hoc verbum tractans: 'sum qui sum', videtur velle quod ipsum est »nomen tetragrammaton« aut proximum illi, »quod est« sanctum et »separatum«, »quod scribitur et non legitur«, et ipsum solum »significat substantiam creatoris nudam et puram«. [...] Vult ergo Rabbi Moyses dicere quod li *sum* primo dictum significat rei essentiam et est subiectum sive agnominatum. Cum ergo dicit: 'sum qui sum', docet ipsum subiectum 'sum' esse ipsum praedicatum 'sum' secundo positum, et quod ipsum agnominans est ipsum agnominatum, essentia est esse, quiditas est anitas, »essentia sufficit sibi«, essentia est ipsa sufficientia¹⁰.

In questo passaggio, l'intera argomentazione eckhartiana è volta a dimostrare l'autosufficienza divina: il primo *sum* è il soggetto, mentre il secondo *sum* è il predicato; il soggetto da solo è insufficiente e ha bisogno infatti di una materia per il proprio completamento, ma poiché soggetto e predicato sono identici, si dimostra così l'autosufficienza divina. Sebbene in questo passaggio Eckhart introduca elementi assenti in Maimonide – che non aveva posto in maniera esplicita l'equivalenza tra questo nome divino e l'espressione "ego sum qui sum", né aveva concepito il rapporto tra i due *sum* come in una relazione materia-forma¹¹ – la conclusione relativa all'autosufficienza divina, ribadita dall'analisi del nome "Shaddai", si avvicina all'intento generale della teologia negativa maimonidea: affermare l'assoluta trascendenza di Dio.

Ad hoc facit quod Rabbi Moyses l. I c. 62 dicit quod »nomen duarum litterarum, sumptum a nomine tetragrammaton, <est de ratione firmitudinis essentiae, et 'saday'> decisum est a 'day', quod est sufficientia«¹².

Nel commento a *Esodo* 20,7 e *Esodo* 15,3 Eckhart riporta fedelmente il pensiero maimonideo, analizzando i nomi divini, dapprima quelli positivi, poi quelli negativi, e ammettendo il primato di questi ultimi:

De primo Rabbi Moyses l. I c. 59 sic ait: »non est in creatore nisi simplicitas vera in fine simplicitatis«. Propter quod »attribuens creatori agnominaciones« affirmativas

¹⁰ ECKHARDUS, *In Exod.* n. 19, LW II, p. 25,3.

¹¹ MOSÈ MAIMONIDE, *Guida*, I c. 63, p. 229: "«Io sono Colui che sono». Questo è un nome derivato dal verbo 'essere', che significa esistenza, perché 'essere' designa il concetto: è, e non c'è differenza, nella lingua ebraica, se tu dici è, o: esiste. Tutto il mistero sta nella ripetizione della parola stessa che indica l'esistenza in forma di proposizione relativa". Sul commento di Maimonide al versetto cf. Alexander BROADIE, *Maimonides on the Great Tautology – Exodus 3,14*, in: *Scottish Journal of Theology*, 47 (1994), pp. 473-488.

¹² ECKHARDUS, *In Exod.* n. 20, LW II, p. 26,14. Cf. il passaggio cui si riferisce, MOSÈ MAIMONIDE, *Guida*, I c. 63, p. 230: "Il significato di *Shadday* è dunque: 'ciò che è sufficiente'; e questo vuol dire che Egli non ha bisogno, per esistere, di nulla che Lo faccia esistere, o che Gli prolunghi l'esistenza; anzi, la sua esistenza basta a ciò".

peccat quadrupliciter. Primo, quia »breviatur« intellectus et apprehensio apprehendentis huiusmodi de deo. Secundo, quia talis deum »participat«, id est apprehendit ipsum quasi partes habentem, non in fine simplicitatis. Vel »participat«, id est facit ipsum participare et participem cum creato. Tertio, quia »apprehendit deum aliter quam esse«. Quarto, quia talis aufert »esse creatoris de corde suo«, quamvis hoc non sentiat¹³.

In questo passaggio, sembra che egli abbracci quella radicale teologia negativa che concepisce il silenzio come lode divina, secondo la versione ebraica di *Salmi* 64,2¹⁴. Anche nel caso di *Esodo* 15,3, Eckhart si attiene a Maimonide in merito all'equivocità di ogni affermazione su Dio; la relazione tra il divino e la creatura non può che essere accidentale, dal momento che tutto ciò che si dice è omonimo¹⁵. Tuttavia, nel corso dell'argomentazione successiva, sembra che Eckhart si sia "dimenticato" delle parole citate da Maimonide; com'è comprensibile, infatti, una deroga al principio dell'analogia era difficilmente pensabile in ambito teologico cristiano:

Patet igitur quod affirmatio, utpote ad esse pertinens, propria est deo et divinorum, inquantum divina sunt. Negatio autem non est propria, sed aliena a deo¹⁶.

Talvolta Eckhart non rileva esplicitamente l'incongruenza di alcune teorie maimonidee con i principi teologici cristiani, incompatibilità che era stata affermata da Maimonide stesso, in un passaggio in cui criticava la Trinità, volutamente omissa dal traduttore latino¹⁷. La dottrina dell'*analogia entis*, impensabile nel sistema maimonideo, rappresenta un confine arduo da sormontare per la teologia cristiana, ma Eckhart, al contrario di quel che aveva fatto Tommaso, si esime da ogni critica¹⁸. Alcuni interpreti hanno però rilevato la contraddittorietà della tesi sull'omonimia dell'essere, e in ragione di ciò hanno sostenuto che egli non avesse colto l'intento generale di Maimonide¹⁹. Domandarsi se Eckhart abbia realmente

¹³ ECKHARDUS, *In Exod.* n. 171, LW II, p. 148,8.

¹⁴ ECKHARDUS, *In Exod.* n. 174, LW II, p. 150: "In alio Psalmo, ubi nos habemus: 'te decet hymnus, deus', littera Rabbi Moysis habet: 'tibi silentium laus'".

¹⁵ ECKHARDUS, *In Exod.* n. 53, LW II, p. 57,1: "Patet ergo radix et ratio praemissorum, et quomodo dicuntur affirmationes omnes sive nomina positiva nullo modo deo competere, nec in ipso esse aliquam dispositionum universaliter sive substantialium sive accidentalium, quantumcumque in nobis sint perfectiones, puta potentia, sapientia, vita et huiusmodi".

¹⁶ ECKHARDUS, *In Exod.* n. 77, LW II, p. 80,9.

¹⁷ MOSÈ MAIMONIDE, *Guida*, I c. 50, p. 185: "Chi invece crede che Egli sia uno ma che sia dotato di numerosi attributi, costui dice a parole che Dio è uno, ma in realtà crede nella sua mente che Egli sia molti: e questo è simile a ciò che dicono i Cristiani – ossia, che Egli è uno ma anche tre, e che i tre sono uno solo".

¹⁸ Per la critica di Tommaso alla dottrina maimonidea dei nomi negativi cf. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I q. 13 a. 2.

¹⁹ Cf. la polemica di Heidrich contro la posizione di Koch. Quest'ultimo scriveva infatti: "Obwohl Eckhart nun seine Sympathie mit Maimonides keineswegs verbirgt, kann er doch nicht bei ihm stehen bleiben. Er fragt 'summarie' (58,1), was denn die christlichen Lehrer über das Problem zu sagen wissen. Hier zeigt sich nun klar der Bruch im Denken Eckharts."

capito il testo maimonideo pare perciò lecito; tuttavia, come si è visto, l'affermazione dell'autosufficienza divina sembra essere l'elemento comune ai due pensatori, altrimenti così distanti.

2. Perché Maimonide?

Se volessimo adottare per la nostra problematica il principio ermeneutico espresso dalla metafora dei pomi d'oro in ornati d'argento, potremmo leggere il senso della presenza di Maimonide in Eckhart secondo una scala di livelli differenti²⁰. Il primo significato, il significato "d'argento", risiede senz'altro in quella ricerca di unità nel messaggio biblico che tanto preoccupava Eckhart – non è un caso infatti che la citazione con cui si apre il *Liber parabolarum Genesis* richiami proprio a questo concetto:

sicut dicit Rabbi Moyses, tota scriptura veteris testamenti vel est scientia naturalis vel sapientia spiritualis²¹.

In Maimonide, infatti, poiché non v'è distinzione tra vera e falsa interpretazione, bensì tra livello esteriore ed interiore della Scrittura, il discorso metafisico può introdursi all'interno del testo biblico grazie a tale duplice dimensione²². Entrambe

Einerseits steht er unter dem Einfluss der christlich-scholastischen Tradition, andererseits zieht Maimonides ihn unwiderstehlich an. Und so ergibt sich das merkwürdige Resultat, dass er am Schluss der langwierigen Erörterungen über die christliche Attributenlehre sagt, die affirmativen Äußerungen über Gott seien berechtigt" (Josef KOCH, *Meister Eckhart und die Jüdische Religionsphilosophie*, pp. 359-360). Heidrich sostiene invece che: "Dieses Urteil wird man modifizieren können. [...] Wir haben aber gesehen, dass Eckhart Maimunis Anliegen im Grunde nicht erfasst. Vor allem Maimunis These von der Homonymität des Seins ist von Eckhart nicht verstanden worden" (Peter HEIDRICH, *Maimuni-Zitate*, pp. 163-164).

²⁰ MOSÈ MAIMONIDE, *Guida*, Introduzione, p. 77: "Ora, vedi quant'è meraviglioso questo discorso nel caratterizzare la metafora chiara. Dice infatti che nel discorso dotato di due sensi, ossia in quello che ne ha uno letterale e uno esoterico, bisogna che il senso letterale sia bello come l'argento, e che quello esoterico sia ancora più bello di quello esteriore, al punto che il primo deve stare al secondo come l'oro sta all'argento, e bisogna che nel senso letterale via sia qualcosa che guida colui che lo osserva attentamente a comprendere il senso esoterico, com'è il caso di questo pomo d'oro, che è rivestito di un ornato d'argento con fori molto piccoli: quando lo si guarda da una certa distanza o senza esaminarlo bene, si pensa che sia un pomo d'argento, mentre, quando lo si osserva con vista acuta e molto attentamente, appare con evidenza ciò che c'è dentro, e si capisce che è d'oro".

²¹ ECKHARDUS, *In Gen. II* n. 1, LW I/1, p. 447.

²² Cf. Steven HARVEY, *Maimonide e l'interpretazione filosofica della Bibbia*, in: *La lettura ebraica delle Scritture*, a cura di Sergio J. SIERRA, Bologna 1995, pp. 221-235; Warren ZEV HARVEY, *On Maimonides' allegorical readings of Scripture*, in: *Interpretation and allegory: Antiquity to the Modern period*, ed. by Jon WHITMAN, Leiden-Boston-Köln 2000, pp. 181-188.

queste espressioni della medesima verità si dicono perciò in maniera razionale e Maimonide ne è doppiamente testimone, in quanto promulgatore di tale modello, e proprio in virtù di quella distanza che lo separa da Eckhart e che, ridotta di fronte al principio di razionalità, non è altro se non la prova dell'unità del messaggio. Nel *Liber paraboliarum Genesis* e nel *Commento a Giovanni*, Eckhart si serve di questa medesima ermeneutica, che gli è particolarmente funzionale per il suo concepire sotto un unico principio le affermazioni della Bibbia e la dottrina filosofica su Dio. Poiché Mosè, Gesù e il filosofo hanno insegnato la medesima cosa, è necessario mostrare la concordia tra fede, Bibbia e ragione tramite gli insegnamenti filosofici²³. Il prologo al *Commento a Giovanni* è intriso di questo programma esegetico teso ad interpretare la Scrittura con le ragioni naturali della filosofia:

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 philosophorum²⁴.

Anche il progetto del *Liber paraboliarum Genesis* si inserisce nell'intento generale dell'opera maimonidea, ovvero quello di superare un'interpretazione superficiale, che permetta di andare "sub cortice litterae" e far emergere il "sensus latentiorum", le verità nascoste del testo²⁵. Se il senso più evidente del testo era già stato chiarito nel primo commento alla *Genesis*, ora Eckhart si rivolge ai *peritiores*, così come Maimonide si era rivolto all'uomo avveduto, destinatario ideale della sua *Guida*, già esperto in matematica, astronomia e logica²⁶. A questo proposito, si noterà incidentalmente l'accentuarsi della distanza tra i due autori poiché, mentre il domenicano si adopera al fine di svegliare dal "sonno dogmatico" il proprio lettore, Maimonide si impegna perché questi – a meno che non si tratti di un discepolo assennato – non si desti mai²⁷.

²³ ECKHARDUS, *In Iob.* n. 185, LW III, p. 155: "Idem ergo est quod docet Moyses, Christus et philosophus, solum quantum ad modum differens, scilicet ut credibile, probabile sive verisimile et veritas".

²⁴ ECKHARDUS, *In Iob.* n. 2, LW III, p. 4.

²⁵ ECKHARDUS, *In Gen. II* n. 1, LW I/1, p. 447: "Expeditis in prima editione quae dicenda videbantur quantum ad sensum apertiore libri Genesis intentio nostra est in hac editione paraboliarum transcurrendo aliqua loca tam huius libri quam aliorum sacri canonis elicere quaedam »sub cortice litterae« parabolyce contenta quantum ad sensum latentiorum, ut peritiores provocentur, ut tam in his, quae pauca tango et breviter, quam in aliis pluribus, quae pertranseo, meliora et uberius inquirant quantum ad divina, naturalia et moralia, latentia sub figura et superficie sensus litteralis".

²⁶ MOSÈ MAIMONIDE, *Guida*, Introduzione, p. 69: "Il fine di quest'opera è di dare un avvertimento ad ogni uomo religioso che si sia umiliato e abbia conseguito una credenza certa nella nostra Legge, sia perfetto nella pratica religiosa e nella morale, e abbia studiato le scienze filosofiche e conosca i loro contenuti".

²⁷ Cf. YOSSEF SCHWARTZ, *Meister Eckharts Schriftauslegung*, p. 182: "Sowohl in seinen Predigten als auch in seinen Schriften ist Eckhart bestrebt, seine Adressaten – ganz gleich, welchen Bildungsstand sie erlangt haben – aus dem "dogmatischen Schlaf", in dem sie sich

A più riprese, infatti, egli ribadisce che:

Il fine di quest'opera non è di far comprendere tutte queste cose al volgo²⁸.

Ad ogni modo, sebbene la comunanza di intenti, soprattutto nel caso del secondo commento alla *Genesi*, possa esser sufficiente a spiegare il largo ricorso a Maimonide, questo non è che il livello più esteriore di comprensione. Vi è dell'altro.

Se Tommaso si era servito di Maimonide non come interlocutore, bensì unicamente per dimostrare le verità teologiche cristiane, Eckhart invece trova nel pensatore ebreo uno strumento per concepire in modo molto più profondo il rapporto tra fede e ragione²⁹. Il Maimonide recepito da Eckhart non è perciò il filosofo che si è confrontato con il problema dell'eternità del mondo – così come lo aveva visto Tommaso³⁰ – bensì, spoglio di slanci aristotelici, Rabbi Moyses è il veicolo per giungere a quel neoplatonismo, limato dal “concordismo” dei pensatori arabi, che però garantisce l'idea di unità. Il filosofo ebreo rappresenta per l'occidente latino una porta verso un aristotelismo non radicale, lontano dall'averroismo condannato³¹. Eckhart ritrova quindi in Maimonide un pensatore di formazione aristotelica, con-

befinden, aufzurütteln, während Maimonides seine unbelehrten Leser in Schlaf zu wiegen sucht”. Se Alessandra BECCARISI, *Eckhart*, p. 140• ritiene che l'elitarismo sia il motivo di distacco maggiore tra i due pensatori, Alain DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, Paris 1998, p. 215 (seguito da Wouter GORIS, *Einheit als Prinzip und Ziel*, Leiden-New York-Köln 1997, p. 43) sostiene che il lettore “ideale”, tanto per Maimonide quanto per Eckhart, sia il lettore attivo, indirizzato di continuo dall'autore verso altri testi: “Un bon exemple d'herméneutique maïmonidienne est ainsi donné par Maître Eckhart dans le second *Prologue de l'œuvre des expositions*, quand il explique que tout passage cité pour expliquer un autre passage de l'Écriture doit être à son tour expliqué par lui, là où il se trouve. Cette réversion des exégèses va sans doute au-delà de l'intention même de Maïmonide, elle exprime, toutefois, à sa suite, une solidarité intertextuelle à laquelle l'exégèse traditionnelle ne s'oblige pas”. Cf. in proposito le parole di Maimonide (*Guida*, Introduzione, p. 81): “Quando vuoi cogliere il senso complessivo del contenuto di quest'opera, così da non lasciarti sfuggire nulla, collega i suoi capitoli gli uni con gli altri, e non porti come fine quello di comprendere, di un capitolo, solo il complesso del suo significato, ma anche ogni parola che si trovi nel corso del discorso, anche se non fa parte dell'argomento principale del capitolo”.

²⁸ *Ivi*, p. 69. Sull'interpretazione esoterica del testo maimonideo cf. Leo STRAUSS, *How to begin to study The Guide of the Perplexed*, in Moses MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, ed. by Shlomo PINES, Chicago 1974, pp. XI-LVI.

²⁹ Cf. Ruedi IMBACH, *Ut ait Rabbi Moyses*, p. 112: “Eckhart und Maimonides treffen sich nicht nur in der Vorhalle der Theologie, sie dringen gemeinsam bis zum Innersten des Palastes vor, wo Theologie und Metaphysik zusammenfallen”.

³⁰ Per il rapporto tra Maimonide e Tommaso in merito alla questione dell'eternità del mondo cf. William DUNPHY, *Maimonides and Aquinas on Creation. A Critique of their Historians*, in: *Graceful Reason. Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to Joseph Owens*, ed. by Lloyd P. GERSON, Toronto 1983, pp. 361-379; Kenneth SEESKIN, *Maimonides and Aquinas on Creation*, in: *Medioevo*, 23 (1997), pp. 453-472.

³¹ Sull'aristotelismo di Maimonide cf. Daniel H. FRANK, *On defining Maimonides' Ari-*

taminato – tramite la lettura araba di Aristotele – di neoplatonismo che, per l'importanza accordata all'uno, si concilia meglio con la religione³². Il neoplatonismo è la via per armonizzare speculazione ed etica, dal momento che questa si mostra inseparabile da tale dottrina dell'essere, che deve preparare l'uomo all'ascesa verso l'uno. Eckhart, che conosce e cita le fonti neoplatoniche della tradizione cristiana e non, comprende gli argomenti maimonidei sugli attributi e sull'incomparabilità divina come originati dal neoplatonismo³³; la speculazione neoplatonica sull'uno trova infatti un terreno assai più favorevole nell'islam e nell'ebraismo, laddove non era necessario custodire una dottrina trinitaria. Non è un caso che Maimonide se ne serva, tra l'altro, anche in funzione polemica anticristiana, in favore dell'unità divina, in quel passaggio omissso dalla traduzione latina³⁴.

La teoria della teologia negativa, però, lungi dall'impedire una vita religiosa, costituisce un modo per dichiarare anzi la grandezza divina, dimostrando perciò il teocentrismo che Maimonide condivide con Eckhart. A differenza delle altre fonti neoplatoniche, nel *Dux neutrorum* il domenicano trova un sistema di teologia apofatica sempre misurato sulla Bibbia, poiché il commento alla Scrittura svolge un ruolo insostituibile in Maimonide, che in lui aveva principalmente funzione antiantropomorfa. Il motivo di una così forte vicinanza tra i due autori sarebbe, quindi, la condivisione di un assoluto teocentrismo, che si configura in quell'idea di autosufficienza divina di cui si è già parlato³⁵. L'impossibilità di ogni enunciato positivo su Dio porta, infatti, alla subordinazione assoluta dell'umano rispetto al divino, e alla tensione continua del primo verso il secondo³⁶. Talmente forte è la fascinazione esercitata da un siffatto discorso che, al termine del suo ragionamento,

stotelianism, in: *Medieval Philosophy and the Classical Tradition*, ed. by John INGLIS, London 2002, pp. 231-244.

³² Sulle dottrine neoplatoniche in Maimonide, cf. Alfred L. IVRY, *Maimonides and Neoplatonism: Challenge and Response*, in: *Neoplatonism and Jewish thought*, ed. by Lenn Evan GOODMAN, Albany 1992, pp. 137-156.

³³ Cf. Kurt RUH, *Neuplatonische Quellen Meister Eckharts*, pp. 340-50; si rimanda inoltre ai contributi al primo volume di Elisa RUBINO, *Dà von sprichet der liehte Dionysius: Eckhart e Dionigi Areopagita Fonti di Eckhart*, e Fiorella RETUCCI, *Her uf sprichet ein heidenischer meister in dem buoche, daz dà heizet daz lieht der liehte: Eckhart, il Liber de causis e Proclo*, in: *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, a cura di Loris STURLESE, Freiburg 2008, pp. 113-122; pp. 135-156.

³⁴ Cf. *infra*, n. 17.

³⁵ Cf. Josef KOCH, *Meister Eckhart und die jüdische Religionsphilosophie*, p. 356: "Einen erheblich tiefern Einfluss hat Maimonides auf die Theologie Meister Eckharts ausgeübt. Das erklärt sich von vornherein aus einer gemeinsamen Geisteshaltung. Beider Denken ist theozentrisch, und zwar in dem Masse, dass darüber gleichsam die Welt verschwindet".

³⁶ Sull'idea di Dio assolutamente spirituale in opposizione alle cose totalmente non spirituali, cf. il giudizio di Josef KOCH (*ivi*, p. 361): "Ich will einfügen, dass hier ursprüngliche Eckhart zum Vorschein kommt. Diese Gedanken von der reinen Geistigkeit Gottes und der Ungeistigkeit der Dinge finden sich bereits in den von Longpré und Grabmann kürzlich edierten Pariser Questionen, die etwa 1302-04, also lange vor dem Exoduskommentar ent-

sembra che Eckhart concordi con l'idea che non si possa dire nulla di positivo su Dio, prima di giungere bruscamente al punto di rottura, mai veramente esplicitata, con il pensiero maimonideo.

In conclusione, la presenza di Maimonide negli scritti di Eckhart non ha eguali nell'occidente latino; infatti, quando Tommaso cita il filosofo ebreo, il suo giudizio è spesso negativo e critico, mentre Eckhart è così empatico che nel momento in cui una teoria maimonidea si mostra in contraddizione con il suo pensiero, egli tenta di nascondere l'evidenza delle opposizioni³⁷. Se gli scolastici prima di lui si erano interessati alla *Guida* per i problemi della creazione *ex nihilo*, la provvidenza, e la profezia, Eckhart fa spazio a nuovi contenuti, interessandosi alla dottrina degli attributi negativi, dell'unità divina, all'interpretazione della Scrittura, e a questioni etiche e antropologiche. La mediazione rappresentata dalle tematiche neoplatoniche connesse alla formulazione della teologia negativa maimonidea sembra costituire per Eckhart un'occasione per rispondere a quel progetto di conciliazione tra filosofia naturale e testo sacro, consentendogli contemporaneamente di opporsi all'aristotelismo radicale e di affermare l'assoluta magnificenza di Dio, in risposta all'appello agostiniano all'ineffabilità divina³⁸.

3. La questione filologica

Intendiamo, infine, sollevare brevemente il problema dell'origine dell'esemplare manoscritto del *Dux neutrorum* in possesso di Eckhart. Poiché il lavoro di edizione critica del testo maimonideo è ancora in corso, siamo in possesso unicamente di dati parziali, che rendono provvisorie le conclusioni qui presentate³⁹. Il nostro scopo è

standen sind. Diese Gedanken haben natürlich nichts mit jüdischer Religionsphilosophie zu tun. Hier regt sich tatsächlich nichts Geringeres als ein Stück deutschen Idealismus".

³⁷ Cf. Yossef SCHWARTZ, *Meister Eckharts Schriftauslegung*, p. 174.

³⁸ AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* I, 6, ed. Joseph MARTIN (Corpus Christianorum. Series Latina, 32), Turhnout 1962, pp. 9-10: "Immo uero nihil me aliud quam dicere uoluisse sentio; si autem dixi, non hoc est quod dicere uolui. Hoc unde scio, nisi quia deus ineffabilis est? Quod autem a me dictum est, si ineffabile esset, dictum non esset. Ac per hoc ne ineffabilis quidem dicendus est deus, quia et hoc cum dicitur, aliquid dicitur et fit nescio qua pugna uerborum, quoniam si illud est ineffabile, quod dici non potest, non est ineffabile, quod uel ineffabile dici potest. Quae pugna uerborum silentio cauenda potius quam uoce pacanda est. Et tamen deus, cum de illo nihil digne dici possit, admisit humanae uocis obsequium, et uerbis nostris in laude sua gaudere nos uoluit. Nam inde est et quod dicitur deus. Non enim re uera in strepitu istarum duarum syllabarum ipse cognoscitur, sed tamen omnes latinae linguae socios, cum aures eorum sonus iste tetigerit, mouet ad cogitandam excellentissimam quandam inmortalem que naturam".

³⁹ I dati qui presentati sono stati elaborati nell'ambito di un progetto di ricerca dedicato all'edizione critica del *Dux neutrorum*, oggetto della tesi di dottorato che sto preparando in cotutela tra l'Università del Salento e l'Università di Colonia.

perciò quello di attirare l'attenzione della critica su una problematica che solo ulteriori indagini potranno dirimere.

Di seguito proponiamo alcuni esempi significativi; il testo del *Dux neutrorum* qui presentato è il risultato di alcune considerazioni svolte alla conclusione del lavoro di collazione condotto nell'ambito degli studi preparatori all'edizione critica. Non trascriviamo qui l'intero apparato critico, bensì ci limitiamo a prendere in considerazione unicamente quelle varianti utili a risolvere la nostra problematica⁴⁰.

I)

Rabbi Moyses l. I c. 53 tangens hoc verbum sic ait: »scito quod dominus sapientum, Moyses«, »duo petivit et accepit responsum super utroque, unum, quia petivit a creatore, ut notam faceret ei suam substantiam et veritatem, secundum, quod primo petivit, ut notam faceret ei vias suas. Super utroque respondit ei creator, quia promisit ei quod notam faceret vias suas, quae sunt opera eius«⁴¹.

Scito quod dominus sapientum, Moyses magister noster duo petivit et accepit responsum super utroque, unum, quia petivit a creatore, ut notam faceret ei substantiam suam et veritatem, secundum, quod primo petivit, ut notam faceret ei vias suas vel dispositiones. Super utroque vero respondit ei creator, quia promisit quod notam faceret ei vias suas, quae sunt opera eius⁴².

Questo caso sembra lasciarci escludere, verosimilmente, la dipendenza dal manoscritto A, poiché è l'unico ad avere la variante "sensum" al posto di "responsum". Il testo citato da Eckhart sembra invece appartenere alla famiglia GIKL che, al contrario degli altri testimoni, omette l'espressione "vel dispositiones". Naturalmente, non v'è certezza assoluta che l'omissione non fosse voluta intenzionalmente dal domenicano, soprattutto perché si tratta di una "duplicazione" introdotta dalla congiunzione "vel", una versione alternativa proposta dal traduttore per rendere il termine "middotav" (attributi) che nell'originale ebraico è espresso una volta sola. Eckhart non aveva, ovviamente, modo di sapere che nell'originale la ripetizione

⁴⁰ Di seguito diamo la lista dei tredici manoscritti del *Dux Neutorum*. A: Città del Vaticano, Bibliotheca Apostolica Vaticana (BAV), Ottoboniano Latino Ms, 644. B: Paris, Bibliothèque Nationale de France, Ms. fonds latin 15973 (Sorbonne 173). C: Saint-Omer, Bibliothèque de l'agglomération, Ms. 608. D: München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 7936b E: Paris, Bibliothèque de la Sorbonne, Ms. 601, f. 1ra-16vb *Liber de parabola*, f. 21ra-103vb *Dux neutrorum*. F: Cambridge, University Library, Ms. li. I.19 (1711). G: Graz, Universitätsbibliothek, Ms. II.482, f.16va - 98rb. H: Todi, Biblioteca comunale "Lorenzo Leonj", Ms.32. I: Oxford, Bodleian Library, MS. Bodl. 437. K: Città del Vaticano, BAV, Cod. Vaticano Latino, Ms.1124. L: Città del Vaticano, BAV, Cod. Vaticano Latino, Ms. 4274. M: Cambridge, Trinity College, Ms. O.8.37. N: Kassel, Landes- und Murhardsche Bibliothek, 2 Ms. theol. 67.

⁴¹ ECKHARDUS, *In Exod.* n. 278, LW II, p. 223,13.

⁴² MOSES MAIMONIDES, *Dux neutrorum*, I c. 53.

era assente, ma la congiunzione poteva essere un segnale abbastanza chiaro della duplicazione.

II)

»Et necesse est quod facies forinseca sit pulchra«, ut alliciat, »interior vero sit pulchrior«, et eius »comparatio ad exteriorem est sicut auri ad argentum«⁴⁴.

Et necesse est, quod forinseca facies sit pulchra sicut argentum, interior vero sit pulchrior, adeo quod comparatio ipsius ad exteriorem sit sicut auri ad argentum, et necesse est, ut forinsecum sit pulchrum, ut demonstret inspicienti super eo, quod est intrinsecum sicut malum aureum, quod est opertum reti, in quo sunt celature argenti subtiles⁴⁵.

Questo secondo esempio sembra indurci ad escludere la familiarità dell'esemplare in possesso di Eckhart con i manoscritti KL, i quali, per omoteleuto, omettono l'intero periodo "quod forinseca ... necesse est". La frase, che compare invece nella citazione, "interior vero sit pulchrior, et eius comparatio ad exteriorem est sicut auri ad argentum", è assente anche nell'edizione a stampa di Giustiniani⁴⁶. Un'omissione del genere non è correggibile per congettura, ma KL sono manoscritti tardi rispetto al resto della tradizione, risalgono entrambi infatti al XV secolo; se Eckhart è entrato in possesso del manoscritto che li ha generati, questo poteva essere assai differente da KL, in parte per l'ampio lasso di tempo intercorso, e in parte perché un errore per omoteleuto come quello riportato nell'esempio si commette assai facilmente. Non si può escludere quindi che il passaggio omesso fosse ancora presente nella fonte diretta di KL.

III)

Adducit autem ad hoc Aristotelem in principio capituli sic dicens: »cum Aristoteles, princeps philosophorum, incepisset inquirere« »super rebus valde profundis, dixit«⁴⁷

Cum Aristoteles princeps philosophorum incepisset inquirere, ut induceret probationes super rebus valde profundis, dixit⁴⁸

Nel terzo caso si osserva una suddivisione della tradizione manoscritta tra i

⁴³ ECKHARDUS, *In Gen. II*, n. 1, LW 1/1, p. 447,9 seq.

⁴⁴ MOSES MAIMONIDES, *Dux neutrorum*, Prooem.

⁴⁵ RABBI MOSEI AEGYPTII *Dux seu director dubitantium aut perplexorum*, ed. Augustinus IUSTINIANUS, Parisiis 1520, *Prooem.*, 3v37.

⁴⁶ ECKHARDUS, *In Exod.* n. 10 LW II, p. 15,13.

⁴⁷ MOSES MAIMONIDES, *Dux neutrorum*, I c. 5.

⁴⁸ ECKHARDUS, *In Gen. I* n. 202, LW 1/1, p. 350,10.

testimoni (HMN) che aggiungono all'interno del testo, dopo la parola "inquire", l'indicazione dell'opera di Aristotele, "in libro celi et mundi", e i restanti esemplari che, poiché non inseriscono alcuna aggiunta, rimangono più fedeli all'originale. L'indicazione doveva essere, inizialmente, una nota a margine, introdotta per errore dai copisti all'interno del testo.

IV)

Et notandum quod secundum ipsum li Hoc nomen Elohim equivocum est
 »elohim aequivocum est deo et angelis Deo et angelis, et iudicibus habentibus
 et iudicibus habentibus ducatum in ducatum in villis⁵⁰.
 villis«⁴⁹

In questo caso, i manoscritti CGH trascrivono "illis" al posto di "villis", una lectio faciliior per una parola con tante lettere simili di seguito e più rara rispetto al banale "illis". I restanti manoscritti (ABDFKIMN), tranne E che riporta "nullis", hanno la versione corretta "villis", che corrisponde all'originale ebraico "medinot" (città).

In conclusione, gli esempi sopra riportati lascerebbero intendere che la copia in possesso di Eckhart proveniva dalla tradizione Δ (codici *BFIDE*) secondo lo stemma ad oggi elaborato della tradizione manoscritta del *Dux neutrorum*. Poiché, però, i dati sui quali abbiamo lavorato sono ancora parziali, formuliamo queste conclusioni con cautela, limitandoci alla proposta di un'ipotesi che necessiterà di un'ulteriore e più definitiva conferma.

⁴⁹ MOSES MAIMONIDES, *Dux neutrorum*, I c. 2.

INDEX

MOSES MAIMONIDES

Dux neutrorum

RABBI MOSEI AEGYPTII *Dux seu director dubitantium aut perplexorum*, ed. Augustinus IUSTINIANUS, Parisiis 1520.

- 1 prooem./2v22; 35-41 LW 1/1,447,9 seq. (=1/2,333,8)

Nam, sicut dicit Rabbi Moyses, tota scriptura veteris testamenti vel est »scientia naturalis« vel »sapientia spiritualis« [...] Et hoc est quod Prov. 25 dicitur: 'mala aurea in lectis argenteis'. Quod exponens Rabbi Moyses dicit: »intelligas quam suavis sit ista similitudo; nam« »omnis parabola duas habet facies«. »Et necesse est quod facies forinseca sit pulchra«, ut alliciat, »interior vero sit pulchrior«, et eius »comparatio ad exteriorem est sicut auri ad argentum«. Est ergo veritas scripturae »sicut malum aureum opertum reti, in quo sunt caelaturae argenti«. »Et cum videtur a remotis vel visione sine intellectu, ascendit in cor quod sit argenteum« solum; sed »cum intuitus fuerit homo acuti visus, demonstrabitur ei quod intus latet et sciet quod est aurum«.

- 2 prooem./2v23 LW 1/1,345,6 (=1/2,227,20)

Quinto notandum quod, sicut ait Rabbi Moyses, liber Genesis naturalis est et rerum docet naturas.

- 3-4 prooem./3v45-54r1 LW 1/1,454,11 seq. (=1/2,336,6); 3,143¹

[3] Secundum est quod parabolarum duplex est genus, sicut docet Rabbi Moyses in prooemio Ducis neutrorum. Unum genus sive modus parabolarum est, quando »quodlibet verbum« aut quasi parabola »demonstrat aliquid super aliquo separatim. Secundus modus est«, quando parabola se tota est »similitudo« et expressio »rei« totius cuius est parabola. Et tunc quidem »multa verba« interponuntur, quae directe non docent super aliquo rei cuius est parabola, »sed sunt posita ad ornatum similitudinis« et parabola »vel ad profundationem occultationis rei« cuius est parabola, »iuxta quod convenit plano illius similitudinis« et parabola. Exemplum primi modi est illud Gen. 28, quod vidit Iacob scalam in somnis et quod posita est in terra et similia. Exemplum vero secundi modi est quod dicitur Prov. 5 de materia prima sub parabola mulieris adulterae: 'ne intenderis fallaciae mulieris; favus enim distillans labia meretricis' etc. – [4] Hoc tamen advertendum quod, sicut notavi in prologo secundae editionis super Genesim, parabolarum duplex est modus. Unus est, quando verbum quodlibet aut quasi quodlibet parabola demonstrat aliquid per se et separatim, parabolice. Secundus modus est, quando parabola se tota est similitudo et expressio totius rei cuius est parabola. Et tunc quidem interponuntur multa verba,

quae non pertinent directe ad doctrinam et cognitionem rei, cuius cognitio et doctrina intenditur, sed ponuntur et interponuntur multa verba ad ornatum similitudinis et parabolae vel etiam ad quandam occultationem rei, cuius est parabola, secundum quod convenit ipsi similitudini et parabolae et etiam rei de qua agitur sub parabola. Exemplum primi modi est in scala, quam Iacob vidit in somnis, Gen. 28, ubi quasi quodlibet positum in parabola significativum est alicuius veritatis vel rei et proprietatis: puta quod scala illa posita videbatur in terra; item quod dixit cacumen eius caelos contigisse; item quod videbantur angeli aliquid significat; item quod ascendentes, item quod videbantur descendentes; iterum etiam ipsa scala; adhuc autem dominus innixus sive stans super scalam. Quodlibet istorum aliquid per se significat separatim praeter hoc, quod omnia ista simul sunt expressiva et significativa totius illius cuius est parabola, sicut notavi plenius ubi iam supra. Scala enim illa significat et exprimit parabolice et per similitudinem totum unum universum et eius partes principales sive in spiritibus sive in corporibus caelestibus sive in elementis sive in entibus in natura vel in arte, anima scilicet.

Exemplum secundi modi parabolarum est Prov. 5, ubi Salomon materiam primam describit sub similitudine mulieris adulterae dicens: 'ne intenderis fallaciae mulieris; favus enim distillans labia meretricis' etc., tam in eodem capitulo quam in aliis eiusdem libri. Mulier enim adultera iuxta nomen suum virum habet et semper nihilominus alterum appetit. Sic materia prima nunquam est sine forma et semper tamen appetit alteram.

prooem./3v50-54r1. vide n. 54

5-6 prooem./4r6 seq. LW 1/1,210,15 (=1/2,93,3); 2,93¹

[5] Salomon describit materiam sub metaphora mulieris adulterae, sicut Rabbi Moyses exponit praedictum verbum: 'mulier vaga quietis impatiens' etc. – [6] Iuxta quod etiam ipsa materia describitur a Salomone sub parabola mulieris adulterae, Prov. 5.

7 I c. 2/5v14-6r5 LW 1/1,348,8 seq. (=1/2,231,6)

Aperti sunt oculi amborum. Rabbi Moyses I. I c. 2 tractans hanc materiam sic ait: »quaesivit a me quidam sapiens« »mirabilem quaestionem« dicens: »videtur mihi secundum planum scripturae quod in prima creatione homo esset sicut cetera animalia sine intellectu«, »et quod nihil discerneret inter bonum et malum. Et cum peccavit, peccatum promovit eum ad hunc gradum sublimem«, »ut haberet intellectum«, »qui est nobilior omnibus, quae sunt in nobis« et per ipsum sumus quasi angeli. Et haec est admiratio magna, quod poena peccati sui dedit ei perfectionem, quam prius non habebat, scilicet intellectum«. Hucusque quaestio sapientis. Ad quam respondens Rabbi Moyses dicit: »diximus adversario«: »intellectus quem elargitus est deus Adam primo, ipse est postrema eius perfectio, quae fuit in Adam, antequam peccaret. Et ratione huius intellectus dictum est de eo quod creatus est 'ad imaginem dei', et mediante illo locutus est deus cum eo«. »Et per intellectum discernitur inter verum et falsum«. »Sed bonum et malum invenitur in sensibilibus«. »Igitur cum Adam esset primus in complemento suae speciei et in rectitudine naturae suae et suorum intelligibilium, propter quod dictum est: 'minorasti eum paulo minus ab angelis', non erant in eo potentiae, per quas intenderet sensibilibus, nec apprehendebat illa«, »nec erant mala apud eum, nec cognoscebat defectum suum«; »et haec est discooperatio membrorum suorum«. »Cum vero peccavit et secutus est concupiscentiam suam et desideria carnis, sicut dictum est: vidit quod esset 'pulchrum visu et ad vescendum suave', inflicta est ei poena et recessit ab eo illa intellectu alis apprehensio et«

»remansit in eo apprehensio sensibilibus; et profundavit in scientia boni et mali«. »Propter hoc dictum est: 'eritis sicut elohim, scientes bonum et malum', et non dixit: scientes verum et falsum«. »Et attende quod dictum est: aperti sunt oculi amborum et cognoverunt quod nudi essent, et non dixit: viderunt, ut faceret te scire quod idem viderant ante, quod post«; »sed motus fuit ad alium gradum, in quo cognovit malum, quod non cognoverat ante, et <ut> videretur turpe, quod prius non apparebat tale«. Hucusque verba Rabbi Moysis.

Et notandum quod secundum ipsum li »elohim aequivocum est deo et angelis et iudicibus habentibus ducatum in villis«. In hoc autem loco: »eritis sicut elohim, scientes bonum et malum', hoc <est> dicere sicut homines nobiles et excelsi«.

Vult igitur breviter dicere Rabbi Moyses quod ante peccatum versabatur homo in intellectualibus, in quibus est verum, non proprie bonum.

- 8-9 I c. 2/5v35-40; II c. 7/43r27-29; 40-51 LW1/1,272,7 seq.
 (=1/2,155,28); 274,10 (=1/2,157,26)

[8] Adhuc autem notandum quod Rabbi Moyses 1. I c. 2 sic ait: »intellectus, quem elargitus est deus Adam primo, ipse est postrema eius perfectio, quae fuit in Adam, antequam peccaret. Et ratione huius intellectus dictum est de eo quod creatus est 'ad imaginem dei', et mediante illo locutus est deus cum eo«, »et intellectus fuit in ipso in fine perfectionis«. »Propter quod dictum est: 'minorasti eum paulo minus ab angelis'«. Quod autem dicitur faciamus in plurali, Rabbi Moyses libro II sic exponit, dicens quod »intelligentiae« secundum Aristotelem et secundum nos »angeli medii sunt inter creatorem et entia alia et eis mediantibus moventur caeli, quorum motus est causa omnis generationis et generabilis«, nec »invenies opus aliquod quod creator faciat nisi per manum angeli«. Et secundum hoc, ut dicit, exposuerunt »sapientes« hoc quod hic dicitur: »faciamus hominem«, »quia hic est sermo multorum, quasi non faciat creator aliquid, donec videat illud in coetu superiori. [...] Sapientes »etiam dixerunt« »quod creator nihil facit, donec consilium habeat cum coetu superiori. Alibi etiam dixerunt« sapientes quod deus »ipse et capitulum eius convenerunt super quolibet membro, quod est in homine, et posuerunt illud in sua compositione«. »Nec est intentio, sicut multi putant, quod creator loquitur vel cogitat« »et habet adiutorium aliorum extra se in consiliis«, sed »omnium istorum expositio est quod singularia entium et omnia membra animalium«, »secundum quod sunt, sunt quidem mediantibus angelis«. Hucusque verba Rabbi Moysis. – [9] Quod autem dixerunt sapientes, »quod creator nihil faciat, donec videat illud in coetu superiori«, et quod alii dicunt, quod deus »et capitulum eius convenerunt super quolibet membro« hominis »et posuerunt illud in sua compositione«.

- 10 I c. 2/6r 13-16; 18-20 LW 1/1,351,9 (=1/2,233,25)

»Cum« autem »secutus est desideria« sensibilibus, »incidit in necessitatem comedendi cibos malos« et adaequatus est iumentis in »modis ciborum suorum«, secundum illud: »homo cum in honore esset, non intellexit. Comparatus est iumentis insipientibus et similis factus est illis'«. In primo enim statu »licentiam habebat vesci delectabilibus« intelligibilibus »et delectari in quiete et pace« secundum illud supra secundo: 'ex omni ligno paradisi comede', quantum ad intellectualia; 'de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas', quantum ad sensibilia, in quibus est bonum et malum.

- 11 I c. 5/6r48-6v2-11; 26-32; 47; I c. 31/12r2; 29 seq. LW 2,15,7 seq.

Rabbi Moyses 1. I c. 5 inducens verbum illud ait, quod hoc docemur quod divina tractanda sunt cum magna reverentia et timore sine praesumptione, unde sequitur:

non audebat respicere contra deum. Alia littera habet : timuit aspicere deum. Et dicit Rabbi Moyses quod magistri sapientes Hebreorum dicunt quod visio, qua postea vidit deum, »fuit praemium eius, quia abscondit faciem suam, ne aspiceret deum«. Adducit autem ad hoc Aristotelem in principio capituli sic dicens: »cum Aristoteles, princeps philosophorum, incepisset inquirere« »super rebus valde profundis, dixit: »non oportet eum qui inspexerit verba mea, ut imponat mihi culpam, quasi confidam de fortitudine intellectus mei ad loquendum de his quae ignoro, sed iudicet me facere illud ex desiderio et amore acquirendi scientias et attingendi veram sapientiam secundum possibilitatem hominis«. Ex his concludit Rabbi Moyses quod »<non> expedit homini« praesumere loqui de deo, »donec exerceat animam suam in factis et depuret« »mores suos, ut sint mundi, et extinguat concupiscentias suas«, et non »extendat« se prius »ad comprehendendum secretum dei; sed opus est ei, ut erubescat et timeat accedere«. » Et propter hoc dictum est: abscondit Moyses faciem suam« etc. Secundo adducit ad hoc illud. Eccl. 4: 'custodi pedem tuum ingrediens domum dei'. Tertio adducit simile de homine qui conatur apprehendere res multi splendoris ultra vires visus sui. Quarto adducit illud Prov. 25: 'mel invenisti, comede, et sufficit tibi'; [...] Et Eccl. 3: 'altiora te ne quaesieris'. Et sapientes dixerunt, ut ait: »Qui non miseretur super gloria creatoris sui, expediebat ei quod non venisset in mundum«. Adhuc exemplum ponit aliud c. 32 de infante, cui non expedit statim in principio »pasci pane, carne et vino«

- 12 I c. 33/12v-13v. LW 3,251,4

Rabbi 1. I c. 33, dicit quod licet sapientiam et scire naturaliter omnes desiderant, I Metaphysicae, »quinque tamen causae sunt quae prohibent incipere addiscere«, sicut ibidem pulchre et diffuse prosequitur: unum est scibilis subtilitas, obscuritas vel difficultas; secundum est intellectus debilitas; tertium complexionis ineptitudo; quartum eorum quae ad scientiam attingendam praeexiguntur, quae stramenta vocat, multitudo; quintum circa ea quae corporis necessitas exigit occupatio.

- 13 I c. 50/18v12-15. LW 2,51,10 seq.

Rursus secundo radix praemissorum est et illa, quam idem ponit I.I c. 50 et est quod in deo nulla prorsus est nec potest esse additio dispositionum quarumlibet universaliter. Sed omnia nomina affirmativa praedicant aut implicant aliquid additum, quod ponunt circa deum; aliter enim non dicerentur positive. Igitur nihil proprie nec pertinenter, sed incompacte dicitur de deo affirmative. Maiorem probat ibidem, et occasione verborum suorum possunt septem rationes formari. Et formetur prima sic: omnis dispositio est res adiuncta substantiae, cui adiungitur. [...] Secundo sic: omnis dispositio est praeter substantiam illius, cui attribuitur. [...] Tertia talis: omnis dispositio est accidens vel manat de genere accidentis et accidentis sapit naturam. [...] Quarta talis: si dispositio aliqua. est in deo et aliud a deo, iam erunt plura aeterna.

- 14 I c. 50/18v18; 28-29. LW 2,53,5 seq.

Et Rabbi Moyses dicit quod deus est unus »omnibus modis et secundum omnem rationem«, ita ut in ipso non sit invenire aliquam »multitudinem in intellectu vel extra intellectum«. Sexto sic: dispositio si qua ponitur in deo, cum deus sit esse et extra esse nihil, erit medium inter esse et inter nihil, et inter ens et non ens. [...] Septimo sic ex eodem: inter duo alterum ipsorum non potest esse medium inter ipsa;

- 15 I c. 50/18v18-19. LW 5,313,18

»Deus est unus 'omnibus modis et secundum omnem rationem', ita ut in ipso non

sit invenire aliquam 'multitudinem in intellectu vel extra intellectum', ut ait Rabbi Moyses L I c. 50

- 16 I c. 50/18v18seq. LW 2,65,1

Et Rabbi Moyses, ut supra dictum est, dicit quod deus non est unus »omnibus modis et secundum omnem rationem«, ita ut in ipso non sit invenire aliquam »multitudinem in intellectu vel extra intellectum«, l. I c.50.

- 17 I c. 51/18v-19v; c. 57/22r8-11 LW 2,43,6 seq.

Tertio accipiatur sententia Rabbi Moysis, qui I c. 57 sic ait: »scias quod enuntiatio de creatore per verba negativa est vera, in qua non cadit dubitatio nec est in ea diminutio in veritate creatoris ullo modo. Sed enuntiatio de ipso per verba affirmativa partim est in aequivocatione«.

Et prius eodem libro c. 51 sic ait: »omnis attributio« sive nominatio »fit ab aliquo quinque modorum«. Primo, quando praedicatur diffinitio de diffinito, ut: »homo est animal rationale«. Secundo, quando praedicatur pars diffinitionis ut: homo est animal. Tertio, quando »attribuitur aliquid alicui, quod est extra essentiam« eius et rei dispositio addita, ut est accidens. Quarto modo, quando »attribuitur alicui« quippam »in respectu alterius, ut cum dicitur« esse »pater vel socius« illius, vel universaliter quando aliquid comparatur alteri quacumque comparatione. »Quintus modus nominationis vel attributionis est, quo nominatur« aliquis ex suo »opere operato«.

- I c. 51/19r27-42. vide n. 23

- 18 I c. 51/19r48;v3; 21-48 LW 2,46,5 seq.

Quintus autem modus, quo res denominatur ab opere operato, videtur deo solus competere inter alios modos praedictos. Nullam enim prorsus nominat multitudinem nec variationem in eo, quod secundum istum modum denominatur, nec dicit aliquid additum substantiae operantis. Sunt enim huiusmodi »remota a substantia nominati«. Quod autem »una substantia simplex, in qua nullo modo est multitudo, possit esse operatrix operum diversorum« Declarat duplici exemplo. Primum est in igne, qui unus in substantia, non habens »voluntatem nec electionem« additam substantiae suae, et tamen est operatrix operum diversorum: liquefacit, coagulat, mollificat, denigrat, dealbat, et comburit. Et verum est dicere quod ignis, unus in se operator, »dealbator est, denigrator est, combustor est, et sic de aliis«. Si quis autem nesciret »naturam ignis, crederet quod in ipso essent diversae virtutes« sive dispositiones additae super substantiam ignis, »quarum una denigrat, alia dealbat«, tertia comburit, quarta liquefacit, »et sic de aliis«. »Qui vero scit naturam ignis, credit quod per unam qualitatem activam, scilicet calorem, operatur omnia praedicta. Si ergo hoc invenitur in operante per naturam et sine voluntate, quanto magis in eo, qui operatur per voluntatem, quanto magis in creatore, qui est sublimior omni nominatione«. »In nobis quidem sapientia est extra potentiam, et potentia extra voluntatem«.

- 19 I c. 51-53/18v-21r; 20v LW 2,48,7

Haec igitur sunt quae tradit Rabbi Moyses de nominibus sive attributionis affirmative positae divinis. Vult enim quod omnia, quae dicuntur positive de deo, improprie dicuntur, cum nihil ponant in deo. Nihil autem ponere in aliquo et tamen dici positive de illo utique incompactum est, improprium et dissonum veritati. Unde omnia positive dicta de deo, quamvis sint perfectiones in nobis, in deo tamen non plus

sunt nec perfectiores sunt quam horum opposita. Verbi gratia: misericordia, pietas et huiusmodi perfectiones sunt nobis, ira, odium et similia sunt imperfectiones. Sicut autem dicitur deus irasci vel odire, cum talia nihil sint nec ponant prorsus in deo, sed quia deus operatur quaedam foris, quae in nobis ex ira vel odio procedunt, similiter et de horum oppositis; puta misericordia, pietas nihil ponunt in deo nec sunt, sed ipse deus pro tanto solo misericors dicitur, quia operatur foris opera similia his, quae in nobis efficit misericordia, secundum illud Psalmi: 'quomodo miseretur pater filiorum, misertus est dominus timentibus se'. Quamvis igitur misericordia, pietas et similia in nobis sint perfectiones, non tamen in deo.

- 20 I c. 52/19v33; c.55/21v31 LW 2,57¹ seq.

Patet ergo radix et ratio praemissorum, et quomodo dicuntur affirmationes omnes sive nomina positiva nullo modo deo competere, nec in ipso esse aliquam dispositionum universaliter sive substantialium sive accidentalium, quantumcumque in nobis sint perfectiones, puta potentia, sapientia, vita et huiusmodi. Propter quod quidam sapientes dixerunt quod deus est »potens sua substantia, vivus in sua substantia«, intelligens sua substantia, et sic de aliis. [...] Alii vero dicebant quod deus »est, non in essentia, vivus est, non in vita, potens est, non in potentia, sapiens, non in sapientia«

- 21 I c. 53/20r25-28 LW 2,223,13

'Ego ostendam omne bonum tibi'. Rabbi Moyses I. c. 53 tangens hoc verbum sic ait: »scito quod dominus sapientum, Moyses«, »duo petivit et accepit responsum super utroque, unum, quia petivit a creatore, ut notam faceret ei suam substantiam et veritatem, secundum, quod primo petivit, ut notas faceret ei vias suas. Super utroque respondit ei creator, quia promisit ei quod notas faceret vias suas, quae sunt opera eius«. [...] De alio vero quod »petivit a creatore Moyses, ut notam faceret ei substantiam suam«, respondit ei »quod substantia ipsius non potest comprehendi sicut est«. Et hoc est quod infra sequitur: 'non poteris videre faciem meam'. Et notandum quod huic expositioni Rabbi Moyses concordat quod auctores nostri dicunt, quod »primus homo« ante peccatum »sic institutus est, ut haberet notitiam omnium«, »quae virtualiter sunt in primis principiis per se notis«

- 22 I c. 54/21r LW 2,50,17

Una est quam scribit Rabbi Moyses I. c. 54 dicens quod radix verbi huius et sententiae est, quia sunt quattuor quaedam deo nullo modo convenientia. Primum est corporeitas et omne implicans corporeitatis proprietatem [...] Secundum est quod in deo nulla est mutabilitas [...] Tertium est quod in ipso nulla est privatio sive carentia. Quartum est quod nulla est assimilatio dei ad creata.

- 23 I c. 55/21r39; I c. 51/19r27-42 LW 2,44,12 seq.

Dicit tamen Rabbi Moyses istum modum attribuendi sive nominandi ex comparatione deo non competere. Ratio sua est, quam ponit post c. 54 quia omnis comparatio est quaedam similitudo. [...] quia ipse »nihil commune habet cum aliqua re«, sed etiam »essentia non dicitur de deo et de aliis nisi aequivoce pure«. Secundo probat idem sic: comparatio omnis similitudo est eorum quae conveniunt in specie vel saltem in genere. [...] Maiorem declarat in exemplis. Minor est in se manifesta. Concluditur ergo vere quod nulla similitudo, nulla comparatio est inter deum et creata. Tertio probat idem per id quod comparatio in se ipsa est accidens, quamvis non cadat in deum comparatum aliis, sed in illis cadit, quibus ipse comparatur. Non ergo potest

evadi, ut dicit, quod attributio accidentis deo conveniat, cum ipsa comparatio in sui natura sit accidens.

I c. 55/21v31 vide n. 20

I c. 57/22r8-11 vide n. 17

24 I c. 57/22r16-28 LW 2,154⁵ seq.

Ut autem hoc evidentiùs appareat, dicamus sub exemplo: si quis videat »hominem a longe« et quaerat, quid hoc est, et unus respondeat quod id, quod videt et de quo quaerit, est »res viva«, alter vero respondens dicat quod ipsum quod videt non est metallum vel non est lapis.

25 I c. 57/22r8-13; c. 58, 23r7 LW 2,153,9 seq.

Restat secundo videre de negative dictis de ipso. Ubi primo sciendum quod »abnegatio non facit scire aliquid de veritate rei, a qua fit abnegatio« nec aliquid quod in ipsa sit. [...] Unde et ipse Rabbi Moyses ait, ut dictum est prius super illo: 'omnipotens nomen eius' capitulo quintodecimo: »scias quod enuntiatio de creatore per verba negativa est vera, in quam non cadit dubitatio nec est in ea diminutio in veritate creatoris ullo modo. Sed enuntiatio de ipso per verba affirmativa partim est in aequivocatione partim in imperfectione«; et infra: »non habemus viam ad enarrandum deum nisi per negativa solummodo«.

26 I c. 57/22v3-12; 33-53 LW 2,156¹ seq.

Ubi et hoc advertendum quod »nomina negativa non « attribuuntur » creatori nisi secundum modum quo removetur aliquid ab alio, quod non est aptum, ut inveniatur in ipso, sicut diceremus quod paries non videt« verbi gratia. [...]

Quantum vero ad secundam partem sciendum: »quidquid addideris. nominibus negativis: respectu creatoris, appropinquabis apprehensioni eius et eris <ei> propinquior quam ille, qui nescit removere« a deo imperfectiones sive attributiones, »de quibus probatum est quod« longe sunt a deo. »Et erit conclusio scientiae« et profectus, per nomina negativa »prohibere et removere« a creatore illa, de quibus probatum est »quod vanitas est ipsa attribuere creatori«. Verbi gratia, dicamus sub exemplo: est aliquis, qui nescit probare quod deus non sit corpus; et propter hoc, <cum> concipit deum, imaginatur ipsum tamquam sit corpus et habens proprietates et perfectiones, quales videt in corporibus. Est alius, qui scit per probationem quod deus non est corpus nec in ipso cadunt ea, quae perfectionis sunt in corporibus, et ipsas ponere in deo est impossibile et quod in ipso essent multae imperfectiones. Est tertius, qui novit per probationem quod non solum corporeitas, sed etiam materia universaliter longe est a deo et per consequens omnes proprietates materiae, puta corruptibilitas et passibilitas et huiusmodi, longe sunt a deo, adhuc autem etiam ea, quae perfectionis videntur in rebus materialibus, sed realiter sunt remedia solum imperfectionum, puta motus, generatio et corruptio, alteratio et huiusmodi nequaquam sunt in deo. Est quartus, qui novit probare quod generaliter nihil eorum, quae sunt creata sive terminata ad genus quodlibet entis, est in deo et per consequens non est in ipso deo aliquid eorum, quae finem et terminum significant, puta diffinitio, demonstratio, esse ab alio, possibilitas ad non esse et omnis mutabilitas, instabilitas et similia. Patet autem quantum distat [im]perfectione cognitionis dei secundus a primo, tertius a secundo et quartus a tertio. Et per hoc patet ad secundam partem

quaestionis primae; perfectior enim est ille in cognitione dei et qui fortiori ratione removet huiusmodi attributiones a deo, et iterum ille, qui plura scit removeere talia ab ipso, quae remotio fit per nomina negativa.

I c. 57/22v20-23 vide nn. 27-28

I c. 58, 23r7 vide n. 25

27-28 I c. 58/23r9;15;r20-v27; c. 57/22v20-23 LW 2,150¹ seq.; 618,12

[27] Hinc est quod, sicut ipse in alio capitulo dicit grave fuit, molestum et indignum sapientibus audire multiplicentem verba de deo etiam in oratione, propter imperfectionem, quam implicent nomina vel verba, et elongationem a simplicitate dei [...] Et iterum in alio Psalmo, ubi nos habemus: 'te decet hymnus, deus', littera Rabbi Moyses habet: 'tibi silentium laus' vel 'tacere laus tibi'. Propter quod concludit quod omnis »apprehensio nostra« affirmativa de deo »est defectus appropinquandi apprehensionem eius«. »Quidquid enim laudis vel exaltationis dicimus de deo«, »per illud diminuumus id, quod pertinet ad ipsum«, »et est defectus« sive recessus ab eius cognitione. Secundum hoc exponi potest illud 1 Reg. 2: 'nolite multiplicare loqui sublimia'. Et Rabbi Moyses dicit: »laudetur creator, in cuius essentiae apprehensione inquisitio scientiarum abbreviatur et « »sapientia ignorantia reputatur et « »elegantia verborum fatuitas«. – [28] His concordat illud Psalmi: 'tibi silens laus', deus, secundum litteram Rabbi Moyses, ubi nos habemus: 'te decet hymnus, deus'.

29-30 I c. 58/23r8-10; c. 53/20r29 LW 2,158,8; 2,225,13

[29] »Idcirco convenerunt sapientes«, ut ait Rabbi Moyses »quod scientiae non apprehenderunt creatorem, et non apprehendit quid est nisi ipse, et apprehensio nostra respectu ipsius est defectus appropinquandi apprehensioni ipsius«. – [30] Et Rabbi Moyses l. I c. 58 sic ait: »convenerunt sapientes quod scientiae non apprehendunt creatorem, et non apprehendit quid est nisi ipse« deus. » Verumtamen« de ipso apprehendit Moyses omne »quod potest homo apprehendere in fine apprehensionis suae. Quod enim ipse apprehendit, non apprehendit alius ante ipsum« vel post ipsum, ut ait Rabbi Moyses prius ibidem c. 53.

31 I c. 59/24r13-30 LW 2,148,8 seq.

De primo Rabbi Moyses l. I c. 59 sic ait: »non est in creatore nisi simplicitas vera in fine simplicitatis«. Propter quod »attribuens creatori agnominationes« affirmativas peccat quadrupliciter. Primo, quia »breviatur« intellectus et apprehensio apprehendentis huiusmodi de deo. Secundo, quia talis deum »participat«, id est apprehendit ipsum quasi partes habentem, non in fine simplicitatis. Vel »participat«, id est facit ipsum participare et participem cum creato. Tertio, quia »apprehendit deum aliter quam est«. Quarto, quia talis aufert »esse creatoris de corde suo«, quamvis hoc non sentiat.

Probat autem praemissa consequenter ibidem sub his verbis dicens: »huius rei expositio est, quoniam omnis, qui abbreviatur in apprehendendo veritatem rei, apprehendit aliquam partem de veritate ipsius et alteram partem nescit apprehendere, sicut qui apprehendit de homine quia vivit, sed non apprehendit veritatem rationalem ipsius. In creatore vero non est multitudo in veritate essentiae ipsius, ut scias partem de ipso et alteram ignores. »Similiter qui apprehendit rem aliter quam est, non potest esse, quin apprehendat de ipsa aliquid secundum quod est. Qui vero putat quod sapor est

quantitas, non dico quod putat rem aliter esse quam est, sed dico quod non cognoscit essentiam saporis nec intelligit de quo dicatur hoc nomen«. Et infra sic ait: »qui attribuit creatori agnominem«, »putat quod illud nomen cadat in ipsum. [...] »Cuius rei similitudo est«, ut ait, »quod quidam homo audivit nomen elephantis et scit quod est res viva et quaerit, ut sciat figuram eius et veritatem et respondet qui facit ipsum errare: 'scias quod est res habens unum pedem et tres alas et habitat in profundis maris, et corpus eius nitet sicut lux clara et facies eius sicut facies hominis, et quandoque volat in aere, quandoque natat in aqua sicut piscis'«. »Iste talis credit elephantem aliter quam sit et breviatur in apprehensione« eius, et »cogitatio eius, qua cogitavit« elephantem »esse talem«, »vana« est, quia »nihil tale est in entibus, sed est privatio tantum, cui attribuitur nomen entis«.

32 I c. 60/24v15; I c. 62/25v47; I c. 62/26r13 LW 2,144,7
Sic Rabbi Moyses et plures alii et apte. Solum enim <dei> esse est »necesse esse«.

33 I c. 60-63/24r50; v3-5; 10-18; 40-46; 26r38 LW 2,130 seq.

Ad praesens autem, quia Rabbi Moyses dicit verbum praemissum dici in proposito de nomine quod est adonai, notandum quod I. I c. 60 et tribus sequentibus tractat de hoc nomine adonai et quibusdam similibus. [...]

Quantum ad primum sciendum quod li adonai »est agnominatio alterius nominis simplicis« »significantis substantiam creatoris significatione pura«, quod est nomen quattuor litterarum sive tetragrammaton. Secundo li adonai interpretatur »dominus meus« singulariter vel »domini mei« pluraliter et est decisum ab adon. Nomen autem tetragrammaton, id est quattuor litterarum, quodcumque sit illud et quae sint illae quattuor litterae, a quibus nomen habet, absconditum est et secretum et ipsum est nomen domini ineffabile. Li enim tetragrammaton non est ipsum nomen, de quo nunc agitur, sed est circumlocutio cuiusdam nominis habentis quattuor litteras, quod est sanctum secretum. Propter quod nusquam invenitur apud nos expressum, sed est inexpressibile ex sui natura et puritate sicut et substantia dei quam significat.

Secundo sciendum quod in hoc nomine nescitur decisio aliqua sumpta ab operibus sed nec fortassis in ipso nomine invenitur decisio, sicut apud nos composita sunt decisa a simplicibus et derivativa a primitivis, quomodo etiam li adonai decisum est, ut dictum est supra, ab eo quod est adon.

Tertium sciendum quod hoc nomen »scribitur, sed non« »dicitur« »nisi in sanctuario et a sacerdotibus sanctis tantum in benedictione sacerdotali et a maiori sacerdote in die ieiunii«. [...] Propter quod »sapientes« Hebraeorum dicunt hoc »nomen« »separatum« deo simpliciter tamquam proprium et singulare.

34 I c. 60/24v28-32; v53-25r6-12; 15-22. LW 2,133² seq.

Hinc est quod quidam ex sapientibus Hebraeorum dicit quod ante mundi creationem non erat nisi deus »et nomen eius« quattuor litterarum. Et alius ex sapientibus eorum dicit quod »propheta ideo promisit hominibus apprehensionem intellectus, qui removebit ab« ipsis »agnominationes« alias improprias, incompactas et imperfectas, »dicens: 'in illa die erit dominus unus et nomen eius unum', quod est dicere: cum intellexeris substantiam dei, quae simplex est, non habebit nomen sumptum ab aliquo opere nisi unum nomen verum ad significandum substantiam ipsius. Et hoc est nomen quattuor litterarum. Quinto sciendum quod hoc nomen, quod esset aut »quomodo loqueretur in eo et qualiter deberet proferri quaelibet litterarum eius, stricte vel alio modo, recipiebant sapientes unus ab alio«, nec quisquam docebat nisi idoneum »et semel in hebdomada«. Adhuc autem est aliud »nomen duodecim littera-

rum«, de quo dicunt Hebraei quod eius »sanctitas est in minori gradu quam nomen quattuor litterarum«. Item quod ipsum »non est unum nomen, sed« aggregatum ex pluribus nominibus, quorum simul »litterae sunt duodecim« »quae nomina singula significabant aliquas rationes perducentes hominem ad scientiam veritatis substantiae creatoris«. Item cum hoc nomine nominabatur nomen quattuor litterarum »sicut apud nos hodie« est nomen adonai, quod ponitur loco nominis quattuor litterarum, quod in se ipso propter sui puritatem et reverentiam rarissime nominabatur. Item hoc nomen duodecim litterarum significabat »aliquid magis separatum quam li adonai«. [...] Et propter hoc ex tunc non docebantur in hoc nomine nisi humiles et sacerdotes, ut cum ipso benedicerent populum in sanctuario« Adhuc autem erat quartum nomen dei, quod erat quadragintaduorum litterarum, de quo quattuor scribit Rabbi Moyses. [...] Sed sicut illud est unum nomen aggregatum ex multis, quorum simul duodecim est numerus litterarum, sic istud est nomen unum aggregatum ex pluribus, quae omnia simul faciunt litteras quadraginta duas. Secundum est quod quodlibet nomen illorum significat aliquam perfectionem et ab eius ratione sumitur ducens in cognitionem substantiae creatoris. Simul autem omnia ducunt in aliquam eminentiorem perfectionem, quam significat ipsum nomen aggregatum ex illis, quam nullum illorum divisim significaret.

- 35 I c. 61/25r24-36; 45 LW 2,137¹ seq.

Tertium est quod significata praedictorum nominum non sunt accipienda secundum »planum sermonis« sed iuxta secretum et abditum eius, quod significat. [...] Quartum est quod hoc nomen sicut et nomen duodecim litterarum est nomen separatum* et quasi deo sacratum et dicatum et plus appropinquans ad puritatem nominis quattuor litterarum, quam non attingit. Propter quod sapientes dixerunt: »nomen quadragintaduorum litterarum est sanctum et sanctificatum et non dabitur nisi humili et qui dimidiavit dies suos et non fuerit iracundus nec ebriosus nec fuerit subiectus moribus pravis et qui loquetur suaviter cum creaturis. Et omnis, qui scit illud et cavet sibi in illo et custodit illud cum munditia, est dilectus sursum et desideratus deorsum, et timor eius cadit super creatura, et disciplina eius est perpetua in manu ipsius, et habitat duo saecula, praesens et futurum«. Subdit autem post haec verba dicens: »o quantum distat, quod intelligunt homines ex his verbis, ab eo, quod fuit in mente dicentis, quoniam plures homines putant quod sint litterae, in quibus loquatur solummodo et non sit in eis ratio, per quam acquirant praedictos gradus sublimes«, quae sublimitas »est apprehensio intelligentiae agentis«

- 36 I c. 62/25v40; 44-47; r11seq LW 2,25,3 seq.

Rursus quinto notandum quod Rabbi Moyses, l. I c. 65 hoc verbum tractans: 'sum qui sum', videtur velle quod ipsum est »nomen tetragrammaton« aut proximum illi, »quod est« sanctum et »separatum«, »quod scribitur et non legitur«, et ipsum solum »significat substantiam creatoris nudam et puram«. De quo notavi infra super illo: 'non assumes nomen dei tui in vanum', c. 20. Vult ergo Rabbi Moyses dicere quod li sum primo dictum significat rei essentiam et est subiectum sive agnominatum.

- 37 I c. 62/25v46; 26r9seq. LW 2,26² seq.

Cum ergo dicit: 'sum qui sum', docet ipsum subiectum 'sum' esse ipsum praedicatum 'sum' secundo positum, et quod ipsum agnominans est ipsum agnominatum, essentia est esse, quiditas est anitas, »essentia sufficit sibi«, essentia est ipsa sufficientia. Hoc est dicere: »non eget essentia alicuius entis nec eget alio extra se ad firmitatem« sive perfectionem sui, »sed ipsa essentia sufficit sibi« ad omnia et in omnibus.

- I c. 62/25v47 vide n. 32
- 38-39 I c. 62/26r6-7 LW 2,138,6 seq.; 141⁷ seq.
 [38] Rursus autem quinto est »nomen« aliud »duarum litterarum«, quodcumque sit illud, de quo duo scribit Rabbi Moyses. Unum est, quod ipsum »sumptum est a nomine quattuor litterarum«, secundum, quod ipsum est decisum et impositum deo a »ratione firmitudinis essentiae«. Unde nomen illud directe et per se significat non deum, sed firmitatem. Adhuc autem sexto est quoddam nomen dei, »sadaï« scilicet, quod »decisum est a dai, quod est sufficientia«. – [39] Patet ergo quod, sicut in »nomine duarum litterarum«, »quod sumptum est a« »ratione firmitatis«, significatur stabilitas et infinitas divinae essentiae sic in nomine sadaï, quod sumptum est a ratione sufficientiae, significatur divinae essentiae perfectio, et quod ipsa est esse et quod ipsa quietat omnia, ipsa sufficit omnibus, in ipsa, utpote in esse, quiescunt omnia, et sufficit omnibus. Et sicut dictum est in his duobus nominibus, sic se habet de omnibus nominibus generaliter, quibus deus nominatur in scripturis, excepto solo »nomine quattuor litterarum«, ut dictum est supra, »quod non est sumptum ab opere nec dictum a participatione«.
- 40-44 I c. 62/26r6-8 LW 1/1,387,4 (=1/2,271,24); 2,26,14; 139³; 3,194²; 529¹
 [40] Hinc est quod nomen dei est »sadaï, decisum a dai, quod est sufficientia«, sive 'qui sufficientia'. – [41] Ad hoc facit quod Rabbi Moyses l. I c. 62 dicit quod »nomen duarum litterarum, sumptum a nomine tetragrammaton, <est de ratione firmitudinis essentiae, et 'saday'> decisum est a 'day', quod est sufficientia«. – [42] Similiter per nomen »sadaï, decisum a dai, quod est sufficientia« significatur quod divina »essentia sibi sufficit« in se et in aliis. – [43] Nomen enim dei 'saday' sumptum est a sados, quod est sufficientia. – [44] Et nomen dei Sadaï sonat sufficientia.
- I c. 62/26r13 vide n. 32
- 45 I c. 64/26v1 LW 1/1,229,8 (=1/2,113,5)
 Rabbi Moyses l. I c. 64 dicit: dicere et loqui sive »dictum et loquela attribuitur creatori secundum duos modos, id est cum ponuntur pro voluntate vel pro conceptu mentis«.
- 46 I c. 65/26v20-32. LW 2,215,5 seq.
 Rabbi Moyses l. I c. 65 sic dicit: »tabulae opera domini sunt, et essentia ipsarum est naturalis, non artificialis, quoniam omnia opera naturae vocantur opera domini«. Et infra sic dicit: »scriptura attribuitur creatori, sicut dicitur: scriptura est »scripta digito dei, quod simile est ei quod« [...] Quod autem Anquillos, unus ex sapientibus, dicebat »digitum« vocari »potentiam adiunctam creatori«, ut si dicatur »mons domini vel baculus domini«, quasi »digitus fuerit instrumentum creatum«, operatum »tabulas« »voluntate dei, non approbat Rabbi Moyses.
- 47 I c. 65/26v35-38. LW 2,216²
 »Per quod probatur« »quod scriptura« ipsarum »est, sicut et omnia alia opera«, naturae

- 48 I c. 66/26v42-45; 50-54 LW 1/1,309,10 (=1/2,195,23)
 Hinc est quod 1 Reg. 25 dicitur: 'cum venissent pueri David, locuti ad Nabal omnia verba haec ex nomine David et siluerunt', id est 'quieverunt', secundum aliam litteram quam probat Rabbi Moyses. Secundo potest dici deus quievisse 'die septimo', eo quod tunc nihil novi creavit, sed creata »perpetuavit« et quietavit sive stabilivit, ut quieta manerent creata in statu quo creata sunt
- 49 II c. 6/42v34-39; v41 LW 2,333,1 seq.
 Caelos enim animatos habentes intellectum probat Rabbi Moyses l. II c. 62 per illud quod scriptum est: 'caeli enarrant gloriam dei'. Unde ibidem sequitur: 'non sunt loquelae neque sermones, quorum non audiantur voces eorum'
- 50 II c. 6/42v51 LW 1/1,211,10 (=1/2,93,13)
 Adhuc autem notandum quod Rabbi Moyses l. II c. 6 sic ait: »terra erat vacua, id est desolata et angustata«. Vult dicere quod fuerit maesta et querulosa »super« inanitate et »malitia sua« et defectu, »ac si terra diceret: ego et caeli creata fuimus simul. Superiora sunt viva et inferiora mortua«.
- II c. 7/43r27-29; 40-51 vide nn. 8-9
- 51-53 II c. 10-12 passim; prooem./3v 50-54r1 LW 1/1,677 seq.
 (=1/2,433,5); 680³ (=1/2,434,15); 685,8 (=1/2,436,21)
 [51] Ut nunc autem diffusius notandum quod Rabbi Moyses dicit quod scala ista figurate sive parabolice expressiva est totius mundi seu universi. Ait etiam quod de ista scala septem sunt notanda. Primum, quod »scala« dicitur. Secundo, quod »in terra posita«. Tertio, quod »cacumen eius caelos tangebatur«. Quarto, quod de angelis fit mentio. Quinto, quod dicuntur »ascendentes«. Sexto, quod dicuntur »descendentes«. Septimo, quod dicitur dominus innixus scalae. Dicit iterum quod singulum horum septem »significat aliquid praeter universum rei assimilatae«.
- Addit etiam quod sapientes »conveniunt« in hoc »quod angeli« fuerunt »quattuor«, »duo ascendentes et duo descendentes«. »Quidam tamen translatorum dixerunt quod septem gradus erant in scala«, »et quod angeli quattuor«, »duo scilicet ascendentes et duo descendentes«, »convenerunt in uno gradu scalae«, medio scilicet inter septem, »et sic fuerunt omnes quattuor in una regula« sive gradu ipsius scalae sibi occurrentes et concurrentes parivelocitate hinc et inde. [...] His praemissis dicit quod »numerus iste quaternarius« intenditur »in allegoria« quattuor graduum scalae et quattuor angelorum. Et hoc ipsum significari in »quattuor quadrigis egredientibus 'de medio duorum montium' aeneorum, Zach. 6. – [52] Adhuc autem quod angeli dicuntur quattuor, distincti <in binos> et binos, »duos scilicet ascendentes et duos descendentes«, videtur parabola esse. – [53] sciendum quod Rabbi Moyses l. II c. 10 sic ait: »dicemus quod numerus sphaerarum, in quibus sunt formae stellarum«, »quaternarius est, scilicet sphaera fixarum stellarum et sphaerae quinque planetarum, sphaera solis et sphaera lunae«. »Sphaeras enim quinque« planetarum aliorum »pro una computabant« sapientes. Et infra ait c. 11: »regnum huius inferioris mundi« »non est nisi cum virtutibus quas largiuntur caeli«. »Invenies etiam dictum a sapientibus: non est aliqua planta inferius, quae non habeat stellam in caelo, quae percutit« sive parturit »ipsam«, »sicut dicit scriptura: 'si nosti leges caelorum, si poneris propositum in terris?'«, ubi nos habemus: 'si nosti ordinem caeli, et si ponas rationem eius in terra?', Iob 38.

- 54 II c. 11/45r9-11;19-21; prooem./3v 50-54r1 LW 1/1,423,4 seq.
 (=1/2,309,4)

Notandum quod secundum Rabbi Moysen I. II c. 11 scala ista totum universum parabolice significat. »Entia enim dividuntur tripartito: prima pars intellectus separati, et ipsi sunt angeli. Secunda pars corpora caelorum. Tertia pars materia prima, scilicet corpora variabilia, quae sunt infra caelos«. [prooem./3v 50-54r1] Unde ipse in Prologo primi libri dicit in parabola huius scalae septem notanda. Primum est, quod dicitur 'scala'. Secundum, quod dicitur posita in terra. Tertium, quod dicitur: 'cacumen eius tangebatur caelum'. Quartum, quod ait 'angelos'. Quintum, quod ait 'ascendentes'. Sextum quod ait 'descendentes'. Septimum, quod ait 'dominum innoximum scalae'.

- 55 II c. 18/49r-49v LW 3,276,13 seq.

Exemplum praemissorum ponit duplex Rabbi Moyses I. II c. 18. Primum et principale est de puero qui lactatus per menses aliquot nutritur in insula ubi feminam nullius speciei unquam videt, tandem adultus quaerit ab assistente: quomodo fuimus facti aut creati? Responsum est ei quod in ventre cuiusdam feminae suae speciei forma sua fuit et vixit inclusus mensibus nonnullis et tandem natus processit in lucem. Ille vero probat hoc esse impossibile, eo quod homo quicumque inclusus in vase, ubi non comederet nec biberet, non inspiraret nec respiraret, mox utique moreretur. Secundum exemplum est de passere: si transglutiretur ab aliquo, statim in stomacho exstingueretur. Adhuc autem si quis nunquam vidisset quomodo ex ovo nascitur avis, impossibile diceret visa ardea vel ciconia cum longis cruribus et rostro quod in ovo parvo inclusa latuisset, vixisset et nata processisset. Patet ergo ex praemissis quod aliter loquendum est de ipsis rebus quantum ad sui fieri et aliter quantum ad sui esse. Et sicut est de rebus singulis, sic etiam se habet de toto universo ipso, mundo scilicet, quod productus est cum tempore ex nihilo, sicut Rabbi Moyses ibidem declarat.

- 56 II c. 23 per totum LW 1/1,194, 6 (=1/2,69,10)

Et similiter Rabbi Moyses II libro suo c. 23.

- 57 II c. 23/54r17-20; 55r46-48; 52-v6 LW 2,542,1 seq.

Praedictis concordat quod Rabbi Moyses I. 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«.

- 58 II c. 29/56v50-57r6 LW 2,87,4

Rabbi Moyses autem dicit quod, cum dicitur 'in saeculum' vel 'in saeculum saeculi', terminus constituitur; cum vero 'in saecula saeculorum', sine termino accipitur.

- 59 II c. 31 per totum LW 1/1,185,4 (=1/2,59,14)

Exordium hoc scripturae Genesis tractat Augustinus diffuse [...] Item Rabbi Moyses l. II c. 31 specialiter.

- 60 II c. 31/60r12-24; 38-40 LW 1/1,231,4 seq. (=1/2,115,3)

Rabbi Moyses dicit sapientes legis dixisse quod lux prima die facta »sunt ipsa luminaria creata in prima die, sed non ostendit ea deus usque ad quartam diem«. Et secundum hoc multae quaestiones et dubitationes quae solent fieri cessarent.

- 61 II c. 31/60r1-9; 14; 32-34 LW 1/1,199,11 seq. (=1/2,75,2)

Nota duo ex Rabbi Moysse circa verba praemissa. Primo »quod differentia est inter principium et primum«. »Principium« enim »est res in eo vel cum eo cuius est principium, licet non praecesserit ipsum tempore«. Sic »cor est principium vitae animalium«. »Primum autem dicitur de eo quod est antiquius in tempore, licet non sit causa eius quod est posterius ipso, sicut si dicamus: primus qui habitavit in tali domo fuit Petrus, et post ipsum Iohannes«. »Verbum« autem, »a quo incipit liber Genesis« »in lingua Hebraica«, significat principium et »sumptum est a verbo capitis, quod est principium corporis cuiuslibet animalis«.

Secundo notandum quod deus simul creavit caelum et terram et omnia quae in iis sunt »in statu suo et in pulchritudine sua«, »in specie perfecta et forma et in electione accidentium«, sed non simul apparuerunt. Exemplum de agricola seminante »simul diversa genera seminum in terra. Pars autem oritur post unum diem, alia pars post duos dies, alia post tres dies, sed omnia semina projecta fuerunt in una hora«.

- 62-64 II c. 31/60r40-53; v10-14; 27; 29; 37; 38; 40; 46 LW 1/1,207,11
 (=1/2,83,5); 206,6 seq. (=1/2,81,12); 250,6 seq. (=1/2,133,17)

[62] Secundo notandum quod, sicut dicit Augustinus et Rabbi Moyses, in narratione primae creationis omnia quattuor elementa expressa sunt: terra quidem et aqua propriis nominibus, aer nomine spiritus, cum dicitur: 'spiritus dei ferebatur super aquas' – 'spiritus', id est ventus, ventus enim est aer motus – ignis vero nomine tenebrarum: et tenebrae erant super faciem etc. – [63] Primo notandum quod, sicut dicit Augustinus, Rabbi Moyses et doctores, nomine terrae materia prima intelligitur, quae tamen nunc terra, nunc aqua, nunc aer – ut ibi: 'spiritus', id est ventus (ventus enim est aer motus), 'ferebatur super aquas' – nunc autem ignis vocatur – ut ibi: 'tenebrae', id est ignis in sua sphaera invisibilis, 'erant super faciem abyssi'. [...] Secundo notandum quod, sicut dicit Augustinus et Rabbi Moyses, in narratione primae creationis omnia quattuor elementa expressa sunt terra quidem et aqua propriis nominibus, aer nomine spiritus, cum dicitur: 'spiritus dei ferebatur super aquas' – 'spiritus', id est ventus, ventus enim est aer motus – ignis vero nomine tenebrarum: et tenebrae erant super faciem etc. Ubi tertio notandum quod ignis tenebrae vocatur, quia in sphaera sua non lucet, cuius signum est stellarum apparitio. – [64] Rursus: »quare non est dictum secundo die« »quod esset bonum?« Rabbi Moyses: vel quia completio rei <dici>meretur bonum – bonum enim et finis idem – »operatio autem aquarum completa« legitur tertia die, vel quia de re occulta et incognita sive latente non debet dici quod sit bona, quia nec esse scitur. Tales autem sunt aquae 'super firmamentum'.

Vocavit deus aridam terram. Rabbi Moyses notat duo. Primo, quod »ubicunque« dicitur »quod vocavit deus aliquid sic vel sic, non est« aliud, quam quod distinxit hoc ab illo, cum quo habebat quid »commune«. Secundo ex hoc sumit quod, quia supra dicens: 'in principio creavit deus caelum et terram' nomen terrae accipitur »communiter pro omnibus quae sunt sub sphaera lunae, quattuor elementis«, hic autem secundo accipitur terra »singulariter pro ultimo elementorum«. idcirco ait:

»vocavit deus 'aridam terram«. Terra enim supra dicta non est arida, cum dicatur etiam aquae.

Notandum quod Rabbi Moyses dicit quod illud, »quod« est »super firmamentum et vocatur aqua, solum nomen aquae convenit ei«. Ait enim quod aqua primo dicta est »materia communis« et postea divisa est in tres formas: una marium, secunda 'firmamentum', tertia 'super firmamentum'. »'Divisit' ergo deus »divisione naturali« 'aquas' primo dictas in tres formas naturales, et unam »partem« »vestivit forma« aquae, quam vocavit maria. Et hoc est quod dicitur: »congregationes aquarum appellavit maria«, in hoc manifestans »quod aquae« prius dictae 'super firmamentum' »non sunt aquae, quae dicuntur maria«.

65-66 II c. 31/60v4-7 LW 1/1,219,3; 2,465,7

[65] Secundo, quare additur dei, cum dicitur: spiritus dei. Rabbi Moyses respondet l. II c. 31 hoc esse dictum ad significandum quod »motus« omnis »semper« proprie »attribuitur creatori«, sicut ipse probat ex pluribus locis scripturae. – [66] Tertio potest dici quod motus proprie deo attribuitur, sicut probat et ostendit super primo verbo Gen. 1: 'spiritus dei ferebatur super aquas' Rabbi Moyses l. II c. 31.

67 II c. 31/60v7seq. LW 1/1,233,9 (=1/2,117,9)

Rabbi Moyses, »quoniam tenebrae« »primo nominatae« »significant ignem«, ut supra dictum est, et »sunt aliae a tenebris secundo dictis«, ideo distinguens inter has et istas dicit quod istae secundo dictae faciunt noctem et nox appellantur.

68 II c. 34/62v17-40 LW 2,100,3 seq.

Adhuc autem tertio modo notandum quod Rabbi Moyses l. II c. 34 de legislatione, quae hoc capitulo vicesimo describitur, tractans vult dicere quod secundum verba legis et sententiam sapientium populus audivit vocem quidem verborum, sed verba ipsa non audivit communiter nisi solus Moyses [...] Dicit tamen Rabbi Moyses quod hoc verbum »'ego dominus deus tuus et non sit tibi deus alienus'« – sunt »duae principalitates, scilicet quod creator est et quod unus est« – »audivit totus populus Israeliticus« 'paratus' cum Moysse »de ore domini«, eo quod ista possunt comprehendi demonstrative ab intellectu humano, nec oportet ipsa expectare mediante prophetia sive propheta.

69 III c. 3/92r-v. LW 4,212,1

Moyses Aegyptius narrat quod affirmativa fuerunt ducentaduodeviginti vel – secundum alios – ducentaduodequingenta secundum numerum membrorum hominis, negativa vero trecentasexagintaquinque secundum numerum dierum anni.

70 III c. 7/73v LW 3,230,17

Haec enim omnia quattuor eiusdem rei sunt expressiva. Sic enim visio Ezechielis 1 et Isaiae 6: 'vidi dominum sedentem super solium excelsum' etc. eandem rem expriment et figurant, ut Rabbi Moyses ait.

71-72 III c. 9/74r10-21 LW 1/1,210,15 (=1/2,93,3); 2,271,10

[71] Propter quod apud Salomonem Prov. 5 mulieri adulterae comparatur, aut potius Salomon describit materiam sub metaphora mulieris adulterae, sicut Rabbi Moyses exponit praedictum verbum: 'mulier vaga quietis impatiens' etc. – [72] Propter quod Rabbi Moyses l. III c. 9 ipsam materiam dicit a Salomone Prov. 5 describi sub

metaphora mulieris adulterae quae virum habet et semper alterum appetit.

- 73 III c. 9/74r10-26 LW 3,481,2

Septimo sic: potentia et materia sunt ad multa, actus et forma ad unum sunt; omnis autem passio, privatio, defectus et malum sunt rebus ex materia, ut dicit Rabbi Moyses l. III c. 9.

- 74 III c. 9/74r10-21; 26; 28; 31; 35; III c. 23/85r37-45; 48 LW 2,179,9 seq.

Ad hoc facit, quod Rabbi Moyses l. III c. 23 dicit, quod unicuique »homini« coniuncta est duplex »creatura, bona« scilicet »et mala«. Bonam vocat rationale et formale in homine, malam vocat sensitivum et materiale sive materiam hominis. Unde prius eodem libro c. 9 sic ait: »non contingit corruptio nisi ex parte materiae«, »non ex parte formae«, »nam« substantia formae »est perpetua. [...] et infra: »omnis corruptio«, »amissio vel imperfectio«, »omnia etiam peccata hominis sequuntur materiam suam, non formam«. »Compescere vero frenum concupiscentiae« et »omnia«, quae »comitantur materiam«, et huiusmodi »sequuntur formam«. »Humanae enim formae«, ut supra dictum est, »data est potestas« »super materiam, ut eam compescat et opprimat sensualitatem, quae est in eo«. [...] Et hoc quidem probat Rabbi Moyses per sex. Primo quidem ex communi dicto et traditione expositorum Hebraeorum. Secundo probat ex eo quod »scriptura dicit: 'creatio cordis hominis mala ab adolescentia sua', ubi nos habemus: 'sensus et cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia sua', Gen. 8. Haec enim »creatura mala« incipit »in homine in hora nativitatis suae, sicut scriptura dicit: 'statim »in foribus peccatum« aderit', Gen. 4 [...] »Creatura vero bona« non »invenitur in homine« a nativitate, sed »post perfectionem intellectus sui«. Tertio probat idem et exponit ad hoc et per hoc quod dicitur Eccl. 9: 'civitas parva, et pauci in ea viri. Venit contra eam rex magnus et vallavit eam'; et infra: 'inventus est in ea vir pauper et sapiens et liberavit urbem per sapientiam suam', ubi, sicut dicit, »creatura mala«, sensualitas scilicet, »vocatur 'rex magnus' et creatura bona vocatur 'vir pauper et sapiens'. Ista enim similitudo dicta fuit super corpore hominis et permutatione virium suarum, sicut ait«.

- III c. 9/74r15-21 vide n. 96

- 75 III c. 9/74v23 LW 1/1,384,11 (=1/2,269,19)

Tales sunt bestiae gestantes figuram et nomen hominis, ut ait Rabbi Moyses

- 76 III c. 9/74v41-45; 54-75r3 LW 2,165,13 seq.

Decimo dictum est: 'non concupisces', quia, sicut dicit Rabbi Moyses l. III c. 9, »cogitationes transgressionis legis duriores sunt ipsa transgressionem«, cuius assignat duas rationes cum suis exemplis. Prima talis est: »homo« »cum facit transgressionem«, »peccatum ipsi provenit a potentia sua bestiali«. [...] Exemplum ponit ipse dicens: »non est tantum peccatum ei, qui servitium recipit a servo stulto, sicut ei qui recipit servitium ab ingenuo honorato«. [...] Secunda ratio talis est: maius peccatum est, quando quis, dotatus ab aliquo donis potioribus prae ceteris, ipsis donis abutitur in contemptum donatoris, tum quia potioribus abutitur, tum quia contra ipsum donatorem, cui ingratus est.

- 77 III c. 9/74v4-7; 22-29; 29-51; 74r26; 51 LW 2,167,1 seq.

Tunc assumit Rabbi Moyses in minori propositione rationis huius secundae dicens

quod homo accipit vires nobiliores animae, puta rationem et intellectum, ceteris animalibus, et has quidem, ut per ipsas acquirat perfectiones bonorum morum virtutis et scientiae et coniungatur deo, nequaquam sensibilibus et concupiscibilibus. [...] Propter quod ipse narrat quod sapientes legis nonnulli temperate valde et seorsum etiam necessariis, puta cibo, potu et huiusmodi, utebantur. »Comedere enim, bibere et huiusmodi et concupiscere talia et« omnis difformitas« in homine« comitantur materiam eius«, »humanae vero formae data est potestas et imperium super materiam, ut eam compescat et opprimat sensualitatem«. [...] Servus autem exsultat in talibus et ostendit quod talia non sunt ei oneri, »et involvit totum corpus suum in sordibus et inquinat faciem suam in oculis omnium qui vident; ipse vero ridet et laetatur« Prov. 2: 'laetantur, cum malefecerint, et exsultant in rebus pessimis'. Et hoc quantum ad secundum genus hominum, qui aversi a nobilitate formae suae sequuntur passiones et concupiscentias materiam consequentes. Et sic distinctum est duplex genus hominum, bonorum scilicet et malorum. [...] De ipsis dictum est: 'angeli vos et filii excelsi'«, ubi nos habemus in Psalmo: 'dii estis et filii excelsi omnes'. »Necesse est ergo, ut omnis, qui voluerit esse homo in veritate, non bestia gestans figuram hominis, ut laboret secundum omne posse suum diminuere vires omnes« materiae »in comedendo et bibendo« »et in omnibus aliis vitiis, quae sequuntur ex concupiscentia«. Verba sunt Rabbi Moysis. Et alludit illud in Psalmo: 'homo cum in honore esset, non intellexit; comparatus est iumentis insipientibus et similis factus est illis'. Et subiungit Rabbi Moyses dicens: »in his autem quae necessaria sunt ei«, qui vere homo est, »sicut in cibo, potu« et similibus, »sufficit illi, quod fuerit utile et necessarium«, »non secundum delectationem«.

78 III c. 10/75r15-32 LW 2,195,9 seq.

Rabbi Moyses l. III c. 10: »cum intellectus noster nititur apprehendere creatorem«, »invenit parietem magnum dividendum inter ipsum«; et infra: deus »vero ipse absconditus est a nobis in nube et caligine«. Et hoc est »quod dictum est: 'nubes et caligo in circuitu eius'«, in Psalmo; et iterum: »posuit tenebras latibulum suum'«; et infra: »notum est apud omnes« »quod dies status montis Sinai fuit dies nubis et densitatis«; et iterum infra: »erit ergo intentio in dicendo tenebras et nubem« »non quod circumdet deum obscuritas, quia non est apud ipsum obscuritas, sed lux clara, sicut dictum est: »terra illuminata est a gloria eius'«, ubi nos habemus: 'splendebat terra a maiestate eius', Ez. 43;

79 III c. 11/75v18-28 LW 2,532,8

Et secundum hoc exponit Rabbi Moyses illud Genesis: 'vidit deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona' l. III c. 11. Unde quod dicitur ibi: 'cuncta' 'valde bona', hic dicitur: 'disponit omnia suaviter'.

80 III c. 12/75v33-43 LW 2,183,5

Rursus sexto exponit Rabbi Moyses et probat, quod dictum est de sensitivo, muliere mala, et rationali per participationem, muliere bona, per illud quod Is. 11 dicitur: 'habitabit lupus cum agno, et pardus cum haedo accubabit. Vitulus et leo et ovis simul morabuntur, et puer parvulus minabit eos'.

81 III c. 13 per totum LW 1/1,424 seq. (=1/2,309,16)

Notandum quod Rabbi Moyses l. III c. 13 tractans haec verba solvit duas quaestiones, quas ab antiquo multi communiter movent. Prima est, quod »mala mundi sunt plura quam bona«. Et »cum tempus quietis et delectationis hominis comparaveris

- angustiis et doloribus«, »infirmatibus et impedimentis, videbis quod esse hominis est ultio et magnum malum«, secundum illud Iob 7: 'militia' vel 'malitia' vel 'temporatio' secundum aliam litteram 'est vita hominis super terram' et: 'homo natus de muliere' 'repletur multis miseris' etc., Iob 14.
- Secunda quaestio est, qua homines mala quae patiuntur ascribunt necessitati infirmitatis humanae naturae, casui et infortunio potius quam culpae suae, quasi deo non providente nec gubernante res humanas, secundum illud: 'circa cardines caeli perambulat nec nostra considerat', Iob 22. Ad utramque quaestionem respondet ex verbis praemissis: 'si fuerit deus mecum et dederit mihi panes' etc., dicens quod malum hominis non est in pluribus, sed paucioribus, si respiciantur homini necessaria, puta victus et vestitus.
- 82 III c. 13/77r10-16 LW 2,91,8
- Verbum istud tripliciter exponi potest. Primo sic: Rabbi Moyses l. III c. 13 hoc verbum inducens dicit ipsum ad litteram verificari, quia pauper, qui minus videtur habere, sic abundat sicut dives amplius habens, si respiciatur id quod est necessitatis et non id quod est cupiditatis
- 83 III c. 14/77v5.10.19-22.50-78r4 LW 1/1,293,13 seq. (=1/2,177,3)
- Praemissis concordat quod Rabbi Moyses ex se et Aristotele sic dicit l. III c. 14: »finis Martini« »et in omni singulari speciei naturalis« »est, ut sit in eo forma humana«. Quod si finis, et bonum; bonum enim et finis idem. »Finis vero postremus« »in istis speciebus est sempiternitas« ipsarum, et sic valde bonum, utpote finis postremus. Unde post pauca sequitur: »primus finis secundum« Aristotelem »cuiuslibet singularis est perfectio formae specialis«, »ultimus vero finis speciei est permanentia sempiterna ipsius«. Unde infra Rabbi Moyses sic concludit: »opinio recta secundum« legem et philosophiam est »quod unumquodque est propter substantiam suam«. Et »sicut voluit quod species hominis esset ens, ita voluit quod caeli et stellae essent entia, et sic voluit quod angeli essent«, et »in omni ente fuit intentio propter substantiam ipsius entis«.
- 84 III c. 14/77v50-78r52 LW 1/1,265,5 (=1/2,149,14)
- Tertio notandum quod in hoc quod dicitur luminaria facta, ut lucerent super terram, fecit scire utilitatem luminarium, non autem voluit dicere quod finis propter quod facta sunt luminaria sit illuminare terram. Sic enim esset »nobilius«, puta corpus caeleste, »propter ignobilius«, puta terram. Tractat hoc diffuse satis Rabbi Moyses l. III c. 13.
- 85 III c. 14/77v-78r. LW 2,346,10
- Finis igitur, quare creata sint omnia, est ut sint, scilicet ipsum earum esse. Et hoc est quod hic dicitur: 'creavit, ut essent'. Tractat hoc Rabbi Moyses l. III c. 14 diffuse.
- 86 III c. 14/78r20-23 LW 1/1,288,7 (=1/2,171,16)
- Et Rabbi Moyses dicit tractans verba praemissa: bonum est »quod convenit menti nostrae«.
- 87 III c. 14/78r30 LW 1/1,276,12 (=1/2,159,23)
- Hoc non sic intelligendum est, quasi deus »creavit homines propter hoc, sed narravit naturam« hominis, »quae habet potentiam, ut possit« prodesse et »praeesse« omnibus

quae citra ipsum sunt, sicut deus prodest et praeest omnibus quae citra se sunt, ut ait Rabbi Moyses l. III c. 13.

88 III c. 15/78v LW 4,416,5

Et nota: licet caeli noni latitudo sit tanta, quod sit incognita – ubi dic spissitudinem octavae sphaerae, iter scilicet quattuor milium annorum, secundum Rabbi Moysen

89 III c. 15/78v LW 5,18,5

Et Rabbi Moyses l. III c. 15 dicit quod a centro terrae usque ad superficiem circuli signorum inferiorem est iter octo milium annorum et septingentorum fere ad minus, spissitudoque ipsius circuli signorum est iter quattuor milium annorum. Et hoc est quod dicit ‘altitudinem caeli’. Ultimi autem caeli mobilis sphaerae altitudo mensurari non potest, ut dicit Rabbi Moyses, eo quod stellis careat.

90 III c. 18/80r31 LW 2,400,4

Rabbi Moyses l. III c. 18 in principio sic ait: »opiniones hominum circa curam sunt quinque, et omnes sunt antiquae«. De quibus ibidem diffuse valde prosequitur.

91 III c. 18/81v LW 4,93,2

Universaliter enim unum superioris habet omnia inferioris; unde secundum Rabbi Moysen singulare hominum adaequat speciem naturae sensibilis, ut unius hominis iustificatio maius sit bonum

92 III c. 20/82v41 LW 2,414,4

Dicit autem Rabbi Moyses l. III c. 20 in principio: »non est dubium, de primis intelligibilibus est quod in creatore sunt omnia genera perfectionum et quod omnes imperfectiones longe sunt ab eo«.

93 III c. 23/85r LW 4,177,1

Rabbi Moyses non ponit angelos bonos aliud quam virtutes sive naturales sive morales.

94 III c. 23/85r26.37.40-42 LW 2,563,6

Rabbi Moyses l. III c. 23 dicit: »Satan, id est diabolus, ipse est creatura mala et ipse est angelus mortis«. Et secundum hoc exponit illud Gen. 4: ‘statim in foribus’, id est »in hora nativitatis«, ‘peccatum aderit’; et Gen. 8: ‘proni sunt sensus hominis ab adulescentia sua in malum’.

III c. 23/85r37-45; 48 vide n. 74

95 III c. 23/85r47-52 LW 2,564,12

Et secundum hoc dicit Rabbi Moyses quod in quolibet creato, maxime mundi inferioris, coniuncta est »creatura bona et mala«

96 III c. 23/85r48-50; c. 9/74r15-21. LW 2,182,5 seq.

Quarto probat ipse Rabbi Moyses, ut dictum est, quia secundum sapientes Hebraeorum, sicut et Hieronymus et auctores nostri dicunt, unicuique »homini coniungun-

tur duo angeli: »unus bonus, alius malus; »unus a dextris, alius a sinistris; et isti sunt creatura bona et creatura mala« [...] Adhuc autem quinto dicit Rabbi Moyses prius eodem libro c. 9 quod Salomon, de concupiscentia sensitivi parabolice loquens, ipsam comparat mulieri adulterae dicens: 'ne intenderis mulieris fallaciae'.

97 III c. 25 per totum LW 1/1,405 seq. (=1/2,291,17)

Rabbi Moyses l. III c. 25 in principio sic ait: »scito quod temptatio est labor magnus de maioribus laboribus legis, et fit mentio de ipsa in lege in sex locis«. Et infra: »fuit autem ratio temptationis facere opus, cum non est intentio substantiae ipsius operis, sed intentio est, ut sit exemplum, per quod addiscant populi et ambulent eadem via«. Et praemittit: »plane temptationes, de quibus fit mentio in lege«, »venerunt per viam probationis et inquisitionis«. Et infra: »verbum« temptationis »duobus modis exponi potest: uno modo«, ut sit exemplum et sciatur quia qui serviunt deo, praemiantur, qui vero deum derelinquunt, puniuntur. Secundo modo, ut sit sensus: »temptat te« deus, »id est exercet te, sicut illud quod dicitur« de aliquo, quod <non> temptavit 'ambulare super terram', id est non exercuit« se. Sic temptavit vos deus, id est »exercuit vos in labore in deserto, ut multiplicaret bona vestra«. »Et istud verum est, quod exitus de labore ad quietem est maior delectatio quam continue quiescere«. Verba sunt Rabbi Moysis. De hoc ultimo habes I II q. 32 a. 2. Adhuc autem circa temptationem Abrahae specialiter ex Rabbi Moyse quattuor advertenda. Primum est magnitudo rei, quam deus ei praecepit et in quo ipsum deus <voluit> exemplum fieri oboedientiae et temptari sive innotescere et notum fieri quod oboedientes deo praeservantur a malo et remunerantur praemio »et quod 'exiret sonus'« huius facti »'in omnem terram'«. Fuit enim mandatum de filio occidendo, quem »in senectute« genuerat, item 'per repromissionem', item cuius semen esset sicut stellae caeli, quae numerari non possunt, item in quo 'benedicendae' erant 'omnes nationes terrae'. In quo secundo notatur et commendatur »<finis> amoris ipsius et metus in creatorem«, cuius »timor et dilectio« »contempsit in oculis Abrahae filium istum desiderabilem et desepxit, quidquid sperabat se adepturum per illum, et festinavit decollare ipsum«. Tertio notatur per hoc stabilitas prophetiae et »quod prophetae multum credunt in his, quae perveniunt ad eos ex parte creatoris in prophetia, et ut« sciatur quod »istud non fuit in somnio nec in visione nec mediante virtute imaginativa«, in quibus est »aliquid dubitationis«. Propter quod in talibus et pro talibus non festinat homo ad opus nec festinat credere nec trahitur »facere rem tam magnam super re dubia«. Quartum est hic ponderandum quod Abraham non fuit praeceptum de filio statim immolando, sed tertio die. Sic enim habet littera: 'die tertio' 'vidit locum procul'. Ratio est, »quoniam, si fecisset istud subito cum praeceptum fuit ei, fecisset istud ex terrore absque intellectu et inquisitione; sed quoniam fecit istud post aliquot dies,« ostendit quod »fecit ex deliberatione et intelligentia recta«. Verba sunt Rabbi Moysis ubi supra.

98-99 III c. 25/87v6-8; c. 34/93v52-54; 94r1-9 LW 2,170,13 seq.; 330,9

[98] Undecimo notandum quod praecepta divina, tam affirmativa quam negativa, de quibus hic agitur, non sunt facienda nec vitanda ex affectione passionis, sed ex zelo et instinctu rationis. In cuius figura Abraham, forma credendi et oboediendi, praeceptum de immolando filio non accepit nec implendum suscepit subito, sed die tertio, ut habetur Gen. 2, ubi dicitur: 'die autem tertio vidit locum procul'. Ex quo patet quod non ex impetu passionis, sed »ex deliberatione« rationis suscepit implendum praeceptum dei, ut ait Rabbi Moyses l. III c. 25. Et hoc est quod hic dicitur in praeceptis: 'non concupisces'. [...] Sed »universaliter de intentionibus perfectae legis sed exterminare concupiscentias et contemnere illas secundum possibilitatem, et quod

non requiratur de ipsis nisi quod necessarium est«. Verba sunt Rabbi Moysis l. III c. 33. Hoc est ergo quod hic dicitur: 'non concupisces'. [...] Ait enim Rabbi Moyses ubi iam supra: concupiscentiae »auferunt animae ultimam perfectionem«, »corrumpunt genera hominum in civitatibus et regimen familiarum, quia persecutio concupiscentiae, sicut stulti faciunt, destruit leges speculationis et sanctitatis et corrumpit corpus et inducit mortem ante finem naturalem et multiplicat angustias anxietatis, zelum et inimicitias«. »Providit ergo pietas creatoris, ut daret nobis praeceptum, quod tolleret« concupiscentias et »prohiberet omnia, quae possent« »suscitare concupiscentiam«. »Et ista est intentio magna« »de intentionibus legis«. Verba sunt Rabbi Moysis. Hoc est ergo quod hic dicitur: 'non concupisces'. – [99] Iuxta quod notandum quod dictum est Abrahae de immolatione Isaac post triduum facienda. Dicitur enim Gen. 22 quod 'die tertio elevatis oculis vidit locum procul'. Quod exponens Rabbi Moyses l. III c. 25 dicit hoc factum esse, ut sciatur ipsum Abraham tam grande praeceptum non subito ex passione timoris velle implese, sed ex electione, ratione et intellectu.

100 III c. 27/88v52 LW 2,192,12

Tertio vero quantum ad subdistinctionem caeremonialium primo videndum est de ipso nomine, quod est caeremonia. De quo Rabbi Moyses l. III c. 27 ait quod praecepta »illa, quorum utilitas scitur a populo, vocantur iudicialia, sed illa, quorum utilitas ignoratur, vocantur caeremoniae«.

III c. 34/93v52-54; 94r1-9 vide nn. 98-99

101 III c. 36/94v10-12; 15; tabula/114r3-4 LW 2,190,14 seq.

Quantum igitur ad haec quattuor omnia sciendum quod Rabbi Moyses omnia praecepta »negativa«, quae dicuntur esse »trecentasexagintaquinque secundum numerum dierum anni«, »affirmativa« vero, quae dicuntur esse »ducentaduodeviginti« ad minus iuxta »numerum membrorum« hominis, »omnia«, inquam, ista simul reducit ipse l. III c. 36 ad »quattuordecim partes«, quarum »prima« »continet praecepta, quae sunt credulitates rectae et principales, de qua parte est conversio ad deum«. »Secunda pars« »continet praecepta« »de prohibitione idolatriae«, et sic de aliis.

102 III c. 50/108r29-36 LW 1/1,380,14 (=1/2,265,25)

Ad horum igitur solutionem et evidentiam notandum quod, sicut dicit Rabbi Moyses, circumsione tollebatur id quod erat superfluum et praeternecessarium generationi, relinquebatur autem quidquid erat necessarium et sufficiens masculo ad generandum.

103 III c. 53/112r LW 4,109,2

Vel dic utrumque: in essentia, ut intellectiva, sic copulatur sui supremo deo, secundum Rabbi Moysen, sic est 'genus dei'.

104-105 III c. 53/112r11-20 LW 1/1,328 seq. (=1/2,213,18);
. 606,2 (=1/2,401,5)

[104] Tertio notandum quod ait 'in faciem eius' propter duo: primo, quia operationes animae et vitae manifestantur praecipue in facie hominis propter omnes sensus ibidem concurrentes. Secundo, quia anima intellectiva, intellectus scilicet qui ab extra est, quem deus inspirat, ipse est, »qui nos coniungit cum creatore secundum

quod nos apprehendimus ipsum cum luce intellectus, quem effundit super nos, sicut David dixit: 'in lumine tuo videbimus lumen', et similiter ipse« deus »cum hoc eodem lumine respicit super nos«. Verba sunt Rabbi Moyses I. III c. 52. Sic ergo quia intellectus, quem deus inspirat, est quo deum videmus et quo deus nos videt, apte dicitur deus ipsum inspirasse 'in faciem' hominis. Propter quod in principio capituli sic ait: »hominis sessio, motus, conversatio« et »verba, quando sedet domi cum familia«, »non sic« sunt ordinata nec ornata nec reverentia, »sicut sunt, quando est coram rege nobili et glorioso«; et infra ait: »propter hoc ergo qui voluerit acquirere perfectionem humanam et quod sit homo vere, necesse est quod sciat quod rex iste sublimis, qui coniunctus est ei semper, est« »intellectus«, »honoratior omni rege, etiam David et Salomone«. – [105] Unde Rabbi Moyses capitulo paenultimo totius sui operis dicit quod »intellectus, qui effusus est super nos«

106 III c. 53/112r17-20LW 2,223,7

Rabbi Moyses I. III c.52 sic dicit : »intellectus, qui effusus est super nos «, »coniungit nos cum creatore, secundum quod nos apprehendimus ipsum cum luce intellectus« »sicut David dixit: 'in lumine tuo videbimus lumen'. Et similiter ipse cum hoc eodem lumine respicit super nos, et per ipsum est semper nobiscum«.

ELISA RUBINO

“... ein grôz meister”:
Eckhart e Origene

1. Introduzione

Il Medioevo occidentale ebbe, nei confronti di Origene d’Alessandria, un atteggiamento ambivalente. Da un lato era noto che sue dottrine specifiche erano state oggetto di discussione, polemiche e di condanne conciliari, dall’altro si sapeva che gran parte della Patristica orientale ne aveva venerato la figura come modello di santità; e per far accedere alla sua opera la latinità si erano mobilitati traduttori del calibro di un Rufino di Aquileia e di un san Girolamo, uomini di sicura fede che certamente non avrebbero mai favorito la diffusione di idee di un eresiarca. Così, quando a partire soprattutto dal XII secolo l’esegesi allegorica di Origene riprese ad esercitare il suo fascino sulla Cristianità ed i testimoni manoscritti delle sue opere incominciarono a moltiplicarsi in modo inarrestabile¹, il problema dei teologi professionali fu soprattutto di impedire che l’autorità di un così grande personaggio provocasse deragliamenti dottrinali nei fedeli lettori, e la Scolastica di mise in movimento per individuarne ed isolarne gli “errori”.

Come vedremo, in questa impresa si distinsero in modo particolare maestri domenicani come Tommaso e Alberto il Grande, i quali non risparmiarono ad Origene pesanti critiche. I due domenicani, insieme a Pietro Lombardo, costituiranno l’orizzonte dottrinale all’interno del quale questo lavoro cercherà di collocare e definire la posizione che, nei confronti di Origene, articolò Meister Eckhart. Riferimenti puntuali alle dottrine del maestro alessandrino non mancano in verità

¹ Henry CHADWICK, *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement, and Origen*, Oxford 1966, pp. 66-94; Gerald BOSTOCK, *The influence of Origen on Pelagius and Western Monasticism*, in: *Origeniana Septima 1999*, pp. 381-396; Henri CROUZEL, *Origène*, Paris 1985; *Origene. Maestro di vita spirituale*, a cura di Luigi F. PIZZOLATO, Marco RIZZO, Milano 2001; Bernard MCGINN, *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism – 1200-1350*, New York 1998, pp. 102, 117, 157, 214, 231, 351, 396-7, 423; Henri DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l’Écriture*, Paris 1959, I, pp. 221-304; Adele MONACI CASTAGNO, *Origene predicatore e il suo pubblico*, Milano 1987, p. 309; Manlio SIMONETTI, *Origene esegeta e la sua tradizione*, Brescia 2004, pp. 241-262; Jean LECLERQ, *Origène au XII^e siècle*, in: *Irénikon*, 24 (1951), pp. 425-439; Martine PORTELLI, *Le manuscrits du douzième siècle produits par l’abbaye de la Ferté-sur-Grosne, première fille de Cîteaux*, in: *Scriptorium*, 57 (2003), pp. 89-94.

nella più recente letteratura eckhartiana². Ma un quadro complessivo e sistematico dell'influenza esercitata da Origene sul pensiero di Eckhart non è sinora stato tracciato. Ne vale la pena, perché la nostra analisi documenterà – è il caso di anticiparlo – una influenza non superficiale, e una originale valorizzazione di alcuni temi di notevole rilevanza speculativa.

2. Origene di prima e di seconda mano: le citazioni in Eckhart

Eckhart menziona il nome di Origene abbastanza di frequente: 45 volte, nella maggior parte dei casi (34) nelle opere latine, ma non di rado anche (11) in quelle tedesche. Il maggior numero di citazioni è tratto da cinque scritti esegetici origeniani: 14 riferimenti provengono dalle *Homiliae in Genesim*; 9 dalle *Homiliae in Ieremiam*; 4 dal Commento *In Iohannem* (3 dei quali veicolati da Tommaso); 3 dalle *Homiliae in Numeros*; 2 dalle *Homiliae in Exodum* e infine 2 (probabilmente) dalle *Homiliae in Lucam*. Vi sono poi 13 citazioni della predica pseudo-origeniana ‘*Super Maria stabat*’, a conferma della fortuna e della considerazione che questo testo ebbe nel Medioevo – un tema cui ha dedicato importanti studi Freimut Löser³. Eckhart non fa in nessun luogo riferimento al *De principiis*; e poiché, considerata la diffusione di quest'opera, è difficile pensare che non lo abbia incontrato in biblioteca, questo suo silenzio in proposito costituisce un interrogativo che non può non essere segnalato, anche se destinato a rimanere, al momento, irrisolto.

Il maggior numero di citazioni origeniane è contenuto nel *Liber Parabolarum Genesis*, con 13 occorrenze delle *Homiliae in Genesim*, in *Ieremiam* e in *Numeros*. In *Expositio sancti evangelii secundum Iohannem* compaiono 7 citazioni, una di que-

² Thomas HOHN, *Meister Eckhart Lehre von der Gotteshohnschaft*, Frankfurt 2000; *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, sous la dir. de Marie-Anne VANNIER, Paris 2006; Marie-Anne VANNIER, *Nouvelles perspectives sur la naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart*, in: *Maître Eckhart et Jan von Ruusbroec*, éd. par Alain DIERKENS, Benoît BEYER DE RYKE, Paris 1998, pp. 17-24; Bernard MCGINN, *The spiritual Heritage of Origen in the West. Aspects of the History of Origen's Influence in the Middle Ages*, in: *Origene. Maestro di vita spirituale*, a cura di Luigi F. PIZZOLATO, Marco RIZZO, Milano 2001, pp. 263-289; Bernard MCGINN, *The Problem of Mystical Union in Eckhart, Seuse, and Tauler*, in: *Meister Eckhart in Erfurt*, hrsg. von Andreas SPEER, Lydia WEGENER, Berlin-New York 2005, pp. 538-553; Theo KOBUSCH, *Lesemeistermetaphysik – Lebemeistermetaphysik. Zur Einheit der Philosophie Meister Eckharts*, in: *Meister Eckhart in Erfurt*, pp. 239-258. [libro?]

³ Freimut LÖSER, *Jan Milíč in europäischer Tradition. Die Magdalenen-Predigt des Pseudo-Origenes*, in: *Deutsche Literatur des Mittelalters in Böhmen und über Böhmen*, hrsg. von Dominique FLIEGLER, Václav BOK, Wien 2001, pp. 225-245; ID., *Spielarten geistlicher Trauer, Teil I. Maria Magdalena am Grab. Die Predigt des Ps.-Origenes und ihre deutschsprachigen poetischen Bearbeitungen*, in: *Futhark, Revista de Investigación y Cultura*, 4 (2009), pp. 109-137; ID., *Spielarten geistlicher Trauer, Teil II. Predigten und Prosaübersetzungen der Pseudo-Origenes-Texte*, in: *Futhark, Revista de Investigación y Cultura*, 6 (2011), pp. 123-153.

ste tratta delle *Homiliae in Ieremiam*, una dal *Commento In Iohannem*, 2 veicolate attraverso Tommaso e 3 provenienti dalla già ricordata predica ‘*Super Maria stabat*’. In *Expositio libri Sapientiae* le citazioni sono 2, una tratta da un’omelia *In Ieremiam* e una da un’omelia *in Numeros*. Nelle prediche tedesche sono riportate 7 citazioni tratte dalla predica ‘*Super Maria stabat*’. Due volte Origene compare negli atti del processo coloniense contro Maestro Eckhart. La dottrina incriminata riguarda l’immagine di Dio nell’uomo, proviene dalle omelie *In Genesim*, e viene individuata dai censori di Eckhart nello scritto tedesco *Von dem edeln Menschen* e nel *Liber parabolarum Genesis*.

Origene, dunque, è ampiamente presente nell’opera di Eckhart. È una presenza accompagnata da espressioni di gran rispetto (“Origenes, ein grôz meister”⁴, “Origenes der schribet gar ein edel wort”⁵, “Docet de hoc Origenes pulchre”⁶ e così via), spesso autoritativamente contrassegnata dalla menzione di nome ed opera da cui è tratta la citazione (13 volte). Una volta Eckhart ostenta grande acribia bibliografica, indicando il numero delle omelie cui farà riferimento (“ex verbis Origenis ex 12 homilia et 13 Super Genesim”) – anche se l’indicazione si rivela poi piuttosto imprecisa⁷.

Tuttavia, se ci chiediamo quanto dell’Origene eckhartiano provenga con certezza da uno studio diretto dei suoi scritti (ovviamente nelle traduzioni latine allora correnti, principalmente opera di Rufino e Girolamo), i numeri si restringono di molto. Vi sono infatti sicure tracce di lettura diretta soltanto per quanto concerne le Omelie *In Genesim* (nella versione di Rufino). In più, un breve testo trova corrispondenza letterale nella ventitreesima omelia *In Numeros*, ma è citato senza indicazione bibliografica di provenienza (“Auctoritas ... quae Origeni ascribitur...”) ⁸. La maggior parte delle rimanenti citazioni sembra essere derivata dalla tomistica *Catena aurea* oppure dalla *Glossa ordinaria*, ed è quest’ultimo, in particolare, il caso di un passo dalle omelie *In Ieremiam* sulla nascita eterna del giusto, al quale Eckhart annette un particolare significato, riportandolo ben nove volte⁹.

Della possibilità di una lettura di seconda mano dei testi di Origene, e quindi di un loro uso, per così dire, decontestualizzato dal punto di vista dottrinale, bisognerà tener conto in sede di valutazione generale dei risultati. Eppure, anche fatte in via preliminare queste debite riserve, la collocazione della posizione di Eckhart nell’orizzonte costituito dall’utilizzazione dell’opera di Origene nella teologia scolastica – orizzonte che restringeremo, per motivi di spazio, a tre comunque rappresentativi intellettuali fra XII e XIII secolo, e cioè Pietro Lombardo, Alberto Magno e Tomma-

⁴ Cf. Index, *Hom. in Gen.*, n. 14.

⁵ Cf. Index, *Hom. in Ier.*, n. 7.

⁶ Cf. Index, *Hom. in Ier.*, n. 6.

⁷ Cf. Index, *Hom. in Gen.*, n. 3. In realtà i testi citati di seguito iniziano dall’Omelia 10, e non dalla 12, come Eckhart afferma.

⁸ Cf. Index, *Hom. in Num.*, n. 3.

⁹ Cf. Index, *Hom. in Ier.*, nn. 1-9.

so – rivela comunque tratti autonomi ed assai radicali, ed appare perciò di notevole interesse storico e teorico.

3. Origene e la Scolastica: Pietro Lombardo, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino

Abbiamo più sopra parlato di un atteggiamento ambivalente degli intellettuali medievali nei confronti di Origene, condannato da più Concili, ma ancor oggi additato dal magistero cattolico – per il suo fondamentale contributo allo sviluppo dell'esegesi scritturale e per la santità della sua vita votata ad un esemplare martirio – a modello di studioso cristiano. Così recentemente si è espresso un Papa, Benedetto XVI, che non è certamente privo di interesse per i problemi dell'ortodossia teologica¹⁰: “Origene ... grande maestro nella fede ... raccoglie l'eredità di Clemente alessandrino, ... e la rilancia verso il futuro in maniera talmente innovativa, da imprimere una svolta irreversibile allo sviluppo del pensiero cristiano”.

La presa di posizione di Eckhart si colloca in una situazione non meno complessa di quella attuale, come mostra un rilevamento dei riferimenti espliciti ad Origene negli autori teologici dei due secoli precedenti, e in particolare nelle opere di Pietro Lombardo, Alberto e Tommaso. Si tratta invero di materiali quantitativamente piuttosto disomogenei: le citazioni di Origene nei *Libri sententiarum* si contano sulle dita di una mano; Alberto Magno cita l'Alessandrino una trentina di volte; Tommaso lo menziona in modo esplicito in ben 168 occasioni. Si potrebbe pensare ad un'attenzione crescente degli ambienti teologici latini, con una valutazione prevalentemente positiva del contributo origeniano alla esegesi biblica e alla teologia – un'attenzione che ad un certo punto, con Tommaso, si tramuta in vigile preoccupazione.

Pietro Lombardo valuta positivamente Origene sia dal punto di vista dell'esegesi biblica¹¹ che a proposito di tesi teologiche (prescienza¹² ed eternità di Dio¹³), cristologiche¹⁴ e di teologia sacramentale¹⁵. Ne prende nettamente le distanze solo in merito alla dottrina della preesistenza delle anime, che conosce attraverso la critica di Agostino¹⁶. Anche Alberto il Grande tiene in gran conto l'esegesi allegorica origeniana¹⁷; solo in tre casi egli rifiuta esplicitamente tesi attribuite al Padre alessandri-

¹⁰ Omelia in occasione dell'udienza generale, Piazza San Pietro, Roma, 25 aprile 2007.

¹¹ Cf. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* III, d. 37, c. 1, n. 2, ed. Grottaferrata 1981, II, p. 207; IV c. 19 n. 1, p. 366.

¹² Cf. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 38, c. 1, I, p. 277.

¹³ dove?

¹⁴ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* III, d. 3, c. 4, n. 1, II, p. 36; III, d. 7, c. 1, II, p. 59; IV, d. 46, c. 3, II, p. 534.

¹⁵ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV, d. 14, c. 4, n. 3, II, p. 322.

¹⁶ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 42, c. 2, I, p. 291.

¹⁷ Occorrenze in ALBERTUS MAGNUS, *Quaestio de prophetia* I, 2, 3, ed. Wilhelm KÜBEL, Hendrik ANZULEWICZ (Opera omnia, editio Coloniensis, 25,2) Münster i. W. 1992, p.

no: la dottrina dell'assunzione di un corpo etereo al momento della resurrezione¹⁸, l'infinità dei mondi, la trasmigrazione delle anime¹⁹.

Ben più ampio e strutturato è il ventaglio di dottrine origeniane prese in esame da Tommaso, il quale appare soprattutto preoccupato di isolare e contestare le tesi che considera contrarie alla dottrina cristiana. Queste riguardano la prescienza di Dio²⁰, l'apocatastasi²¹, l'assoluta predominanza del libero arbitrio²² – che, mettendo in discussione la dannazione eterna per i peccatori e la grazia divina, ipotizzerebbe una possibile redenzione per ogni creatura –, l'animazione dei corpi celesti e l'idea che gli enti spirituali siano stati creati tutti uguali²³, distinguendosi poi per dignità grazie al libero arbitrio, compreso il Diavolo, e che pertanto tutti possano redimersi. Tommaso rifiuta l'idea tipicamente platonica dell'autonomia dell'anima dal corpo e la preesistenza delle anime²⁴, e contesta diversi aspetti della cristologia origeniana²⁵, insinuandone la vicinanza all'arianesimo²⁶. Riguardo poi al rapporto tra filosofia e fede, sostiene che Origene andò contro la fede non perché seguì i dettami della filosofia, ma perché di questa abusò e invece che ricondurla entro i confini della ragion di fede²⁷, la corruppe. Tuttavia, accanto a numerose espressioni di condanna (“error Origenis,” “... erravit Origenes,” “... invenitur errasse Origenes,” “... sicut

64,13-19; II, 1, 1, p. 74,47-51; 2, 3, p. 79,28-39; *Postilla Super Isaiam* c. 7, 14, ed. Ferdinand SIEPMANN (Opera omnia, editio Coloniensis, 19) Münster i. W. 1952, p. 110,2-10; *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei* I, 3, 15, 3, ed. Dionys SIEDLER (Opera omnia, editio Coloniensis, 34,1) Münster i. W. 1978, p. 81,27-34; *De natura boni* II, 3, 2, n. 325, ed. Ephrem FILTHAUT (Opera omnia, editio Coloniensis, 25,1) Münster i. W. 1974, p. 116,30-35; *Super Dionysii Mysticam theologiam et Epistulas*, epist. 9, ed. Paul SIMON (Opera omnia, editio Coloniensis, 37,2) Münster i. W. 1978, p. 546,5-12.

¹⁸ ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De ecclesiastica hierarchia* 7, ed. Maria BURGER (Opera omnia, editio Coloniensis, 36,2) Münster i. W. 1999, p. 148,31-38.

¹⁹ ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysii Mysticam theologiam et Epistulas*, epist. 7, pp. 526,51-527,1.

²⁰ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I, 14, 8, arg. 1.

²¹ THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles* II, 83, ed. LEONINA, XV, Roma 1918, p. 520b,9-22; p. 522a,11-17; p. 524b,4-11.

²² THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles* III, 89, ed. LEONINA, XIV, Roma 1926, p. 272a,1-10; *Summa theologiae* I, 114, 3; I-II, 80, 4; *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 24, a. 10, ed. LEONINA XXII, Roma 1973, pp. 705,196-706,215.

²³ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I, 10, 6; I, 34, 1, ad 1; I, 47, 2; *Summa contra Gentiles* II, 44, ed. LEONINA XV, p. 369a,18-45.

²⁴ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I, 70, 3; *Quaestiones disputatae de anima* 2, ad 14, ed. LEONINA XXIV,I, Roma 1996, pp. 20,457-21,472; *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis* 5, arg. 1, ed. LEONINA XXIV,2, Roma 2000, p. 55,1-8; *Quaestiones disputatae de veritate* 26, 1, ed. ~~.....~~ Marietti H, Roma 1964, p. 482b.cit. nota 17

²⁵ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* III, 6, 3.

²⁶ THOMAS DE AQUINO, *Super Boetium De Trinitate* 3, 4, ed. LEONINA, L, Roma 1992, p. 116a,124-134; *Summa theologiae* I, 34, 1, ad 1.

²⁷ THOMAS DE AQUINO, *Super Boetium De Trinitate* 2, 3, p. 99,161-171.

Origenes fingit,” “... sicut Origenes et Arius dixerunt”) Tommaso non esita a ricorrere all’Alessandrino come esegeta²⁸.

5. La lettura di Eckhart

Pur a conoscenza delle forti preoccupazioni di Tommaso, Eckhart appare assai poco interessato alla possibile devianza dall’ortodossia delle dottrine origeniane, ed evita qualsiasi elemento di critica e qualsiasi presa di distanza. Invero, più che cercare una discussione su una molteplicità di temi classificati o classificabili come “origeniani”, egli concentra la sua attenzione soprattutto su alcune dottrine di ambito morale e antropologico, che mostra chiaramente di condividere. Le più estese occorrenze origeniane riguardano infatti, fundamentalmente, due posizioni:

1. la nascita eterna del giusto, sintetizzata nella formula del commento a Geremia: “iustus ... per singula virtutis opera semper ex Deo nascitur” (Index, *Hom. in Jer.* nn. 1-8);

2. la naturalità e ineliminabilità della presenza del divino nell’uomo, condensata nella formula del commento al Genesi: “imago caelestis obscurari potest ..., deleri ... non potest” (Index, *Hom. in Gen.* nn. 10-14).

I temi evidenziati da Eckhart si ritrovano soltanto in modo marginale nei suoi predecessori.

La questione della nascita eterna del giusto si muove all’interno di una discussione presente anche nelle *Sentenze*, e relativa alla temporalità della generazione divina del Figlio di Dio. A questo proposito Pietro Lombardo sottolineava²⁹ – citando un testo di Origene – l’eternità della generazione del Figlio, risultato di un atto continuo (“semper nascitur”) e non puntualmente determinato nel tempo. Su questa linea Alberto nella *Summa* precisa che il presente di quest’atto non è un presente divisibile e imperfetto, ma un presente indivisibile, perfetto, unitario e simultaneo³⁰. Contro il “semper nascitur” origeniano si esprime invece Tommaso, secondo il quale la formula adeguata alla nascita del Figlio di Dio è “semper natus est”, che la colloca nel passato dell’eternità, a sigillo della totale perfezione dell’atto³¹. Eckhart non solo si distacca da Tommaso, ma radicalizza l’interpretazione origeniana attribuendo, come vedremo, una valenza antropologica (il *giusto*) ad

²⁸ THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum* III, d. 13, expos., ed. Maria Fabianus Moos, Parisiis 1933, p. 425; IV, d. 49, q. 4, a. 4, s. c. 1, ed. Vivès, XI, Parisiis 1873-1874, p. 529a.

²⁹ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 9 c. 4 n. 4, ed. Grottaferrata 1971, I, p. 107.

³⁰ ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae*, I, 7, 30, 4, p. 240,6-34.

³¹ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I, 42, 2, ad 4.

una riflessione che nei suoi predecessori rimane ristretta all'ambito teologico della cristologia.

Totalmente assente dalla discussione su Origene, invece, pare essere il tema della naturalità della presenza divina nell'uomo, che Eckhart scopre, come pare, in modo del tutto autonomo, ed intorno al quale viene aggregando tutta la sua radicale interpretazione dell'autorità del maestro alessandrino. A questo proposito sarà anche da notare, per inciso, una seconda operazione originale compiuta da Eckhart: si tratta del recupero dell'omelia ps. origeniana *'Super Maria stabat'*, confinata sino ad allora nell'ambito della letteratura ascetica, al discorso filosofico e teologico. Le numerose citazioni dello Ps.-Origene (nel *Commento a Giovanni*, in tre *Prediche tedesche* e in due *Sermoni latini*) ruotano infatti attorno all'idea centrale dell'unione dell'uomo con Dio, ove Maddalena dà voce ad un duplice aspetto dell'inconsolabilità dell'uomo: l'inconsolabilità dell'uomo che unitosi a Dio lo perde; e l'inconsolabilità dell'uomo che invano cerca Dio. Maria Maddalena davanti al Sepolcro vuoto piange, si dispera inconsolabile, perché con la morte di Cristo ha perso tutto ciò che possiede: ha perso la sua stessa anima che, "unum facta cum ipso per amorem", è morta insieme a Cristo. Quando l'anima di Maddalena si è unita a Dio, così Eckhart spiega le parole dello Ps.-Origene, si è spogliata di qualunque legame col mondo sensibile e pertanto anche della capacità di ricordare che Cristo dopo tre giorni sarebbe risorto. Dunque Maddalena, completamente dimentica, non può in alcun modo governare la sofferenza che le proviene dall'immensità dell'amore per Dio. Ma Maria Maddalena, recatasi presso il sepolcro per cercare Cristo morto, si dispera anche perché al suo posto trova due angeli vivi, ossia due creature. Questo non può esserle di sollievo, spiega Eckhart, perché sarà inconsolabile chiunque, cercando l'uno, trovi un numero; cercando l'uomo, trovi qualunque cosa non sia un uomo; cercando un uomo morto, ne trovi uno vivo, in generale chiunque cercando qualcosa ne trovi un'altra e soprattutto sarà inconsolabile chiunque – come dice lo Ps.-Origene – cercando Dio, trovi una creatura. Maria Maddalena in questo secondo momento rappresenta, quindi, l'impossibile consolazione di chi, cercando Dio, non lo trovi e non possa pertanto unirsi a lui³².

5. La dottrina della nascita eterna dell'uomo virtuoso

Nella sesta omelia su Geremia Origene commenta il versetto biblico "Audite verba pacti huius et loquimini ad viros Iudae et habitatores Ierusalem" (*Ier.* 11,1). Secondo il testo biblico non tutti gli uomini rispettarono tale "pactum", alcuni infatti continuarono a peccare tornando così alle iniquità dei loro "patrum priorum" (*Ger.* 11,10). L'omileta interpreta il "pactum" come l'alleanza stretta tra la Chiesa e il popolo che crede in Cristo e chiarisce quali siano gli *antichi padri* presso cui

³² Cf. Index, *Hom. super Maria stabat*, nn. •1-••.

gli uomini ritornarono. Ricorrendo così al versetto dell'Epistola di Giovanni "qui facit peccatum, ex Diabolo est" (*I Iob.* 3,8) spiega che gli uomini prima di credere erano figli del diavolo e da quando credono sono diventati figli di Dio ("sunt filii Dei"). Il passo relativo all'interpretazione della nascita dell'uomo da Dio, contenuto nell'omelia di Origene e nella versione di Girolamo, è passato integralmente nella *Glossa ordinaria* a *Ier.* 11,9, ed è quasi sicuramente da questa che Eckhart lo ha attinto³³. E tuttavia, anche se letto al di fuori del suo contesto originario, il passo origeniano contiene interessanti elementi di novità interpretativa ed è comprensibile che Eckhart ne sia rimasto tanto affascinato, da ricordarlo ai suoi lettori in otto diverse occasioni. Per rendersene conto basta mettere a confronto il testo di Origene con il passo dell'Epistola giovannea.

I Iob. 3,8-10

'qui facit peccatum, ex Diabolo est, quoniam a principio Diabolus peccat. Propter hoc apparuit Filius Dei, ut dissolvat opera Diaboli. Omnis, qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet; et non potest peccare, quoniam *ex Deo natus est*. In hoc manifesti sunt filii Dei et filii Diaboli: omnis, qui non facit iustitiam, non est ex Deo, et qui non diligit fratrem suum'.

ORIGENES, *Hom. in Ier.* 6
(*Glossa ord. in Ier.* 11,9)

... totiens ex diabolo nascimur, quotiens peccamus. Infelix ille qui semper a diabolo generatur. Ille vero felix est qui semper a deo nascitur; non enim dicam semel iustum ex deo natum, sed per singula virtutis opera *semper ex deo nascitur*.

Diversamente dalla lettera, Origene non afferma semplicemente che l'uomo è nato (quasi a dire una volta per tutte) da Dio e che per questo non può peccare. Sottolinea invece con enfasi che l'uomo nasce dal Diavolo tutte le volte che pecca, mentre è beato e nasce da Dio ogni volta che compie un'opera buona. In altre parole, l'uomo può in ogni istante decidere se peccare e nascere dal Diavolo, o se compiere opere buone ed essere generato da Dio. Origene riconosce all'uomo la libertà di agire e la responsabilità costante di decidere. L'esser giusto, dunque, non è una condizione puntuale e determinata: all'uomo non è data al momento della nascita, e neppure può essere conquistata una volta per tutte. Al contrario, l'uomo continuamente la deve scegliere per essere ininterrottamente generato figlio di Dio. La condizione dell'uomo generato giusto da Dio, nella dottrina di Origene, è la medesima di quella di Dio Verbo generato da Dio Padre: entrambi, il giusto come il Verbo, dipendono e sono incessantemente uguali al loro principio.

È dunque Origene la fondamentale fonte di ispirazione della dottrina eckhartiana della generazione del giusto nella Giustizia? C'è ben motivo di pensarlo, perché in

³³ Lo dimostrano i ripetuti riferimenti alla *Glossa* (generalmente citata come "in *Glossa super Ier.* 11", al versetto "inventa est coniuratio": cf. *Index, Hom. in Ier.*, nn. 1-6), e il fatto che oltre a questo luogo le omelie *In Ier.* non sono mai citate nell'opera eckhartiana.

effetti l'Alessandrino precisa testualmente che lo stesso Padre non ha generato il Figlio una volta soltanto ma lo genera continuamente proprio come avviene con il giusto, generato ad ogni opera buona³⁴, ed Eckhart afferma che il Padre genera sempre il Figlio come il giusto, il quale è uguale a Dio perché Dio e la giustizia sono la stessa cosa³⁵. Per entrambi condizione necessaria perché il giusto sia tale è Dio stesso, fondamento di ogni opera buona, di ogni opera giusta. Indispensabile però è il ruolo dell'uomo, a cui spetta di scegliere se esercitare pienamente la sua razionalità, per se stessa, in modo disinteressato, e in questo modo nascere da Dio, farsi suo figlio.

5. I presupposti teologici e filosofici della dottrina della generazione divina

È però anche da notare che la dottrina della generazione divina dell'uomo elaborata da Eckhart è origeniana anche nei suoi presupposti teologici e filosofici. Cosa permette infatti all'uomo di nascere da Dio ogni volta che vuole? La risposta di Eckhart riprende l'antica idea della naturalità della presenza divina nell'uomo: c'è nell'uomo una scintilla divina che brilla incessantemente, un seme indistruttibile che Dio stesso ha sotterrato, una fonte viva che erompe in eterno nel fondo dell'anima. È il seme divino delle virtù (la *synderesis*); un piccolo popolo, quello delle virtù, che – dice Eckhart – può sottomettere e inclinare al bene il grande popolo dei vizi. Proprio perché poco numeroso, infatti, il popolo delle virtù è più lontano dal molteplice ma più vicino all'Uno, e perciò più perfetto³⁶. Si comprende quindi come questo seme sia il principio razionale di tutte le virtù, il fondamento comune tra uomo e Dio che rende divino l'uomo stesso. È l'intelletto, dove l'immagine di Dio risplende e l'uomo diventa non semplicemente simile ma uguale a Dio.

Qui Eckhart lavora su testi letti direttamente e per intero, come mostra la estesa letteralità delle citazioni, e si ispira a dottrine antiche. La concezione dell'uomo come frammento divino del *Logos* universale è di matrice stoica e poggia su termini precisi come "hegemonikón", parte dominante, scintilla di fuoco o celeste, luce o seme divino, e passando attraverso gli gnostici, in particolare la scuola valentiniana di Alessandria³⁷, trova proprio in Origene la prima e più complessa lettura in chiave cristiana. Per Origene ci sono nell'uomo, in quanto essere dotato di ragione, dei semi o disposizioni naturali che sono immagine del *Logos* divino³⁸, della ragione universale, e che per questo lo rendono immagine di Dio. Esercitando l'attività intellettuale l'uomo può raggiungere i più alti gradi del *Logos*³⁹ e ritornare a Dio. La

³⁴ Cf. Index, *Hom. in Ier.*, nn. 1-8.

³⁵ Cf. ECKHARDUS, *Pred.* 41, DW II, pp. 285-297; *Pred.* 39, DW II, pp. 258,1-259,1.

³⁶ Cf. Index, *Hom. in Gen.*, n. 8.

³⁷ ORIGENE, *Commento al Vangelo di Giovanni*, tr. a cura di Eugenio CORSINI, Torino 1968, pp. 67-74.

³⁸ ORIGENE, *Commento al Vangelo di Giovanni [In Iob. I, 158; 206; XX, 203]*.

³⁹ ORIGENE, *Commento al Vangelo di Giovanni*, pp. 42-43.

stessa nascita dell'uomo da Dio e l'unione con lui, senza altra mediazione che quella della razionalità, sono rese possibili proprio dall'uguale natura del Logos divino e del logos finito⁴⁰.

Questa posizione, portata alle estreme conseguenze, arrivò a propugnare l'unità indifferenziata delle creature razionali tra loro e con il *Logos* e nel VI secolo la filosofia origeniana fu condannata per la sua pericolosità da Giustiniano⁴¹. La stessa condanna del *De principiis*⁴², l'opera considerata una vera e propria *Summa* della filosofia origeniana, è legata a questa interpretazione del *Logos* universale e della sua immagine nell'uomo ivi contenuta. La dottrina origeniana dell'immagine, con la radicale interpretazione dell'unione tra creature razionali e Dio, costituì un problema a cui tentò di porre rimedio anche Rufino, a cui dobbiamo la ricezione latina di gran parte dell'esegesi scritturale origeniana. Nell'omelia su *Genesi* 1,13, Origene spiega che l'unione dell'uomo con Dio è scandita da due momenti. Il primo è quello in cui l'uomo è fatto *ad immagine* di Dio, dove per "uomo" non si intende quello corporeo, ma l'uomo interiore, che è invisibile, incorporeo, incorruttibile e immortale. Il secondo momento è quello in cui l'uomo fatto ad immagine di Dio può spogliarsi completamente di ciò che è terreno e raggiungere anche un secondo e superiore grado di perfezione, quello della *somiglianza* con Dio⁴³. Rufino non rispettò la distinzione tra *immagine* e *somiglianza* e più volte usò i due termini come sinonimi, riconoscendo di fatto al rapporto tra Dio e l'uomo un solo piano possibile, quello dell'uomo "ad imaginem" di Dio.

Eckhart per descrivere l'immagine di Dio nell'uomo utilizza espressioni origeniane come il seme divino che l'uomo può ricoprire di terra quando cede ai desideri terreni, e che "niemer bertilget noch in im verleschet", o come la fonte viva in fondo al pozzo che non smette mai di erompere, eternamente pronta a scorrere in tutta la sua potenza una volta liberata da ogni impedimento; ma anche espressioni come "scintilla" o "vunke", che sebbene non propriamente origeniane, sono tuttavia riconducibili all'ambiente gnostico alessandrino in cui Origene operò⁴⁴. Nel *Liber paraboliarum Genesis* e nel trattato tedesco *Von dem edeln Menschen* Eckhart poi

⁴⁰ Endre VON IVÁNKA, *Platonismo cristiano*, Milano 1992, p. 74.

⁴¹ ORIGENE, *I Principi, Contra Celsum e altri scritti filosofici*, a cura di Manlio SIMONETTI, Firenze 1975, p. 23.

⁴² ORIGENE, *I Principi, Contra Celsum*, p. 20.

⁴³ ORIGENE, *Origene. Omelie sulla Genesi*, a cura di Manlio SIMONETTI, tr. di Maria Ignazia DANIELI, Roma 2002, p. 64.

⁴⁴ Sebbene in Origene il termine "scintilla" compaia due volte nel *De principiis* ed una nel *Commento al Cantico dei Cantici*, non assume in questi contesti il significato di frammento divino, fatto della stessa sostanza degli astri, che è quello che Eckhart gli attribuisce. Questa definizione è attestata invece in MACROBIO, *Comm. in Somnium Scipionis* I, 14, 19 e in SENECA, *De otio* 2, 5, 5. Per la tradizione gnostica valentiniana di Alessandria, nella quale Origene si trovò ad operare, cf. François M. SAGNARD, *La gnose valentinienne e le témoignage de St. Irénée*, Paris 1947, pp. 365-367.

fonda esplicitamente la sua interpretazione sull'omelia *In Genesim XIII*, che è il testo centrale nel quale Origene formula la sua dottrina dell'immagine.

In questo contesto, commentando tra l'altro *Genesi* 26,18, Origene cita il versetto giovanneo 7,38 “qui credit in me, flumina de ventre eius fluent aquae vivae” e spiega che nella nostra anima ci sono due immagini, quella di Dio (“*imago regis caelestis*”), che è come la fonte di acqua viva che scorre in fondo al pozzo, e quella terrestre (“*imago terreni*”), cioè i sentimenti carnali e le cose terrestri che hanno ricoperto e ostruito la fonte. Quindi spiega allegoricamente i due episodi del passo: come i Filistei riempiono i pozzi di terra, impedendo all'acqua di scorrere, così i sentimenti irrazionali hanno ricoperto l'immagine di Dio impedendole di risplendere con tutta la sua forza; come Isacco svuotò i pozzi ricoperti di terra, facendo scorrere nuovamente la fonte di acqua viva, anche l'immagine di Dio intimamente e costantemente presente nell'uomo potrà tornare a risplendere, a patto che l'uomo abbia la forza di liberare la sua anima dai sentimenti irrazionali.

La dottrina origeniana dell'immagine trova ampia utilizzazione nel *Liber para-bolarum Genesis* di Eckhart, dove viene citata a proposito dei diversi significati del versetto genesiaco (25,23) “*duae gentes in utero tuo sunt, et duo populi*”. Eckhart trae da Origene ben sei interpretazioni diverse, delle quali qui faremo riferimento solo a quelle relative alla duplice immagine presente nell'uomo, quella di Dio e quella terrena⁴⁵. Nel primo caso il maestro domenicano cita in modo esteso il testo origeniano, ma a differenza dell'omileta non utilizza la metafora della fonte viva né quella della donna che ritrova la sua dracma. Riprende invece la metafora dei pozzi pieni di terra e poi svuotati da Isacco e l'idea della “*imago regis caelestis*” offuscata dalle affezioni terrene. Mentre però Origene assegna all'immagine il compito di splendere (*splendescere*) e alla fonte viva di scorrere (*fluere*), Eckhart attribuisce alla sola immagine celeste sia la funzione di risplendere (*lucere*) che quella di scorrere (*fluere*). L’“*imago caelestis*”, afferma Eckhart, può essere oscurata per incuria ma mai cancellata “per malitiam”, perché collocata nell'uomo dal Figlio di Dio. Nonostante l'uomo dipinga su di sé l'immagine delle cose terrene, usando ogni genere di malizia come fossero colori, in lui infatti *resta sempre* l'immagine di Dio. Tema questo, che ritorna a proposito del quinto significato del versetto genesiaco – la presenza nell'uomo di due poli opposti, il peccato e la *synderesis*, i vizi e le virtù, il sapere e l'ignoranza.

La dottrina dell'immagine ritorna nella formulazione origeniana anche nella predica *Von dem edeln Menschen*, attraverso la metafora del seme indistruttibile che, generato e sotterrato da Dio nel fondo dell'uomo, vive e splende senza fine⁴⁶, e della fonte, per la prima volta citata esplicitamente. C'è nell'uomo “*ein lebender brunne*”, il cui scorrere è impedito dalla terra che vi è stata gettata sopra, ma che resta sempre vivo sul suo fondo, pronto a ritornare a scorrere liberamente. In perfetta sintonia

⁴⁵ Il testo esaminato in seguito è riportato integralmente in Index, *Hom. In Gen.* n. 10.

⁴⁶ Cf. Index, *Hom. In Gen.* n. 14.

con l'esegesi origeniana Eckhart pone l'immagine di Dio, cioè questa fonte viva e sempre erompe, "in der selen grunde", nel fondo dell'anima dell'uomo⁴⁷.

Per questa dottrina, com'è noto, Eckhart fu accusato e tratto avanti al tribunale dell'Inquisizione di Colonia. All'incriminazione, egli risponderà associando il nome di Origene a quello dei maestri pagani Cicerone e Seneca: "verba Tullii, Senecae, glossae Origenis, ... de semine divino in anima" – un esplicito riconoscimento dell'appartenenza all'antica tradizione stoica che, come vengono mostrando gli studi di Nadia Bray⁴⁸, costituisce una componente fondamentale del pensiero eckhartiano.

⁴⁷ Cf. Index, *Hom. In Gen.*, n. 15.

⁴⁸ Nadia BRAY, "Ein heidenischer meister, Senecà, sprichet": Eckhart e Seneca, in: *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, I, a cura di Loris STURLESE (Dokimion, 34), Freiburg 2008, pp. 167-183; EAD., *La sapienza pagana negli scritti di Meister Eckhart. Il caso di Seneca e Cicerone*, in: *L'Antichità classica nel pensiero medievale*, a cura di Alessandro PALAZZO, Porto 2011, pp. 323-339; EAD., "disputat pulchre et diffuse Tullius": Eckhart e Cicerone, supra pp. 39-71•.

INDEX

ORIGENES

1. Commentarius in Iohannem

ORIGENES *Werke*. Vierter Band. *Der Johanneskommentar*, hrsg. von Erwin PREUSCHEN (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, 10), Leipzig 1903

- 1 II c. 23 n. 148/79 LW 3,54,1

Huius tamen, quare dicat 'lux hominum', supra duae causae aliae assignatae sunt. Chrysostomus vero dicit quod dictum est 'lux hominum', quia Iohannes scripsit et loquebatur hominibus, et de verbo quod 'caro', id est homo, 'factum est'; ideo dixit 'lux hominum.' Origenes vero dicit quod per li 'hominum' intelligitur universaliter natura rationalis. »Sumus enim rationales nos et dii« ut dicit Porphyrius, et diffinitio hominis est esse animal rationale.

- 2 ap. Thom. Expos. cont. s. Ioh. c. 8,44, XVII 539a LW 3,414,7

Et Origenes hic in Glossa dicit quod homo tantum nullum verum dicit, nisi acceperit a deo, ut iam non sit homo tantum, sed illi et suis similibus congruat illud in Psalmo alio: 'ego dixi: dii estis'. Hoc est ergo quod hic dicitur: 'cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur, quia mendax est'.

- 3 ap. Thom. Expos. cont. s. Ioh. c. 8,44, XVII 539a LW 3,470,5

Dicamus sub exemplo: puta, si rex dicat se militem esse, non erit arrogantiae. Origenes ibidem dicit quod verba ista commendatio sunt discipulorum. Notandum ergo quod dicens illum esse magistrum, cuius doctrinae credit et assentit, vere dicit et bene; similiter qui illum dicit dominum, cuius mandata servat, bene dicit et verum.

[Testo citato attraverso: Thom. Expos. cont. s. Ioh. c. 8,44, •• XVII 539a]

[notare che XVII è l'edizione Vivès!]

QUI SAREBBE meglio INDICARE l'ed. originale FONTE DI TOMMASO e poi aggiungere alla fine della citazione in [] che viene da TOMMASO

2. Homiliae in Exodum

ORIGENES *Werke*. Sechster Band. *Homilien zum Hexateuch in RUFINS Übersetzung*, hrsg. von Wilhelm Adolf BAEHRENS (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, 29), Leipzig 1920

- 1 hom. 3 n. 3/170,22-25 LW 4,384,8

Quantae autem sit efficaciae et quam utile crucem sit tollere, docet Origenes sic dicens: tanta est virtus crucis Christi, ut, si in mente fideliter habeatur, nulla libido, nulla peccati praevalere possit invidia, sed continuo ad memoriam illius – scilicet passionis – omnis peccati et mortis fugit exercitus.

- 2 hom. 6 n. 13/203,8seq. LW 2,87,1

Origenes hic in Glossa dicit: »quotiens 'in saeculum' dicitur, longitudo quidem temporis, sed aliquis finis esse indicatur«. »Et quotiens 'saecula saeculorum' nominantur, licet ignotus nobis, tamen aliquis terminus indicatur«. [il testo citato è riportato anche nella *Glossa ord. ad loc.*, PL 113, col. 232]

3. Homiliae in Genesim

ORIGENES *Werke*. Sechster Band. *Homilien zum Hexateuch in RUFINS Übersetzung*, hrsg. von Wilhelm Adolf BAEHRENS (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, 29), Leipzig 1920

- 1 hom. 2 n. 2/29,6-8 LW 1/1,368,11 (=1/2,253,4)

‘Trecentorum cubitorum erit longitudo arcae’. Quaerit Augustinus Libro quaestionum super Genesim c. 4 quomodo arca »animalia omnia, quae in eam ingressa dicuntur, et escas eorum ferre potuerit«, et respondet ex Origene Moysen loqui de »cubitu geometrico«, quod »tantum« valet, »quantum nostra cubita sex valent«. Ubi notandum quod Origenes et Augustinus, similiter et Hieronymus Super Ier. 47 c. in Glossa cubitum in neutro ponunt.

- 2 hom. 7 n. 3/73,27-74,3.10-12 LW 1/1,669,3 (=1/2,429,13)

Horum duorum figura sunt Ismael et Isaac, Genesis vicesimo primo capitulo, ubi legitur Ismael lusisse cum Isaac. Quod exponens Origenes dicit Ismaelem ludere cum Isaac, dum »caro« »blanditur spiritui« »et illecebrosis cum eo deceptionibus agit, si delectationibus illiciat, voluptationibus molliat«. Hoc »Saram, quae est virtus« sive spiritus vel ratio, »offendit«. »Tu ergo« si ratione vivas, spiritu et virtute agaris, »singulas malitiae species, etiam si molles et delicatae sint et ludo similes, persecutionem spiritus dicito, quia in omnibus his virtus offenditur«. Verba sunt Origenis. Ad hoc est in parabola quod Pharaos, rex Aegypti, praecepit mares interfici, sed timor dei ipsos reservavit. Quod Ismael egit ludendo, hoc Pharaos egit praecipiendo.

- 3 hom. 10-13/92-121 LW 1/1,661,7 (=1/2,426,6)

Notandum quod sub his verbis quinque parabolice sunt significata, quae in eadem radice fundantur et sumi possunt ex verbis Origenis ex 12 homilia et 13 Super Genesim. Primum est quod coniugia patriarcharum sive antiquorum patrum figurabant coniunctionem animae cum deo sive sapientia divina et quod maior est fecunditas animae cum deo qualibet fecunditate carnis. Secundum est quod in anima cuiuslibet hominis naturaliter est impressa imago dei, caelestis, et imago terreni sive animalis. Tertio: est in nobis voluntas bona et voluntas mala, radices hinc inde bonorum operum et malorum. Quarto, quod in natura humana et eius integritate sunt duo, scilicet sensitivum et rationale. Quinto, quod »duae gentes« in nobis sunt virtutes et vitia, formae naturales et ipsarum privationes, scientia et ignorantia, et praedictorum semina sive radices, puta fomes peccati, <synderesis et> intellectus principiorum.

- 4-5 hom. 10 n. 5-11, n. 1/99,21-23; 24-100,1; 101,21.24.28-102,1
 LW 1/1,662,8 (=1/2,426,20); 664,7 (=427,17)
- [4] De primo Origenes sic ait: »ego, Paulum sequens, dico haec esse allegoriam, et sanctorum nuptias coniunctionem animae dico esse cum verbo dei«. – [5] »Hanc autem coniunctionem animae cum verbo« dei nemo meretur accipere nisi discedens a vitiis affectus carnis relinquat, cogitationes animales abiciat. Illud pulchre figuratum est prius capitulo proximo, ubi scribitur quod 'Rebecca respectu Isaac descendit de camelo' per quem vitia et cogitationes animales et sensuales affectiones intelliguntur, ut ait Origenes.
- 6 hom. 11, n. 1/101,21.24.28-102,1 LW 1/1,662,10 (=1/2,426,21)
- »Secundum hoc, puto, in lege caelebs et sterilis maledicto subiacet«. »Ecclesiae enim virgines« »certum est« »spirituales filios reliquisse et habuisse unumquemque coniugem sapientiam«, Gal. 4: 'filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis'; 1 Cor. 4: 'in Christo Iesu per evangelium ego vos genui'. Augustinus etiam XII De trinitate c. 7 dicit: »opera bona tamquam filii sunt vitae nostrae«.
- 7 hom. 11 n. 2/102,5-7.23 LW 1/1,664,4 (=1/2,427,14)
- Nam sicut dicit Origenes: »quanto quis carne fessus est, tanto erit animi virtute robustior et sapientiae complexibus aptior«. Et praemittit: »maior ad sapientiam sensibus nostris capacitas inest, quando mortificatio Christi circumfertur in corpore nostro mortali«.
- 8-9 hom. 12 n. 3/109,3-8.11-18. LW 1/1,669,15 (=1/2,429,24);
 674,8 (=431,22)
- [8] Quinto: 'duae gentes' in nobis sunt virtutes et vitia, formae naturales et earum privationes, scientia et ignorantia et praedictorum semina sive radices, puta fomes peccati, synderesis et intellectus principiorum. Et hoc est quod Origenes dicit in haec verba: »ego puto quod de singulis nobis hoc dici potest quod 'duae gentes et duo populi' intra nos sunt. Nam et virtutum populus intra nos est et vitiorum populus nihilominus intra nos est. 'De corde enim' nostro 'procedunt cogitationes malae et adulteria, furta, falsa testimonia, doli', 'contentiones', 'haereses, invidiae' 'et his similia'. Vides quantus malorum populus intra nos est«. Sed »et alius intra nos populus invenitur in spiritu generatus; 'fructus' enim 'spiritus est caritas, gaudium, pax, patientia, bonitas', 'mansuetudo, continentia, castitas' 'et his similia'. Vides alium populum qui et ipse intra nos est. Sed minor est, ille maior, semper enim plures sunt mali quam boni et vitia numerosiora virtutibus. Sed si tales simus qualis Rebecca et mereamur de Isaac, hoc est de verbo dei, habere conceptum, etiam in nobis ipsis 'populus populum superabit et maior serviet minori', serviet enim caro spiritui, et vitia virtutibus cedent«. In quibus verbis etiam innuit radices ipsas sive semina virtutum et vitiorum in hoc quod ait: 'de corde' nostro 'procedunt'. Et hoc est quod Tullius l. III De Tusculanis quaestionibus mox post principium ait: »parvulus nobis dedit natura igniculos, quos malis moribus opinionibusque depravatis sic restingui-mus, ut nusquam naturae lumen appareat. Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum, quae si adulescere liceret, ipsa nos ad beatam vitam natura perduceret«. Seneca etiam Epistula 74, quae incipit »Errare mihi videntur«, sic ait: »semina in corporibus humana divina« »sunt. Quae si bonus cultor excipit, similia origini prodeunt et paria his, ex quibus orta sunt, surgunt; si malus, non aliter quam humus sterilis ac palustris necat ac deinde creat purgamenta pro frugibus«. – [9] Quod autem sequitur:

‘maior serviet minori’, Origenes exponit, quia »vitia numerosiora sunt virtutibus« et ista cedunt virtuti et sic ‘maior minori’, secundum illud Gen. 4: ‘sub te erit appetitus eius et tu dominaberis illius’.

10-14 hom. 13 n. 4/119,7.14.17-20.24-28; 120,3-5.7-9 LW 1/1,665,5-
 . . . 666,8 (=1/2,427,29); 673,5 (=431,9); 5,285,9; 353,16; DW 5,111,18

[10] Origenes sic scribit: ‘imago caelestis’ »intra te est et non extrinsecus venit«. »Intra te namque collocata est imago regis caelestis«, secundum illud: ‘faciamus »hominem ad imaginem et similitudinem« nostram’. »Haec in te videri non potest, donec domus tua sordida est immunditiis« et terrenis affectionibus, »nec potest fluere« seu lucere, »quia Palaestini [Philistini *Baehrens*] repleverunt eam terra et fecerunt in te ‘imaginem terreni’«. Tangit historiam et figuram, quae habetur post Genesi proximo capitulo. »Filius dei pictor est huius imaginis. Et quia talis ac tantus est pictor, imago eius obscurari per incuriam potest, deleri per malitiam non potest. Manet semper« in te »imago dei, licet tu tibi ipse superducas ‘imaginem terreni’». Istam picturam tu tibi ipse depingis«. Verba sunt Origenes. Et subiungit post pauca: »per singulas quaeque malitiae species velut diversis coloribus hanc ‘imaginem terreni’« »tu tibi ipse depingis«. »Deprecandus est« deus. Qui »cum deleverit omnes istos in te colores«, »tunc resplendet in te imago illa, quae a deo creata est«. – [11] Lumen ergo rationis in nobis, quod est participatio divini et supremi luminis, semen est tam virtutum quam scientiarum, de qua exponi potest illud: ‘multi dicunt: quis ostendit nobis bona?’ et respondet Psalmus: ‘signatum est super nos lumen vultus tui, domine’. Hoc lumen semper manet et eius auctor est deus. Propter quod »obscurari potest per incuriam, deleri per malitiam non potest«, ut supra dictum est ex Origene. – [12] Ad decimum quartum cum dicitur: »Nulla rationalis anima est sine deo« etc. Doctrina est et verba Senecae in Epistula 74, sententia Tullii De Tusculanis quaestionibus l. III et doctrina Origenes in Homilia super <Gen.> 26. Illi pro se respondeant. Quin immo Ioh. 3 dicitur: ‘omnis, qui natus est ex deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius’, dei scilicet, ‘in eo manet’. – [13] Quarto, quia obiciunt vitiosa, ubi posui verba Tullii, Senecae, glossae Origenes, puta de semine divino in anima et 1 Ioh. 3: ‘qui natus est ex deo peccatum non facit, quoniam semen ipsius’, dei scilicet, ‘in ipso manet’. – [14] Doch spricht Origenes, ein grôz meister: wan got selber disen sâmen îngesæjet und îngedrûcket und îngelâzet, sô mac er wol bedecket werden und verborgen und doch niemer vertilget noch in im verleschet; er glûejet und glenzt, liuhtet und brînet und neiget sich âne underlâz ze gote.

4. Homiliae in Ieremiam

ORIGENES *Werke*. Dritter Band. *Jeremiahomilien. Klageliederkommentar. Erklärung der Samuel- und Königsbücher*, hrsg. von Erich KLOSTERMANN (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, 3), 2. bearb. Aufl., hrsg. von Pierre NAUTIN, Berlin 1983. PL 25.

1-8 hom. 6/70[637] LW 1/1,663,2 (=1/2,427,1); 2,295,4; 382,14; 395,5;
 3,290,3; 5,349,20; DW 2,293,2; 5,44,1¹⁵³

[1] Et Origenes in Glossa Ier. 11 dicit quod »per singula virtutis opera« homo »nascitur« »filius dei«. Patet ergo fecunditas animae coniunctae deo. Et hoc est quod Gal. 4 dicitur: 'laetare sterilis', 'quia multi filii desertae, magis quam eius, quae habet virum'. Ad hoc exponi potest, quod ait Augustinus in libro De virginitate: »cedat« virginitati »omnis fecunditas carnis«. – [2] Secundo modo accipitur li 'in me', sicut sonat et subtilius, et est sensus: quod omnis et solus ille operatur bonum et non peccat, qui est in deo. Omne enim quod boni sumus, quod bonum operamur et quod bene vivimus, utique in deo sumus. E converso omne, quod extra deum sumus, operamur et vivimus, peccamus: extra deum sumus, in diabolo sumus – si tamen aliquid in malo esse posset, quod altioris quaestionis est et requiratur in Opere quaestionum, ubi de malo agitur – et hoc est quod Origenes super illo 'inventae est coniuratio', Ier. 11, inducens illud 1 Ioh. 3: 'qui facit peccatum, ex diabolo est', sic dicit: »totiens ex diabolo nascimur, quotiens peccamus. Infelix ille qui semper a diabolo generatur. Ille vero felix est qui semper a deo nascitur; non enim dicam semel iustum ex deo natum, sed per singula virtutis opera semper ex deo nascitur«. – [3] Ad praemissa facit Origenes qui ait in glossa super Ier. 11: »totiens ex diabolo nascimur, quotiens peccamus. Infelix ille qui semper a diabolo generatur. Ille vero felix est qui <semper> a deo nascitur; non enim dicam semel iustum ex deo natum, sed per singula virtutis opera semper ex deo nascitur«. Verba sunt Origenis, secundum illud Ioh. 3: 'qui facit peccatum, ex diabolo est'. Peccator igitur filius diaboli est, nihil est. – [4] Patet ergo quod in omni actu sive opere iustitiae, non solum in ipsa iustificatione impii, relucet pater generans, filius genitus et procedens spiritus sanctus, vel potius pater generat, filius generatur et procedit amor spiritus sanctus, et »indivisa sunt opera trinitatis«. Et hoc est quod manifeste dicit Origenes in glossa super Ier. 11: »felix« »qui semper a deo nascitur; non enim dicam semel iustum ex deo natum, sed per singula virtutis opera semper ex deo nascitur«. – [5] Sibi operari esse est, vivere est, Phil. 1: 'mihi vivere Christus est'. »Vivere viventibus est esse«. Operando gignitur, nascitur, vivit deo, Gal. 2: 'vivo ego, iam non ego, vivit autem in me Christus'. Origenes super illo: 'inventae est coniuratio', Ier. 11, sic ait: »felix« ille »qui semper a deo nascitur; non enim dicam semel iustum ex deo natum, sed per singula virtutis opera semper ex deo nascitur«. Nam et in divinis filius semper natus, semper nascitur. – [6] Quinquagesimus septimus articulus sic dicit: »Anima regeneratur in deum. Quotiescumque fit illa generatio, tunc parit ipsa illum unigenitum filium. Propter hoc multo plures sunt filii, quos pariunt virgines quam aliae mulieres, quia ipsae pariunt supra tempus

in aeternitate. Quotquot sunt filii, quos anima parit in aeternitate, tunc tamen non est plus quam unus filius, eo quod hoc accidat supra tempus in die aeternitatis.«
 Dicendum quod veritas praemissorum patet ex illo Gal. 4 ex Is.: 'multi filii desertae magis quam eius, quae habet virum'. Docet de hoc Origenes pulchre et manifeste in glossa super illo: 'inventa est coniuratio', Ier. 11, et Augustinus libro < > capitulo: »in quantum aeternum aliquod mente concipimus, iam non in hoc mundo sumus« et libro capitulo dicit quod »opera bona« in deo facta »filii sunt«, partus et proles sunt animae sanctae. – [7] Origenes der schribet gar ein edel wort, und spræche ich ez, ez diuhte iuch unglouplich: »niht aleine werden wir ingeborn in dem sune; wir werden üzgeboren und wider ingeborn und werden niuwe geborn und åne mittel geborn in dem sune. Ich spriche – und ez ist wår –: in einem ieglichen guoten gedanke oder guoter meinunge oder guoten werke werden wir alle zît niuwe geborn in gote«. – [8] Dar umbe sprechent die heiligen, daz der sun alsò êwiclîche geborn ist, daz er doch åne underlâz noch wirt geborn.

9 hom. 6/70[637] LW 2,250,1

Hinc est octavo quod Matth. 5 dicitur: 'beati qui persecutionem patiuntur'; non ait: 'passi sunt', sicut ibidem super Matthaem diffusius notavi. Patet hoc in divinis sic esse. In ipso enim deo pater filium non genuisset, nisi genuisse esset generare. Unde Origenes super Ieremiam ex persona filii in divinis ait: 'ante omnes colles generat me dominus', »non: 'generavit', sicut quidam male legunt« – verba sunt Origenis – Prov. 8. Unde nostra translatio habet 'parturierbar', Sap. 8.

[la fonte di Eckhart è molto probabilmente il seguente luogo della Glossa ordinaria (ed. Strasburgo 1480/81, vol. III, f. 132ra): "Inventa est coniuratio. Origenes: ... 'Conversi sunt ad iniquitates patrum suorum priorum'. Non ait simpliciter 'patrum', sed addidit 'patrum suorum priorum'. Duplices enim habenus patres, et una species est pessimorum patrum. Antequam crederemus diabolus pater noster fuit. Unde 'vos ex patre diabolo estis. Cum autem crediderimus facti sumus filii dei'. Si postea peccamus convertimur ad iniquitates patrum priorum. Omnis enim qui facit peccatum ex diabolo natus est. Totiens ergo ex diabolo nascimur, quotiens peccamus. Infelix ille, qui semper a diabolo generatur. Ille autem felix, qui semper ex deo nascitur. Non enim semel dicam iustum ex deo natum, sed per singula virtutis opera semper ex deo nascitur. Salvator quoque noster splendor claritatis est, splendor autem non semel nascitur et desinit, sed quotienscunque ortum fuerit lumen, ex quo splendor oritur, totiens oritur etiam splendor claritatis. Salvator noster sapientia est dei, sapientia vero est splendor aeternae lucis. Sic ergo salvator noster semper nascitur. Unde ait: 'Ante omnes colles generat me', non, ut quidam male legunt: 'generavit'. Tu quoque in similitudinem eius. Si tamen adoptionis habes spiritum, semper generaris a deo per singulos intellectus, per singula opera, et efficieris filius dei in Christo Hiesu."]

5. Homiliae in Lucam

ORIGENES *Werke*. Neunter Band. *Homilien zu Lukas in der Übersetzung des HIERONYMUS und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars*, hrsg. von Max RAUER (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, 49), 2. neu bearb. Aufl., Berlin 1959

- 1 ex Thom Cat. Aur. In Luc. 9,23/130 DW 4,721,7

Hie von spricht Origenes: der mensche verzihet sich sîn selbes, der süntlichiu dinc læzet mit strîte, dâ er ane gewonet ist, und verzihet sich sîn an dem teile, dâ er ane vellic ist, und hebet alsô ûf sîn kriuze mit williger pîne, und üebet sich an tugentlichen werken. [Origenes: Abnegat etiam aliquis seipsum, dum vitam prius in malitia consuetam alteratione debita commutat; puta qui dudum in lascivia vixerat, abnegat semetipsum lascivum, cum fit castus; et similiter abstinentia cuiuslibet criminis, suipisus abnegatio est]

- 2 hom. 22/144,12-15 DW 4,336,4

Sant Augustînus spricht: ‘Daz disiu geburt iemer geschehe und aber in mir niht engeschihet, waz hilfet mich daz? Aber daz si in mir geschehe, dâ liget ez allez ane’ [in realtà Origenes: “Quid enim tibi prodest, si Christus quondam venit in carne, nisi ad tuam quoque animam venerit?”. Cf. anche In Ioh. n. 117, LW III, p. 101,14-102,2]

6. Homiliae in Numeros

ORIGENES *Werke*. Siebter Band. *Die Homilien zu Numeri, Josua und Judices*, hrsg. von Wilhelm Adolf BÄHRENS (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, 30), Leipzig 1921

1-3 hom. 23 n. 2/212,3-15 . . . LW 1/1,650,12 (=1/2,420,21); 2,200,1; 395,7

[1] Unde Origenes dicit quod in iustificatione impii festum agit tota trinitas. – [2] Origenes ait: »per singulos, qui convertuntur, festivitas oritur domino. Festum agit deus, cum impudicus fit castus et cum iniustus iustitiam colit«. – [3] Auctoritas et alia, quae Origeni ascribitur, sic dicit: per singulos qui convertuntur festivitas oritur domino: festum agit deus pater, cum iniustus iustitiam colit, festum agit Christus, festum agit spiritus sanctus, festum agunt angeli ad quorum sollemnitatem accedunt conversi, scilicet iustificati.

7. Fonti non individuate

.....LW 4,182,5

‘Attendite’. Origenes: »attendite diligentius, observate cautius, ut non seducamini, ut non circumveniamini, ut non fallamini. ‘Attendite’, id est considerate, quia non sunt religiosi, <sed irreligiosi> in figura religiositatis; quia nomine solum christiani sunt, sed veritate vacui, persecutores christianorum«. [prob. da un’Omelia apocrifa: il testo, come notano gli editori in LW 4 ad loc., è citato in HRABANUS MAURUS, *Commentarius in Matthaëum* II, 7, PL 107, col. 846, ma è difficile dire se Rabano sia fonte diretta di Eckhart.]

1-3LW 4,331,6; 413,8; 441,9

[1] Unde Origenes in quodam Sermone ad populum sic dicit: quod amas in terra, viscus est pennarum spiritualium quibus volatur ad deum. Capi non vis et viscum diligis. Numquid non ideo caperis, quia dulciter caperis? Certe, quanto magis delectat, tanto fortius strangulat. Noli ergo amare impedimentum, si non vis invenire tormentum. »Dulciter caperis«. – [2] Sed nota quod ait: »quidquid visco quodam« »volatum nostrum retardat«. Origenes super Iud. 7 dicit: »quod amas super terram, viscus est pennarum spiritualium«, »quibus volatur ad deum. Capi non vis, et viscum diligis? Numquid non ideo caperis, quia dulciter caperis? Certe, quanto magis delectat, tanto fortius strangulat«. »Noli amare impedimentum, si non vis invenire tormentum«. – [3] Origenes: »quod amas in terra, viscus est pennarum spiritualium«, »quibus volatur ad deum«. Relinquamus ‘omnia’, id est id, per quod sunt omnia divisa. Nam in deo sunt <res> una omnia.

[Trattasi piuttosto di AUGUSTINUS, *Sermones* 311, 4, PL 38, col. 1415: “Rerum terrenarum amor viscus animae. Amate, et nolite amare: ad aliquid amate, et ad aliquid amare nolite. Est enim quod ad profectum ametur, et est quod ad impedimentum ametur. Noli amare impedimentum, si non vis invenire tormentum. Quod amas in terra, impedimentum est: viscum est pennarum spiritualium, hoc est virtutum, quibus volatur ad Deum. Capi non vis, et viscum amas? Numquid ideo non caperis, quia dulciter caperis? Quanto magis delectat, tanto fortius strangulat”.]

PS.-ORIGENES

Homilia super 'Maria stabat ad monumentum foris plorans'

Origenis Adamantii *Operum pars secunda*, Basileae 1545.

1 II f. CXXIXr-CXXXIvLW 3,613,8

'Maria stabat ad monumentum foris plorans'. Verba ista usque ibi: 'cum ergo sero esset', Gregorius et specialiter Origenes in Homilia pulchre, diffuse et devote valde exponit

2 II f. CXXIXva DE-CXXXIva B.LW 3,618,9

Vel tertio dicamus 'stabat foris plorans', scilicet ut plorando moreretur pro illo qui pro ipsa mortuus fuerat, volens amori amorem rependere et mortem pro morte retribuere. Tertium principale notandum est: quid est quod plorat? Nonne Christo credebat qui se die tertio dixerat resurrecturum? Ad quod potest dici tripliciter. Primo secundum Origenem: »quomodo memor esset, cuius anima per quam memorari deberet iam mortua fuit cum Christo, utpote unum facta cum ipso per amorem?« Vel secundo dicamus sic: quod ad litteram dolor et fletus memoriam sensitivam naturaliter intercipiunt. Adhuc tertio: magnitudo amoris nec unius horae morulam patitur, quanto minus triduum. Iterum etiam sibi iam ex amore vehementi plus quam triduum videbatur pertransisse.

3 II f. CXXIXvbILW 3,619,3

Quaerebat enim unum hominem mortuum et invenit duos pro uno, angelos pro homine, viventes pro mortuo. Origenes respondet optime dicens quod desideranti deum poena est etiam videre aut cogitare creaturam. Vel dicamus ad litteram: quaerenti et vere amanti unum omnis numerus gravis est ad videndum. Quaerenti et vere amanti hominem odiosum est omne quod non est homo: sic angelus sicut formica. Similiter quaerenti et vere amanti mortuum onerosum et poenosum est omne non mortuum. Unde dicere poterat: 'consolatores onerosi omnes vos', Iob 16.

(Opera [lat.], Basiliae 1571)

4 tom. II p. 451 LW 4,32¹

5 tom. II p. 452 (è uguale a 3, unificare)LW 4,81,4

Augustinus: »quod omnino felicissimum est, semper sic esse certum erit«. Item: »intromittis me in quandam dulcedinem, quae si continuaretur« etc. Secundo dic in hoc designari quod »gustato illo desipit omnis caro« et creatura. Origenes super 'Maria stabat': »deum quaero; idcirco poena est ad videndum omnis creatura«.

- 6 tom. II p. 451 (Pred. 55) DW 2,576-585
- 7 tom. II pp. 450-454 DW 2,577,3¹; 577,6²; 578,5³; 582,5²
spricht der meister
- 8 tom. II p. 450 (Pred. 56) DW 2,588,4⁴; (Pred. 55) 577²
Origenes spricht: si stuont. War umbe stuont si, und die aposteln wâren gevlohen?
– Si enhâte niht ze verliesenne; allez, daz si hâte, daz hâte si an im verlorn. – Und
spricht der meister: ‘ez was des schult: si enhâte niht ze verliesenne, wan si hâte sich
im gegeben; und wan si sîn was, dar umbe envorhte si ir niht’.
- 9 tom. II p. 451 (Pred. 31) DW 2,119,1
Origenes spricht: »Mariâ Magdalênâ suochte unsern herren; si suochte einen tôten
menschen und vant zwêne lebende engel, und ir engenüegete niht dar ane. Si hâte
reht, wan si suochte got.«
- 10 tom. II pp. 451; 452 (Pred. 56) DW 2,588,6
... Dô er starp, dô starp si mit im. Dô man in begruop, dô begruop man ir sêle mit
im. Dar umbe enhâte si niht ze verliesenne.

“Plâtô, der grôze pfaffe”: Eckhart e Platone

A motivo di alcuni concetti, temi e dottrine (il mondo intelligibile, l'inconoscibilità del Primo Principio, il flusso emanativo, la causalità formale, la presenza di Dio nell'anima umana, l'immortalità dell'anima, ecc.) nonché dell'enfasi posta sul distacco dal mondo dell'esteriorità e sulla conversione alla più autentica dimensione dell'intelletto, il pensiero di Eckhart è stato spesso qualificato come platonico o neoplatonico¹, e pertanto il nome di Eckhart è stato incluso nella “continuity of the Platonic tradition” come un anello della ‘catena aurea’ che connetterebbe Platone al platonismo rinascimentale di Marsilio Ficino².

Come la maggior parte degli autori latini del XIII-inizio XIV secolo, tuttavia, Eckhart conobbe poco del *corpus* degli scritti originali di Platone e il suo accesso fu limitato solo alla parte del *Timeo* tradotta da Calcidio (17a-53c). Le dottrine e i motivi della filosofia platonica raggiunsero Eckhart attraverso intermediari (Cicerone, Seneca, Agostino, Dionigi ps.-Areopagita, Origene, gli altri Padri greci e latini, Marziano Capella, Macrobio, Proclo, Boezio, il *Liber de causis*, Avicenna, Avicbron, Maimonide, il *Liber XXIV philosophorum*, autori latini del XII secolo – ad esempio Alano di Lilla, Teodorico di Chartres, Clarembaldo di Arras – e teologi scolastici del XIII – Tommaso d'Aquino e Alberto il Grande su tutti)³. Uno studio esaustivo e dettagliato dell'appropriazione e della rielaborazione da parte di Eckhart della tradizione platonica richiederebbe quindi un'analisi attenta dell'assimilazione di tali fonti e dell'atteggiamento eckhartiano di fronte ad esse, cosa che implicherebbe

¹ Valga per tutti il giudizio autorevole di Kurt RUH, *Meister Eckhart. Theologe – Prediger – Mystiker*, 2. Aufl., München 1989, pp. 87-91: “Es ist die platonische Vorstellungs- und Begriffswelt, die Eckharts Denken vor allem und fundamental bestimmt hat” (il giudizio è a pagina 87).

² Raymond KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages I. Outlines of a Corpus Platonium Medii Aevi*, London 1939, pp. 18 e 26.

³ Per alcuni essenziali ragguagli bibliografici circa la tradizione platonica indiretta nel mondo latino medievale, cf., oltre alla nota successiva, anche Alessandro PALAZZO, “*Plato dicit quod formae dantur secundum merita materiae*”: la fortuna di una sentenza platonica nelle opere di Eckhart, in: *L'Antichità classica nel pensiero medievale*, a cura di A. PALAZZO, Porto 2011, pp. 341-372, in partic. 347, nn. 14-15.

⁴ Ricavo tale terminologia da Stephen GERSH, Maarten J. F. M. HOENEN, *Preface to: The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*, ed. Stephen GERSH, Maarten J. F. M. HOENEN, Berlin-New York 2002, p. v. Lo stesso metodo fu applicato da Henle all'indagine dei testi platonici nell'opera di Tommaso d'Aquino: Robert John HENLE, *Saint Tho-*

un esame approfondito di tutto il suo pensiero. Tale esame va molto al di là delle intenzioni di questo contributo, che si prefigge più modestamente di investigare il contenuto dottrinale dei luoghi nei quali Eckhart cita esplicitamente Platone. In altre parole, si è adottato un approccio 'bottom-up', cioè un approccio che parte dal basso, concentrandosi sull'uso da parte di Eckhart dei termini 'Plato', 'Platoniscus', 'Socrates', 'Academicus' e sui contenuti dottrinali ad essi associati, evitando un approccio 'top-down', cioè evitando di partire da concezioni genericamente assunte come platoniche per poi verificare quali fra esse caratterizzino il pensiero eckhartiano⁴. È così possibile accertare quali contenuti Eckhart considerò davvero platonici, quale atteggiamento egli assunse di fronte ad essi e a quale scopi vi fece ricorso; in sintesi, da questa indagine, di cui il presente contributo è solo una parte, dovrà risultare chiaro se dalle citazioni nominative di Platone emerga o no un'immagine coerente della filosofia platonica e come Eckhart integrò nel suo pensiero gli elementi dottrinali di tale filosofia platonica.

Il vantaggio dell'impostazione adottata è evidente e consiste nel non sovrapporre arbitrariamente al pensiero eckhartiano alcuno schema storiografico contemporaneo, che, in quanto tale, è astratto e anacronistico, perché da un lato potrebbe valorizzare aspetti che Eckhart reputava meno significativi della tradizione platonica o nient'affatto platonici, e dall'altro ne potrebbe trascurare invece altri che, secondo le attuali categorie, non sarebbero autenticamente platonici ma medioplatonici, neoplatonici, ecc., distinzioni che tuttavia per Eckhart – e più in generale per i medievali – avevano poco senso.

Il presente contributo sarà suddiviso in tre parti: nella I parte sono esposti e brevemente commentati alcuni dati numerici relativi alle citazioni platoniche negli scritti latini e tedeschi di Eckhart; nella II parte le citazioni sono raggruppate a seconda dei loro contenuti dottrinali e ciascun gruppo è illustrato sinteticamente; la III parte è dedicata all'analisi della costellazione dottrinale filosoficamente più

mas and Platonism. A study of the Plato and Platonici texts in the writings of Saint Thomas, The Hague 1956. Questo studio va integrato con le osservazioni critiche di Benoît MONTAGNES, *Recension a R. J. HENLE, Saint Thomas and Platonism. A study of the Plato and Platonici texts in the writings of Saint Thomas*, The Hague 1956, in: *Revue Thomiste*, 57 (1957), pp. 587-591; Clemente J. VANSTEENKISTE, *Platone e S. Tommaso*, in: *Angelicum*, 34 (1957), pp. 318-328; Wayne J. HANKEY, *Aquinas and the Platonists*, in: *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*, pp. 279-324, in partic. 280-281. Walter HAUG, *Das platonische Erbe bei Meister Eckhart*, in: »... auf klassischem Boden begeistert«. *Antike-Rezeptionen in der deutschen Literatur*, hrsg. von Olaf HILDEBRAND, Thomas PITTRUF (Rombach Wissenschaften, Paradeigmata, 1), Freiburg i. Br. 2004, pp. 17-35, fornisce un buon esempio di un contributo elaborato secondo un approccio dall'alto verso il basso: dopo una breve descrizione del contenuto delle citazioni platoniche esplicite (17-22), Haug asserisce, sulla base di alcuni esempi, che il pensiero eckhartiano – in particolare due suoi concetti chiave, e precisamente il fondo dell'anima e la nascita di Dio dell'anima – è fondamentalmente in disaccordo con il modo di pensare platonico, la cui caratteristica principale egli presume sia l'idea dell'"ascensus", ossia la concezione gerarchica dell'universo (pp. 23-35).

rilevante e numericamente più ampia, il cui contenuto si configura come una rielaborazione originale della teoria platonica delle idee.

I. Dati numerici

Platone è menzionato esplicitamente trentotto volte negli scritti latini di Eckhart⁵; alle quali si possono aggiungere per completezza altre dieci citazioni più generalmente platoniche, cioè l'allusione ad un imprecisato "Platonicus" (LW III, p. 4,12), due menzioni degli "Academici" (LW I/1, p. 450,11 [=I/2, p. 334,18] e LW IV, p. 180,6) tre passi che menzionano Socrate (LW II, p. 39,6; p. 158,14; LW III, p. 178,7) e quattro allusioni a Plotino, qualificato in un caso come "Platonicus" (LW II, p. 594,11)⁶. 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, il *Liber de causis*).

Le opere tedesche non alterano sostanzialmente questi dati perché si contano solo quattro menzioni di Platone esplicite (DW II, p. 67,1; p. 192,6; p. 202,6; p. 602,6) e una dello "heidenischer meister" Socrate (DW V, p. 59,12). Nelle opere in volgare Eckhart predilige citare esplicitamente Platone contrariamente a quanto avviene nel caso di altre *auctoritates* filosofiche (Avicenna, il *Liber de causis*, Averroè e Avicbron)⁷, sempre o perlomeno camuffate dietro alla formula indeterminata "ein meister sprichet". Tale predilezione è verosimilmente una prova dello *status* di privilegio di cui Platone gode presso Eckhart e di cui il titolo "der grôze pfaffe" – "il grande intellettuale" ovvero "il grande dotto" – è testimonianza⁸.

⁵ Si veda l'Index con i corrispondenti contesti, infra, p. 189 ss. •

⁶ Cf. LW II, pp. 540,2 e 594,11; LW IV, p. 179,7; LW V, p. 297,11.

⁷ Unica eccezione a tale tendenza è data dalla citazione implicita DW I, p. 349,13, la quale riferisce a un indefinito *meister* quanto citazioni parallele (DW II, p. 192,6; p. 202,6) attribuiscono a Agostino e Platone. Altre citazioni implicite attribuite a *meister* hanno chiaramente un contenuto platonico, anche se Eckhart chiama in causa non Platone, ma altri autori (Agostino, Avicenna, Maimonide, ecc.) che sono latori di temi e concetti platonici: cf., e. g., DW I, p. 288,7; IV/1 p. 180,25; p. 187,131; p. 274,32. Infine, è molto probabile sia Socrate quel maestro pagano che nella predica tedesca 102 viene descritto come ancora desideroso di apprendere una "grôze kunst" sul suo letto di morte (DW IV/1, p. 421,137): gli editori del volume indicano nei *Facta et dicta memorabilia* di Valerio Massimo la fonte del racconto. Per i dati relativi ad Avicenna, Averroè ed Avicbron, cf. Alessandro PALAZZO, *Eckhart towards Islamic and Jewish sources: Avicenna, Avicbron, and Averroes*, in: *A Companion to Meister Eckhart*, ed. Jeremy HACKETT, Leiden 2012.

⁸ Anche Bernard MCGINN, *The Mystical Thought of Meister Eckhart. The Man From Whom God Hid Nothing*, New York 2001, p. 169, legge tale formula, che compare nella predica 28 (DW II, p. 67,1) e viene da lui tradotta come "the great cleric, the learned man", come un segnale del grande rispetto di Eckhart per Platone.

Le citazioni platoniche sono presenti in tutte le opere di Eckhart con una frequenza maggiore nell'*Esposizione del Vangelo di Giovanni* (15) e nel *Libro delle parabole della Genesi* (9).

Opere di Eckhart	Numero di occorrenze
<i>Expositio evangelii sec. Iohannem</i>	15
<i>Liber paraboliarum Genesis</i>	9
<i>Sermones</i>	7
<i>Expositio libri Genesis</i>	5
<i>Expositio libri Sapientiae</i>	5
<i>Predigten</i>	4
<i>Expositio libri Exodi</i>	4
<i>Sermo I super Ecclesiastici c. 24,23-31</i>	1
<i>Sermo die b. Augustini Parisius habitus</i>	1
<i>Responsio ad articulos sibi impositos I</i>	1
<i>Liber Benedictus</i>	1
Totale	53

Ciò che caratterizza l'*Esposizione del Vangelo di Giovanni*, però, è non solo e non tanto l'elevato numero di citazioni, quanto la prevalenza di alcuni temi, come risulterà chiaro nella II parte di questo contributo.

II. Contenuti e fonti delle citazioni platoniche

Cinque citazioni platoniche riguardano questioni di filosofia della natura. Esse sono di scarsa rilevanza speculativa perché non hanno alcunché in comune e non configurano alcun aspetto coerente di ciò che Eckhart considera la dottrina platonica: il fuoco e la terra come le fondamenta del corpo dell'universo poste da Dio⁹; la materia prima come non-essere¹⁰; l'anima come numero semovente¹¹; la correlazione di forma-unità e materia-dualità¹². Con una sola eccezione (Index, *Cit. indirette* nn.

⁹ Cf. Index, *Timaeus*, n. 10; citato da PLATO, *Timaeus. A Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. Jan Hendrik WASZINK (Plato Latinus, 4), London-Leiden 1962, 31B, p. 24,7-8.

¹⁰ Cf. Index, *Cit. indirette* nn. 24-25; da THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I, 5, 2, ad 1, Alba-Roma 1962, p. 25.

¹¹ Cf. Index, *Cit. indirette* n. 21; prob. da THOMAS DE AQUINO, *In Aristotelis libros Posteriorum Analyticorum expositio* II lect. 3, 441 [11], ed. Raimondo Maria SPIAZZI, Torino 1964, p. 335.

¹² Cf. Index, *Cit. indirette* n. 20; prob. da THOMAS DE AQUINO, *In Aristotelis libros De caelo et mundo expositio* III lect. 4 568 [1], ed. Raimondo Maria SPIAZZI, Torino-Roma 1952, p. 291.

24-25), queste citazioni ricorrono solo una volta nel *corpus* eckhartiano e derivano dal *Timeo* platonico o dagli scritti di Tommaso d'Aquino.

Un'immagine coerente della filosofia platonica e strutturata intorno a pochi precisi nuclei tematici emerge dal corpo più numeroso di citazioni platoniche. Si tratta di sei gruppi di citazioni corrispondenti ad altrettante dottrine o elementi concettuali: 1) l'immortalità dell'anima; 2) l'intuizione da parte di Platone e dei platonici del Verbo divino di cui parla il prologo del *Vangelo di Giovanni*; 3) l'inconoscibilità di Dio; 4) la bontà di Dio; 5) la costellazione concettuale che ruota intorno alla sentenza "formae dantur secundum merita materiae"; 6) la teoria delle idee o del mondo intelligibile. Eckhart integra nel suo pensiero, in maniera originale e in combinazione con altre fonti e altre istanze dottrinali, tutti questi elementi teorici di origine platonica.

II.1. L'immortalità dell'anima

Per tre volte Eckhart sostiene che Platone ha provato che l'anima è immortale in quanto partecipe e sede della sapienza, di un sapere immutabile.

Ad hoc facit quod Plato probat animam eo esse immortalem, quo capax est et subiectum sapientiae¹³.

Primum est quod Plato probat animam immortalem ex eo quod erat susceptiva et subiectum sapientiae immortalis [...]¹⁴.

Quarto nota quomodo Plato ponit animam immortalem, quia capax est sapientiae¹⁵.

Al di là del richiamo esplicito al patrocinio di Platone, la dottrina dell'immortalità dell'anima qui proposta da Eckhart è in realtà agostiniana, un dottrina assai diversa da quella esposta da Platone nel *Fedone* (79c-84b), che è il testo addotto in nota dagli editori dell'*Expositio Libri Sapientiae* come fonte di questa citazione – il *Fedone*, come il *Menone*, ebbe una scarsissima circolazione nel medioevo latino¹⁶ e non è documentabile un suo uso da parte di Eckhart. Che le cose stiano effettivamente così è dimostrato dal fatto che il testo delle tre citazioni platoniche è costruito con una terminologia di chiara derivazione agostiniana ("capax Dei" e "sapientia")

¹³ Cf. Index, *Fonti non identificate* n. 1.

¹⁴ Cf. Index, *Fonti non identificate* n. 2.

¹⁵ Cf. Index, *Fonti non identificate* n. 3.

¹⁶ Cf. Carlos STEEL, *Plato Latinus (1939-1989)*, in: *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIV^e 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, éd. par Jacqueline HAMESSE, Marta FATTORI, Louvain-Cassino 1990, pp. 301-316: 305.

e dal fatto che tali citazioni sono inserite in una più ampia cornice entro la quale si integrano con altri passi agostiniani.

Che l'animo umano sia immortale perché partecipa ("capax") e sostrato ("subiectum") della sapienza è una sintesi di *De immortalitate animae* 1,1, ove Agostino prova l'immortalità dell'anima a partire dall'immutabilità degli oggetti da essa conosciuti – in quanto immutabili, essi non possono essere posseduti da un essere mutevole – e quindi dall'immutabilità del sapere ("disciplina"). Non a caso Eckhart fa seguire alla citazione posta nell'*Expositio libri Sapientiae* proprio il riferimento al *De immortalitate animae* agostiniano.

Partecipare della sapienza significa essere in grado di contemplare le *rationes aeternae*, le verità intelligibili, averle sempre presenti nella parte più recondita della mente ("in abdito mentis"), cioè nella memoria, anche se in forma latente, cioè anche se non attualmente pensate, anche se non come oggetto di cogitazioni attuali. Servendosi di un'altra citazione agostiniana, questa volta dal *De trinitate*, posta dopo quella del *De immortalitate*, Eckhart può puntualizzare – al di là della metafora agostiniana del *lumen divinum* – che l'immortalità dell'anima è strettamente connessa al rapporto di quest'ultima con le ragioni ideali, alla sua prerogativa di possedere e cogliere le *rationes aeternae* delle realtà create.

Ad hoc facit quod Plato probat animam eo esse immortalem, quo capax est et subiectum sapientiae. Et concordat Augustinus libro *De immortalitate animae*¹⁷; item quod ipse Augustinus¹⁸ docet quod in abdito mentis semper lucet, quamvis lateat, lumen divinum. Hoc est igitur quod hic dicitur: *inextinguibile est lumen illius*¹⁹.

Il "capax Dei" è un concetto che proviene dal *De trinitate* agostiniano²⁰: come si evince dal contesto della seconda citazione platonica posta anch'essa nell'*Expositio libri Sapientiae*, esso è un correlato di "imago Dei" perché in tanto l'anima è immagine di Dio in quanto è capace di riceverlo, cioè di conoscerlo.

Tu autem, deus noster. Nosse enim te consummata iustitia est, et scire iustitiam et virtutem tuam radix est immortalitatis. Notanda sunt sex ex quorum quolibet possunt verba praemissa exponi. Primum est quod Plato probat animam immortalem ex eo quod erat susceptiva et subiectum sapientiae immortalis, et Augustinus²¹ dicit quod anima »eo imago dei est, quo capax est eius«. Et hoc est quod hic dicitur: *nosse te* et sequitur: *radix est immortalitatis*²².

¹⁷ Cf. AUGUSTINUS, *De immortalitate animae* 1 n. 1, ed. Wolfgang HÖRMANN (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, 89), Wien 1986, pp. 101,2-102,14.

¹⁸ Cf. AUGUSTINUS, *De Trinitate* XIV, 7, n. 9, ed. William John MOUNTAIN, FRANCISCUS GLORIE (Corpus Christianorum Series Latina, 50A), Turnhout 1968, p. 433,19-22.

¹⁹ ECKHARDUS, *In Sap.* n. 95, LW II, p. 429,1-4.

²⁰ Cf. al riguardo Goulven MADEC, *Capax Dei*, in: *Augustinus-Lexicon 1.5/6 Bellum-Civitas Dei*, hrsg. von Cornelius MAYER, Basel 1986-, coll. 728-730.

²¹ AUGUSTINUS, *De Trinitate* XIV, 8, n.11, ed. MOUNTAIN-GLORIE, p. 436,11.

In altri termini, come osserva Beatrice Cillerai a proposito di Agostino – osservazione che si confà anche ad Eckhart –, l’“imago Dei” risiede nel potere con cui la *mens* si volge alle realtà eterne – le *rationes aeternae* – e a Dio²³. L’“imago Dei” nell’uomo, che Eckhart sembra qui intendere come la trasposizione teologica dell’immortalità, va cercata quindi nel rapporto della *mens* con le verità intelligibili e con la *sapientia*. La *mens* è tanto più formata ad immagine di Dio, quanto più è progredita nella *sapientia* e orientata verso Dio. Una forma di avanzamento nella sapienza, suggerito dalla preminenza dell’anima partecipe di Dio su quella partecipe della sola sapienza, sembra profilarsi nel contesto in cui è collocata la terza citazione platonica.

Quarto nota quomodo Plato ponit animam immortalem, quia capax est sapientiae. Quanto magis, quia capax dei. Unde omnis potentia cognitiva de familia intellectus est impassibilis et sic secundum se et ex se immortalis²⁴.

Costellazioni di concetti, temi e brani agostiniani analoghe a quelle in cui sono inserite le tre sentenze eckhartiane sull’immortalità dell’anima si danno anche in altri autori. È il caso, ad esempio, di un autore molto vicino ad Eckhart, cioè di Teodorico di Freiberg, che, nel suo *De visione beatifica*, parla dell’immortalità dell’anima, della presenza di nozioni vere ed eterne nell’“abditum mentis” e dell’azione della Verità divina sulla mente umana sulla base di alcune opere agostiniane, tra le quali anche il *De immortalitate animae*. A differenza di Eckhart, Teodorico non menziona però in questo contesto Platone²⁵.

²² ECKHARDUS, *In Sap.* n. 261, LW II, p. 593,2-8.

²³ Cf. BEATRICE CILLERAI, *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino. Unità e complessità* (philosophica, 47), Pisa 2008, pp. 312-314. Sulla ricezione di Agostino in Eckhart, cf. *Meister Eckhart und Augustinus*, hrsg. von Rudolf Kilian WEIGAND, Regina D. SCHIEWER, (Meister-Eckhart-Jahrbuch, 3), Stuttgart 2011.

²⁴ Cf. ECKHARDUS, *Sermo XXIV*,2 n. 250, LW IV, p. 229,5-7.

²⁵ Cf. THEODORICUS DE VRIBERG, *De visione beatifica* 1.1.4. (6.9), ed. Burkhard MOJ-SISCH (CPTMA, 2,1), Hamburg 1977, pp. 29,34-30,59: “Et ut aliquid eorum saltem breviter commemoretur, ecce, *quid dicit [scil. Augustinus] de secreto seu abdito mentis in libro De immortalitate animae versus principium*: “Manifestum est immortalem esse animum humanum et omnes veras rationes in secretis eius esse, quamvis eas sive ignorantia sive oblivione aut non habere aut amisisse videatur.” Praemittitur autem ibidem sic: “Sed cum vel nos ipsi nobiscum ratiocinantes vel ab alio bene interrogati de quibusdam liberalibus artibus ea, quae invenimus, non alibi quam in animo nostro invenimus. Nec id est invenire, quod facere vel gignere. Alioquin aeterna gigneret animus inventione temporali. Nam aeterna saepe invenit. Quid enim tam aeternum quam circuli ratio vel si quid aliud in huiusmodi artibus nec non fuisse aliquando nec non fore comprehenditur? [...] Eadem autem ratio est de his et quibuscumque aliis intelligibilibus rebus seu rerum rationibus, videlicet quod cognita sunt menti in suo abdito. *Quod quidem contingit ex praesentia incommutabilis veritatis ad mentem, quae incommutabilis veritas Deus est et etiam hac vita videtur, ut dicit De vera religione c. 53 et 54 et multis sequentibus capitulis*”. Sulla ricezione di Agostino in Teodorico di Freiberg con particolare riferimento al complesso problematico di nostro interesse, si veda: Andrea COLLI,

II.2. “In Platonis libris” e “in parabolis divina, naturalia et moralia”

La celebre dichiarazione con la quale Agostino, nel VII libro delle *Confessioni*, confessava di aver letto nei libri di Platone la dottrina del Verbo divino contenuta nel primo capitolo del *Vangelo di Giovanni* (1,1-10), e di non aver trovato invece alcun accenno all’incarnazione, è fatta propria da Eckhart, che la cita per ben quattro volte nella sua *Esposizione del Vangelo di Giovanni*.

Et Augustinus l. VII Confessionum dicit se in libris Platonis legisse in principio erat verbum et magnam partem huius primi capituli Iohannis²⁶.

In un altro noto luogo (*De civ. Dei* X 29) Agostino narrava di un imprecisato platonico che diceva di voler trascrivere l’inizio del prologo di Giovanni e poi esporlo in luoghi visibili da lontano. Citando questo passo Eckhart ribadiva la convinzione che i filosofi platonici avessero avuto in qualche modo conoscenza del prologo di Giovanni.

Et De civitate dei l. X narrat de quodam Platonico, qui dicebat principium huius capituli usque ibi: ‘fuit homo missus a deo’ aureis litteris conscribendum et « in locis eminentissimis proponendum »²⁷.

Eckhart attribuisce ai due passi agostiniani, quello delle *Confessioni* e quello de *La città di Dio*, un evidente valore programmatico decidendo di citarli nel proemio dell’*Esposizione del Vangelo di Giovanni* allo scopo di esemplificare il primo principio al quale si sarebbe attenuto nell’esegesi: “ea quae sacra asserit fides christiana et utriusque testamenti scriptura, exponere per rationes naturales philosophorum”²⁸. Con le citazioni dei passi delle *Confessioni* e de *La città di Dio* fa il paio un’altra citazione platonica, le cui fonti dirette dovrebbero essere rintracciate in alcuni passi di Tommaso e in un brano maimonideo:

Tracce agostiniane nell’opera di Teodorico di Freiberg, Genova-Milano 2010, pp. 57-62. 65-66. 127-137; ID., *Intellectus agens als abditum mentis. Die Rezeption Augustins in der Intellekttheorie Dietrichs von Freiberg*, in: *Theologie und Philosophie* 2 (2011)???, pp. 360-371.

²⁶ ECKHARDUS, *In Iob.* n. 2, LW III, p. 4,9-11; da AUGUSTINUS, *Confessiones* VII, 9, n. 13, ed. Lucas VERHEIJEN (Corpus Christianorum Series Latina, 27), Turnhout 1981, p. 101,4-16. Cf. anche Index, *Cit. indirette* n. 2-4. Una breve ma densa analisi comparativa delle letture di Agostino, Tommaso ed Eckhart del prologo al Vangelo di Giovanni è offerta da Ruedi IMBACH, *La Filosofia nel prologo di S. Giovanni secondo S. Agostino, S. Tommaso e Meister Eckhart*, in: *Istituto san Tommaso: Studi 1995*, a cura di Dietrich LORENZ, Stefano SERAFINI, Roma 1995, pp. 161-182.

²⁷ ECKHARDUS, *In Iob.* n. 2, LW III, p. 4,11-13; da AUGUSTINUS, *De civitate Dei* X, 29, ed. Bernardus DOMBART, Alphonsus KALB (Corpus Christianorum Series Latina, 47), Turnhout 1955, p. 306,99-104.

²⁸ ECKHARDUS, *In Iob.* n. 2, LW III, p. 4,5-6.

Plato ipse et omnes antiqui communiter sive theologizantes sive poematizantes docebant in parabolis divina, naturalia et moralia. Nihil enim frustra poetae fabulose locuti sunt, sed sub metaphora fabularum dulciter valde et proprie naturas rerum divinarum, naturalium et moralium ex intentione docuerunt, sicut manifeste apparet inspicienti et consideranti fabulas poetarum²⁹.

Non diversamente dalle sacre scritture, Platone, gli antichi teologi e gli antichi poeti insegnarono in forma metaforica “divina, naturalia et moralia”. Come le altre due citazioni agostiniane, anche questo luogo ha un indubbio valore programmatico testimoniato dal fatto che esso appare nel prologo al *Liber paraboliarum Genesis*. Quest’opera opera è scritta da Eckhart per svelare il senso filosofico nascosto, i “divina, naturalia et moralia” celati dietro alla lettera delle parabole della *Genesis* e di altri testi del Canone sacro³⁰. In altri termini, il *Libro delle parabole della Genesi* circoscrive ai detti parabolici il secondo principio esegetico enunciato nel proemio all’*Esposizione del Vangelo di Giovanni*: se nell’*Esposizione* tutte le parole della Scrittura, senza ulteriore specificazione, significano, per chi sappia interpretarle, verità filosofiche³¹, nel *Libro* l’attenzione di Eckhart si concentra sulle parabole, dense di significati nascosti coincidenti con le dottrine sui *divina*, i *naturalia* e i *moralia*³². Da questo punto di vista la testimonianza su Platone, gli antichi teologi e poeti è una conferma della validità dell’approccio esegetico adottato nel *Libro della parabole della Genesi* e della sua potenziale estensione anche a testi profani.

II.3. Inconoscibilità di Dio

Secondo Eckhart Dio è inconoscibile ed ineffabile. A questo riguardo un’autorevole testimonianza è fornita dal *Timeo*. La fonte diretta delle citazioni timaiche non è però, come sarebbe lecito attendersi, il dialogo platonico, bensì il *Commento al sogno*

²⁹ ECKHARDUS, *In Gen. II* n. 2, LW I/1, p. 451,2-7; da MAIMONIDES, *Dux neutrorum* I, 17, Parisiis 1520, f. 8v,11-12 (cf. Index, *Cit. indirette* n. 19).

³⁰ Cf. ECKHARDUS, *In Gen. II* n. 1, LW I/1, p. 447,2-9.

³¹ ECKHARDUS, *In Ioh.* n. 3, LW III, p. 4,14-17: “Rursus intentio operis est 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”.

³² ECKHARDUS, *In Gen. II* n. 4, LW I/1, p. 454,8-10: “[...] sed potius hoc ostendere intendimus, quod his, quae probamus et dicimus de divinis, moralibus et naturalibus, consonant ea quae veritas sacrae scripturae parabolice innuit quasi latenter”. Su questo tema cf. Joseph KOCH, *Sinn und Struktur der Schriftauslegungen Meister Eckharts*, in: *Kleine Schriften*, I (Storia e Letteratura, 127), Roma 1973, pp. 399-428, in partic. 403-407. Secondo Hans LIEBESCHÜTZ, *Mittelalterlicher Platonismus bei Johannes Eriugena und Meister Eckhart*, in: *Archiv für Kulturgeschichte*, 56 (1974), pp. 241-269, in partic. 258-260, sono evidenti le affinità tra le dottrine esegetiche di Eckhart ed Eriugena.

di Scipione di Macrobio in due casi e il *Trattato sul libro della Trinità di Boezio* di Clarembaldo di Arras in un'altra circostanza.

Unde et Plato, ut scribit Macrobius, cum de deo »loqui esset animatus, dicere quid sit non ausus est, hoc solum de ipso sciens quod sciri qualis sit ab hominibus non possit«³³.

Exemplo etiam usus est Plato in Timaeo, qui dum de principe summo rerum loqui esset animatus, dicit: ita <im>possibile est aliquid de deo profari, sicut difficile est ipsum reperiri. Et ideo idem confugit ad rerum similitudines et exempla et inter omnes res creatas solem ei quam simillimum repperit; unde et solem nominavit³⁴.

II.4. Bontà di Dio

Nell'*Esposizione del Vangelo di Giovanni* Eckhart cita per ben tre volte il passo timaico nel quale si dice che l'artefice dell'universo ("rerum conditor fabricatorque geniturae") è ottimo ("optimus") perché scevro da invidia.

Unde et Plato de deo loquitur dicens: »optimus est; ab optimo vero omnis invidia relegata est« [...]»³⁵.

Eckhart inserisce il passo nel contesto della discussione sulla generosità di Dio come fonte della sapienza: essendo totalmente immune da invidia, Dio comunica uniformemente la sua sapienza a tutti gli enti inferiori. È degno di nota il fatto che Eckhart citi il passo timaico sempre in associazione ad un luogo del *De anima* di Avicenna e a *Luc.* 12,2³⁶: in altri termini, il significato filosofico del versetto evange-

³³ ECKHARDUS, *In Exod.* n. 184, LW II, p. 158,11-13; da MACROBIUS, *Commentarii in Somnium Scipionis* I, 2 n. 15, ed. James WILLIS, Leipzig 1970, p. 7,4-7 (cf. Index, *Cit. indirette* nn. 16-17).

³⁴ ECKHARDUS, *Sermo die b. Augustini Parisius habitus* n. 3, LW V, p. 91,3-7; da CLAREMBALDUS ATREBATENSIS, *Tractatus super librum Boetii De Trinitate*, Introd. 16, ed. Nikolaus M. HÄRING (Studies and Texts, 10), Toronto 1965, p. 71.

³⁵ ECKHARDUS, *In Ioh.* n. 639, LW III, p. 556,4-5; da PLATO, *Timaeus*, 29E, ed. WASZINK, p. 22,18-19.

³⁶ Cf. ECKHARDUS, *In Ioh.* n. 262, LW III, p. 217,6-15: "Rursus secundum: »optimus est enim; ab optimo porro invidia longe relegata est«, ut ait Plato in Timaeo l. I. Et Avicenna VI Naturalium parte 4 c. 2 sic ait: »animae humanae maiorem habent comparisonem« sive colligationem »cum substantiis angelicis quam cum corporibus sensibilibus, et non est illic occultatio aliqua neque avaritia, sed occultatio est secundum receptibilia, aut quia sunt infusa corporibus aut quia sunt inquinata ab his, quibus deprimuntur deorsum. Cum autem otiantur ab his actionibus, merentur videre quod est illic. Primum autem quod videtur, est id quod pertinet ad illum hominem vel ad suos vel ad suam terram vel ad suam civitatem vel ad suum clima« Hucusque verba Avicennae ubi supra": cf. AVICENNA, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus* IV, 1, ed. Simone VAN RIET, Louvain-Leiden 1972, pp. 28,87-29,94. ECKHARDUS, *In Ioh.* n. 264, LW III, pp. 218,13-219,2: "Ex praedictis patent duo: primo

lico è proprio quello che si può leggere nel *Timeo* e nel *De anima* avicenniano, e cioè che la Causa prima e in generale i superiori non occultano le loro perfezioni – *in primis* la sapienza – ma le trasmettono egualmente a tutti gli inferiori, i quali tuttavia partecipano di esse secondo gradi differenti a misura della loro capacità. La citazione appare così il complemento concettuale della sentenza sulle forme conferite secondo i meriti della materia (cf. *infra* II.5.).

II.5. “Formae dantur secundum merita materiae”

Et secundum Platonem formae dantur iuxta merita materiae³⁷.

Non si tratta di una semplice citazione, ma di una sentenza circolante in forma autonoma in ambiente scolastico due-trecentesco, citata, oltreché da Eckhart (quattro volte), anche da Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Ulrico di Strasburgo, Matteo di Acquasparta, Bertoldo di Moosburg. La fonte diretta di Eckhart è molto probabilmente Alberto, che cita l'adagio numerose volte e in contesti diversi³⁸; la fonte originaria della sentenza è invece il passo timaico che segue senza soluzione di continuità quello sulla bontà del demiurgo perché scevro da invidia³⁹: ciò spiega la complementarità a cui si faceva riferimento.

Anche Eckhart, sulla falsariga di Alberto, applica l'adagio a concetti e temi assai diversi: dal principio neoplatonico dell'analogia di ricezione all'interazione dinamica tra superiori ed inferiori nella sfera degli univoci, dalla discussione sulla subordinazione della carità alla beatitudine all'idea che la grazia concessa da Dio è meritata.

quod superiora naturaliter se communicant et transfundunt se totis suis inferioribus, nec est illic »occultatio aliqua« secundum Avicennam nec invidia retrahens secundum Platonem, secundum illud Matth. 10 et Luc. 12: »nihil opertum, quod non reveletur«; cf. *Matth.* 10,26. Per un'analisi della trasmissione della sapienza profetica in *In Ioh.* nn. 251-271, LW III, pp. 209-228 con particolare riguardo al ruolo svolto dalle fonti avicenniane, mi permetto di rimandare al mio “*Ez spricht gar ein hôber meister*”: *Eckhart e Avicenna*, in: *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, I, a cura di Loris STURLESE (Dokimion, 34), Fribourg 2008, pp. 71-111: 81-87. Cf. anche ECKHARDUS, *In Ioh.* n. 639, LW III, pp. 555,12-556,2.4-9.

³⁷ Cf. ECKHARDUS, *In Ioh.* n. 264, LW III, p. 219,7-8 (Index, *Timaeus* nn. 6-9). In questa sede mi limito a riassumere molto sinteticamente i risultati di un mio precedente lavoro dedicato specificamente all'adagio platonico nell'opera di Eckhart, lavoro a cui mi permetto di rimandare per un'analisi più dettagliata ed esaustiva: Alessandro PALAZZO, “*Plato dicit quod formae dantur secundum merita materiae*”, pp. 349-372.

³⁸ Cf. Alessandro PALAZZO, “*Plato dicit quod formae dantur secundum merita materiae*”, p. 349, n. 24. Leopold GAUL, *Alberts des Grossen Verhältnis zu Plato. Eine literarische und philosophiegeschichtliche Untersuchung* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 12), Münster i. W. 1913, pp. 45-46.48-50, discute alcuni testi albertini nei quali la sentenza platonica è citata in relazione al tema metafisico della materia.

³⁹ PLATO, *Timaeus*, 29E, ed. WASZINK, p. 22,19-20: “Itaque consequenter cuncta sui similia, prout cuiusque natura capax beatitudinis esse poterat, effici voluit”.

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, ossia sull'idea che le perfezioni comunicate da un superiore sono proporzionali alla capacità del ricevente. Il fatto non è casuale perché indica che questo è il significato proprio della sentenza, mentre essa è usata in altri contesti solo in forma traslata. Da qui l'inserimento del detto platonico in un gruppo compatto di *auctoritates* (*De an.* II 414a11-12 e *Matth.* 25, 15) che alludono tutte al principio di ricezione diversificata del flusso, e di questo gruppo l'adagio platonico costituisce la chiave di volta.

II.6. La teoria delle idee o del mondo intelligibile

Le citazioni platoniche relative alla teoria delle idee formano la classe più ampia (una ventina circa) e sono di sei tipi.

a. Ricorre varie volte un passo tratto dal dialogo *Contro gli accademici* nel quale Agostino asserì che Platone parlò di due mondi, il mondo intelligibile, nel quale risiede la verità, la scienza e le vere virtù, e il mondo sensibile, che, percepito attraverso i sensi ed esemplato sul modello del primo, è sede dell'opinione e delle virtù civili:

Patet autem primo ex Augustino De academicis l. III, ubi ex Platone inducit »duos mundos, unum intelligibilem, in quo ipsa veritas habitaret, istum autem sensibilem, quem manifestum est nos visu tactuque sentire«; »illum verum, hunc verisimilem et ad illius imaginem factum«; ad illum scientiam, ad istum opinionem pertinere; ad illum virtutes veras, ad istum »virtutes civiles« »aliarum virtutum verarum similes«⁴⁰.

b. Più di una volta Eckhart, rifacendosi a vari luoghi di Tommaso e Alberto, sostiene che Platone avrebbe postulato le idee come principi del conoscere e ragioni dell'essere e della generazione degli enti.

Propter quod Plato ideas ponebat esse principium cognitionis et generationis⁴¹.

⁴⁰ ECKHARDUS, *In Gen. II* n. 67, LW I/1, pp. 533,12-534,2; da AUGUSTINUS, *Contra Academicos* III, 17, n. 37, ed. William M. GREEN (Corpus Christianorum Series Latina, 29), Turnhout 1970, p. 57,23-32. Cf. Index, *Cit. indirette* nn. 5-13.

⁴¹ ECKHARDUS, *In Gen. II* n. 25, LW I/1 p. 204,10-11. Cf. anche LW I/1, p. 520,12. Citazioni da THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I, 15, 3 resp., p. 88. ECKHARDUS, *In Gen. I* n. 3, LW I/1, p. 187,3-4: "Hinc est quod Plato ponebat ideas sive rationes rerum principia omnium tam essendi quam sciendi": cf. Index, *Cit. indirette* n. 23. Come altri scolastici, Eckhart attribuisce l'adagio anche ad Aristotele: ECKHARDUS, *In Gen. II* n. 53, LW I/1, p. 520,11-12: "Et hoc est quod philosophus dicit eadem esse principia essendi et cognoscendi".

c. Eckhart cita un brano della *Guida dei Perplessi* nel quale la dottrina del demiurgo timaico subisce una torsione creazionista. Secondo il brano, infatti, Platone asserì che il creatore – ove creatore è da intendersi in senso biblico – produce gli enti guardando al secolo intelligibile, ai modelli ideali.

Quod autem dicitur *faciamus* in plurali, Rabbi Moyses sic exponit, dicens quod »intelligentiae« secundum Aristotelem et secundum nos »angeli medii sunt inter creatorem et entia alia et eis mediantibus moventur caeli, quorum motus est causa omnis generationis et generabilis«, »nec invenies opus aliquod quod creator faciat nisi per manum angeli«. Et secundum hoc, ut dicit, exposuerunt »sapientes« hoc quod hic dicitur: »*faciamus hominem*«, »quia hoc est sermo multorum, quasi non faciat creator aliquid, donec videat illud in coetu superiori. Et debes mirari in dictis istis; sed vide quod Plato locutus est similiter dicens quod creator videt in saeculo intellectuali et ex ipso producit entia⁴².

d. Il passo del *Timeo* nel quale Platone teorizza che tutto ciò che accade è sempre preceduto da una causa è interpretato da Eckhart come un'allusione al Logos divino che crea ed organizza il mondo con sapienza.

Sine ipso factum est nihil [...] Secundo sensus est quod nihil factum est a deo sine ratione, sapientia et intellectu [...] Et Plato: »nihil est cuius ortum causa legitima non praecesserit«. Logos enim ratio sive causa est. Hoc est ergo quod dicitur: sine ipso, id est verbo, quod est ratio⁴³.

f. Scienze e virtù sono connaturate alla mente umana; lo studio, l'esperienza sensibile e qualsiasi altro stimolo esterno servono in realtà solo a risvegliarla, a riportare all'attenzione attuale dell'intelligenza ciò che è riposto nelle profondità della memoria: questo è l'insegnamento di Platone che Eckhart può ricavare in vari scritti di Tommaso⁴⁹, ma che quest'ultimo rigetta invece con decisione⁴⁵.

Propter quod etiam Plato ponebat scientias animae concreatas, per studium vero et exercitium sensuum ex mentis abdito ad aciem intelligentiae revocari [...]⁴⁶.

⁴² ECKHARDUS, *In Gen. I* n. 116, LW I/1, p. 273,1-10; da MAIMONIDES, *Dux neutrorum*, II 7, Parisiis 1520, f. 43r,27-29.40-51. Maimonide cita PLATO, *Timaeus*, 28A, 28C-29A, ed. WASZINK, pp. 20,22-21,2, 21,13-19.

⁴³ ECKHARDUS, *In Iob.* n. 54, LW III, p. 45,1-7; da PLATO, *Timaeus*, 28A, ed. WASZINK, p. 20,21.

⁴⁴ Cf. Index, *Cit. indirette* nn. 28-30; da THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I-II, 63, 1, resp., p. 810.

⁴⁵ Cf. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae De veritate* XI, 1 resp., ed. LEONINA XXII, Romae 1970, p. 350,234-235: »Utraque autem istarum opinionum [*scil.* quella di Avicenna e dei Platonici] est absque ratione».

⁴⁶ ECKHARDUS, *In Gen. II* n. 217, LW I/1, p. 694,9-11. L'evocazione dell'»abditum mentis» è un ovvio riferimento al noto luogo del *De Trinitate* agostiniano già citato in precedenza:

II.7. Osservazioni

Relativamente ai sei gruppi di citazioni appena descritti, è possibile trarre almeno un paio di conclusioni. Innanzi tutto, Eckhart si avvale di una schiera di fonti abbastanza ampia e variegata perché, oltre al *Timeo* platonico, la lista include il dialogo *Contro gli accademici*, le *Confessioni* e *La città di Dio* di Agostino, il *Commento al sogno di Scipione* di Macrobio, la *Guida dei Perplessi* di Maimonide, il *Trattato sul libro della Trinità di Boezio* di Clarembaldo di Arras e le opere di Tommaso e di Alberto.

In secondo luogo, pur rimanendo costante lungo tutto il corso della produzione eckhartiana la presenza di questo o quell'aspetto della costellazione dottrinale della teoria delle idee, nella tarda *Esposizione del Vangelo di Giovanni* sembrano emergere o prevalere interessi prima assenti o marginali: le citazioni platoniche relative al Verbo divino presentato da Platone e i platonici (II.2) o quelle relative alla bontà di Dio (II.4.) sono presenti solo nell'*Esposizione del Vangelo di Giovanni* e in nessun altro scritto eckhartiano; sempre nell'*Esposizione del Vangelo di Giovanni* compaiono tre delle quattro occorrenze dell'adagio platonico sulle forme conferite secondo i meriti della materia (II.5.).

III. La "regio intellectus"

Eckhart considera Platone il teorico delle idee, il filosofo del mondo intelligibile. Apparentemente egli sembrerebbe limitarsi a recepire e ripetere un cliché consolidato della tradizione; in realtà quello che è un luogo comune della storiografia non solo medievale subisce ad opera del teologo domenicano un processo di rielaborazione originale: egli inserisce infatti i passi platonici entro una cornice più ampia, entro quella che può essere definita la sua dottrina della regione dell'intelletto ("regio intellectus"), che è certamente uno degli aspetti più caratteristici del suo pensiero. In questo contesto la teoria platonica delle idee cessa di essere oggetto del consueto dibattito sullo statuto degli universali o sulle ragioni esemplari nella mente divina e viene ridefinita in termini originali secondo una prospettiva che è al contempo ontologica, gnoseologica e morale. Le idee e il mondo intelligibile platonici divengono il pretesto per una riflessione sul rapporto tra due dimensioni della realtà, la "regio intellectus" e la "regio dissimilitudinis"⁴⁷. Eckhart intende la

cf. AUGUSTINUS, *De Trinitate* XIV, 7, n. 9, ed. MOUNTAIN-GLORIE, p. 433,19-22: "Hinc admonemur esse nobis in abdito mentis quarundam rerum quasdam notitias, et tunc quodam modo procedere in medium atque in conspectu mentis velut apertius constitui quando cogitantur". Solo in questa occasione Eckhart connette l'"abditum mentis" agostiniano al nome di Platone. Su questo concetto si veda Andreas SPEER, *Abditum mentis*, in: *Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung*. Loris Sturlese zum 60. Geburtstag gewidmet, hrsg. von Alessandra BECCARISI, Ruedi IMBACH, Pasquale PORRO (CPTMA Beiheft, 4), Hamburg 2008, pp. 447-474, in partic. pp. 460-474.

⁴⁷ Eckhart desume il concetto di "regio dissimilitudinis" dal VII libro delle *Confessioni*

relazione tra queste due sfere non secondo il rozzo senso comune, ma secondo le raffinate categorie dell'indagine metafisica (causalità formale, immanenza trascendente, identità nella distinzione, ecc.): tale relazione non va fraintesa come l'antitesi tra due realtà equivalenti e contrapposte, ma rettamente compresa nei termini di una relazione fondativa, ove la *regio intellectus* è il principio dell'esistere e il fondamento conoscitivo delle creature che compongono la *regio dissimilitudinis*. La complessa e articolata riflessione eckhartiana sul rapporto tra queste due 'regiones', tra questi due livelli ontici si nutre di molteplici e disparate fonti. In questa sede verrà analizzato il contributo della tradizione platonica, nelle sue varie voci, a tale riflessione, nella misura in cui esso è puntualmente documentabile sulla base delle citazioni platoniche esplicite.

Il punto di partenza di questa analisi non può che essere un testo del dialogo *Contro gli accademici* di Agostino (III 17 37) al quale si è già fatto cenno (II.6.a). Platone, riferisce Agostino, intuì l'esistenza del mondo intelligibile, regno della verità e delle autentiche virtù, modello sulla base del quale il mondo sensibile e materialmente tangibile fu fatto. A questa disparità di ordine ontologico corrisponde un'analogia differenza di ordine epistemico, perché mentre al mondo intelligibile compete una forma di conoscenza di tipo certo e stabile, la *scientia*, il mondo sensibile è soggetto a una forma di conoscenza imperfetta quale l'*opinio*. Questo testo, la cui rilevanza tra le citazioni platoniche emerge già sul piano meramente quantitativo – con ben otto occorrenze, è il più citato tra esse –, conferma la convinzione eckhartiana che esiste un duplice livello del reale e che a ciascuno dei due è commisurata una diversa modalità di conoscenza.

Partendo dal presupposto che tutto ciò che è vero discende da un'unica fonte e radice di verità e che di conseguenza esiste un sostanziale accordo tra quanto insegnano le Scritture e quanto scrivono i filosofi sulla natura delle cose⁴⁸, anzi che le Scritture, sotto il velo della lettera, sono latrici di contenuti filosofici, Eckhart fa propria l'idea espressa da Agostino nel VII libro delle *Confessioni* (II.2.) secondo la quale i libri dei Platonici conterrebbero chiare allusioni alla dottrina del Prologo giovanneo prefigurando il "verbum" che era "in principio". (*Ioh.* 1,1: "In principio erat verbum").

di Agostino (10 n. 16). La nozione affonda le radici però nella filosofia greca, ove, formulata originariamente da Platone (*Politico* 273d), è poi ripresa da Plotino (*Enn.* I, 8,13): cf. Alfred Edward TAYLOR, *Regio dissimilitudinis*, in: Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge, 9 (1934), pp. 305-306. Sulla fortuna di tale metafora si vedano gli studi di Pierre Courcelle: in particolare Pierre COURCELLE, *Tradition néo-platonicienne et traditions chrétiennes de la "région de dissemblance"* (*Platon, Politique* 273d), in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge, 24 (1957), pp. 5-33; ID., *Témoins nouveaux de la "région de dissemblance"* (*Platon, Politique* 273d), in: Bibliothèque de l'École des Chartes, 118 (1960), pp. 20-36; ID., *Répertoire de textes relatifs à la "région de dissemblance" de Platon à Gide*, appendice a: ID., *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité*, Paris 1963, pp. 623-640.

⁴⁸ Cf. ECKHARDUS, *In Ioh.* n. 185, LW III, pp. 154,14-155,2.

In un testo illuminante Eckhart identifica la “ratio idealis” con il “principium” del primo versetto della *Genesi* nel quale “Dio creò il cielo e la terra” (*Gen.* 1,1), ossia tutte le cose. Ciò, continua Eckhart, è pienamente esplicitato nel prologo giovanneo che recita: “In principio erat verbum” (*Joh.* 1,1), ove “verbum” significa “logos”, ossia “ratio”, e tutto è stato fatto per mezzo del Verbo e nulla è stato fatto senza di esso (*Joh.* 1,3). Il significato filosofico dei due versetti scritturali è che la ragione ideale è il principio e la radice di ogni cosa. Da qui il riferimento obbligato alle idee platoniche, che sono tanto principi dell’esistere quanto del conoscere.

De primo sciendum quod principium, in quo creavit deus caelum et terram, est ratio idealis. Et hoc est quod Ioh. 1 dicitur: ‘in principio erat verbum’ - Graecus habet logos, id est ratio - et sequitur: ‘omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil’. Uniuscuiusque enim rei universaliter principium et radix est ratio ipsius rei. Hinc est quod Plato ponebat ideas sive rationes rerum principia omnium tam essendi quam sciendi⁴⁹.

Il concetto di *ratio idealis* è strettamente correlato alla dottrina di una doppia forma di esistenza (“duplex esse”) degli enti. Secondo il maestro domenicano ogni ente possiede sia un “esse virtuale” che un “esse formale”: il primo corrisponde alla modalità di esistenza nelle cause originali e specialmente nel Verbo divino; il secondo è il modo in cui un ente vive come creatura nella sua forma nel mondo naturale⁵⁰. Questo doppio livello ontologico del reale, oltre a coincidere con la distinzione platonica tra il mondo intelligibile e il mondo sensibile, è evocato anche da alcuni luoghi scritturali: in *Genesi* 1,3 “Dio disse: Sia la luce! E la luce fu” (*Gen.* 1,3: “dixit deus: fiat lux, et facta est lux”) e in *Genesi* 1,6.7 “Dio disse: Sia il firmamento [...] e Dio fece il firmamento” (*Gen.* 1,6.7: “Dixit quoque Deus: fiat firmamentum [...] et fecit deus firmamentum”) Eckhart interpreta il verbo “fiat” come si riferisse all’“esse virtuale” e i verbi “facta est” e “fecit” come si riferissero invece all’“esse formale extra”. Al *duplex esse* allude anche un verso del prologo del *Vangelo di Giovanni* “tutto ciò che è stato fatto, in lui era la vita” (*Joh.* 1,3-4: “quod factum est, in ipso vita erat”), perché ogni creatura, presa in se stessa, è nel mondo esteriore, in quanto è creata e fatta, ma considerata nel *Verbum* divino, è vita. Per chiarire meglio la differenza di condizione dell’ente, considerato ora come creatura fatta esteriormente e dotata di propria forma ora

⁴⁹ ECKHARDUS, *In Gen. I n. 3*, LW I/1, pp. 186,13-187,4. Heinz SCHLÖTERMANN, Logos und Ratio. *Die platonische Kontinuität in der deutschen Philosophie des Meister Eckhart*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 3 (1949), pp. 219-239, inserisce la filosofia eckhartiana del Logos in una linea di continuità con la filosofia platonica da un lato e la filosofia trascendentale kantiana dall’altro.

⁵⁰ Per i due livelli dell’*esse*, il concetto di *quiditas* e la correlata teoria della conoscenza, si veda Vladimir LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* (Études de philosophie médiévale 48), Paris 1960, in particolare pp. 120-249. Bernard MCGINN, *Do Christian Platonists Really Believe in Creation?*, in: *God and Creation. An Ecumenical Symposium*, ed. David B. BURRELL, Bernard MCGINN, Notre Dame, In. 1990, pp. 198-205, conduce un’analisi dei due livelli dell’*esse* nel contesto della dottrina eckhartiana della creazione.

come realtà pre-creaturale immanente al Verbo divino, Eckhart ricorre al paragone con il prodotto dell'arte, che, prima di esistere materialmente all'esterno dell'artefice, esiste nella mente dello stesso e si identifica con la sua stessa vita mentale.

Nota quod omnis creatura duplex habet esse. Unum in causis suis originalibus, saltem in verbo dei; et hoc est esse firmum et stabile. Propter quod scientia corruptibilium est incorruptibilis, firma et stabilis; scitur enim res in suis causis. Aliud est esse rerum extra in rerum natura, quod habent res in forma propria. Primum est esse virtuale, secundum est esse formale, quod plerumque infirmum et variabile [...] Exemplum praemissorum est de domo in mente artificis, ubi cognoscitur et scitur domus, et ab inde formatur et accipit esse formale extra domus in materia. Praemissis alludit quod dicit Augustinus Contra academicos »Platonem sensisse duos esse mundos: unum intelligibilem, in quo ipsa veritas habitat, alium sensibilem, quem manifestum est nos visu tactuque sentire; illum verum, hunc verisimilem et ad illius imaginem factum«. Et hoc est quod Boethius dicit: »cuncta superno ducis ab exemplo«, ut supra habitum est. Ad insinuandum autem hoc duplex esse rerum apte dicitur prius: 'dixit deus: fiat lux, et facta est lux'; et iterum: 'dixit': fiat firmamentum, et post additur: 'fecit deus firmamentum'. 'Fiat', inquam, quantum ad primum esse; 'facta est' et 'fecit' quantum ad esse secundum, extra scilicet. Hinc est illud Ioh. 1: 'quod factum est, in ipso vita erat'. Ipsum enim quod in se est extra, utpote factum sive creatum, in ipso verbo est vita, quantum ad primum esse, sicut arca in materia extra est facta, in mente autem artificis non est facta, sed vita quaedam sive quoddam vivere. Cognoscere siquidem proprie et vere vivere est cognoscentibus, et vivere esse⁵¹.

Nell'*Expositio del Vangelo di Giovanni* Eckhart chiarisce che, se considerato nella mente dell'artefice, il prodotto dell'arte cessa di essere tale ed è la vita e il conoscere intellettuale dell'artefice, la sua comprensione in atto ("conceptio actualis")⁵². È solo a questa condizione che esso si sottrae alle leggi della causalità analogica e sottostà a quelle dell'univocità. Il discorso eckhartiano sul prodotto d'arte, pertanto, da un lato è un modello esplicativo utile a chiarire aspetti della dottrina del *duplex esse*; dall'altro è uno strumento concettuale che si inserisce nel contesto delle riflessioni sulla causalità univoca e analogica e implicitamente lascia intendere che le leggi di queste due forme di causalità sono valide ai due diversi livelli del reale individuati dalla dottrina del duplex esse: l'univocità regola l'*esse virtuale* e l'analogia l'*esse formale*.

Debitamente interpretato, anche un passo di Averroè, che recita che tutte le forme del mondo sublunare esistono virtualmente nel motore celeste, può essere addotto a sostegno della distinzione *esse virtuale-esse formale extra*⁵³.

⁵¹ ECKHARDUS, *In Gen.* I nn. 77-78, LW I/1, pp. 238,2-240,7.

⁵² ECKHARDUS, *In Ioh.* n. 6, LW III, pp. 7,11-8,2: "Ubi tamen et hoc notandum quod, licet in analogicis productum sit descendens a producente, est tamen sub principio, non apud ipsum. Item fit aliud in natura, et sic non ipsum principium. Nihilominus tamen, ut est in illo, non est aliud in natura, sed nec aliud in supposito. Arca enim in mente artificis non est arca, sed est vita et intelligere artificis, ipsius conceptio actualis".

⁵³ ECKHARDUS, *In Gen.* nn. 82-83, LW I/1, p. 242,1-4: "Quarto dic quod aquae super caelos et sub caelo dicuntur propter duplex esse rerum, de quo prius dictum est: unum virtute, aliud formale extra. Praedictis attestatur quod commentator Super XII Metaphysicae dicit

La condizione ontologica dell'ente considerato nelle sue cause originali e nel Verbo divino è più perfetta della modalità di esistenza nella propria forma in natura, perché mentre l'*esse virtuale* è solido e stabile, l'*esse formale* o *esse extra* è incostante e mutevole⁵⁴. In altri termini, la forma di esistenza virtuale delle cose nel Verbo divino non è altro che il loro esistere sotto forma di ragione increata ("ratio idealis") nella mente di Dio: al livello dell'*esse virtuale* gli enti – a questo proposito il modello concettuale della produzione artificiale torna utile – sono la vita e l'attività della mente dell'artefice divino. In quanto tale, l'*esse virtuale* è la forma più vera e più autentica – in realtà l'unica autentica forma – di esistenza, perché le ragioni increate presentano una struttura generico-specifica che garantisce loro completezza, indivisibilità e immunità da qualsiasi elemento estraneo. Al contrario le creature, collocate al livello dell'*esse formale*, non possiedono essere completo né indiviso, frammentando una stessa specie, e sono commiste a elementi estranei alla loro essenza. Da qui l'appropriata definizione eckhartiana della forma di esistenza degli enti in natura, cioè delle creature: "extrastantia"⁵⁵, che è uno stare al di fuori rispetto all'immanenza nel Verbo divino e nelle cause originali, rispetto all'esistenza nella condizione più autentica dell'*esse virtuale*, rispetto alla propria stessa essenza.

Lasciandosi ispirare dal già citato passo del dialogo *Contro gli accademici*, Eckhart ritiene ovvio prevedere per i due gradi ontologici del reale una corrispondente modalità cognitiva. Si è già detto che la verità risiede solo nel mondo intelligibile, l'unico che possa essere oggetto di conoscenza scientifica universale, mentre il mondo sensibile, a causa della sua mutevolezza e instabilità, richiede un'adeguata forma epistemica, cioè l'opinione (II.6.a). Come Eckhart asserisce citando una sentenza di Platone, le idee non sono solo principii che presiedono all'esistenza e alla generazione, ma anche quelli deputati a regolare la conoscenza delle cose (II.6.b).

Ma in cosa consiste esattamente la conoscenza scientifica del mondo intelligibile? Sulla base di un brano del *Commento alla Metafisica* di Averroè, Eckhart ritiene di poter identificare la *ratio idealis* di ciascuna cosa con la sua "quidditas": gli antichi desiderarono sempre conoscere la quiddità, perché una volta conosciuta la quiddità,

omnes formas huius mundi esse virtute in motore caeli"; da AVERROES, *Commentarium in Metaphysicam* XII, comm. 18, ed. Venetiis 1562-74, f. 305v1.

⁵⁴ ECKHARDUS, *In Gen.* n. 83, LW I/1, p. 242,4-6: "Rursus notandum quod esse virtute sive virtuale est longe nobilium et praestantius quam rerum esse formale".

⁵⁵ ECKHARDUS, *In Gen. II* n. 52, LW I/1, p. 520,8-11: "[...] haec, inquam, similitudo, verbum et ratio in causa analoga ad duo respicit, ut principium scilicet cognitionis et scientiae et iterum ut principium foris in natura rerum existentiae. Hoc enim ipsum nomen existentia, quasi extrastantia, indicat"; n. 53, LW I/1, p. 521,1-8: "[...] res ex primo et in primo modo habent veritatem et sunt vere id quod sunt, essentialiter constitutae ex generibus suis et speciebus <in> pleno esse indiviso et impermixto omni alieno quomodolibet. Extra vero non habent esse plenum, indivisum et impermixtum. Exempli causa: li aurum significat totam speciem et ipsam solam huius metalli quod dicitur aurum. Tale autem non est nec invenitur in rebus extra factis sub specie in suppositis singularibus, ubi semper et dividitur, ut non sit plenum, et permiscetur, ut iam non sit verum".

diviene nota la Causa Prima di tutto. Sebbene erroneamente identificata da alcuni con Dio, la Causa Prima del testo averroista è in realtà la quiddità delle cose, che va intesa come la loro *ratio*, espressa dalla definizione⁵⁶. A questo proposito significativa è la precisazione posta nell'ultima delle quindici regole nelle quali Eckhart, all'inizio dell'*Esposizione del Vangelo di Giovanni*, sintetizza la sua dottrina del rapporto tra produttore e prodotto: per descrivere la peculiare natura della '*ratio-quidditas*', al contempo immanente e trascendente rispetto alle creature, che è il contenuto filosofico di *Ioh.* 1,5 ("lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt"), Eckhart ricorre ad una nota proposizione del *Liber de Causis* "causa prima regit res creatas omnes praeter quod commisceatur cum eis", intendendo la Causa prima come '*ratio-quidditas*' delle creature⁵⁷. L'analogia con la Causa Prima sembra nascere dal carattere fondativo della *quidditas*, che è principio essenziale e causa fondante di un singolo ente o gruppo di enti creati, proprio come Dio è causa creatrice e fondamento dell'essere di tutto il mondo creato.

Altrove, sulla base dello stesso brano di Averroè, Eckhart aggiunge che la quiddità, in quanto *ratio*, è la radice e la causa di tutto ciò che è affermato e negato di una cosa⁵⁸. In altre parole, la quiddità di un ente è la sua struttura essenziale-definitoria – e perciò intelligibile –, struttura che coincide con la sua esistenza pura e originaria sotto forma di esemplare nella mente divina. Conoscere scientificamente qualcosa significa coglierne la quiddità, coglierne l'*esse virtuale* nel Verbo divino e nelle cause

⁵⁶ ECKHARDUS, *In Gen.* n. 3, LW I/1, pp. 186,13-187,10: "Hinc est et tertio quod commentator VII Metaphysicae dicit quod quidditas rei sensibilis semper fuit desiderata sciri ab antiquis, eo quod scita sciretur causa prima omnium. Vocat autem commentator primam causam non ipsum deum, ut plerique errantes putant, sed ipsam rerum quidditatem, quae ratio rerum est, quam diffinitio indicat, causam primam vocat. Haec enim ratio est rerum 'quod quid est' et omnium rei proprietatum 'propter quid est'". Cf. AVERROES, *Commentarium in Metaphysicam* VII, comm. 5, ed. Venetiis 1562-74, f. 156rAB. Come osserva Alessandra BECCARISI, *Eckhart*, Roma 2012, pp. 112-113, tra gli "errantes" vanno annoverati anche Alberto il Grande e Ulrico di Strasburgo: cf. ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica* VII, 1, 4, ed. Bernhard GEYER (Opera omnia. Editio Coloniensis, 16,1/2), Münster i. W. 1960-1964, p. 320,43-54; ULRICUS DE ARGENTINA, *De summo bono* IV, 2, 3, 7, ed. Sabina PIEPERHOFF (CPTMA, 1,4[1]), Hamburg 1987, p. 71,89-95.

⁵⁷ ECKHARDUS, *In Ioh.* n. 12, LW III, p. 12,6-10: "Est ergo ratio *lux in tenebris*, id est rebus creatis, non inclusa, non permixta, non comprehensa. Et hoc est quod hic, cum dixisset: *lux in tenebris lucet*, addidit: *et tenebrae eam non comprehenderunt*. Et hoc est quod in De causis dicitur: «causa prima regit res omnes praeter quod commisceatur cum eis». Causa prima omnis rei ratio est, logos est, *verbum in principio*"; cf. *Liber de causis* prop. 19 (20), n.155, ed. Adriaan PATTIN, *Le Liber de causis. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes*, in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 28 (1966), p. 177,97-98.

⁵⁸ ECKHARDUS, *In Gen.* II n. 62, LW I/1 529,3-7: "Quidditas enim rerum, quae et ratio est, radix et causa prima est omnium, quae de re quacumque vel affirmantur vel negantur. Propter quod commentator super VII Metaphysicae dicit quod scita quidditate rerum sensibilibus scitur causa prima omnium. Ipsa enim est causa prima omnium". Cf. anche ECKHARDUS, *In Ioh.* n. 32, LW III, p. 26,4-6; n. 467, LW III, p. 399,11-13.

originali, a prescindere dalla sua esistenza effettiva nella realtà esterna, dalla sua “extrastantia”. Questo è esattamente l’approccio del metafisico, che, a differenza del fisico, trascura le cause efficienti e finali, le quali obbligherebbero a tenere in considerazione anche l’*esse extra* degli enti, e si concentra esclusivamente sulla causalità essenziale, relativa all’*entitas* delle cose, cioè al loro esistere nella *ratio idealis* nella quale Dio creò il mondo⁵⁹.

La reinterpretazione originale dell’idea platonica come quiddità consente ad Eckhart tanto di sottrarsi alla critica aristotelica della dottrina delle idee quanto di trasformare radicalmente anche il concetto aristotelico di essenza. Infatti, da un lato la quiddità non è un’entità autosussistente separata ed esterna rispetto alla cosa sensibile, perché altrimenti non potrebbe esserne principio di conoscenza né ragione d’essere e divenire – questa era appunto la critica che Aristotele muoveva all’idea platonica –, ma costituisce la natura più vera e più intima della cosa. Ma dall’altro lato la quiddità di cui Eckhart parla non va confusa con l’essenza aristotelica perché non è un principio ontico immanente alla sostanza, ma è dotata di uno statuto di trascendenza-immanenza: la *ratio idealis* con la quale la quiddità si identifica informa infatti ciascuna creatura, senza che alcuna la esaurisca, è “*tota intus, tota deforis*”⁶⁰.

Anche la sfera della moralità è coinvolta nelle rielaborazione eckhartiana della dottrina platonica delle idee. Le virtù ricadono nell’ambito dell’*esse extra* perché implicano un costante riferimento al bene e sono strettamente connesse alle leggi della causalità finale. Sono queste le virtù che gli uomini sperimentano e praticano ogni giorno vivendo un’esistenza nella sfera della creaturalità, come cose tra le cose. Tuttavia Eckhart non è ignaro dell’esistenza di virtù di altro genere: il passo del dialogo *Contro gli accademici* (II.6.a) e soprattutto la dottrina plotiniano-macrobiana sulla gerarchia delle virtù (II.6.e) danno sostegno alla sua convinzione che le virtù della vita di tutti i giorni, del mondo sensibile, dell’*esse extra* non sono altro che pallide imitazioni delle autentiche virtù, cioè delle virtù esemplari del mondo intelligibile, dei modelli morali nella mente divina. Il discorso ontologico e noetico trova così un pendant morale e il carattere fondativo dell’*esse virtuale*, della *ratio*, della *quidditas* diventa completo.

Detto che la conoscenza scientifica consiste nel cogliere la quiddità, il problema

⁵⁹ ECKHARDUS, *In Gen.* n. 4, LW I/1, pp. 187,13-188,2: “Adhuc autem ipsa rerum ratio sic est principium, ut causam extra non habeat nec respiciat, sed solam rerum essentiam intra respicit. Propter quod metaphysicus rerum entitatem considerans nihil demonstrat per causas extra, puta efficientem et finalem. Hoc est ergo principium, ratio scilicet idealis, in quo deus cuncta creavit, nihil extra respiciens”.

⁶⁰ ECKHARDUS, *In Iob.* n. 12, LW III, pp. 11,14-12,5: “Quinto decimo sciendum quod *verbum*, logos sive ratio rerum sic est in ipsis et se tota in singulis, quod nihilominus est se tota extra singulum quodlibet ipsorum, tota intus, tota deforis. Patet hoc in animali et in qualibet eius specie et quolibet singulari specierum. Et propter hoc motis rebus, mutatis aut corruptis, tota rerum ratio manet immobilis nec corrumpitur. Nihil enim tam aeternum et immutabile quam ratio circuli qui corrumpitur. Quomodo enim corrumpetur corrupto circulo quod totum est extra circum quod corrumpitur?”.

è capire come la mente umana possa conoscere la struttura essenziale e quidditativa della realtà, come in altri termini acceda al livello dell'*esse virtuale*, sede delle quiddità e delle virtù esemplari. A questo riguardo Eckhart distingue tra due tipi di *ratio*: una *ratio* a cui si perviene per astrazione, ed è perciò posteriore e conseguente alle cose da cui è astratta, e la '*ratio-quidditas*', che è precedente alle creature perché ne è causa fondante ed essenziale ed è espressa dalla definizione e colta dall'intelletto nei principi intimi delle cose⁶¹. Essa è causa essenziale delle cose in quanto è più presente alle cose di quanto esse lo siano a se stesse⁶². La '*ratio-quidditas*' non può evidentemente essere acquisita per astrazione. Quanto si sapeva nel medioevo della teoria platonica dell'anamnesi e le riflessioni di Agostino sulle modalità del conoscere offrono, nella rilettura eckhartiana, uno schema concettuale per spiegare come l'astrazione possa comunque essere reintegrata nel processo che porta alla conoscenza della quiddità⁶³. Secondo i testi platonico-agostiniani (cf. Index, *Cit. indirette* nn. •47-49), infatti, i sensi non conducono l'intelletto umano a una reale conoscenza delle cose, ma servono solo a rendere manifesto ciò che è già nascosto nell'anima, che per natura possiede nella sua parte più nobile tutte le scienze. La conoscenza sensibile agisce come un medico che pulisce l'occhio rimuovendo l'impurità che ne impedisce il vedere, senza però conferirgli la vista; la vista non dipende infatti dal medico, ma dalla facoltà connaturata all'occhio. Del pari, quanto è percepito dai sensi attraverso immagini e forme prepara soltanto e purifica la mente umana rendendola capace di ricevere, nella sua parte somma, la luce angelica e con essa la luce di Dio⁶⁴. Al di là

⁶¹ Cf. ECKHARDUS, *In Ioh.* n. 29, LW III, pp. 22,13-23,2.

⁶² Cf. ECKHARDUS, *in Ioh.* n. 38, LW III, p. 32,9-10.

⁶³ Quanto ad Agostino, nel paragrafo del *De Trinitate* nel quale parla dell'*abditum mentis*, egli descrive il conoscere come il portare all'attenzione della mente e fare oggetto di cogitazioni attuali le nozioni intelligibili riposte nei recessi della memoria. Gli stimoli esterni – ad es. gli interlocutori o i libri – servono solo a farci ricordare, perché ci incitano a riscoprire di sapere, ma non hanno una reale funzione conoscitiva: cf. AUGUSTINUS, *De Trinitate* XIV, 7, n. 9, ed. MOUNTAIN-GLORIE, pp. 433,22-434,33: "[...] tunc enim se ipsa mens et meminisse et intellegere et amare invenit etiam unde non cogitabat quando aliunde cogitabat. Sed unde diu non cogitaverimus et unde cogitare nisi commoniti non valemus, id nos nescio quo eodemque miro modo si potest dici scire nescimus. Denique recte ab eo qui commemorat ei quem commemorat dicitur: 'Scis hoc sed scire te nescis; commemorabo et invenies te scientem quod te nescire putaveras'. Id agunt et litterae quae de his rebus conscriptae sunt, quas res duce ratione veras esse invenit lector, non quas veras esse credit ei qui scripsit sicut legitur historia, sed quas veras esse etiam ipse invenit sive apud se sive in ipsa mentis duce veritate".

⁶⁴ ECKHARDUS, *Pred.* 36b, DW II, pp. 202,3-203,5: "Aber in dem obersten wücket diu vernünffticheit äne zuonemunge von líplichen dingen. Ez sprichet ein grôz meister: allez, daz íngetragen wirt ze den sinnen, daz enkumet niht ze der sêle noch in die oberste kraft der sêle. Sant Augustínus sprichet und sprichet ouch Plâtò, ein heidenischer meister, daz diu sêle in ir hât natürlíche alle kunst; dar umbe enbedarf si niht von úzen die kunst in sich ziehen, sunder von der úebunge úzer kunst sô wirt diu kunst offenbâr, diu in der sêle ist natürlíche verborgen. Als ein arzât, der reiniget mir wol mîn ouge und tuot abe daz hindernisse, daz daz gesihte hindert, mër: er engibet niht daz gesihte des ougen. Diu kraft der sêle, diu natürlíche wücket in dem ougen, diu gebirt aleine daz gesihte dem ougen, swenne daz hindernisse abe

del paragone con l'occhio e il medico, Eckhart sembra voler dire che la percezione dei sensi procura una vasta massa di dati che informano sulle creature, sulla sfera dell'*esse extra*. Questi dati, come si è detto, possono essere organizzati per mezzo delle *rationes* astratte dalle creature – si tratta delle *rationes* di primo tipo –, *rationes* che non consentono però di conoscere gli enti secondo la loro natura più vera. Chi conosce solo la *ratio* astratta di una cosa si attesta su di un livello meramente creaturale, sul quale egli è cosa tra le cose. Per conoscere la '*ratio-quiditas*' – la *ratio* di secondo tipo –, è necessario accedere ad una dimensione qualitativamente diversa, quella della "regio intellectus" appunto, la quale, e qui mi pare risieda la grande intuizione di Eckhart, anche se radicalmente diversa da quella creaturale e cosale, comunica tuttavia con quest'ultima: la "regio intellectus" è infatti il fondamento ontologico della "regio dissimilitudinis". Pur nella sua assoluta trascendenza, la '*ratio-quiditas*', svolge una decisiva funzione fondativa rispetto alla creatura, è intrinsecamente legata con la realtà sensibile di cui è l'essenza.

Sul piano della teoria della conoscenza ciò significa che tutti i dati incamerati attraverso le esperienze sensibili presuppongono come loro ragioni fondanti proprio quelle *quiditates* che sono le ragioni previe e le cause originarie delle creature da cui quei dati sono astratti. Dire che nella parte più nobile e nascosta della mente risiedono tutte le scienze significa quindi che ogni nostro atto di conoscenza presuppone ed è informato da regole eterne ed immutabili, ossia dalle *rationes* coincidenti con gli esemplari nella mente divina e quindi con le quiddità delle creature. I dati dei sensi attivano un circolo virtuoso cognitivo nella misura in cui mettono l'essere umano in costante contatto con tali criteri stabili e permanenti, ossia con il fondamento quidditativo del reale. La capacità di cogliere tale fondamento segna l'ingresso nella "regio intellectus": l'intelletto riprende consapevolezza della propria connaturalità con il mondo intelligibile, non è più ente di natura ma "locus specierum", è capace di percepire dietro all'*esse extra* di una creatura il suo *esse virtuale*, di intuire la '*ratio-quiditas*' che la informa, ossia di esprimerne la definizione⁶⁵.

ist. Alsô engibet niht der sêle licht allez, daz înetragen wirt ze den sinnen von bilden und von formen, mêr: ez bereitet und liutert aleine die sêle, daz si blôz nemen mac in irm obersten des engels licht und mit im götlich licht". La parte somma dell'anima ("die oberste kraft", "in irm obersten") in cui sarebbero preservate tutte le scienze corrisponde all'"abditum mentis" del luogo parallelo nel *Liber paraboliarum Genesis* (II.6.f). Sui molteplici complessi problemi che pongono le citazioni agostiniane nelle opere tedesche di Eckhart si veda l'illuminante contributo di Freimut LÖSER, *Augustinus spricht. Wann, wie oft und wie genau wird Augustinus im deutschen Werk Eckharts zitiert?*, in: *Meister Eckhart und Augustinus*, pp. 87-136.

⁶⁵ ECKHARDUS, *Sermo XXIV* n. 248, LW IV, p. 227,3: "[...] eius [*scil.* intellectus] ascensus est introitus in primam radicem puritatis omnium, quae est in verbo"; *In Eccli.* n. 9, LW II, p. 238,2-7: "Intellectus enim est in figura 'aquila' illa 'grandis', Ez. 17, 'longo membrorum ductu', quae 'venit ad Libanum et tulit medullam cedri', id est principia rei, et 'summitatem frondium eius avulsit', rationes rerum scilicet in summitate causarum originalium sive primordialium, priusquam in res ipsas prodeant, »in solis puris nudis intellectibus« latentes, apprehendit".

Conclusioni

Al termine di questa breve ricognizione delle citazioni platoniche nell'opera eckhartiana è possibile individuare alcuni tratti distintivi dell'attitudine del teologo domenicano nei confronti di Platone.

Innanzitutto, sul piano dell'accesso alle fonti, si nota che Eckhart ricava le sue citazioni platoniche da un'ampia gamma di testi. Il fatto che il medioevo conoscesse molto poco dell'opera di Platone – di fatto solo il *Timeo* nella traduzione parziale di Calcidio dato che il *Menone* e il *Fedone* tradotti da Enrico Aristippo intorno alla metà del XII secolo ebbero una circolazione molto ristretta – è certamente una delle ragioni per le quali Eckhart, come altri autori medievali, attinse le sue citazioni medievali da un ampio ventaglio di fonti eterogenee; tuttavia l'accesso limitato all'opera originale di Platone non spiega perché Eckhart abbia sentito il bisogno di citare il *Timeo* non solo per via diretta, ma anche attraverso la *Guida dei Perplessi* di Maimonide, il *Commento al sogno di Scipione* di Macrobio e il *Trattato sul libro della Trinità di Boezio* di Clarembaldo di Arras. La strategia eckhartiana nei confronti delle fonti non può quindi essere spiegata semplicisticamente sulla base della mera disponibilità materiale dei testi. Almeno altri due fattori meritano di essere tenuti in considerazione: la sua predilezione per fonti inusuali, *démodé*, o non in linea con il gusto dell'epoca – è questo probabilmente il caso di Clarembaldo di Arras – e la ricerca di consonanze e convergenze tra differenze *auctoritates* – il che si manifesta non solo nel caso di fonti che citano altre fonti, ma anche in quello di più fonti citate con riferimento agli stessi argomenti, come avviene con Platone ed Avicenna⁶⁶, consonanze e convergenze che sono espressione della concezione eckhartiana dell'unità della verità.

Per ciò che concerne i contenuti, le citazioni platoniche selezionate da Eckhart sono tutt'altro che casuali perché manifestano alcune costanti tematiche. Gran parte di esse sono infatti riconducibili ad alcuni nuclei dottrinali che Eckhart assorbe, in forme e modi diversi, nel suo pensiero. La parte III del presente contributo ha esaminato il gruppo più consistente di citazioni, catalogabile *lato sensu* sotto l'etichetta

⁶⁶ Si pensi al tema della bontà di Dio (II.4.) è degno di nota inoltre il fatto che l'idea che la conoscenza sensibile serva solo a purificare e preparare l'anima umana in vista della successiva perfezione intellettuale e il concetto di "regio intellectus" siano attestati anche nei brani avicenniani citati da Eckhart. Ciò è tutt'altro che sorprendente se si considera lo sfondo platonico della filosofia di Avicenna: cf., e. g., ECKHARDUS, *In Gen. II* n. 113, LW I/1, pp. 579,12-580,2: "Et hoc Avicenna De anima p. I capitulo ultimo dicit: »obligatio corporis cum anima« »est propter hoc, ut perficiatur intellectus contemplativus et sanctificetur et mundetur«"; ID., *In Gen. I* n. 115, LW I/1, pp. 270,13-271,2: "Unde Avicenna IX Metaphysicae c. 7 sic ait: »sua perfectio animae rationalis est, ut fiat saeculum intelligibile et describatur in ea forma totius«, »quousque perficiatur in ea dispositio esse universitatis et sic transeat in saeculum intellectivum, instar esse totius mundi« ". Per altre citazioni parallele, mi permetto di rimandare all'*Index* in Alessandro PALAZZO, "Ez spricht gar ein höher meister": Eckhart e Avicenna, pp. 97-111, in partic. pp. 100 e 107-108.

di dottrina delle idee, gruppo che in realtà è una costellazione di più nuclei dottrinali, rifusa in maniera originale da Eckhart, come si è visto, nella sua teoria della “regio intellectus”. Accanto a tale costellazione altri nuclei tematici individuati dalle citazioni platoniche sono l’immortalità dell’anima; l’intuizione del Verbo divino da parte di Platone e dei platonici; l’inconoscibilità di Dio; la bontà di Dio; i vari significati della sentenza “formae dantur secundum merita materiae”.

Infine, anche se a livello numerico, come rilevato nella parte I, la presenza platonica è modesta, specialmente se paragonata al numero delle citazioni degli autori non-cristiani più citati, questa scarsa rilevanza quantitativa viene controbilanciata, dall’autorevolezza di cui Platone gode come esperto di cose divine, come autore capace di eccedere i limiti della ragione naturale e intuire il fondo in cui Dio genera Suo Figlio, autorevolezza che lo innalza al di sopra di tutti gli altri filosofi⁶⁷.

⁶⁷ ECKHARDUS, *Pred.* 28, DW II, pp. 67,1-69,2: “Nû sprichet Plâtô, der grôze pfaffe, der vâhet 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 siner 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 ûzgebern. 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”.

INDEX

PLATO

1. Timaeus*

Timaeus. A Calcidio translatus commentarioque instructus, ed. Jan Hendrik WASZINK (Plato Latinus, 4), London-Leiden 1962.

- 1 28A/20,21 LW 3,45,5

Sine ipso factum est nihil [...] Secundo sensus est quod nihil factum est a deo sine ratione, sapientia et intellectu [...] Et Plato: »nihil est cuius ortum causa legitima non praecesserit«. Logos enim ratio sive causa est. Hoc est ergo quod dicitur: *sine ipso*, id est verbo, quod est ratio.

- 2 28A-B.C-29A/20,21-21,2.21,13-15 LW 1/1,534,3 (=1/2,370,14)

Universaliter autem etiam manifesta est de hoc Platonis sententia, quam etiam Boethius prosequitur De consolatione 1. III. Avicenna etiam ponit quod quid est sive quidditatem, quae et ratio est, non esse ab alio. Haec enim 'homo est animal' vera est quocumque alio circumscripto. Ad hoc etiam facit quod unus ex famosis modernis essentias rerum ponit aeternas. Et Augustinus dicit rationem circuli esse aeternam. Et sic de aliarum rerum rationibus.

[Il contesto lascia chiaramente intuire che la "sententia Platonis" cui Eckhart allude è la sezione del *Timeo* in cui Platone chiarisce che l'opera del demiurgo si ispira ad un archetipo immutabile: cf. PLATO, *Timaeus* 28A-B.C, ed. WASZINK, pp. 20,22-21,2. 21,13-15: "Operi porro fortunam dat opifex suus, quippe ad immortalis quidem et in statu genuino persistentis exempli similitudinem atque aemulationem formans operis effigiem honestum efficiat simulacrum necesse est [...] Certe dubium non est, ad cuius modi exemplum animadverterit mundani operis fundamenta constituens, utrum ad immutabile perpetuamque obtinens proprietatem an ad factum et elaboratum". La "sententia Platonis" segue infatti il passo del *Contra Academicos* che espone

* Le citazioni di Platone che possono essere fatte risalire ad una lettura del *Timeo* sono non più di dieci (Index, *Timaeus* nn. 1-10). Eckhart utilizza tuttavia, per ricostruire la filosofia platonica, una composita tradizione indiretta (Agostino, Clarembaldo di Arras, Maimonide, Tommaso d'Aquino) che si è ritenuto utile classificare in una apposita sezione (Index, *Cit. indirette* nn. 1-30), anche se i luoghi ivi catalogati saranno registrati all'interno degli indici dei diversi autori. È da notare l'alto numero di citazioni non identificate con certezza. In un caso (•quattro••???) non è da escludere la possibilità che Eckhart stesso abbia 'coniato' la *sententia*: cf. Alessandro PALAZZO, "Plato dicit quod formae dantur secundum merita materiae", pp. 341-372.

la teoria platonica del mondo intelligibile e precede l'allusione al libro III del *De consolatione philosophiae* di Boezio, che, nel metro 9, fa propria la dottrina platonica.]

3-5 29E/22,18-19 LW 3,217,7; 219,1; 556,4

[3] Primum est quod »primum«, deus scilicet, »est dives per se«, ut in *De causis* dicitur. Divitis autem est »dare quidem, accipere autem non«, ut dicitur II *Politicae*. Rursus secundum: »optimus est enim; ab optimo porro invidia longe relegata est«, ut ait Plato in *Timaeo* I. I. – [5] Unde et Plato de deo loquitur dicens: »optimus est; ab optimo vero omnis invidia relegata est«, secundum illud Luc. 12: »nihil opertum quod non reveletur«. Generaliter enim superiora se totis communicant suis inferioribus nihil occultando, nihil operiendo quantum in se est. Sol enim iste materialis sic omnes illuminat, ut per ipsum omnes videant, etiam dum ipsum non vident.

6-9 29E/22,19-20 LW 3,152,2; 219,7; 313,7; 4,62,10¹

[6] 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 materiae. – [7] 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. – [8] 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. – [9] 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 accidentaliter respectu formae substantialis.

[Numerosi i paralleli nella tradizione scolastica: cf. e. g. ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica* V, 2, 4, ed. GEYER, p. 240,80-83; VIII, 1, 5, p. 395,30-32; id., *De natura et origine animae*, ed. Bernhard GEYER (Opera omnia. Editio Coloniensis, 12), Münster i. W. 1955, 1 2, 5,51-58; id., *De anima* II, 3, 23, ed. Clemens STROICK (Opera omnia. Editio Coloniensis, 7,1), Münster i. W. 1968, p. 133,20-21; id., *De intellectu et intelligibili* I, 1, 5, ed. Auguste BORGNET (Opera omnia, 9), Paris 1890, p. 484a; id., *Super Dionysium De divinis nominibus* 2 sol., 4 sol., 8 sol., 11 ad 3, ed. Paul SIMON (Opera omnia. Editio Coloniensis, 37,1), Münster i. W. 1972, pp. 73,28-29, 141,40-41, 373,71-72, 420,63-64; id., *Physica* II, 2, 3, ed. Paul HOSSFELD (Opera Omnia. Editio Coloniensis, 4,1), Münster i. W. 1987, p. 102,23-24; id., *Commentarii in I Sententiarum*, d. 36, a. 7, ed. Auguste BORGNET (Opera omnia, 26), Paris 1893, p. 217b; id., *Commentarii in IV Sententiarum*, d. 23, a. 3, ed. Auguste BORGNET (Opera omnia, 30), Paris 1894, p. 7b; id., *Super Ethica commentum et quaestiones* I, lect. 5, ed. Wilhelm KÜBEL (Opera omnia. Editio Coloniensis, 14,1), Münster i. W. 1968, p. 25,57; id., *Summa theologiae* II, 1, 4, 1, 1, ed. Auguste BORGNET (Opera omnia, 32), Paris 1895, p. 63b – ove però il detto è attribuito a Boezio –; THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum Petri Lombardi* II, d. 27 q. 1 a. 4 arg. 5, ed. Pierre MANDONNET, Paris 1929, p. 704; id., *Quaestiones disputatae de anima* 8, 16, ed. Bernardo-Carlos BAZÁN (ed. LEONINA, XXIV/1), Roma-Paris 1996, pp. 65,140-66,142; id., *Quaestiones disputatae de potentia* 3, 10, ad 15, ed. Paolo M. PESSON, Torino-Roma ¹⁰1965, p. 72; ULRICUS DE ARGENTINA, *De summo bono* IV, 2, 5, 22, ed. PIEPERHOFF, p. 106,400-401; MATTHAEUS AB AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de gratiae* 3, ed. Victorin DOUCET (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 11) Florentiae 1935, p. 7, 64; id., *Quaestiones disputatae de anima separata* 4 a, ed. Gideon GÁL (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 18), Florentiae

1959, p. 251,15-17; BERTHOLDUS DE MOSBURCH, *Expositio super Elementationem theologicam Procli*, prop. 205A, ed. Loris STURLESE (Temi e Testi, 18), Roma 1974, p. 272,5-10.]

10 31B/24,7-8 LW 1/1,208,9 (=1/2,83,16)

Quarto notandum quod primo inter elementa exprimitur *terra* et *tenebrae*, id est ignis, quia secundum Platonem in I Timaei »ignem terramque corporis mundi fundamenta deus iecit«. Quae duo corpora extrema necti non poterant concorditer harmonice sine duobus mediis corporibus, puta aqua et aere. Duo siquidem numeri cubici sive corporei convenienter conecti non possunt nisi per alios duos.

2. Citazioni indirette

AUGUSTINUS, *Confessiones*, ed. Lucas VERHEIJEN (Corpus Christianorum Series Latina, 27), Turnhout 1981.

- 1 VII c. 9 n.13/101,4-16 LW 3,4,10

Et Augustinus l. VII Confessionum dicit se in libris Platonis legisse *in principio erat verbum* et magnam partem huius primi capituli Iohannis. Et De civitate dei l. X narrat de quodam Platonico, qui dicebat principium huius capituli usque ibi: 'fuit homo misus a deo' »aureis litteris conscribendum et« »in locis eminentissimis proponendum«.

- 2 VII c. 9 n.13/101,12-13 LW 3,73,3

Littera Platonis, quam Augustinus inducit VII l. Confessionum, sic habet: »hominis anima, quamvis testimonium perhibeat de lumine, non est tamen ipsa lumen«.

- 3 VII c. 9 n.13/101,16-19 LW 3,83,6

Secundo notandum quod Augustinus l. VII Confessionum dicit se ista verba *in propria venit* usque ibi: 'qui credunt in nomine eius' inclusive in libris Platonis <non> invenisse.

- 4 VII c. 9 nn.13-14/101,4-23 LW 3,108,3

Augustinus VII l. Confessionum dicit se legisse in libris Platonis et reperisse omnia quae a principio huius capituli scribuntur usque hic: *plenum gratiae et veritatis* inclusive, praeter id quod supra dictum est: 'in propria venit' usque ibi: 'qui credunt in nomine eius' inclusive, et praeter hoc quod hic dicitur: *verbum caro factum est et habitavit in nobis*.

AUGUSTINUS, *Contra Academicos*, ed. William M. GREEN (Corpus Christianorum. Series Latina, 29), Turnhout 1970.

- 5-13 III c. 17 n.37/57,23-32 LW 1/1,239,8 (= 1/2,123,15); 465,7
 (=340,24); 533,12 (=370,8); 2,240,5; 604,7; 3,384,3;
 3,58,2; 180,6; 181,8

[5] Praemissis alludit quod dicit Augustinus *Contra academicos* »Platonem sensisse duos esse mundos: unum intelligibilem, in quo ipsa veritas habitat, alium sensibilem, quem manifestum est nos visu tactuque sentire; illum verum, hunc verisimilem et ad illius imaginem factum«. Et hoc est quod Boethius dicit: »cuncta superno ducis ab exemplo«, ut supra habitum est. Ad insinuandum autem hoc duplex esse rerum apte dicitur prius: 'dixit deus: fiat lux', <et posterius>: 'et facta est lux'; et iterum: 'dixit': *fiat firmamentum*, et post additur: 'fecit deus firmamentum'. 'Fiat', inquam, quantum

ad primum esse; 'facta est' et 'fecit' quantum ad esse secundum, extra scilicet. Hinc est illud Ioh. 1: 'quod factum est, in ipso vita erat'. – [6] [...] ex dictis Augustini, Platonis, Boethii, Avicennae, Chrysostomi [...] – [7] Patet autem primo ex Augustino De academicis l. III, ubi ex Platone inducit »duos mundos, unum intelligibilem, in quo ipsa veritas habitaret, istum autem sensibilem, quem manifestum est nos visu tactuque sentire«; »illum verum, hunc verisimilem et ad illius imaginem factum«; ad illum scientiam, ad istum opinionem pertinere; ad illum virtutes veras, ad istum »virtutes civiles« aliarum virtutum verarum similes«. – [8] Quinto, quia substantiae ut sic, quam li ego significat, non est capax hic mundus nec dignus, sed solus intellectus; nec hic in quantum natura sive ens naturae, sed in quantum altius quid natura. Propter quod philosophus dicit quod »anima est locus specierum«, quae sunt rationes rerum, »non tota, sed intellectus«. Augustinus etiam ex Platone dicit quod sapientia et veritas non sunt in hoc mundo, sed in mundo altiori, scilicet mundo intellectuali. – [9] Hinc est quod secundum Augustinum et Platonem intellectus, veritas, virtus, scientia sunt de mundo et regione supernaturali; sensus autem, verisimile, ut effluxus aut similitudo veritatis, et opinio sunt de regione naturae et mundi inferioris. Gratia igitur gratum faciens et supernaturalis est in intellectivo, in quantum intellectus particeps est et sapit naturam divinam et ut est imago sive ad imaginem dei. – [10] Adhuc autem quarto notandum quod Augustinus De academicis l. III ex Platone dicit »esse duos mundos: unum intelligibilem in quo veritas ipsa habita«, »aliud 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. – [11] [...] aliqui dicunt virtutes non esse nisi in intellectivo animae, et isti alludit quod secundum Macrobius quidam aiunt solis »philosophantibus inesse virtutes«, et iterum quod Academici ponentes duos mundos dicunt virtutem et veritatem esse alterius sive altioris mundi. Ista opinio alludit virtutis excellentiae, puritati et deiformitati. – [12] Augustinus Contra academicos l. III versus finem: Plato duos mundos posuit, primum intelligibilem, secundum sensibilem. In primo veritas sive verum, in secundo verisimile; in primo scientia, in secundo opinio; in primo virtutes, in secundo virtutum verarum similitudines civiles habitant².

AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, ed. Bernardus DOMBART, Alphonsus KALB (Corpus Christianorum. Series Latina, 47), Turnhout 1955.

13 X c. 29/306,99-104LW 3,4,12

Et De civitate dei l. X narrat de quodam Platónico, qui dicebat principium huius capituli usque ibi: 'fuit homo missus a deo' »aureis litteris conscribendum et« »in locis eminentissimis proponendum«.

CLAREMBALDUS ATREBATENSIS, *Tractatus super librum Boetii De Trinitate*, ed. Nikolaus M. HÄRING (Studies and Texts, 10), Toronto 1965.

14 Introd. n.16/71LW 5,91,3

Exemplo etiam usus est Plato in Timaeo, qui dum de principe summo rerum loqui esset animatus, dicit: ita <im>possibile est aliquid de deo profari, sicut difficile est

ipsum reperiri. Et ideo idem confugit ad rerum similitudines et exempla et inter omnes res creatas solem ei quam simillimum repperit; unde et solem nominavit. Et Iohannes evangelista, dum de verbo increato loqui auderet, lucem ipsum appellavit, quia lux est prima et universalis species formarum corporalium et principium vitae in corporalibus.

[Per ciò che concerne la fonte originaria timaica, cf. PLATO, *Timaeus* 28C, ed. WASZINK, p. 21,11-13: "Igitur opificem genitoremque universitatis tam invenire difficile quam inventum impossibile digne profari".]

HIERONYMUS, *Epistulae*, ed. Isidorus HILBERG (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 54), Wien 1996.

- 15 53 c. 9 n.1; 57 c.12 n.4/ 462,10; 525,18-19 LW 2,158,14

Unde et Plato, ut scribit Macrobius, cum de deo »loqui esset animatus, dicere quid sit non ausus est, hoc solum de ipso sciens quod sciri qualis sit ab hominibus non possit«. Et secundum hoc verificatur »illud Socraticum: hoc scio quod nescio«, quasi dicat: hoc solum de deo scio quod ipsum nescio.

MACROBIUS, *Commentarii in Somnium Scipionis*, ed. James WILLIS, Leipzig 1970.

- 16-17 I 2 n.15/7,4-7. LW 2,158,11; DW 2,602,6

[16] Unde et Plato, ut scribit Macrobius, cum de deo »loqui esset animatus, dicere quid sit non ausus est, hoc solum de ipso sciens quod sciri qualis sit ab hominibus non possit«. Et secundum hoc verificatur »illud Socraticum: hoc scio quod nescio«, quasi dicat: hoc solum de deo scio quod ipsum nescio³. – [17] Plâtô sprichet: waz got ist, des enweiz ich niht - und wil sprechen: die wile diu sêle bewunden ist in dem libe, sô enmac si got niht bekennen -, aber waz er niht enist, daz weiz ich wol, als man merken mac bî der sunnen, der schîn nieman geliden enmac, er enwerde von êrste bewunden in dem lufte und enschine alsô ûf daz ertrîche. Sant Dionysius sprichet: »ist, daz daz götliche licht in mich schînet, sô muoz ez bewunden sîn, als mîn sêle bewunden ist«. Er sprichet ouch: daz götliche licht erschînet an vünfleie liuten.

MOSES MAIMONIDES, *Dux neutrorum*, ed. Augustinus JUSTINIANUS, Parisiis 1520.

- 18 II c. 7/43r,27-29.40-51. LW 1/1,273,8 (=1/2,157,12)

Quod autem dicitur *faciamus* in plurali, Rabbi Moyses sic exponit, dicens quod »intelligentiae« secundum Aristotelem et secundum nos »angeli medii sunt inter creatorem et entia alia et eis mediantibus moventur caeli, quorum motus est causa omnis generationis et generabilis«, »nec invenies opus aliquod quod creator faciat nisi per manum angeli«. Et secundum hoc, ut dicit, exposuerunt »sapientes« hoc quod hic dicitur: »*faciamus hominem*«, »quia hoc est sermo multorum, quasi non faciat creator aliquid, donec videat illud in coetu superiori. Et debes mirari in dictis istis; sed vide quod Plato locutus est similiter dicens quod creator videt in saeculo intellectuali et ex ipso producit entia«.

[L'edizione Parisiis 1520 ha la lezione "populo" invece di "Plato".]

- 19 I c. 17/8v,11-12 LW 1/1,451,2 (=1/2,334,19)

Plato ipse et omnes antiqui communiter sive theologizantes sive poematizantes docebant in parabolis divina, naturalia et moralia.

[“Ipsi (*scil.* prophetae et sapientes aliarum gentium) enim occultabant verba sua cum loquebantur de antiquitate mundi et loquebantur in parabolis. Unde Plato et qui praecesserant eum vocabant materiam foeminam, et formam masculum [...]”. La formulazione della sentenza eckhartiana potrebbe dipendere anche da THOMAS DE AQUINO, *In Aristotelis libros De caelo et mundo Expositio* I, lect. 22, nn. 227-228 [7]-[8], ed. SPIAZZI, pp. 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”. A favore del passo maimonideo gioca il fatto che in esso compare il termine chiave “parabola”, assente nel testo di Tommaso. Quanto al riferimento ai “theologizantes” ed ai “poematizantes”, cf. anche THOMAS DE AQUINO, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* I, lect. 3, n. 55, ed. Marie-R. CATHALA, Raimondo Maria SPIAZZI, ²Torino-Roma 1971, p. 18: “Unde primi, qui per modum quemdam fabularem de principiis rerum tractaverunt, dicti sunt poëtae theologizantes”; *id.*, *Sententia libri de anima* I, 12, ed. LEONINA, XLV/1), Roma-Paris, 1984, pp. 60,199-61,202: “... de primis philosophis qui erant quasi poete theologi, loquentes metrica de philosophia et de deo, et fuerunt tres tantum, scilicet Museus, Orpheus et quidam Linus”. Va notato però che l’atteggiamento di Tommaso è abbastanza critico nei confronti dei primi poeti: THOMAS DE AQUINO, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* I, lect. 3, n. 63, p. 19: “Sed poëtae non solum in hoc, sed in multis aliis mentiuntur, sicut dicitur in proverbio vulgari”.]

THOMAS DE AQUINO, *In Aristotelis libros De caelo et mundo expositio*, ed. Raimondo Maria SPIAZZI, Torino-Roma 1952.

20 III lect. 4 568 [1]/291.....LW 2,126,14

In essendo enim, quod est perfectionis, semper cadit unitas et forma. In fiendo autem, quod est imperfectionis et transmutationis, e converso primo cadit et occurrunt pluralitas et materia. Propter hoc Plato attribuit formae unitatem, materiae vero dualitatem.

[Tra i molti luoghi nei quali Tommaso ascrive la correlazione materia-forma/dualità-unità a Platone, il passaggio tratto dal *Commento al De caelo et mundo* è il più vicino alla formulazione della citazione di Eckhart. Il testo in questione recita: «Et quia dualitatem attribuebat [*scil.* Plato] materiae, unitatem autem formae [...]”.]

THOMAS DE AQUINO, *In Aristotelis libros Posteriorum Analyticorum expositio*, ed. R. M. SPIAZZI, Torino ²1964.

20 II, lectio 3, 441 [11]/335..... LW 1/1,509,8 (=1/2,360,25)

Item quod est »movens immobile«, quia *super aquas*. »Motis enim nobis« moventur ea »quae in nobis sunt«, secundum Aristotelem, et secundum Platonem »anima est numerus se ipsum movens«. Deus autem sic movet quod non movetur. Boethius »stabilisque manens das cuncta moveri«.

[La fonte originaria è ARISTOTELES, *De anima* I, 2, 404b29, ove è attribuita a imprecisati autori, da identificare verosimilmente con Senocrate. L’attribuzione imprecisata è confermata anche nell’*Expositio* di Tommaso al *De anima*: cf. THOMAS DE AQUINO,

Sententia libri de anima I, 4, p. 21,200-212: “Consequenter cum dicit: *Quoniam autem et motivum* etc., ponit quod quidam philosophi fuerint qui venerint in cognitionem anime ex motu et sensu simul seu cognitione, dicens: quia anima videbatur esse motiva per se et cognoscitiva, *complexi sunt* ista duo et diffinierunt anima *ex utrisque*, scilicet motu et cognitione, dicentes quod anima est numerus movens se ipsum; per numerum quidem insinuantes potentiam cognoscitivam, quia [...] ex hoc dicebant animam habere cognitionem rerum quod participabat naturam numeri specifici, quod erat de opinione Platonis [...]”.

THOMAS DE AQUINO, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, edd. Marie-R. CATHALA, Raimondo Maria SPIAZZI, Torino-Roma 21971.

- 21 I I. 10 153/46 LW 1/1,187,3 (=1/2,61,17)

Uniuscuiusque enim rei universaliter principium et radix est ratio ipsius rei. Hinc est quod Plato ponebat ideas sive rationes rerum principia omnium tam essendi quam sciendi. Hinc est et tertio quod commentator VII Metaphysicae dicit quod quiditas rei sensibilis semper fuit desiderata sciri ab antiquis, eo quod ipsa scita sciretur causa prima omnium.

[Oltre al passo del *Commento alla Metafisica* (“Et ideo huiusmodi entia universalialia [...] nominavit [scil. Plato] ideas et species existentium sensibilium [...] ideas inquantum erant principium essendi, species vero inquantum erant principium cognoscendi”), vari altri luoghi nelle opere di Tommaso e Alberto presentano, in forme più o meno vicine, la sentenza platonica che sarà poi ripresa da Eckhart: cf. e. g.: THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I, 85, 3, p. 414: “Non autem est necesse quod omne quod est principium cognoscendi, sit principium essendi, ut Plato existimavit”; ALBERTUS MAGNUS, *Ethica* I, 5, 12, ed. Auguste BORNET (Opera omnia, 7), Parisiis 1891, p. 75b: “[...] sed sicut principia essendi, ita sunt principia cognoscendi [...] Haec est igitur Platonis positio [...]”].

- 22 VII I. 5 1367-1369/337-338 LW 4,424,12

Quinto, quod omne alienum sive aliud est extra rationem imaginis, puta lapis, color et omnia huiusmodi. Propter hoc secundum Aristotelem contra Platonem cognoscitur per sui speciem, non per ideam.

[Fonte originaria è ARISTOTELES, *Metaphysica* VII, 6, 1031b18-22. Il relativo commento tommasiano a questo passo rende manifesto il senso della critica aristotelica: “Deinde cum dicit “necesse igitur” Concludit Philosophus conclusionem principaliter intentam; dicens, quod ex quo per diversitatem et separationem eius quod quid erat esse a rebus, sequitur quod res nec sunt scitae, nec entes, quod est inconueniens, “necesse est igitur esse unum benignum, et hoc quod est benigno esse”, idest quod quid est benigni, “et bonum et bono esse”, idest quod quid est boni. Et ponit haec duo, ut benignum pertineat ad bona particularia, quae Platonici dicebant bona per participationem, bonum autem ad ipsam ideam boni. [...] *Ad hoc enim quod res sint scitae*, et quod sint entes, *hoc est sufficiens, scilicet quod quod quid erat rei sit idem cum re* “si extiterit”, idest si fuerit verum, quamvis non sint species ideales, quas Platonici ponebant. *Licet non propter aliud ponerent Platonici species, nisi ut per eas possit haberi scientia de istis sensibilibus, ut per earum participationem essent. Sed forsitan magis est sufficiens ad praedictam positionem, quod quod quid est esse rei sit idem cum re quam ipse species, etiam si verum sit quod sint species, quia species sunt separatae a rebus. Magis autem aliquid cognoscitur et habet esse per id quod est sibi coniunctum et idem, quam per id quod est ab eo separatum. Ex hoc autem Philosophus dat intelligere*

destructiones specierum” [il corsivo è mio]. Al di là dell’uso di “species” nel senso di “idea” – contrariamente a quanto fa Eckhart nel passo in questione –, Aristotele contesta, asserisce Tommaso, il ricorso platonico alle idee come principi di conoscenza, perché esse non possono far conoscere le cose, rispetto alle quali sono trascendenti e separate; al contrario è la forma intesa come principio immanente alle singole realtà, come quiddità, a rappresentare la ragione dell’essere e del conoscere.]

THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, Alba-Roma 1962.

24-25 I 5 2/25 LW 1/1,538,1 (=1/2,371,23); LW 3,481,7

[24] Adhuc autem quae sunt in potentia, puta materia prima, inter non existentia computantur et dicuntur non entia sive non esse. Propter quod Plato materiam primam dicebat non ens; et Dionysius 2 c. De divinis nominibus ait bonum extendi »ad non existentia«. Materia enim prima bonum participat, quia ipsum appetit; nihil autem appetit nisi sibi simile. Non autem in se ipsa ens participat, cum non sit ens. Sic ergo patet quod ens in actu productum ex ente in potentia non producitur simpliciter ex nihilo. Et hoc quidem in materialibus, sed et similiter se habet suo modo in aliis. – [25] Octavo similiter sciendum quod omnis forma et natura fugit et quasi detestatur materiam. Ratio est, tum quia malum ex materia est, ut iam dictum est, tum quia materia prope nihil, secundum Augustinum, aut est nihil, secundum Platonem, tum quia materia potentia sive posse est.

26-27 I 15 3/88 LW 1/1,204,10 (=1/2,79,13); 520,12 (=365,9)

[26] Propter quod Plato ideas ponebat esse principium cognitionis et generationis. – [27] Plato etiam ideas rerum, similitudines et rationes, ponebat necessarias tum propter cognitionem tum propter generationem. Notavi de hoc satis in prima editione super Gen. 1.

[La *responsio* di *Summa theologiae* I 15 3 recita come segue nella parte relativa alla *positio* platonica sulla dottrina delle idee: “Respondeo dicendum quod, cum ideae a Platone ponerentur principia cognitionis rerum et generationis ipsarum, ad utrumque se habet idea, prout in mente divina ponitur”.]

28-30 I-II 63 1/810 LW 1/1,694,10 (=1/2,441,1); DW 2,192,6; 202,6⁵

[28] In virtute enim primorum principiorum naturaliter animae impressorum a deo est virtualiter et radicaliter omnis scientia secundum omne sui. Propter quod etiam Plato ponebat scientias animae concreatas, per studium vero et exercitum sensuum ex mentis abdito ad aciem intelligentiae revocari, sicut etiam quidam antiquorum ponebant omnes formas substantiales in materia et latuisse et latere [...]. – [29] Plâtò spricht und mit im sant Augustinus: diu sêle diu hât inne alle kunst, und allez, daz man von ûzen geüeben mac, daz ist niuwan ein erweckunge der kunst. – [30] Sant Augustinus spricht und spricht ouch Plâtò, ein heidenischer meister, daz diu sêle in ir hât natürlîche alle kunst; dar umbe enbedarf si niht von ûzen die kunst in sich ziehen, sunder von der üebunge ûzer kunst sô wirt diu kunst offenbâr, diu in der sêle ist natürlîche verborgen. Als ein arzât, der reiniget mir wol mîn ouge und tuot abe daz hindernisse, daz daz gesichte hindert, mêt: er engibet niht daz gesichte des ougen. Diu kraft der sêle, diu natürlîche wûrket in dem ougen, diu gebirt aleine daz gesichte dem ougen, swenne daz hindernisse abe ist. Alsô engibet niht der sêle lieht allez, daz îngetragen wirt ze den sinnen von bilden und von formen, mêt: ez bereitet und liutert aleine die sêle, daz si blöz nemen mac in irm obersten des engels lieht und mit im götlich lieht.

["Ita etiam circa scientias et virtutes, aliqui quidem posuerunt eas totaliter esse ab intrinseco: ita scilicet quod omnes virtutes et scientiae naturaliter praeexistunt in anima; sed per disciplinam et exercitium impedimenta scientiae et virtutis tolluntur, quae adveniunt animae ex corporis gravitate; sicut cum ferrum clarificatur per limationem. Et haec fuit opinio Platoniorum". La stessa citazione è riportata, sebbene con qualche variazione, anche nel *De virtutibus*: cf. THOMAS DE AQUINO, *De virtutibus in communi* 8, ed. A. ODETTO, Torino-Roma 1965, p. 727: "Similiter etiam et circa scientias et virtutes aliqui dixerunt, quod scientiae et virtutes insunt nobis a natura, et quod per studium solummodo tolluntur impedimenta scientiae et virtutis: et hoc videtur Plato posuisse; qui posuit scientias et virtutes causari in nobis per participationem formarum separatarum, sed anima impediatur ab earum usu per unionem ad corpus; quod impedimentum tolli oportebat per studium scientiarum, et exercitium virtutum". In verità molti luoghi tommasiani, che si riferiscono alla dottrina platonica dell'anamnesi e alla questione delle conoscenze innate, potrebbero aver influenzato Eckhart nella formulazione delle tre sentenze platoniche: cf. e. g. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de anima* 15, ed. BAZÁN, p. 133,209-216: "Posuerunt enim quidam, scilicet Platonici, quod sensus sunt anime nostrae necessarii ad intelligendum non per se, quasi ex sensibus in nobis causetur scientia, set per accidens, in quantum scilicet per sensus quodammodo excitatur anima nostra ad rememorandum quae prius novit, et quorum scientiam naturaliter inditam habet". È da notare che Tommaso generalmente non manca di criticare la posizione platonica dopo averla esposta. Si veda anche ALBERTUS MAGNUS, *De anima* III, 2, 10, ed. C. STROICK, p. 190,77-86: "[...] dixit [Plato] non esse universale collectum ex pluribus memoriis et experimentis, sed omnium scientias esse in intellectu, sed non considerare animam ea quae sunt in ipsa, eo quod occupatione corporis et delectatione abstrahitur, ne convertat oculos ad ea quae semper sunt in ea; per studium autem nihil fieri de scientia in homine, sed potius reordinari animam ad contuendum ea quae sunt in ea, ut reminiscatur eorum quae delectatione carnis et occupatione sensibilium oblivione tradiderat".]

3. Fonti non identificate

1-3 LW 2,429,1; 593,6; 4,229,5

[1] Ad hoc facit quod Plato probat animam eo esse immortalem, quo capax est et subiectum sapientiae. Et concordat Augustinus libro De immortalitate animae; item quod ipse Augustinus docet quod in abdito mentis semper lucet, quamvis lateat, lumen divinum. Hoc est igitur quod hic dicitur: *inextinguibile est lumen illius*. – [2] *Tu autem, deus noster. Nosse enim te consummata iustitia est, et scire iustitiam et virtutem tuam radix est immortalitatis*. Notanda sunt sex ex quorum quolibet possunt verba praemissa exponi. Primum est quod Plato probat animam immortalem ex eo quod erat susceptiva et subiectum sapientiae immortalis, et Augustinus dicit quod anima »eo imago dei est, quo capax est eius«. Et hoc est quod hic dicitur: *nosse te et sequitur: radix est immortalitatis*. – [3] Quarto nota quomodo Plato ponit animam immortalem, quia capax est sapientiae. Quanto magis, quia capax dei. Unde omnis potentia cognitiva de familia intellectus est impassibilis et sic secundum se et ex se immortalis.

4 DW 2,67,1

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 abgrund aller sîner gotheit. Daz gebirt er hie in sînem eingebornen sune und daz wir der selbe sun sîn, und sîn gebern daz ist sîn inneblîben, und sîn inneblîben ist sîn ûzgebern. 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.

CHIARA PALADINI

**“frater Thomas dicit”:
Eckhart e Tommaso d’Aquino**

L’interesse suscitato tra gli studiosi dal rapporto tra Meister Eckhart e Tommaso d’Aquino sin dal ritrovamento degli scritti eckhartiani non si è ancora espresso nella forma d’indagine sistematica delle citazioni, e la sua interpretazione è rimasta, per questa ragione, solo parziale. Questo studio vuol essere solo un primo contributo in questa nuova direzione degli studi su Eckhart, che però rivela già la necessità di proseguire l’indagine analitica di un rapporto che, come si vedrà, non è privo di complessità.

Il segno dell’attenzione particolare verso l’opera di Tommaso è documentabile nelle dichiarazioni di Eckhart stesso. Non solo, infatti, l’affermazione con cui si apre la I Questione parigina è stata letta dalla critica quasi all’unanimità¹ come segno di un’aperta polemica con Tommaso. L’intenzione di un confronto con l’Aquinato è dichiarata da Eckhart esplicitamente nel prologo all’*Opus tripartitum*, in cui è chiarito il disegno di quella grande opera che doveva rappresentare la sistematizzazione di tutta la sua metafisica: nella seconda parte, l’*Opus quaestionum*, dovevano essere discusse alcune questioni teologiche disposte, annuncia Eckhart, così come si presentano nella *Summa theologiae* di Tommaso². L’*Opus tripartitum* è, purtroppo, un’opera incompleta; di questo ambizioso piano ci sono giunti solo i *Prologi* e una buona parte dell’*Opus expositionum*. Ciononostante, è possibile individuare in ciò che ci è pervenuto le tracce della discussione con Tommaso. È vero, infatti, che Eckhart dichiara l’intenzione di seguire la struttura della *Summa* nella stesura dell’*Opus quaestionum*, rimandando così il confronto esplicito con Tommaso ad un’opera che purtroppo non potremo mai leggere; ma le citazioni di Tommaso nel

¹ Martin GRABMANN, *Neuaufgefundene Pariser Quaestiones Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange. Untersuchungen und Texte* (Muenchen 1927), editò le *Quaestiones parisienses*, scoperte nel codice 1071 di Avignone. Qui dichiarava di aver rinvenuto una serie di tesi antitomiste, che avrebbero condotto Eckhart agli errori dottrinali di cui fu imputato: la tesi del primato dell’*intelligere* era la prima in questo elenco (l. c. p. 102). Burkhard MOJSISCH, *Analogie, Univozitaet und Einheit* (Hamburg 1983), p. 30, legge nel luogo della I *Quaestio*, in cui Eckhart dichiara di non sostenere più la tesi della primarietà dell’essere sul conoscere di Dio, una dichiarazione di distacco dal tomismo. Alain DE LIBERA ed Emilie ZUM BRUNN, *Maître Eckhart. Métaphysique du verbe et théologie négative* (Paris 1984), p. 88, sostengono invece che l’affermazione di Eckhart nella I *quaestio* sul suo disaccordo con la tesi, precedentemente sostenuta, sulla primarietà dell’essere sull’*intelligere* non sarebbe diretta contro Tommaso, ma avrebbe di mira i francescani.

² ECKHARDUS, LW 1, 151, 4.

complesso dell'opera eckhartiana non possono non essere considerate elementi di questo confronto. Esse restano la chiave d'accesso più diretta per delineare la natura del rapporto tra Eckhart e l'opera di Tommaso.

1. Le opere di Tommaso d'Aquino negli scritti latini di Eckhart

Negli scritti di Eckhart ci sono in tutto 232 citazioni di Tommaso (elenco infra, p. XXX). Queste sono nell'ordine:

Summa theologiae (104 citazioni); *Expositio continua super Matthaei evangelium* (31 citazioni); *Expositio continua super Iohannis evangelium* (30 citazioni); *in IV libros Sententiarum* (21 citazioni); *in evangelium Iohannis* (15 citazioni); *Summa contra Gentiles* (10 citazioni); *Quaestiones quodlibetales* (6 citazioni); *Commentaria in opera Aristotelis* (5 citazioni); *Quaestiones disputatae* (4 citazioni); *In de causis* (2 citazioni); *De mixtione elementorum* (1 citazione); *Expositio continua super Lucae evangelium* (1 citazione); *In Psalmos* (1 citazione); *In epistulam ad Titum* (1 citazione).

Si nota immediatamente il divario tra il numero delle citazioni della *Summa theologiae* e quello delle altre opere. Anche opere tradizionalmente molto diffuse tra i contemporanei, come i commentari tomistici ad Aristotele, hanno poca rilevanza nell'opera di Eckhart: vi si trovano infatti solo 5 occorrenze:

De anima: 1 citazione implicita in *In Gen. I*;

De caelo et mundo: 1 occorrenza esplicita (in cui Eckhart utilizza una forma anonimizzata: i "commentatores super II Caeli et mundi" in *In Gen. I*;

Metaphysica: 2 occorrenze, di cui 1 esplicita in *In Gen. II*, 1 implicita in *In Sap.*;

Physica: 1 occorrenza esplicita in *In Gen. I*.

I commenti di Tommaso alla Bibbia furono invece utilizzati da Eckhart in modo mirato e sistematico:

Delle 31 citazioni dell'*Expositio continua super Matthaei evangelium*, 30 sono implicite, e compaiono tutte nel *Tractatus super oratione dominica*³. Eckhart non fa alcun riferimento esplicito a Tommaso: nomina la *Glossa* una sola volta⁴, senza però specificare a quale *Glossa* si riferisca. Ciononostante si nota che le esposizioni dei padri della Chiesa che compaiono nella *Glossa* di Tommaso e quelle che compaiono nel *Tractatus* di Eckhart sono le stesse, e si susseguono rispettivamente in Eckhart e Tommaso nella stessa successione: si tratta di quelle desunte da *Augustinus*, *Chrysostomus*, *Cyprianus*, *Hieronymus*, *Cassianus*.

L'unica citazione esplicita dell'*Expositio continua super Matthaei evangelium* pre-

³ ECKHARDUS, LW 5, 110.

⁴ ECKHARDUS, LW 5, 121, 2.

⁵ ECKHARDUS, LW 4, 463, 3.

sente nell'opera eckhartiana compare nel *Sermo* 55,4⁵, insieme all'unica citazione dell'*Expositio continua super Lucae evangelium*.

Le 30 citazioni di *Expositio continua super Iohannis evangelium* si concentrano tutte nell'*Expositio s. evangelii sec. Iohannem*. Il commento biblico tomistico è per Eckhart una fonte da cui attingere le esposizioni dei padri della chiesa. Le citazioni sono tutte esplicite: Eckhart preannuncia all'inizio del commento al versetto (quasi sempre la citazione costituisce l'apertura al commento) che le esposizioni che seguiranno sono attinte dalla *Glossa* di Tommaso. La gran parte di queste sono esposizioni tratte da Agostino; le altre provengono da *Chrysostomus*, da *Theophylactus* e da *Gregorius*; in un caso l'esposizione attinta è di Origene.

Le citazioni di *In evangelium Iohannis* sono tutte concentrate in un unico luogo⁶ si tratta del *Sermo* 5, 2. L'intera esposizione del verso "*Hinc est panis de caelo descendens*" è costituita da un *collage* di passi tratti dall'*Expositio in evangelium Iohannis* di Tommaso, attinti dalle lezioni 2 e 5 del capitolo 3 e dalla lezione 6 del capitolo 6. Eckhart annuncia questo esplicitamente all'inizio del Sermone ("*Ex postilla sancti Thomae*"). Dopo questa premessa esplicita, le citazioni che seguono costituiscono l'esposizione del verso, ma non sono accompagnate da alcun riferimento.

2. La *Summa theologiae*

L'opera di Tommaso più citata da Eckhart è la *Summa theologiae*; di quest'opera si trovano 104 citazioni, delle quali 33 sono in forma implicita, 7 sono accompagnate dal nome dell'autore, 3 anche dall'indicazione dell'opera, 3 compaiono in una forma anonimizzata; 58 sono accompagnate dal numero della *quaestio* e quasi sempre da quello dell'articolo; 6 di queste sono erranee⁷.

Le opere eckhartiane in cui compaiono le citazioni della *Summa theologiae* sono nell'ordine: *Expositio libri Exodi* (34 occorrenze), *Expositio libri Genesis* (15 occorrenze), *Liber parabolarum Genesis* (14 occorrenze), *Expositio s. Evangelii secundum Iohannem* (14 occorrenze), *Sermones* (8 occorrenze), *Expositio libri Sapientiae* (7 occorrenze), *Proc. Col. I* (4 occorrenze), *Proc. Col. II* (2 occorrenze), *Quaestiones parisienses* (2 occorrenze), *Sermones et Lectiones super Ecclesiastici cap. 24* (2 occorrenze), *Expositio Cantici canticorum* (1 occorrenza).

Nelle citazioni che compaiono in *Proc. Col. I*, in *Proc. Col. II* e in *Expositio s. Evangelii secundum Iohannem* l'appellativo 'frater' lascia il posto a 'sanctus': nel luglio del 1323 avveniva infatti la canonizzazione di Tommaso, ed Eckhart ne prende atto.

Eckhart cita soprattutto la *I pars*, in cui Tommaso tratta di Dio; di questa sezione si trovano 53 citazioni. Considera principalmente le questioni in cui si tratta delle realtà che attengono all'essenza di Dio (qq. 2-26): su 25 questioni in cui se

⁶ ECKHARDUS, LW 4, 37.

⁷ Index, S. theol. n. 23, 25, 28, 94, 95, 103.

ne discute, Eckhart cita 17 articoli per un totale di 27 occorrenze. Gli interessa la trattazione della modalità con cui le creature procedono da Dio (qq. 44-119), e in particolare le sezioni in cui Tommaso discute: della creazione (qq. 44-46), della distinzione delle creature (qq. 47-102), dell'uomo (qq. 75-102); su 76 questioni, Eckhart cita 17 articoli per un totale di 22 occorrenze, di cui la maggior parte (15) è concentrata nelle due versioni del commento al *Genesi* (9 in *Gen. I*, 6 in *Gen. II*). Tra queste, si osserva scarso interesse per le questioni sull'angelologia (qq. 50-64): su 15 questioni in cui se ne discute, si trovano 2 occorrenze; altrettanto poco interesse per il modo in cui Tommaso tratta della Trinità (qq. 27-43): delle 17 questioni che ne trattano in questa prima parte della *Summa*, Eckhart cita 2 articoli per un totale di 3 occorrenze.

Segue la *III*, in cui Tommaso tratta degli atti umani; di questa sezione si trovano 42 citazioni. Utilizza principalmente la sezione in cui si tratta dei precetti divini (qq. 90-108) e quella in cui si discute della grazia (109-114): su 19 questioni che trattano della legge, Eckhart cita 17 articoli per un totale di 22 occorrenze, la maggior parte delle quali (14) si trovano nel Commento all'*Esodo*; su 6 questioni che trattano della grazia, Eckhart cita 4 articoli per un totale di 5 occorrenze. Gli interessa di meno la trattazione delle virtù e dei vizi in genere (qq. 49-89): su 41 questioni che ne trattano, Eckhart cita 5 articoli per un totale di 7 occorrenze. Altrettanto poco gli interessa la trattazione delle passioni dell'anima (qq. 22-48): su 27 questioni in cui se ne discute, Eckhart cita 5 articoli. Ancora di meno le questioni sugli atti umani volontari e liberi (qq. 6-21): su 16 questioni che ne trattano, Eckhart cita 2 articoli.

Della *II II*, in cui Tommaso analizza più in profondità i temi della *I II* e tratta delle virtù teologali (qq. 1-46) e cardinali (qq. 47-170), compaiono invece solo 9 occorrenze: la maggior parte di queste sono relative alle virtù cardinali: delle 9 citazioni riscontrate, 5 si riferiscono alle *quaestiones* in cui si discute di queste, 3 alle *questiones* in cui si tratta delle virtù teologali, 1 alle *quaestiones* finali.

La *III pars*, in cui Tommaso tratta della cristologia, non viene citata affatto. Anche nel caso della *Summa theologiae*, quindi, il ricorso di Eckhart a Tommaso non sembra casuale: se, per esempio, delle 22 occorrenze delle questioni che trattano della creazione, la maggior parte si trova in *In Gen I* e in *Gen II*; e se delle 22 citazioni delle questioni che trattano dei precetti divini la maggior parte si trova in *In Ex*, vuol dire che Eckhart fece un uso mirato della *Summa*, che se ne servì effettivamente, come preannunciato, "a seconda dell'occasione offerta dal discorso".

Questo è quanto mette in evidenza anche l'analisi dei contesti in cui compaiono le citazioni: Eckhart utilizzò la *Summa theologiae* principalmente per confrontarsi con Tommaso sulle stesse questioni dottrinali, oppure quanto alle esposizioni dei versetti biblici; la *Summa* è una fonte di citazioni intermedie, di altri filosofi e autori patristici, solo in minima parte, e precisamente in 19 casi su 104. Ma in molti di questi la stessa citazione intermedia non riduce il ricorso alla *Summa* a pura fonte da cui attingere passi di altri autori, ma diventa funzionale ad una discussione con Tommaso. È il caso, per esempio, della citazione di I q. 115 a. 1⁸, "Utrum aliquod

corpus sit activum”, in cui Tommaso tratta della capacità agente propria dei corpi, criticando esplicitamente la posizione di Avencebrol; posizione che non solo viene registrata da Eckhart, ma che viene poi, di fatto, ammessa.

La frequenza delle citazioni di Tommaso, con particolare riguardo alla *Summa theologiae*, che si proponeva allora come il nuovo manuale per gli studi di teologia, e soprattutto l'uso fatto da Eckhart della *Summa*, che si rivela essere una fonte di confronto dottrinale, confermano l'idea che Eckhart abbia tenuto fede al suo proposito di confronto con l'Aquinate, espresso nel *Prologus*.

La trama di questa discussione non è tuttavia immediatamente evidente. Nell'opera di Eckhart non c'è traccia della critica aperta contro Tommaso, com'era, per esempio, quella del suo confratello Teodorico di Freiberg; né è semplice individuare dei gruppi tematici definiti: i motivi di discussione sono tra loro intrinsecamente connessi, e rivelano dei punti di rottura su quelli che sono i fondamenti di due sistemi veramente a confronto. Ciò che risulta dal modo di procedere eckhartiano è infatti una presa di distanza, condotta sì attraverso una via sottile, ma che di fatto consiste nel “demolire dall'interno”. Questo modo di procedere può essere rintracciato, però, solo attraverso un'analisi puntuale e parallela delle argomentazioni di uno e dell'altro: a partire dalla citazione, esplicita o letterale, individuando i punti di rottura o di capovolgimento delle tesi.

Non è possibile analizzare in questa sede tutti i temi della discussione tra Eckhart e Tommaso. Produrrò pertanto un solo ma significativo esempio: la possibilità della visione dell'essenza divina.

3. La visione dell'essenza divina

3.1 La congiunzione dell'uomo con Dio

In *Expositio libri Genesis*, nel commento al verso “Aperti sunt oculi amborum”⁹, Eckhart cita esplicitamente l'articolo 1 della *quaestio* 94 della *I pars* della *Summa theologiae*, “Utrum primus homo per essentiam Deum viderit”.

La questione dovette interessare Eckhart, dal momento che citò lo stesso articolo in quattro luoghi diversi: una volta in *Expositio libri Genesis*, due volte in *Liber parabolarum Genesis*, una in *Expositio libri Exodi*.

Tanto Eckhart quanto Tommaso discutono delle facoltà conoscitive di cui erano dotati gli uomini in origine, e quindi delle potenzialità della conoscenza umana; e tanto Eckhart quanto Tommaso citano il versetto dall'Ecclesiastico *deus fecit hominem rectum*¹⁰.

Nella sua *quaestio*, Tommaso sostiene che negli effetti intelligibili Dio è visto molto più perfettamente che in quelli sensibili e corporei; ma nello stato presente

⁸ Index, S. theol. n. 53.

⁹ Index, S. theol. n. 44.

¹⁰ ECKHARDUS, LW 1, 351, 5-6.

l'uomo trova ostacolo alla considerazione piena e luminosa degli effetti intelligibili per il fatto che, distratto dalle realtà sensibili, si occupa eccessivamente di esse. Il primo uomo non trovava impedimento nelle realtà esteriori alla contemplazione chiara e continua degli effetti intelligibili procuratagli dall'irradiazione della prima verità, mediante una conoscenza sia naturale che gratuita.

Unde homo primus non impediabatur per res exteriores a clara et firma contemplatione intelligibilium effectuum, quos ex irradiatione primae veritatis percipiebat, sive naturali cognitione sive gratuita¹¹.

E così, prosegue citando Agostino, è possibile che in principio Dio parlasse ai primi uomini così come parla agli angeli, illuminando le loro menti con la stessa immutabile verità, senza tuttavia comunicare loro quel grado di partecipazione dell'essenza divina di cui sono capaci gli angeli. Sebbene il primo uomo non conoscesse Dio per essenza, lo conosceva certo in un modo più elevato del nostro, e la sua conoscenza era intermedia tra quella dello stato attuale e quella della patria celeste, in cui si vedrà l'essenza di Dio.

La prova di questo sta nel fatto che se il primo uomo avesse visto Dio per essenza, non avrebbe mai rinunciato con la sua volontà alla beatitudine, perchè l'uomo per sua natura ricerca la felicità e fugge l'infelicità. Siccome dunque Adamo peccò, è chiaro che non vedeva Dio per essenza:

Manifestum est autem quod nullus homo potest per voluntatem a beatitudine averti, naturaliter enim et ex necessitate, homo vult beatitudinem, et fugit miseriam. Unde nullus videns deum per essentiam, potest voluntate averti a deo, quod est peccare¹².

Per aprire il confronto con Tommaso, Eckhart si serve proprio della sua stessa argomentazione; e la inserisce nel discorso significativamente con queste parole:

Prædictis concordat quod frater Thomas dicit, quod primus homo vidit deum »multo eminentius per intelligibiles effectus quam per sensibiles«¹³.

Ancora in conformità con Tommaso, afferma Eckhart che l'uomo in origine godeva della visione delle realtà intelligibili, ma allo stato attuale la sua conoscenza trova impedimento nelle realtà sensibili:

»A consideratione autem lucida intelligibilium effectuum impeditur homo in statu« quo nunc sumus »per hoc, quod distrahitur a sensibilibus et occupatur circa ipsa«. »Primus autem homo non impediabatur per res exteriores a clara contemplatione intelligibilium effectuum«, quae incipiebat »ex irradiatione primae veritatis« naturali vel

¹¹ Thomas DE AQUINO, S. theol. I q. 94 a. 1.

¹² Thomas DE AQUINO, S. theol. I q. 94 a. 1.

¹³ Index, S. theol. n. 44.

gratuita¹⁴.

Ma questo significa esattamente che il primo uomo non possedeva volontà, ma era intelletto puro. Egli godeva della visione degli intelligibili perchè era dotato di intelletto; ma non era dotato di volontà, e il fatto che non trovasse ostacolo nelle realtà sensibili ne è precisamente il segno, perchè nelle realtà sensibili risiedono il bene e il male, gli oggetti propri della volontà.

Vero e falso sono nell'intelletto, bene e male solo nelle cose sensibili. Sulla base di questa premessa fondamentale, di origine aristotelica, Eckhart stabilisce che la natura originaria dell'uomo è una natura puramente intellettuale.

Ante peccatum versabatur homo in intellectualibus, in quibus est verum, non proprie bonum, nec intendebat nec afficiebatur sensibilibus, in quibus cadit bonum et malum – ex VI Metaphysicae – et pertinent ad appetitum, ad concupiscentiam, quae sunt rationabilia per participationem tantum¹⁵.

Se è vero, come afferma Tommaso stesso, che il primo uomo viveva in una condizione privilegiata, in cui la sua conoscenza non era ostacolata dalle cose sensibili, non è possibile che egli abbia peccato per sua volontà, proprio perché non ne era dotato: Adamo era dotato di solo intelletto, e attraverso la sua facoltà intellettuale *dialogava* in origine con Dio:

Rabbi Moyses dicit: [...] »intellectus quem elargitus est deus Adam primo, ipse e postrema eius perfectio, quae fuit in Adam, antequam peccaret. Et ratione huius intellectus dictum est de eo quod creatus est 'ad imaginem dei', et mediante illo locutus est deus cum eo«¹⁶.

La principale obiezione di Tommaso alla visione adamitica dell'essenza divina si fondava sulla volontà del primo uomo, e consisteva nel fatto che se l'uomo peccò *con la sua volontà* significa che questi certamente non conosceva dio per essenza, perchè, se così fosse stato, non avrebbe mai rinunciato *con la sua volontà* alla beatitudine data dalla visione divina.

Eckhart dimostra qui l'inconsistenza di questa argomentazione: è impossibile che l'uomo abbia peccato con la sua volontà, poiché non ne era dotato. Egli non possedeva infatti la conoscenza del bene e del male, che sono oggetto della volontà, ma solo la conoscenza del vero e del falso, che sono oggetto dell'intelletto, vero legame con Dio, attraverso cui il divino comunicava la conoscenza delle realtà intelligibili; solo dopo il peccato l'uomo conobbe il bene e il male.

La condizione del primo uomo rappresenta per Tommaso quella dell'uomo ideale, che non conosceva e non può conoscere Dio per essenza. Di più: la volontà del

¹⁴ ECKHARDUS, LW 1, 352, 3-7.

¹⁵ ECKHARDUS, LW 1, 351, 14-352, 2.

¹⁶ ECKHARDUS, LW 1, 349, 5-9.

primo uomo non sarebbe stata una buona volontà, una volontà ordinata, se avesse preteso ciò che le è promesso come premio:

Non autem fuisset primi hominis ordinata voluntas, si in statu meriti habere voluisset quod ei promittebatur pro praemio¹⁷.

La visione di Dio è rimandata invece alla vita nella patria celeste:

Cognoscebat tamen Deum quadam altiori cognitione quam nos cognoscamus, et sic quodammodo eius cognitio media erat inter cognitionem praesentis status, et cognitionem patriae, qua Deus per essentiam videtur¹⁸.

Parlando del primo uomo, Eckhart descrive quello che è l'uomo nella sua natura originaria e più profonda, che è *puro intelletto*. Il fatto che l'uomo sia ostacolato nella sua conoscenza dalle realtà sensibili, significa la necessità umana di liberarsi dai vincoli della creaturalità per cogliere il vero fondamento, che è un fondamento intellettuale ed è, soprattutto, un fondamento divino. La volontà, il libero arbitrio, non sono costitutivi della creatura, e per questa ragione non possono aver determinato la caduta da quella situazione originaria di beatitudine. In questo modo Eckhart stabilisce che la congiunzione tra l'uomo e Dio non è irrimediabilmente spezzata, ma è solo sospesa, e l'uomo può ripristinarla nella sua vita attuale.

Questa è una delle obiezioni che Eckhart pone a Tommaso a proposito della visione dell'essenza divina, la prima di una serie che sembra costituire una vera e propria discussione. Infatti Eckhart citerà questa questione di Tommaso anche successivamente: prima nell'*Expositio libri Exodi*; poi nell'opera per cui interruppe la stesura dell'*Opus tripartitum*, il *Liber parabolarum Genesis*.

3.2 La necessità della grazia

Nel commento al verso *Ego ostendam omne bonum tibi* nell'*Expositio libri Exodi* Eckhart cita esplicitamente (con l'epiteto di *auctores nostri* prima e *doctores* dopo) due articoli della questione I q. 94 di Tommaso: a. 1, *Utrum primus homo per essentiam Deum viderit*¹⁹, e a. 3, *Utrum primus homo habuerit scientiam omnium*²⁰. Il breve commento consiste nell'esposizione del versetto di Maimonide nel *Dux neutrorum*, cui si accompagna quella di Tommaso come richiamo *ai nostri*; e non esaurisce pertanto l'opinione di Eckhart, che si trova espressa invece nel commento precedente e in quello successivo: i commenti di questo 33 capitolo dell'*Expositio*

¹⁷ Thomas DE AQUINO, S. theol. I q. 94 a. 1 ad 2.

¹⁸ Thomas DE AQUINO, S. theol. I q. 94 a. 1.

¹⁹ ECKHARDUS, LW 2, 225, 1.

²⁰ ECKHARDUS, LW 2, 224, 14.

libri Exodi costituiscono infatti un unico blocco di discussione sulla visione dell'essenza divina.

Dice Eckhart che Maimonide leggeva nel verso "Ego ostendam omne bonum tibi" la risposta di Dio ad una duplice preghiera di Mosè: questi pregò il Signore perché gli mostrasse la sua essenza, e perché gli indicasse le vie che conducono a Lui. Così il Signore mostrò a Mosè le sue opere, che sono le vie che portano a Lui, ed egli conobbe la natura ed il mondo nella sua essenza²¹; ma non gli rivelò invece la sua sostanza, perché questa è in sé incomprendibile. A questo punto Eckhart rileva che *i nostri teologi* (Tommaso) concordano con questa esposizione, quando affermano che il primo uomo possedeva la conoscenza di tutte le cose. Ed essi affermarono anche che il primo uomo neppure in quello stato ordinario di perfezione vedeva l'essenza divina:

auctores nostri dicunt, quod »primus homo« ante peccatum »sic institutus est, ut haberet notitiam omnium«, »quae virtualiter sunt in primis principiis per se notis« [...] Dicunt etiam doctores quod »primus homo« in statu illo perfectionis »non vidit deum per essentiam secundum communem statum illius« perfectionis²².

Nel commento successivo Eckhart espone il versetto "Faciem meam videre non poteris", e qui conclude la questione: è impossibile che l'intelletto creato veda l'essenza di Dio *attraverso le sue sole capacità naturali*; ma è possibile, invece, che veda Dio attraverso quelle soprannaturali, e cioè con l'aiuto della grazia²³. In questa occasione Eckhart non si sofferma a descrivere la natura della grazia, né afferma ancora esplicitamente che l'uomo possa goderne già nel corso della sua vita presente. Lo si può dedurre da alcuni elementi, quali: 1) il fatto che la risposta di Dio alla preghiera di Mosè è la risposta divina alla preghiera di un uomo che vive la sua vita terrena; secondo Maimonide è una risposta parzialmente negativa, dal momento che Dio gli si rivelò sì attraverso le sue opere create, ma non nella sua essenza. 2) Lo stesso discorso vale per Tommaso: discutendo della visione adamitica di Dio, egli trattava delle potenzialità della conoscenza umana. È questo, dunque il terreno di discussione. 3) L'assenza totale di riferimenti ad una vita futura; dopo aver stabilito che la grazia è lo strumento indispensabile per vedere l'essenza divina, Eckhart non ne rimanda la fruizione ad una vita diversa da quella terrena.

Restano queste indicazioni implicite. Ma Eckhart si esprimerà più esplicitamente più tardi, nel *Liber parabolarum Genesis*.

3.3 Un'operazione dell'intelletto

²¹ ECKHARDUS, LW 2, 224, 9.

²² ECKHARDUS, LW 2, 224, 14- 225, 3.

²³ ECKHARDUS, LW 2, 226, 3- 7.

Questa volta si tratta dell'esposizione del verso "Sed et serpens erat callidior cunctis animantibus terrae", ma anche qui, come nella prima versione del commento al *Genesi*, Eckhart si richiama incidentalmente allo stesso verso dell'*Ecclesiastico*, "deus fecit hominem rectum"²⁴, cui si richiama anche Tommaso. Questa volta il riferimento è implicito: 2 citazioni letterali²⁵ della stessa questione citata nel primo commento, I q. 94 a.1, "Utrum primus homo per essentiam Deum viderit".

Questo commento è più elaborato dei precedenti: Eckhart descrive meglio la natura della grazia, e le caratteristiche del 'dialogo' tra Dio e l'uomo, finora solo accennate, sono definite più chiaramente. La prima parte del commento è improntata sul modello della gerarchia dei diversi livelli del reale di matrice avicenniana, che è modello esplicativo tanto della struttura del reale quanto del rapporto delle facoltà conoscitive tra di loro²⁶. Il senso del versetto è infatti il seguente: la facoltà sensitiva dell'uomo è superiore a quella degli altri animali in virtù del suo vincolo con l'intelletto inferiore, che è la facoltà rivolta alla conoscenza del mondo sensibile; questa è a sua volta connessa con l'intelletto superiore, la "parte somma" dell'anima che è congiunta essenzialmente con Dio. In questa sorta di rapporto gerarchico d'impronta neoplatonica consiste per Eckhart il legame originario tra Dio e l'uomo.

Ma la via di matrice avicenniana s'intreccia con un'altra, che si sviluppa invece attraverso gli argomenti di Tommaso. Eckhart ritorna infatti in questo commento, come in quello nell'*Expositio libri Genesis*, sull'ostacolo che impedisce all'uomo di cogliere la sua propria essenza e quella divina. È a questo proposito che si apre il confronto con Tommaso: l'ordinamento dell'inferiore al superiore fu – diceva Tommaso – ed è – aggiunge Eckhart – lo stato di perfezione dell'uomo; ed è questo il senso del versetto "deus fecit hominem rectum", su cui si fonda la discussione dei due autori:

»Haec fuit« et est »rectitudo hominis«, quando sensitivum oboedit rationi inferiori et ad ipsam respicit et ordinatur et illa subhaeret et adhaeret rationi superiori et ipsa deo, secundum illud: 'deus fecit hominem rectum' (...) Iste fuit et est status naturae institutae ante peccatum, »status innocentiae«²⁷.

Ma nel passo estrapolato da Tommaso non si parla di alcuna connessione essenziale della parte suprema dell'anima con Dio, ma solo dell'ordinamento delle facoltà umane tra di loro, per cui le facoltà sensitive erano subordinate a quelle intellettive e non ostacolavano la contemplazione degli effetti intellegibili: questo era per Tommaso lo stato del primo uomo:

²⁴ ECKHARDUS, LW 1, 612, 3.

²⁵ Index, S. theol. n. 45 e n. 46.

²⁶ A questo proposito si veda lo studio di A. Palazzo, *Ez spricht gar ein hôher meister: Eckhart e Avicenna*, in Studi sulle fonti di Meister Eckhart I, a cura di Loris Sturlese (ed.), Freiburg 2008 (Dokimion 34).

²⁷ ECKHARDUS, LW 1, 612, 1- 7.

Sed, sicut dicitur Eccle. VII, "Deus fecit hominem rectum". Haec autem fuit rectitudo hominis divinitus instituti, ut inferiora superioribus subderentur, et superiora ab inferioribus non impedirentur. Unde homo primus non impediatur per res exteriores a clara et firma contemplatione intelligibilium effectuum, quos ex irradiatione primae veritatis percipiebat, sive naturali cognitione sive gratuita²⁸.

Eckhart parla invece di un legame della parte suprema dell'anima con Dio, di una connessione originaria che nello stato della vita attuale è interrotta. Sospesa questa, fu sospesa anche la connessione della facoltà razionale superiore con quella inferiore, e il legame di questa con la facoltà sensitiva. *Et iste est status hominis sub peccato*²⁹.

Ma non si tratta di un condizione irreversibile: nello stato presente, *post peccatum*, l'uomo può comunque tornare ad essere conforme a Dio attraverso la grazia: *ex abundantia et perfectione gratiae* le sue facoltà potranno essere di nuovo ordinate una all'altra, com'erano nel loro stato originario³⁰. Il ripristino di questo legame interrotto si presenta nella forma di una *locutio* tra Dio e la parte suprema dell'anima, un dialogo *facie ad faciem* tra il superiore che si volge verso l'inferiore, e l'inferiore che a sua volta risponde al superiore³¹.

Si tratta di un processo che avviene per mezzo della facoltà intellettuale, perché è lì che risiede la parte suprema dell'anima che congiunge l'uomo a Dio. La modalità di questa operazione è quindi quella delle operazioni conoscitive, in cui si verifica l'unità del conoscente e del conosciuto nell'immagine generata nell'atto del conoscere, nello stesso modo in cui un corpo è in se stesso solo in potenza alla vista, finché non si verifica l'unità della vista e del visibile nell'atto dell'apprensione dell'oggetto³². Si tratta dunque di un processo propriamente intellettuale, ma non di un processo intellettuale ordinario: non è rivolto infatti all'esterno, alla conoscenza del mondo sensibile. È, invece, un processo interiore, che si svolge nell'intimità dell'anima³³, dove l'uomo può ritrovare quella congiunzione della "parte somma" della sua anima con Dio; ed è un processo che richiede il distacco dall'esteriorità³⁴ come condizione imprescindibile della sua realizzazione. E tuttavia non si tratta di un atto che l'uomo può compiere da solo: distogliendosi dal mondo e volgendosi nuovamente verso di Lui, l'uomo si predispone a ricevere la grazia e ad udire Dio, che altro non significa se non il comunicarsi *immediato* di Dio e dei suoi doni all'uomo, e l'irradiare divino della sua luce *direttamente* nell'anima umana³⁵.

Cosa significhi veramente vedere l'essenza di Dio, lo dice Eckhart di nuovo

²⁸ Thomas DE AQUINO, S. theol. I q. 94 a. 1.

²⁹ ECKHARDUS, LW 1, 612, 8- 613, 4.

³⁰ ECKHARDUS, LW 1, 613, 6- 10.

³¹ ECKHARDUS, LW 1, 616, 10- 14.

³² ECKHARDUS, LW 1, 617, 13- 14; 621, 12- 622, 5.

³³ ECKHARDUS, LW 1, 617, 6- 14.

³⁴ ECKHARDUS, LW 1, 618, 4- 619, 5.

³⁵ ECKHARDUS, LW 1, 619, 6- 9. Sul significato della grazia in Eckhart: Kurt Flasch,

in polemica con Tommaso: il primo uomo riceveva la conoscenza di tutte le cose mediante l'irradiazione della prima verità; segue la citazione di Agostino:

»Ex irradiatione enim primae veritatis incipiebat eius cognitio sive naturalis sive gratuita«, et cognovit deum in effectibus interioribus et intellectualibus. Et hoc est quod Augustinus dicit XI Super Genesim post medium, quod »deus« loquebatur homini sic instituto »intrinsicus vel effabilibus vel ineffabilibus modis«, »sicut cum angelis loquitur ipsa incommutabili veritate illustrans mentes eorum, ubi est intellectus nosse simul quaecumque per tempora non fiunt simul«³⁶.

La prima cosa da notare è che nel riportare il passo di Agostino Eckhart non si limita a trascrivere quanto riferito da Tommaso, come aveva fatto nel primo commento, ma va alla fonte, e aggiunge questa volta quello che Tommaso aveva taciuto: Tommaso scriveva che secondo Agostino Dio parlava agli uomini *senza comunicare loro lo stesso grado di partecipazione alla sua essenza di cui erano capaci gli angeli*³⁷. Eckhart riferisce invece anche quello che Agostino scriveva immediatamente prima, e cioè che *gli angeli conoscevano simultaneamente tutte le cose che nel tempo avvengono in successione*, e in questo stesso modo Dio parlava ai primi uomini. Si tratta di una differenza che, oltre a rivelare la scrupolosità di Eckhart, è indicativa dell'intenzione di prendere le distanze da Tommaso anche attraverso Agostino.

Ma la critica vera e propria è ben più esplicita: *l'irradiazione della prima verità*, di cui sia secondo Eckhart sia secondo Tommaso godevano i primi uomini, non indica qui una visione mediata di Dio, per mezzo degli effetti, uno stato di contemplazione delle realtà intelligibili in cui si rispecchi Dio: questo era il modo in cui Tommaso parlava della conoscenza di Dio dei primi uomini: "Sic igitur per huiusmodi intelligibiles effectus Dei, Deum clarius cognoscebat quam modo cognoscamus"³⁸; "In effectibus, praecipue intelligibilibus, suo modo Deum cognoscebat"³⁹.

L'irradiazione della prima verità è invece per Eckhart la visione immediata di tutti gli effetti attraverso l'essenza di Dio:

In statu enim illo homo speculabatur deum non per inferiora et exteriora, ut per illa deum intelligeret, sed e converso illa per deum⁴⁰.

Lo stato del primo uomo descritto da Tommaso consisteva nella contemplazione degli effetti intelligibili, in cui Dio si manifesta più chiaramente che in quelli corporei. La situazione descritta da Eckhart è ben diversa: si tratta di un'assimilazione dell'essenza divina che rende possibile la conoscenza di tutte le cose.

Meister Eckhart. Philosoph des Christentums, Muenchen 2010, pp. 89- 90; 169- 170.

³⁶ ECKHARDUS, LW 1, 625, 3- 10.

³⁷ Thomas DE AQUINO, S. theol. I q. 94 a. 1.

³⁸ Thomas DE AQUINO, S. theol. I q. 94 a. 1.

³⁹ Thomas DE AQUINO, S. theol. I q. 94 a. 1.

⁴⁰ ECKHARDUS, LW 1, 625, 2- 3.

Vedere tutte le cose in Dio, attraverso il distacco dal mondo sensibile, è dunque l'atto supremo dell'intelletto umano, l'operazione più alta che l'uomo possa compiere nella sua vita. Ed è qui che risiede il vero punto di divergenza dal suo confratello: interrogandosi nella quaestio "Utrum aliquis in hac vita possit videre Deum per essentiam"⁴¹ sulla visione dell'essenza divina durante la vita attuale, Tommaso scriveva che Dio si trova nell'uomo solo come oggetto intelligibile in potenza, ma non come atto, poiché è al di fuori della portata dell'intelletto umano.

Eckhart citerà anche questa questione, nella parte finale del *Liber parabolarum Genesis*.

3.4. La visione di Dio 'facie ad faciem'

Nel *Liber parabolarum Genesis*, nel breve commento al verso "Vidi dominum facie ad faciem, et salva facta anima mea"⁴², Eckhart cita la parte I, q. 12, a. 11 della *Summa*, "Utrum aliquis in hac vita possit videre Deum per essentiam". Questa volta il versetto biblico non è solo richiamo (apparentemente) occasionale per discutere la questione: i due discutono esplicitamente lo stesso luogo della Scrittura.

La questione di Tommaso ruota intorno all'auctoritas "Vidi dominum facie ad faciem": il racconto di Giacobbe, in cui questi narra di aver visto il Signore faccia a faccia, e l'esperienza di Mosè, a cui Dio dice di parlare faccia a faccia, potrebbero dar adito all'idea che costoro abbiano visto Dio per essenza, e che è possibile quindi, durante la vita terrena, raggiungere la visione divina⁴³. Ma ciò, afferma Tommaso, è impossibile, e ciò per due motivi: 1) l'uomo in questa vita non conosce se non le realtà che hanno la loro forma nella materia, astraendone la specie che l'intelletto possedeva già in potenza, e portandola all'atto. È chiaro però che Dio non appartiene a questa forma di realtà⁴⁴. Non avendo il suo essere nella materia, Dio si trova aldilà delle possibilità dell'intelletto dell'uomo, che procede attraverso astrazione; e si trova sì nel suo intelletto come intelligibile in potenza, ma non potrà mai passare all'atto finché l'uomo sarà vincolato dalla sua corporeità⁴⁵. 2) L'uomo conosce inoltre anche quelle realtà che possono essere conosciute per mezzo di altre, e Dio appartiene a questa specie di realtà; ma la conoscenza avuta per qualsiasi similitudine creata non è la visione dell'essenza stessa⁴⁶.

Per cui, conclude Tommaso, quando Giacobbe narrò di aver visto Dio *facie ad faciem* intendeva dire di averlo visto attraverso una figura in cui vi si rappresentava, di aver avuto una visione; oppure intendeva dire di aver raggiunto un grado elevato

⁴¹ ECKHARDUS, LW S. theol. I q. 12 a. 11.

⁴² ECKHARDUS, LW 1, 696, 6- 10.

⁴³ THOMAS DE AQUINO, S. theol. I q. 12 a. 11 ob. 1- ob. 2.

⁴⁴ THOMAS DE AQUINO, S. theol. I q. 12 a. 11 resp.

⁴⁵ THOMAS DE AQUINO, S. theol. I q. 12 a. 11 ad 4.

⁴⁶ THOMAS DE AQUINO, S. theol. I q. 12 a. 11 resp.

di contemplazione intellettuale, superiore a quella comune⁴⁷. Ma in nessun caso voleva dire di averlo visto davvero *faccia a faccia*, che significa precisamente vedere la sua essenza, come risulta dalle parole di san Paolo⁴⁸.

Eckhart apre il commento al versetto “Vidi dominum facie ad faciem” riferendo letteralmente le due interpretazioni proposte da Tommaso, anche se non lo cita in modo esplicito: si può intendere il racconto di Giacobbe nel senso di una visione; oppure si può intendere che Giacobbe si riferisse ad uno stato elevato di contemplazione intellettuale:

Non est putandum quod Iacob deum viderit per essentiam, »sed referendum est hoc ad figuram in qua« ostendebatur »deus. Et hoc ipsum ad quandam eminentiam« visionis »pertinet«. »Vel hoc dicit Iacob ad designandam quandam eminentiam« non solum »visionis imaginariae« in spiritu [...] sed potius »ad eminentiam intellectualis contemplationis«, quae non iam ad spiritum, sed ad mentem pertinet⁴⁹.

Ma le due letture non risultano esaurienti. Si potrebbe infatti interpretare il versetto in un modo diverso, e cioè come un dialogo corrisposto tra Dio e l'uomo⁵⁰: colui che ricambia lo sguardo e risponde alla parola divina che gli viene rivolta, con il volto superiore dell'anima tutto orientato verso la *faciem* di Dio, a formare un unico germoglio nell'immagine generata da questa visione *faccia a faccia, come nell'occhio formano un'unità l'immagine dell'oggetto e la vista*⁵¹. Ma in questo modo Eckhart condivide di fatto proprio l'interpretazione che Tommaso nella sua *quaestio* rigettava: la possibilità di vedere Dio *facie ad faciem*; che significa, diceva Tommaso, vedere Dio nella sua essenza:

Posset tamen hoc sic exponi quod videre facie ad faciem dicitur qui in deum se aspicientem respicit, qui deo loquenti sibi respondet (...) Sic enim formatur proles communis deo loquenti et viro sancto respondententi, deo inspicienti sive aspicienti supremum animae et viro sancto se toto reverso et respicienti ipsum deum facie animae ad faciem dei⁵².

Insomma: Eckhart ha espresso via via sempre più chiaramente la sua opinione sulla possibilità della visione dell'essenza divina: la prima volta nell'*Expositio libri Genesis*, poi nell'*Expositio libri Exodi*, e infine due volte nel *Liber paraboliarum Genesis*; ed è significativo che lo abbia fatto puntualmente in confronto con Tommaso, sempre in coincidenza del versetto commentato, deus “fecit hominem rectum e Vidi dominum facie ad faciem”.

⁴⁷ Thomas DE AQUINO, S. theol. I q. 12 a. 11 ad 1.

⁴⁸ Thomas DE AQUINO, S. theol. I q. 12 a. 11 ob. 1.

⁴⁹ ECKHARDUS, LW I, 696, 6- 697, 1.

⁵⁰ ECKHARDUS, LW I, 697, 3- 4.

⁵¹ ECKHARDUS, LW I, 697, 8- 9.

⁵² ECKHARDUS, LW I, 697, 3- 8.

Eckhart e Tommaso, eredi di Alberto Magno, elaborarono in modo diverso la dottrina dell'intelletto. Nel pensiero di Tommaso, di cui pure uno dei capisaldi è la supremazia dell'intelletto sulle altre facoltà, questo resta inadeguato alla conoscenza divina almeno finché l'uomo vive la sua vita terrena: il vincolo a procedere astraendo le forme dalla materia o per similitudine relega l'uomo ad una conoscenza *proporzionata*, a conoscere Dio per mezzo degli effetti o negli effetti, ma mai Dio in se stesso immediatamente, come intellegibile in atto nell'uomo. E se pure Tommaso concede la possibilità che Mosè e Paolo abbiano potuto in qualche modo vedere l'essenza divina, lo fa con una riserva fondamentale: si trattò di uno stato di estasi, di un "rapimento", di un avvenimento che esulò dalle condizioni ordinarie della vita umana; di un'operazione discontinua quindi e molteplice, e pertanto imperfetta⁵³.

Nel pensiero di Eckhart, la visione dell'essenza divina non è soggetta alla condizione della vita ultraterrena, perché la congiunzione dell'intelletto superiore con Dio non è irrimediabilmente compromessa dai vincoli terreni. Se è vero, pertanto, che dal punto di vista creaturale non ci sarà alcuna corrispondenza tra Dio e l'intelletto umano, è vero anche che dal punto di vista essenziale Dio non è invece al di fuori della sua portata, proprio a motivo di quella congiunzione originaria. Il processo conoscitivo non seguirà certo i meccanismi della conoscenza ordinaria: la facoltà atta alla conoscenza di Dio è l'intelletto superiore, e questo non è mosso dagli stimoli del mondo sensibile, ma opera all'interno, in una situazione di *distacco*. La conoscenza di Dio non potrà quindi configurarsi come l'apprensione di una forma intelligibile qualsiasi, proprio perché presuppone, al contrario, l'assenza di qualsiasi determinazione particolare. Ciononostante culminerà nella stessa unità in cui culminano tutti i processi conoscitivi: l'unità del *conoscente* e del *conosciuto*. Per questo motivo la visione di Dio non è la visione delle realtà, sia pur delle più nobili come quelle intelligibili, in cui si rispecchi la sua essenza; è, al contrario, la visione di tutte le realtà *attraverso* la sua essenza, l'apprensione di tutte le forme *attraverso* l'apprensione dell'unica forma divina.

Questa operazione si presenta nella forma di una *locutio* tra Dio e l'uomo, a significare la reciprocità di questa disposizione: perché è vero che la visione di Dio è un'operazione che l'uomo si prepara a compiere disponendosi a ricevere la grazia, attraverso il *distacco* da ogni determinazione particolare; ma non è un atto che l'uomo compie da solo: la grazia, infatti, altro non è che il comunicarsi di Dio. Un processo a cui l'uomo prende parte, quindi, in virtù della sua immediata congiunzione con Dio, ma nel contempo fondato sulla disposizione dell'essere divino a comunicarsi all'uomo. La *locutio* è la metafora di questa relazione reciproca.

È chiaro che il processo descritto è diverso da una situazione di estasi o di "rapimento", perché consiste nel ripristino della condizione originaria, di uno stato che quindi, poste le condizioni per la sua restituzione, è connaturato all'uomo.

Eckhart e Tommaso concordano nel considerare la visione dell'essenza divina un'operazione, e concordano nel considerarla un'operazione intellettuale; ma

⁵³ Thomas DE AQUINO, S. theol. I II q. 3 a. 2 ad 4.

divergono su un punto centrale: per Eckhart si tratta di un'operazione che l'uomo può compiere nella vita presente rispondendo al dono divino della grazia, "interloquendo" con Dio; per Tommaso la beatitudine piena è rimandata alla vita nella patria celeste, in cui finalmente l'uomo potrà godere appieno della beatitudine della grazia.

4. Osservazioni conclusive

È stato rilevato che Eckhart fece un uso sistematico dei commenti scritturistici di Tommaso: le 31 citazioni dell'*Expositio continua super Matthaei evangelium* si concentrano tutte nel *Tractatus super oratione dominicae*. Anche le 30 citazioni di *Expositio continua super Iohannis evangelium* si trovano tutte in un unico luogo, e precisamente nell'*Expositio s. evangelii sec. Iohannem*. Lo stesso vale per le 15 citazioni dell'*Expositio in evangelium Iohannis*, che compaiono tutte nel *Sermo 5, 2*.

Le tracce di un uso mirato si potrebbero rinvenire anche nel caso della *Summa theologiae*: la maggior parte delle citazioni delle questioni che trattano delle creazioni si trovano principalmente nelle due versioni del *Genesi* (15 su 22), e la maggior parte delle citazioni delle questioni che discutono dei precetti divini (14 su 20) si trovano nel commento all'*Esodo*. Ma nel caso della *Summa* il discorso è ben più complesso.

Certamente Eckhart operò una selezione, scegliendo di discutere quelle questioni di Tommaso che presentavano dei motivi di confronto con la sua personale dottrina: la sua fu una lettura selettiva. Lo evidenzia chiaramente il fatto che ci sia una considerazione diversa delle diverse sezioni della *Summa*: la I è quella citata più frequentemente, seguita a breve dalla I II. Della II II troviamo invece già solo 9 citazioni, e della III parte, in cui si tratta della cristologia, non c'è nemmeno una citazione.

Definire i gruppi tematici di questo confronto non conduce però ad un risultato esaustivo: è stato dimostrato che Eckhart prende intenzionalmente le distanze dalla teoria della visione divina proposta da Tommaso, e con questa dalla sua teoria della grazia. Ma questa differenza presuppone una considerazione radicalmente diversa della natura umana, della teoria della conoscenza, della natura divina, e quindi della relazione stessa che intercorre tra le creature e Dio. Sembra di essere di fronte all'intenzione di un confronto generale, che investe tutti gli ambiti della filosofia. È sul piano filosofico, infatti, che si svolge la discussione vera e propria.

Le opere di Eckhart si presentano nella forma di commenti alla Scrittura, e numerosi sono i casi in cui Eckhart si riferisce a Tommaso a proposito dell'esposizione dei versetti. Se la sua esposizione differisce da quella di Tommaso, Eckhart è pronto a dichiararlo senza remore: "*Thomas tamen aliter exponit et dupliciter et bene...*"⁵⁴, oppure, "*Thomas autem I II q. 100 a. 3 alias rationem assignat dicens quod...*"⁵⁵. Non

⁵⁴ Index, S. theol. n. 60.

è lo stesso nei casi in cui Eckhart si servì della *Summa* come termine di confronto dottrinale. I passi esaminati sono un esempio del modo in cui Eckhart confrontò le proprie tesi con quelle di Tommaso: si tratta di un confronto puntuale, approfondito, che conduce ad una essenziale presa di distanza. Eppure non vi è mai una critica esplicita, Eckhart non entra mai in aperta polemica col tomismo.

Nondimeno l'esito di questo confronto è essenzialmente un dissenso, perchè i motivi di disaccordo chiamano in causa quelli che sono i principi stessi delle filosofie dei due autori. Si tratta di una critica condotta attraverso una via più sottile, che si potrebbe definire del "demolire dall'interno".

Questo raffinato modo di procedere può essere notato però solo confrontando i testi, quello di Eckhart e quello di Tommaso: solo in questo modo sono visibili i rimandi espliciti e impliciti al testo. Per questa ragione sarebbe interessante ricostruire il quadro di questa discussione, seguendo le tracce che ci sono state lasciate, attraverso cioè un'analisi approfondita di tutte le citazioni di Tommaso nell'opera di Eckhart.

Nonostante non sia possibile leggere l'*Opus tripartitum* nella forma progettata dall'autore, sappiamo grazie al Prologo che l'opera era il piano di una nuova metafisica sistematica, e che Eckhart intendesse proporla nell'*Opus quaestionum* attraverso il confronto con il suo confratello Tommaso d'Aquino. L'analisi dei contesti delle citazioni di Tommaso, nelle opere che di Eckhart ci sono pervenute, mette in luce che questo confronto fosse comunque già iniziato, ancor prima di procedere alla stesura dell'opera che doveva essere organizzata in forma di questioni e modellata, come preannunciato, sulla *Summa theologiae*⁵⁶. Una scelta di questo tipo rivela senza dubbio un'attenzione particolare, una forte considerazione del suo confratello, nonostante il dissenso. Rivela che Eckhart voleva proporre la sua nuova metafisica senza fuggire il confronto con l'autore dell'opera che sarebbe diventata il nuovo testo canonico degli studi teologici; ma piuttosto attraverso un confronto critico, puntuale, che potesse portare al suo superamento.

⁵⁵ Index, S. theol. n. 74.

⁵⁶ A questo proposito si veda l'articolo di Nadia Bray, *Auctoritates bibliche e quaestiones dottrinali nell'Opus tripartitum di Eckhart e nella Summa theologiae*, in *Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung*, hrsg von A. Beccarisi, R. Imbach, P. Porro, Hamburg, Felix Meiner Verlag, vol. 1, 2008, pp. 156-183.

Commentaria in opera Aristotelis

1. In De anima

Sancti THOMAE AQUINATIS Sentencia libri De anima, Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 45/1, Roma- Paris, 1984 (Opera omnia, ed. St. E. Frettté et P. Marée, Parisiis, Vivès, 1871-1880).

1 II c. 7/97a (XXIV 78b)..... LW 1/1,255,1

Hinc est quod generans virtute seminis naturaliter generat sibi simile quantum ad genus et speciem, puta »homo homine«: »animal«, »oliva olivam«: »plantam«.

2. In De caelo et mundo

Sancti THOMAE AQUINATIS In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio, Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 3, Roma, 1886.

1 II c. 8 lect. 12 n. 9/168a..... LW 1/1,262,3-263,8

(...) obmissis etiam aliorum frivolis rationibus, quas recitant commentatores super II Caeli et mundi, sciendum quod huius faciei duae sunt causae naturales in hoc uno ambae fundatae, scilicet quod »luna«, utpote »inter corpora caelestia corpora infima«, est terrae proxima. Notandum ergo quod »corpora caelestia causa sunt corporum inferiorum«. Patet enim manifeste quod secundum mutationem situs et aspectus secundum motum superiorum mutantur inferiora. Effectus autem semper praesunt in suis causis essentialibus, et tanto simplicius, uniformius sive plus unite, quanto fuerit causa superior in natura. Igitur, cum »luna« sit causa infima »inter corpora caelestia«, in ipsa sunt ista infiora minus unite et plus distincte. Quam distinctionem exemplariter continet et repraesentat diversitas illa quae in ipsa luna apparet et facies eius dicitur. Et haec est una ratio diversitatis eius quae in luna apparet et est. Rursus secunda ratio talis: »corpora« superiora »causa sunt«, ut prius, »inferiorum«. Igitur »proprietates« inferiorum »praeexistunt in ipsis corporibus caelestibus« exemplariter secundum ordinem situs sive naturae ipsorum caelestium. Igitur proprietates infimi elementi, puta terrae, quae est obscuritas sive nigredo, privatio scilicet et defectus formae lucis, qui defectus consequitur imperfectionem ultimi, exemplariter prae-habetur et repraesentatur in ultimo et infimo caelorum, quod est luna, quae non se tota illustratur a luce nec in profundo sui lumen recipit. »Ignis« autem, utpote »supremus inter elementa«, »plurimum habet de luce«. Aer autem et aqua secundum se sunt diaphana et per consequens pertinent ad naturam lucis. Terra vero sola, utpote infima, se tota est opaca, luce privata, illustrabilis solum ab extra et ab alio. Illud ergo quod in terra color est nigredo, minimum scilicet coloris, hoc in luna est lux et tenebrae sive obscuritas, minimum lucis, utpote privatio, per reductionem pertinens ad genus lucis.

3. In Metaphysica

Sancti THOMAE AQUINATIS In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio, M. R. Cathala, R. M. Spiazzi, Torino- Roma 1971 (Opera omnia, ed. St. E. Fretté et P. Marée, Parisiis, Vivès, 1871-1880).

- 1 XII c. 8 lect. 9/597b seq (lect. 6/XXV 211 seq) LW 1/1,610,9

Et si bene videatur, exemplum est per omnia conveniens, ut per primum mobile, quod accipit virtutem et motum immediate a motore primo, deo scilicet, ut docet Thomas Super XII Metaphysicae, accipiatur ratio superior, quae a deo formatur immediate, per orbem autem planetarum accipiatur ratio inferior, quae et ipsa de natura est rationalis, sicut et orbis inferiores sunt de natura primi orbis, naturae scilicet quintae essentiae, per elementa vero accipiatur sensitivum, eo quod, sicut sensitivum est extra rationale per essentiam, sic elementa inferiora quattuor sunt extra naturam quintae essentiae.

- 2 XII c. 8 lect. 9/598b seq (lect. 7/XXV 212b seq) LW 2,581,8-582,6

»In Quadripartito autem dicitur quod effectus Saturni coaptantur ad loca et tempora universalialia, Iovis autem ad annos, Martis, solis, Veneris et Mercurii ad menses, lunae autem ad dies«. »Primi tres superiores« respiciunt »ea quae pertinent ad rei existentiam secundum se«, ita quod rei stabilitas respondet Saturno, »bona autem habitudo« rei »Iovi, virtus autem« qua se res »tuetur contra nociva Marti« respondet. »Tres vero plantae alii« respiciunt non iam rerum existentiam, sed motum ipsarum, »ita quod sol« est »universale principium motus«, Venus autem respicit contractus ipsum motum, puta motum generationis, Mercurius autem non iam generationi, quae speciem respicit, coaptatur, sed proprium effectum habet in multiplicatione individuorum sub specie. »Lunae autem proprie competit immutatio materiae et eius dispositio« ad receptionem omnium impressionum caelestium; unde ipsa est »deferens« »et applicans virtutes caelestes materiae inferiori«.

4. In Physica

Sancti THOMAE AQUINATIS Commentaria in octo libros physicorum Aristotelis, Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII, t. 2, Roma, 1884.

- 1 VII c. 3 lect. 5 n. 5/II 339b LW 1/1,338,9

Figurae etiam rerum, quae in numeris fundantur, signant super naturis specierum et proprietatum naturalium, ut Thomas inducit.

5. In De causis

Sancti THOMAE AQUINATIS in librum de causis expositio, C. Pera, Torino 1955 (Opera omnia, ed. St. E. Fretté et P. Marée, Parisiis, Vivès, 1871-1880).

- 1-2 1 lect. 1/6b (XXVI 516b) LW 2,106,9; 511,8

[1] nihil minus alienum quam id, quod »primo« omnium rebus »advenit et ultimo recedit«. - [2] »primo« siquidem »advenit et ultimo recedit«.

6. De mixtione elementorum

Sancti THOMAE AQUINATIS De mixtione elementorum ad magistrum Philippum De Castro Caeli, Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 4, Roma 1976 (Opera omnia, ed. St. E. Fretté et P. Marée, Parisiis, Vivès, 1871-1880).

¹ XLIII 156b (XXVII 503b) LW 5,83,2

Thomas vero ponit quod forma mixti habet qualitatem propriam disponentem ad eam. Ipsa tamen praecurrit et est una forma; sicut forma intellectiva, quia est forma perfectissima, est sensitiva, et sic de aliis. Et quia totum dicit, ideo non dividitur et totum praehabet in virtute et est unitior et intimior. Ita de forma mixti.

Expositiones in sacrae scripturae libros

Sancti THOMAE AQUINATIS *Catena aurea in quatuor Evangelia*, t. 1-2, ed. A. Guarenti, Torino- Roma, 1953 (*Opera omnia*, ed. St. E. Frettté et P. Marée, Parisiis, Vivès, 1871-1880).

7. *Expositio continua super Matthaei evangelium*

- 1 c. 6,9 lect. 3/I 103b (XVI 120a) LW 5,110,2-4
 Quarto: »qui patrem dixit, et peccatorum remissionem et filiorum adoptionem et hereditatem et fraternitatem, quae est ad unigenitum, et spiritus largitionem per unam hanc confessus est nuncupationem«.
- 2-6 c. 6,9 lect. 3/I 103b-104a (XVI 120a) . . . LW 5,111,3; LW 5,111,12; LW 5,112,2; LW 5,112,3; LW 5,112,5
 [2] Qui es in caelis. Nota primo quod Chrysostomus ait: erubescamus nos terrenis rebus substernere scientes nos habere patrem in caelis. - [3] Sexto Chrysostomus in Homilia: in caelis cum dicit, non illic deum concludens hoc ait, sed a terra abducens orantem et excelsis regionibus affligens. - [4] Septimo Augustinus De sermone domini in monte: in caelis, id est in sanctis et iustis. - [5] tantum enim interest inter iustos et peccatores spiritualiter, quantum inter caelum et terram corporaliter. - [6] Octavo Augustinus ibidem: in caelis ait, »ut admoneatur animus ad naturam excellentiorem, id est ad deum, se convertere, cum corpus eius terrenum ad corpus excellentius, id est ad corpus caeleste, convertitur«.
- 7 c. 6,9 lect. 3/I 104a (XVI 120b-121a) LW 5,112,7-10
 Nono: »convenit, ut omnium sensibus, et parvulorum et magnorum, bene sentiatur de deo; et ideo qui nondum possunt aliquid incorporeum de deo cogitare, tolerabilius est eorum opinio, si deum in caelo potius quam in terra esse credant«.
- 8-11 c. 6,9 lect. 4/I 104a (XVI 121a) LW 5,112,11; LW 5,112,12; LW 5,113,8; LW 5,114,1
 [8] Santificetur nomen tuum, »id est ita innotescat, ut ab omnibus nihil sanctius aestimetur«. - [9] Secundo: santificetur, id est glorificetur, nomen tuum, scilicet ut in omnibus »pro nostri patris gloria totum impendamus affectum«. - [10] Quarto sic: santificetur nomen tuum, id est ita fac nos vivere, ut per nostram conversationem glorificetur et santificetur nomen tuum. - [11] Quinto: santificetur nomen tuum, id est continua sanctificatione« purgetur in nobis, quod »cotidie delinquimus.
- 12-13 c. 6,9 lect. 5/I 104b (XVI 121b) LW 5,114,7; LW 5,115,1
 [12] Apte praemittitur 'santificetur nomen tuum', quia secundum Hieronymum grandis audaciae est et purae conscientiae postulare regnum dei <et> iudicium non

- timere. - [13] »Novit enim sanctus testimonio conscientiae suae, cum apparuerit regnum dei, eius se futurum esse consortem«.
- 14 c. 6,9 lect. 6/I 105a (XVI 122a) LW 5,116,3-6
Tertio notanda est consequentia tertiae petitionis ad secundam: »quia enim concupiscere docuit caelestia, dicens: 'adveniat regnum tuum', antequam ad caelum perveniat, ipsam terram iussit fieri caelum, dicens: *fiat voluntas tua, sicut in caelo, et in terra*«.
- 15 c. 6,9 lect. 6/I 105a (XVI 122a-b) LW 5,116,6-8
fiat voluntas tua, sicut in caelo, et in terra«: »solvatur error, plantetur veritas, expellatur malitia, revertatur virtus, et sic iam omnino non differat caelum a terra.
- 16 c. 6,9 lect. 6/I 105a-b (XVI 122b) LW 5,115,7-12
Fiat voluntas tua, sicut in caelo, et in terra. Circa hanc petitionem primo notandum quod li *sicut in caelo, et in terra* secundum Chrysostomum communiter refertur ad primam, secundam et tertiam iam praemissas petitiones. Secundo quod non ait 'sanctifica' vel 'sanctificemus', nec ait 'adduc regnum tuum' aut 'suscipiamus regnum tuum', nec ait iterum 'fac' vel 'faciamus tuam voluntatem', sed haec omnia impersonaliter posuit: *sanctificetur, adveniat, fiat*.
- 17 c. 6,10 lect. 7/I 105a (XVI 122a) LW 5,116,3
Tertio notanda est consequentia tertiae petitionis ad secundam: »quia enim concupiscere docuit caelestia, dicens: 'adveniat regnum tuum', antequam ad caelum perveniat, ipsam terram iussit fieri caelum, dicens: *fiat voluntas tua, sicut in caelo, et in terra*«.
- 18 c. 6,11 lect. 7/I 106a (XVI 123a) LW 5,121,2
Da nobis hodie, id est in praesenti sive dum in praesenti saeculo peregrinamus aut pane materiali indigemus, quamdiu mortales sumus et passibiles; et huic alludit Glossa, ubi prius ex Collationibus patrum.
- 19 c. 6,11 lect. 7/I 106a (XVI 123a) LW 5,121,3
Notandum autem, quod »nomine panis a parte, quae excellit«, figuratur sufficientia vitae praesentis secundum Augustinum Ad Probam de orando deum.
- 20 c. 6,11 lect. 7/I 106b (XVI 123b) LW 5,121,5
»Sufficientiam enim vitae non indecenter vult, et non amplius«, ut ibidem ait.
- 21 c. 6,11 lect. 7/I 106b (XVI 124a) LW 5,121,8
Rursus etiam hoc apostolis competeat, »qui gratia docendi omni tempore vagabantur«.
- 22 c. 6,11 lect. 7/I 106b (XVI 124a) LW 5,122,9
»Divinum cibum discipulus Christi debet petere, ne quaeramus in hoc saeculo diu manere, qui petimus regnum dei velociter advenire«, dicentes: 'adveniat regnum

- tuum'.
- 23 c. 6,12 lect. 8/I 107a (XVI 124b-125a)LW 5,125,2
 Quarto nota quod aliqui transiliunt hanc clausulam sicut et nos dimittimus, et hi »stulti. Primo: nam qui non sic orat, ut Christus docuit, non est Christianus, nec Christi discipulus. Secundo: quia nec pater libenter exaudit orationem quam filius non dictaverint«.
- 24 c. 6,12 lect. 8/I 107a (XVI 124a-b)LW 5,125,7
 Primo: qui patrem habet deum, »ne quasi innocens sibi placeat, et se extollendo plus pereat, instruitur cotidie peccare, qui cotidie iubemur veniam petere« dicentes: dimitte nobis.
- 25 c. 6,12 lect. 8/I 107a (XVI 124b)LW 5,125,10
 »Qui enim pro peccatis orare nos docuit, utique misericordiam promisit«.
- 26 c. 6,12 lect. 8/I 107b (XVI 125a)LW 5,126,4
 »Iam vero qui eum, in quem peccavit, veniam rogat«, »non est deputandum inimicus«.
- 27 c. 6,12 lect. 9/I 107b (XVI 125a)LW 5,127,7
 Secundo hic innuitur »adversarium non posse nos tentare, nisi deus permittat, ut omnis timor pariter et devotio nostra convertatur ad deum«.
- 28 c. 6,12 lect. 9/I 108a (XVI 125b)LW 5,128,4
 secundum Augustinum De bono perseverantiae: »nihil fit, nisi quod deus aut ipse facit aut fieri permittit«.
- 29 c. 6,12 lect. 10/I 108a (XVI 125b-126a)LW 5,128,8
 Tertio: a malo, id est a »diabolo, qui malus dictus est vel propter malitiae excellentiam vel quia implacabile bellum ad nos habet«.
- 30 c. 6,12 lect. 10/I 108b (XVI 126a-b)LW 5,129,1
 »Pudeat petere quod non pudet cupere; et si vincit cupiditas, bene petitur, ut ab isto cupiditas malo liberemur«.
- 31 c. 22,37 lect. 4/I 326a (XVI 381 seq).LW 4,463,3
 »Terram amas? Terra es. Deum amas? Quid dicam? Deus eris? Non audeo dicere ex me, scripturas audiamus: 'ego dixi: dii estis'« etc. Item affectum or<di>nat, qui deum diligit 'ex toto corde', 'ex tota anima', 'et ex tota mente'. Vide Glossam Thomae <super> Matth. 23, Luc. 10.

- 1 c. 10,27 lect. 8/II 150b (XVII 179)LW 4,463,3

»Terram amas? Terra es. Deum amas? Quid dicam? Deus eris? Non audeo dicere ex me, scripturas audiamus: ‚ego dixi: dii estis‘ etc. Item affectum or<di>nat, qui deum diligit ‚ex toto corde‘, ‚ex tota anima‘, ‚et ex tota mente‘. Vide Glossam Thomae <super> Matth. 23, Luc. 10.

9. Expositio continua super Iohannis evangelium

- 1 c. 1,9 lect. 11/II 336a-b (XVII 395b) 3,76,2

Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Notandum quod verbum istud in Glossa Thomae continua a diversi sanctis diversis modis et bene exponitur, eo praesertim quod multi in hoc mundo videntur non illuminati.

- 2 c. 1,16 lect. 17/II 341a-342a (XVII 402b)LW 3,145,5

Gratiam pro gratia. Verbum hoc in Glossa Thomae continua multipliciter et bene exponitur.

- 3 c. 1,18 lect. 18/II 342a-343b (XVII 403a-404b)LW 3,156,10

Deum nemo vidit unquam; unigenitus, qui est in sinu patris, ipse enarravit. Primam partem huius propositionis, scilicet deum nemo vidit unquam, satis pertractat hic Glossa Thomae continua.

- 4-5 c. 7,16 lect. 1-3/II 432a-435b (XVII 513a) LW 3,358,5; 678,1

[4] Post haec ambulabat Iesus in Galileam. Et infra: Mea doctrina non est mea, sed eius qui misit me. Videtur contrarium in eodem: quid enim tam contrarium quam meum et non meum? In Glossa Thomae invenitur triplex responsio. - [5] secundus et tertius accipiuntur ex glossa Thomae.

- 6 c. 8,17 lect. 3/II 447a-b (XVII 525b-526a)LW 3,370,4

Iesus autem perrexit in montem. Et infra: Duorum hominum testimonium verum est. De hoc verbo in Glossa Thomae diversimode tractatur. Augustinus enim dicit haec verba dicta esse in mysterio trinitatis, Deut. 10: “in ore duorum vel trium testium stabit omne verbum”; nam, ut ipse dicit, trinitas beata firmitas est et stabilitum perpetuae veritatis; movet enim Augustinum quod Susanna condemnata est testimonio duorum testium, cum esset innocens; et iterum ipse Cristus traditus mortis testimonio etiam populari scribarum et pharisaeorum. Alia Glossa sic arguit: si duobus omnibus creditur qui possunt falli et mentiri, quare non mihi et patri, ubi est stabilis veritas? Chrysostomus vero dicit: secundo teste non est opus, quando primus est fide dignus; item quando homo est testis ex eis quae in se habet de re propria, non aliena. Quorum utrumque in Christo, et sic eius testimonium verum est.

- 7 c. 8,44 lect. 11/II 475b-458a (XVII 538b)LW 3,415,2

Secundo restat videre quod sequitur: et pater eius. Quis, scilicet cuius Sciendum ergo quod hic ex Glossa Thomae colligitur triplex huius verbi expositio. Primo sic, ut dia-

- bolus dicatur esse mendax et pater eius, cuius est, scilicet eius mendacii. Praemiserat enim cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur; (...)Secundo sic: cum aliquis loquitur quod non ex se confixit, sed accepit ab alio, mendax quidem potest dici, sed non est inventor nec pater illius mendacii; si vero non ab alio accepit, sed ex se confixit, mendax est ipse et pater sui mendacii. Hoc autem diabolo competit; ipse enim mendose criminatus est deum dicens mulieri: 'nequaquam moriemini; scit enim deus vester quod quaquamque die comederitis ex eo', 'eritis sicut dii', Gen. 3. Rursus etiam hominem criminatus est apud deum, Iob 2: 'numquid Iob frustra timet deum?' etc.
- 8 c. 9,3 lect. 1/II 464b (XVII 545b)LW 3,425,6
 Nota primo quod, sicut Gregorius hic dicit in Glossa Thomae, punitur homo et percutitur ex quinque causis: »prima percussio est qua peccator percutitur, ne in retractatione puniatur; alia qua peccator percutitur, ut corrigatur; alia qua quisque percutitur, non ut praeterita corrigat, sed ne ventura committat; alia per quam nec praeterita culpa corrigitur nec futura prohibetur, sed dum inopinata salus percussio- nem sequitur, salvantis virtus cognita ardentius ametur«
- 9 c. 10 lect. 7/II 479b-480a (XVII 564a-564b)LW 3,449,2
 Iohannes quidem fecit signum nullum. Augustinus in Glossa Thomae hoc verbum sic exponit, quia Iohannes nullum miraculum ostendit: daemona non fugabat, caecos non illuminabat, mortuos non suscitabat. Unde secundum Crysostomum vult dicere quod si Iohanni non facienti miracula Iudaei credebant, multo magis Christo credere debebant, praesertim cum de Christo ipse Iohannes testimonium perhiberet.
- 10 c. 11 lect. 1/II 482a (XVII 565)LW 3,451,3
 Erat quidam languens Lazarus. Quod satis pertractat Glossa Thomae continua.
- 11 c. 12 lect. 1/II 493a (XVII 578-589)LW 3,456,4
 Iesus ante sex dies Paschae. Historia et continentia huius capituli pulchra est tam in sensu litterali quam spirituali, sed Glossa Thomae continua satis exponit.
- 12 c. 13,13 lect. 3/II 506b (XVII 594b)LW 3,470,3
 Vos vocatis me magister et domine, et bene dicitis: sum etenim. Praemissa verba videntur esse arrogantiae, quam ubique detestatur ipse Christus. Ad hoc respondet Augustinus in Glossa Thomae dicens: qui super omnia est, si se excelsum dicat, non arrogantiae deputandum.
- 13 c. 13 lect. 1/II 503a-504b (XVII 590-604)LW 3,469,3
 Ante diem festum Paschae etc. Ea quae continentur in hoc capitulo satis exposita sunt in Glossa Thomae.
- 14 c. 14,8 lect. 3/II 518a (XVII 607b)LW 3,505,7
 Augustinus tamen De trinitate l. I sic verbum premissum exponit per illud Psalmi: »'adimplebis me laetitia cum vultu tuo, delectationes in dextera tua'; illa laetitia nihil amplius requiritur, quia nec erit quod amplius requiratur. Ostenditur enim nobis pater, et sufficit nobis«. Verba sunt Augustini, et tanguntur hic breviter in Thomae Glossa.

15-16 c. 14,12 lect. 4/II 519b-520a (XVII 609b-610a) LW 3,514,6; LW 3,516,10

[15] Sciendum ergo quod ex Augustino Super Iohannem illud verbum sex modis verificatur, et tanguntur hic in Glossa Thomae. - [16] »In hoc opere«, ut ait Augustinus, »facimus opera Christi, quia et ipsum credere in Christum opus est Christi. Hoc operatur in nobis, non utique sine nobis«. Quae opera nisi ut ex impio iustus fiat »prorsus hoc maius dixerim esse quam est caelum et terra et quae cernuntur in caelo et in terra«. »In caelis sedes, dominationes principatus, potestates, archangeli, angeli opera sunt Christi; numquid his operibus maiora facit qui operante in se Christo cooperatur aeternam salutem ac iustificationem suam? Non hic audeo praecipitare sententiam; intelligat qui potest«, »utrum maius est iustos creare quam impios iustificare«. Verba sunt Augustini.

17-18 c. 14,26 lect. 7/II 524b (XVII 616a) LW 3,538,5; 539,1

[17] Notandum quod suggerere solet esse minoris, ut hic in Glossa Thomae ait Gregorius. Quaerit ergo, quomodo de spiritu sancto dicatur suggerere, et respondet quod suggerere dicitur spiritus sanctus, non quasi ab imo sive ab extra scientiam inferat quemadmodum alii doctores, sed quia ab occulto et invisibiliter mentem illustrat. Nam sicut dicit, nisi spiritus sanctus assit cordi audientis, otiosus est sermo doctoris. Augustinus autem sic exponit: suggeret, id est commemorabit, oblivisci scilicet non faciens, sed recordari et memorari dei continue; cuius qui non meminit, cum ipso non est ut supra ostensum est, secundum illud: 'iacta cogitatum tuum in domino, et ipse te enutriet', Psalmus. - [18] Adhuc autem tertio Glossa quaedam in Thoma sic distinguitur: ille vos docebit omnia quantum ad ea quae vobis non dixit, et suggeret etc. quantum ad ea quae vobis dixi, 'sed non poteratis portare modo', vel propter vestram tarditatem vel propter dictorum obscuritatem.

19-20 c. 15,12 lect. 4/II 530a (XVII 622a) LW 3,543,6; 544,1

[19] Quaerit hic Gregorius in Glossa Thomae: quid est quod Christus de praecepto dilectionis dicit hoc esse suum praeceptum, tamquam alia praecepta ad fidem, spem et ad mores pertinentia non sint sua? - [20] Et Augustinus hic respondet quod ratio est, quia »ubi caritas est, nihil est quod deesse possit, et ubi caritas non est, nihil est quod prodesse possit«

21-22 c. 15,13 lect. 4/II 530a-b (XVII 622a-b) LW 3,550,3; LW 3,550,9

[21] Quaeritur hic in Glossa Thomae, cum Christus venerit ponere animam pro inimicis quid est quod hanc dicit maximam dilectionem, animam suam pro amicis ponere scilicet. Respondetur quia tanta vis est amoris, ut lucrificando inimicos et ipsam persecutionem sibi utilem faciens, ipsi inimici quidem nobis prodesse amici fiunt. - [22] Nocere volentes sibi inimici sunt, sed quia praevalemus, non vincimur, sed vincimus patientia et meremur; sibi quidem obsunt, nobis autem prosunt, secundum illud Psalmi: 'mentita est iniquitas sibi', ut supra exposuimus, et hoc est quod in Glossa breviter hinc tangitur.

23-25 c. 15,15 lect. 4/II 531a-b (XVII 623) LW 3,554,4; 554,5; 554,12

[23] Quantum vero ad tertium quo dicitur: omnia quaecumque audivi a patre meo, nota feci vobis respondet Chrysostomus dicens: »omnia quae eos scire oportebat«. Gregorius vero dicit quod omnia quae sunt internae caritatis et praegustatio quaedam caelestis patriae inspirata sunt mentibus discipulorum. - [24] Augustinus vero dicit quod Christus hic »dicit se fecisse quod facturus erat, sicut« est illud Psalmi: »fode-

- runt manus meas et pedes meos' –non ait 'fossuri sunt', futura praedicens– velut praeterita dicens« (...) - [25] Et istae tres expositiones sunt hic in Glossa Thomae.
- 26 c. 16,8 lect. 2/II 538b (XVII 632a)LW 3,572,5
Verba praemissa per modum sermonis exponuntur diffuse, sicut in fine libri notabo. Quantum vero ad litteram, satis exponuntur in Glossa Thomae et Postillis.
- 27 c. 21,15 lect. 3/II 590b (XVII 694a)LW 3,641,11
Ultimo notandum quod sicut dicit quaedam Glossae Thomae, ex hac trina interrogatione et responsione Christi et Petri inolevit consuetudo quod ter interrogentur qui veniunt ad baptismum.
- 28-30 c. 21,25 lect. 6/II 593b (XVII 697b)LW 3,646,7; 647,8; 648,2
[28] Quia id quod dicitur mundum non capere eos qui scribendi sunt libros nonnullus movet, sciendum quod verbum illud in Glossa Thomae tripliciter exponitur: primo ex Augustino qui dicit hoc esse dictum »non pro loco spatorum«, »sed pro capacitate legentium«. Sed quia non solum de scribendis, sed etiam de scriptis, sed etiam de scriptis verum est quod capacitem nostram excedunt - 'nos quippe involvimur tenebris' Iob 37; 'ex parte enim cognoscimus et ex parte prophetamus'; 'videmus nunc per speculum in aenigmate' I ad Cor. 13 - , propter hoc fortassis Augustinus aliter exponit dicens quod frequenter »salva rerum fide verba videntur fidem excedere«. Nec tamen propter hoc verba sunt falsa nec fallunt, quando scilicet ea quae dicuntur non sunt dubia nec obscura, sed manifesta audientibus, et tamen cum excessu quodam proferuntur. Qui modus loquendi apud grammaticos non est vitium, sed est tropus qui Graeco nomine hyperbole dicitur, et sicut hic, <ita> »in nonnullis divinis litteris aliis invenitur«. Haec Augustinus. - [29] Chrysostomus vero dicit haec verba: mundum non capere libros referenda ad virtutem quia qui faciebat cui multo facilius est facere quam nobis dicere. Est ergo sensus quod Christus poterat facere, utpote deus virtutis infinitae, ea quae, si scriberentur per singula manifestum st mundum istum, cum et ipse per illum factus sit, non capere libros. - [30] Haec ex Glossa Thomae.

10. In evangelium Iohannis

Sancti THOMAE AQUINATIS Super Evangelium s. Ioannis lectura, ed. R. Cai, Torino-Roma, 1952 (Opera omnia, ed. St. E. Fretté et P. Marée, Parisiis, Vivès, 1871-1880).

* L'intera esposizione di Eckhart della parola "Hinc est panis de caelo descendens" costituisce un collage di passi tratti dall'Expositio in evangelium Iohannis di Tommaso, dalle lezioni 2 e 5 del capitolo 3, e dalla lezione 6 del capitolo 6. Eckhart lo annuncia all'inizio del sermone: "Ex postilla sancti Thomae".

L'ordine del presente index segue le opere di Tommaso. In questo caso sarà invece seguito l'ordine in cui i passi sono riportati nel sermone di Eckhart, perché, trattandosi di un collage di citazioni, è possibile riportare integralmente il testo eckhartiano.

- 1 c. 6, 47-52 lect. 6/II 179-181 (XX 45-48)LW 4,37,1

Hic est panis de caelo descendens, Ioh. 6. Ex postilla sancti Thomae.

- 2 c. 6,47-52 lect. 6/II 179a (XX 45 a) LW 4,37,3-37,11

Nota quod ex verbo quod Christus dixerat Iudaeis: 'ego sum panis, qui de caelo descendi', orta est murmuratio et dubitatio in cordibus eorum. Unde ad satisfaciendum dubitationi probat Christus praemissam conclusionem veram esse. Et sic arguit: »ille panis descendit de caelo qui 'dat vitam mundo'. Sed ego sum panis dans vitam mund. Ergo 'ego sum panis qui descendi de caelo'. Et »ponit maiorem« suae rationis, »scilicet quod panis qui de caelo descendit, debet dare vitam, ibi: patres vestri manducaverunt manna etc«, ubi »propositum suum manifesta per contrarium«.

- 3 c. 6,47-52 lect. 6/II 179b (XX 45 b) LW 4,37,11-38,6

Dixerat enim Christus »quod Moyses non dedit Iudaeis panem de caelo nisi aereo. Omnis autem panis, qui non est de vero caelo, non potest vitam sufficientem dare. Ergo hoc est proprium panis caelestis quod det vitam. Et ideo panis Moysi, unde vos superbitis, non dat vitam« aeternam. Probatio: patres vestri manducaverunt manna. »Ubi primo exprobrat eorum vitium, quia patres vestri <etc., quorum scilicet estis filii> non solum secundum carnis originem, sed etiam secundum operum imitationem, quia estis murmuratores, sicut 'murmuraverunt in tabernaculis suis', Psalmus; Matth. 23: 'implete mensuram patrum vestrorum'. Unde, sicut Augustinus dicit, de nulla re magis Deum offendisse populus dictus est quam contra Deum murmurando«.

- 4 c. 6,47-52 lect. 6/II 179b (XX 45 b-46 a) LW 4,38,7-38,13

»Secundo insinuat breve temporis spatium, quia in deserto«; breve enim tempus fuit, quo manna datum est patribus, »nec venit cum eis in terram promissionis, sed tantum in deserto, ut dicitur Ios. 5. Iste autem panis in perpetuum conservat et reficit. Tertio manifestat cibi defectum, quia non conservabat vitam indeficientem, quia mortui sunt. Nam, sicut habetur Ios. 5, omnes illi qui murmuraverunt praeter Iosue et Caleph, 'mortui sunt in deserto'«.

- 5 c. 6,47-52 lect. 6/II 180a (XX 46 a-b) LW 4,38,14-39,18

Sed nota: »si loquitur de morte corporali, nulla differentia erit inter panem illum in deserto et panem ipsum, qui de caelo descendit, quia etiam Christiani, qui panem istum sumunt, corporaliter moriuntur. Si loquitur de morte spirituali, manifestum est quod et hic et ibi quidam spiritualiter moriuntur et quidam non; nam Moyses et multi, qui Deo placuerunt, mortui non sunt, licet alii mortui sint. Similiter, qui istum panem indigne sumunt, moriuntur spiritualiter, Cor. 11: 'qui manducat et bibit indigne' etc. Ad quod dicendum est, quod cibus ille cum cibo nostro spirituali convenit et differt: conveniunt quantum ad hoc quod uterque idem significat«, scilicet Christum. »Propter quod dicitur idem cibus, Cor. 10: 'omnes eandem escam manducaverunt'. 'Eandem', quia utraque est figura spiritualis escae. Sed differunt, quia ille figurabat tantum, sed panis iste continet quod figurat, scilicet ipsum Christum«. Potest ergo uterque ciborum sumi, »vel quantum ad signum tantum, idest ut cibus tantum non intellecto significato; set per hoc non tollitur mors spiritualis seu corporalis; vel potest sumi quantum ad utrumque, idest quod ita sumatur cibus visibilis, ut intelligat<ur> spiritualis, spiritualiter gustetur, ut spiritualiter satiet. Et hoc modo illi qui spiritualiter manducaverunt manna, mortui non sunt spiritualiter; Similiter etiam qui eucharistiam <spiritualiter> manducant, idest absque peccato

spiritualiter vivunt nunc, et vivent corporaliter in aeternum. Habet ergo cibus noster plus cibo illorum, quia in se continet quod figurat«.

- 6 c. 6,47-52 lect. 6/II 179a-b (XX 45 a-b) LW 4,40,1-41,2

Secundo »ponit quasi minorem rationis ibi: ego sum panis vitae«. »Nam panis vivificat, inquantum sumitur. Constat autem quod qui credit in Christum, sumit eum intra seipsum, Eph. 3: 'habitare Christum per fidem in cordibus nostris'. Si ergo ille qui credit in Christum, habet vitam, manifestum est quod manducando hunc panem vivificatur. Ergo iste panis est panis vitae. Et hoc est quod dicit: amen, amen, dico vobis: qui credit in me, fide scilicet formata, quae non solum perficit intellectum, sed etiam affectum -non enim tenditur in rem creditam, nisi ametur- <habet vitam aeternam>. Christus autem est in nobis dupliciter, scilicet in intellectu per fidem, inquantum est fides, et in affectu per caritatem, quae informat fidem, Ioh. 4: 'qui manet in caritate' etc. Qui ergo credit sic in Christum, ut in eum tendat, habet ipsum in affectu et in intellectu. Et si addamus quod Christus est vita aeterna -Ioh. Ultimo: ut 'simus in vero filio eius Iesu Christo: hic est verus Deus et vita aeterna'; et Ioh. 1: 'in ipso vita erat' etc.- possumus inferre quod quicumque credit in Christum, habet vitam aeternam, hic, scilicet in causa et in spe, quandoque habiturus in re. Sic ergo ego sum panis vitae, idest dans vitam. Et evidenter sequitur ex praemissis. Gen. Paenultimo: 'Aser, pinguis panis eius, praebebit delicias', scilicet vitae aeternae, 'regibus«.

- 7-9 c. 6,47-52 lect. 6/II 180a-b (XX 46 b) . LW 4,41,3-41,13; LW 4,41,13-15; LW 4,42,1

[7] Dicit ergo: hic est panis, qui de caelo descendit etc. »ideo autem panis de caelo descendens dat vitam indeficientem, quia omnis cibus nutrit secundum proprietatem suae naturae; caelestia autem incorruptibilia sunt. Et ideo, quia cibus ille caelestis est, non corrumpitur; quamdiu manet, vivificat. Qui ergo manducaverit ex ipso, non morietur; sicut si cibus aliquis corporalis non corrumpetur dans nutrimentum, semper vivificaret. Et ideo panis iste significatus est per lignum vitae, quod erat in medio paradisi, quodammodo dans vitam in perpetuum, Gen. 3: ne forte mittat manum suam et sumat de ligno vitae et comedat et vivat in aeternum. Si ergo effectus huius panis est, ut qui manducat ex eo, non moriatur, et ego sum talis, ergo ego sum panis etc.«. - [8]. Et primo dicit hoc »de se communiter«. »Panis enim corporalis non in perpetuum vivificat, quia non habet in se vitam, sed vivificat alteratus et conversus in nutrimentum virtute viventis«. - [9] Sequitur: qui de caelo descendit, Eph. 4: 'qui descendit, ipse est' etc.

- 10 c. 3 lect. 2/II 90b (XIX 782) LW 4,42,2-6

Ubi nota quod »unumquodque corpus tendit in locum secundum suam originem vel naturam. Unde hoc modo potest fieri, ut aliquis per spiritum vadat ad aliquem locum, quem carnales nesciunt, ascendendo in caelum, si hoc fiat per virtutem eius, 'qui descendit de caelo'; qui ad hoc descendit, ut ascendens nobis viam aperiret, Mich. 2: 'ascendit iter pandens ante eos«.

- 11 c. 3 lect. 5/II 99b (XIX 794 a-b) LW 4,42,7-43,16

Nota super illud Ioh. 3: 'qui desursum venit' etc. »quod in rebus ad hoc quod unumquodque sit perfectum, oportet venire ad terminum sibi debitum ex sua origine: ut si aliquis ex rege oritur, oportet eum tamdiu crescere quousque fiat rex. Christus

autem habet originem excellentissimam et aeternam, et ideo oportet tamdiu crescere illum per manifestationem suae virtutis quantum ad alios, quousque innotescat, eum super omnes esse. Et ideo dicit 'qui desursum venit', scilicet Christus secundum divinitatem; »Ioh, 8: 'vos de deorsum estis, ego de supernis sum'. Vel 'desursum venit' secundum humanam naturam, idest de altitudine humanae naturae assumendo eam in altitudine sua, secundum quod fuit in primo statu. Consideratur enim secundum triplicem statum. Primus enim status humanae naturae est ante peccatum, et de hoc assumpsit puritatem assumendo carnem non inquinatam contagio culpae originalis, Exodi 12: 'erit agnus anniculus absque macula'. Secundus status est post peccatum. De hoc assumpsit passibilitatem, mortalitatem assumendo similitudinem carnis peccati, quantum ad poenam, non ipsum peccatum quantum ad culpam, Rom. 8: misit 'deus filium suum' 'in similitudinem carnis <peccati>'. Tertius status est resurrectionis et gloriae. De hoc assumpsit impossibilitatem peccandi, et fruitionem animae. Sed cavendus est hic error quorundam dicentium in Adam remansisse aliquid materialiter non inquinatum macula originali et traductum in posteros purum usque ad beatam virginem, et de hoc corpus Christi fuisse formatum. Quod quidem haereticum est, quia quidquid in Adam materialiter fuit, originalis macula peccati inquinatum est; materia autem de qua formatum est corpus Christi, depurata fuit virtute spiritus sancti, virginem scilicet beatam sanctificantis«.

12 c. 6 lect. 6/II 180b (XX 46 b-47a)LW 4,43,17-44,4

Per hoc ergo quod dicit: qui de caelo descendi, »excluduntur haereses dicentium Christum esse purum hominem, quia secundum hoc non descendisset de caelo. Virtus autem eius est dare vitam aeternam. Ideo dicit si quis manducaverit ex hoc pane, scilicet spiritualiter, vivet, non tantum in praesenti per fidem et iustitiam, sed in aeternum; Ioh. 10: 'omnis qui vivit et credit in me, non morietur in aeternum'«.

13-14 c. 6 lect. 6/II 180b-181a (XX 47a)LW 4,44,5-45,11; LW 4,45,11-13

[13] Panis, quem ego dabo, caro mea est. Hoc dicit specialiter de corpore suo. »Dixerat enim quod erat panis vivus. Et ne intelligatur quod hoc ei esset, in quantum est verbum vel secundum animam tantum, ideo ostendit quod etiam caro sua vivificativa est; est enim organum divinitatis suae. Unde cum instrumentum agat virtute agentis, sicut divinitas Christi vivificativa est, ita, ut Damascenus dicit, et caro virtute verbi adiuncti vivificat. Unde Christus tactu suo sanabat infirmos. Sic ergo quod dixit supra: ego sum panis vivus pertinet ad virtutem verbi; hoc vero quod subdit, pertinet ad communionem sui corporis, scilicet ad Eucharistiae sacramentum. Ubi possumus considerare quattuor circa ipsum sacramentum, scilicet speciem, instituentis auctoritatem, sacramenti veritatem, et utilitatem. Species quidem uisus sacramenti est panis, Prov. 9: 'venite, et comedite' etc. Cuius ratio est, quia hoc est sacramentum corporis Christi. Corpus autem Christi est ecclesia, quae consurgit in unitatem corporis ex multis fidelibus. Unde istud est sacramentum unitatis ecclesiae, Rom. 12: 'omnes unum corpus' etc. Quia ergo panis ex diversis granis conficitur, ideo est conveniens species huius sacramenti. Ideo dicit: et panis. Auctor huius sacramenti Christus est. Nam licet sacerdos consecret, tamen ipse Christus dat virtutem sacramento, quia etiam sacerdos consecrat in persona Christi. Unde in aliis sacramentis utitur sacerdos verbis suis seu ecclesiae, sed in isto utitur verbis Christi, quia sicut Christus corpus suum propria voluntate dedit in mortem, ita in sua virtute dat se in cibum, Matth. 26: 'accipiens panem' etc. Ideo dicit: quem ego dabo; et dicit dabo«. - [14] quia non solum institutum erat hoc sacramentum in cibum sustentationis in via, sed etiam in cibum beatitudinis in patria.

- 15 c. 6 lect. 6/II 181a-b (XX 47 b-48 b) LW 4,45,14-47,18

»Veritas autem sacramenti huius insinuat, cum dicit: caro mea est. Non dicit: carnem meam significat, sed caro mea est, quia secundum rei veritatem hoc, quod sumitur, vere est corpus Christi, Iob. 21: 'si non dixerunt viri tabernaculi mei' etc. Sed cum in isto sacramento contineatur Christus totus, quare dixit tantum: caro mea est? Ubi sciendum quod in illo mystico sacramento totus Christus continetur secundum veritatem; sed corpus est ibi ex vi conversionis, divinitas vero et anima per naturalem concomitantiam. Dato enim per impossibile quod divinitas separaretur a corpore Christi, iam non esset in sacramento divinitas. Similiter etiam si in triduo mortis suae aliquis consecrasset, non fuisset <ibi> anima Christi, sed tale corpus, quale erat in cruce seu in sepulcro. Ideo autem potius dicit caro, quia cum hoc sacramentum sit dominicae passionis rememorativum, secundum illud Cor. 10: 'quotiescumque manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem domini annuntiabitis' etc., passio autem Christi fuit ex infirmitate etc. Ut ergo insinuetur infirmitas ex qua mortuus est, potius dixit: caro mea est. Nam hoc nomen infirmitatem significat. Utilitas autem huius sacramenti magna est et universalis: magna quidem, quia efficit in nobis nunc vitam spiritualem et tandem aeternam, ut dictum est. Nam ut ex supradictis apparet, cum hoc sacramentum sit rememorativum dominicae passionis, continet in se Christum passum. Unde quidquid est dominicae passionis, totum etiam est huius effectus sacramenti; nihil enim est aliud hoc sacramentum quam applicatio dominicae passionis ad nos. Non enim decebat Christum secundum praesentiam suam semper esse nobiscum, et ideo voluit hoc supplere <per> hoc sacramentum. Unde manifestum est quod et destructio mortis, quam Christus moriendo destruxit, et reparatio vitae, quam resurgendo efficit, <est> effectus huius sacramenti. Universalis autem, quia vita, quam confert, non solum est vita unius hominis, sed, quantum in se est, totius mundi, ad quam sufficiens est mors Christi, Ioh. 2: 'ipse est propitiatio pro peccatis nostris' etc. Notandum autem est quod aliter est in isto sacramento et aliter in aliis. Nam alia sacramenta habent effectus singulares, sicut in baptismo solus baptizatus suscipit gratiam, sed in immolatione huius sacramenti est universalis effectus, quia non solum sacerdos effectum consequitur, sed etiam illi, pro quibus orat, et ecclesia tota, tam vivorum quam mortuorum», »Quia continetur in ipso ipsa causa universalis omnium sacramentorum, scilicet Christus. Nec tamen si laicus sumat hoc sacramentum, prodest aliis, quantum est ex opere operato, in quantum consideratur ut perceptio, quamvis ex intentione operantis et participantis possit communicari omnibus, ad quos dirigit suam intentionem. Ex quo patet quod laici sumentes eucharistiam pro salute illorum, qui sunt in Purgatorio, errant«.

11. In Psalmos

Sancti THOMAE AQUINATIS In Psalmos Davidis expositio, Opera omnia, ed. St. E. Fretté et P. Marée, Parisiis, Vivès, 1871-1880.

- 1 19,4/ XVIII 336a LW 2,202,8

et hoc dicebatur holocaustum« »ab holon« vel holos, »quod est totum, et cauma, quod est incendium«.

12. In epistolam ad Titum

Santi THOMAE AQUINATIS Super epistolam ad Titum lectura, Super epistolas S. Pauli lectura, Opera omnia, ed. St. E. Fretté et P. Marée, Parisiis, Vivès, 1871-1880.

1 2,12 lect. 3/XXI 547a LW 2,191,15-16

Ratio est primo quidem, quia lex divina ordinat hominem non solum ad se ipsum 'sobrie' et quantum ad proximum 'iuste', sed etiam quantum ad deum 'pie'.

Quaestiones disputatae

13. De anima

THOMAE DE AQUINO, Quaestiones disputatae de anima, Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 24/1, ed. B. C. Bazan, Roma- Paris, 1996 (Opera omnia, ed. St. E. Fretté et P. Marée, Parisiis, Vivès, 1871-1880).

1 a. un. 12 LW 5,281,6

Quod autem ibidem dicitur quod »potentiae superiores animae stant in animae puritate et separatae a loco et tempore«, ipsum est quod sanctus Thomas dicit potentias sensitivas non esse in anima, sed in coniuncto ut in subiecto, intellectum autem et voluntatem esse in ipsa anima ut in subiecto.

14. De malo

Sancti THOMAE DE AQUINO, Quaestiones disputatae de malo, Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 23, Roma- Paris, 1982 (Opera omnia, ed. St. E. Fretté et P. Marée, Parisiis, Vivès, 1871-1880).

1 q. 16 a. 2 ad 6 LW 5,74,9

Et hoc dicit Thomas Quaestione de malo in articulo de daemonibus q.2 in solutione cuiusdam argumenti.

15. De potentia

Sancti THOMAE DE AQUINO, Quaestiones disputatae de potentia, Quaestiones disputatae, t. 2, ed. P. M. Pession, Torino- Roma, 1965 (Opera omnia, ed. St. E. Fretté et P. Marée, Parisiis, Vivès, 1871-1880).

1 q. 8 a. 2 LW 2,70,4-8;

Propter quod antiqui dicebant relationes esse assidentes et foris stantes. Et hoc est quod V Metaphysicae dicitur, »quod scientia, in quantum relatio, non est scientis, sed scibilis«. Sed contra hoc videtur fortassis quod praedicamentum actionis non significat »ut in agente, sed« potius significat »ut ab agente«.

16. De veritate

Sancti THOMAE DE AQUINO, Quaestiones disputatae de veritate, Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 22, Roma, 1970-1976 (Opera omnia, ed. St. E. Fretté et

P. Marée, Parisiis, Vivès, 1871-1880).

- 1 q. 13 a. 2 ad 9 LW 4,202,3; LW 4,203,1

vide De veritate quaestionis de raptu a. 2 in fine, ubi ponit quattuor modos raptus. Primus intentionis, quando contemptis creaturis soli deo amore coniungitur. Secundus est in visione imaginaria sive spiritus, quando aliquis ab aliqua virtute supernaturali abstrahitur ad videnda aliqua supernaturaliter praeter usum sensuum vel praeter actum sensuum et sensibilibium extra. Tertius, quando mens abstrahitur sive rapitur a sensu et imaginatione ad intellectualem visionem, qua deum videt per immissiones quasdam intelligibiles. Quartus, quando mens ipsa deum videt in se ipso per essentiam. (...) Primum exstasis amoris, secundum Dionysium. Secundum est spiritus in quo fuit Iohannes, Apoc. 1, et Petrus, Act. 11. Tertium sopor sive excessus mentis Adae, Gen. 2. Quartum raptus Pauli in proposito. Haec tria, »exstasis, excessus mentis [Act. 11] et raptus quandoque pro eodem in scripturis accipiuntur«.

17. Quaestiones quodlibetales

THOMAE DE AQUINO, Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 25, Roma- Paris, 1996 (Opera omnia, ed. St. E. Fretté et P. Marée, Parisiis, Vivès, 1871-1880).

- 1 II q. 2 a. 2 [4] Sed contra (a. 4) LW 1/1,521,9

Propter quod in omni creato differt suppositum et natura, ut dicit Thomas in secundo Quolibet.

- 2 II q. 2 a. 2 [4] (a. 4) LW 2,145,7

Sed in solo deo id ipsum prorsum per omnia est suppositum et natura speciei et generis, si sic loqui liceat in divinis, et esse, idem id ipsum simplex, ut dicit Thomas in secundo Quolibet.

- 3 II q. 4 a. 1 LW 3,564,15

Ad hoc respondet Thomas in secundo Quolibet q. 6 dicens »quod nullus tenetur ad hoc quod est supra vires suas, nisi per hunc modum quo fit sibi possibile. Credere autem super potentiam naturalem est hominis; unde ex dono dei provenit, secundum illud apostoli ad Eph.2: 'gratia salvati estis per fidem, et hoc non ex vobis; dei enim donum est'; et ad Phil. 1 dicit: 'vobis datum est non solum, ut in eum credatis, sed ut pro ipso patiamini'. Homo ergo tenetur credere secundum hoc quod adiuvatur a deo ad credendum. Adiuvatur autem a deo aliquis ad credendum tripliciter: primo quidem per interiorem vocationem, de qua dicitur Ioh. 6: 'omnis qui audit a patre et didicit, venit ad me'; et Rom. 8: 'quos praedestinavit, hos et vocavit'. Secundo per doctrinam et praedicationem exteriorem, secundum illud apostoli Rom. 10: 'fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi'. Tertio per exteriora miracula; unde dicitur Cor. 14 quod signa data sunt infidelibus, ut scilicet per ea provocentur ad fidem. Si autem Christus visibilia miracula non fecisset, ad huc remanebant alii modi attrahendi ad fidem, quibus homines acquiescere tenerentur. Tenebantur enim homines credere auctori legis et prophetarum. Tenebantur etiam interiori vocationi non resistere, sicut Isaias de se dixit: 'dominus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico, retrorsum non abii', Is. 5, sicut de quibusdam dicitur Act. 7: 'vos semper

- spiritui sancto resistitis'«.
- 4 VI q. 11LW 5,332,14
 Unde Thomas quaestione ultima VI sui Quolibet diligenter considerans dicit caelum
 aqueum et totum universum naturae ordinari ad caelum empyreum.
- 5 X q. 6 a. 1 obi. 3 (a. 12 obi. 3).....LW 2,257,12
 Distinguuntur autem honor et honestas, eo quod »honor est exterior exhibitio reve-
 rentiae in signum virtutis«.
- 6 XI q. 5LW 5,291,7
 Sic etiam se habet exemplariter de potentiis animae ad invicem et ad esse animae
 quod est unum, sicut docet sanctus Thomas.

18. In IV libros Sententiarum

Sancti THOMAE AQUINATIS Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis, t. 1-2, ed. P. Mandonnet, Parisiis, 1929; t. 3-4, ed. M. F. Moos, Parisiis, 1947-1956 (Opera omnia, ed. St. E. Fretté et P. Marée, Parisiis, Vivès, 1871-1880).

- 1 I d. 2 q. 1 a. 3/69 LW 2,63,2
 Hinc est quod qui ipsum deum videret per se ipsum, per essentiam dei scilicet, non ex aliis nec per alia media, videret unicam perfectionem et per ipsam et in ipsa videres omnes perfectiones, non ipsam per illas. Haec tamen perfectio non esset haec vel illa, sed quid unum super omnes. Et si illi quod videret, per quod et in quo videret, nomen imponeret, ipsum necessario esset unum, secundum illud Zachariae ultimo: "in illa die erit dominus unus et nomen eius unum". Hoc tamen unum non esset nomen sapientiae nec potentiae, et sic de singulis, sed esset unum omnia super omnia, in quo omnia.
- 2 I d. 12 q. 1 a. 1/290 LW 2,68,11
 Relatio igitur secundum genus suum et secundum id, quod est relatio, non ponit aliquid prorsus in subiecto nec dicit aliquid esse nec inesse, sed id quod est ex altero et ad alterum est, ibi oritur, ibi moritur, illi est et illo est et per illud est »simul tempore, natura et intellectu«.
- 3 I d. 22 q. un. a. 3 ad 2/538 LW 2,280,5
 Rursus nono advertendum quo distinguuntur haec tria: »univocum, aequivocum et analogum. Nam aequivoca dividuntur per diversas res significatas, univoca vero per diversas rei differentias, analogae vero non distinguuntur per res, sed nec per rerum differentias, sed »per modos« unius eiusdemque rei simpliciter.
- 4 I d. 33 q. 1 a. 1/764-765 LW 2,68,4
 Sciendum igitur quod »in relatione sunt duo: respectus scilicet relationis quo referuntur ad alterum, et in hoc consistit praedicamentalis ratio ipsius relationis«. Est etiam in relatione considerare »ipsum esse relationis« »secundum quod fundantur in aliquo rei«, puta qualitate, »quantitate aut huiusmodi«.
- 5-6 I d. 33 q. 1 a. 1 ad 5/768 LW 2,71,9; 72,4
 [5] Unde »haec est immediata: "qualitas non est substantia", haec autem: "scientia non est substantia"« non est immediata, sed »mediata«. - [6] Illud igitur »quod in divinis relative dicitur, habet aliam ratione a ratione substantiae« et modum praedicandi condivisum contra substantiam.
- 7 I d. 37 q. 1 a. 1/858 LW 2,627,8
 Gregorium: »omnia in nihilum deciderent, nisi ea manus omnipotentis contineret«. (il passo di Gregorio è: cuncta quippe ex nihilo facta sunt, eorumque essentia rursus ad nihilum tenderet, nisi eam auctor omnium regiminis manu retineret Moral. XVI c. 37 n. 45, PL 75, 1143C).
- 8 I d. 39 q. 1 a. 3/925 LW 2,89,9

- Sed nec ipse Thomas alibi fortassis invenitur hoc sentisse de scientia visionis, sed tantum de scientia simplicis intelligentiae.
- 9 II d. 2 q. 1 a. 1/63 LW 2,496,3
Propter quod bene reprehenduntur qui ponebant in aevo esse »prius et posterius sine inveteratione et innovatione«.
- 10 II d. 16 q. 1 a. 1/397 LW 1/1,338,9
Figurae etiam rerum, quae in numeris fundantur, signant super naturis specierum et proprietatum naturalium, ut Thomas inducit.
- 11 III d. 35 q. 2 a. 1 q. 1-3/1191-1196. LW 4,451,8
Vide Thomam super III Sententiarum et II II de dono sapientiae.
- 12-14 IV d. 10 a. 1 ad 5/405 (q. 1 a. 1 ad 5) LW 4,34,12-13; LW 4,34,16 – 35,2; LW 4, 35, 2-5
[12] Unde corpus Christi non est in altari localiter, sed sacramentaliter, nec tanquam in loco, sed tanquam in sacramento. (...) - [13] nam et panis quantitas manet, quae fuit prius. Corporis autem substantia non respicit aliquo modo locum nec per consequens sortitur aliquam proprietatem ex legibus loci seu locati. - [14] Unde »corpus Christi non est« ut in loco, »nisi in uno loco solum, scilicet in caelo«, in aliis autem, puta in altaribus, est quidem vere et verum corpus Christi, substantialiter quidem, ut sic dicamus, non <autem> localiter nec in loco, sed sacramentaliter.
- 15 IV d. 10 a. 1 ad 6/405 (q. 1 a. 1 ad 6) LW 4,34,9-12
Ad quod dicendum quod corpus Christi, sicut quodcumque aliud corpus, nullum habet prorsus respectum sive ordinem aut quamcumque habitudinem ad locum sive ad hic aut ibi, nisi ratione suarum dimensionum propriarum
- 16 IV d. 10 a. 2 [IV] q. 3/411 (q. 1 a. 2 q. 3) LW 4,34,14-16
Ubi etiam advertendum quod conversio vi sacramenti iuxta formam verborum, quae efficiunt, quod significant, fit in corpus Christi, non in quantitatem
- 17-19 IV d. 10 a. 3 [IV] q. 4/419 (q. 1 a. 3 q. 4) . . LW 4,36,2; LW 4,36,3-4; LW 4,36,4-6
[17] »moveri enim in loco includit esse in loco«; - [18] corpus autem Christi non est in speciebus illis ut in loco nec circumscriptive nec diffinitive, cum sit etiam sub speciebus alterius hostiae. - [19] Potest tamen concedi quod movetur per accidens quidem dupliciter: »primo, quia per accidens est in loco« specierum, sicut forma per accidens est in loco quantitatis sui corporis; secundo per accidens, quia et in loco specierum per accidens <est> et adhuc etiam illo modo movetur per accidens.
- 20 IV d. 10 a. 3 [IV] q. 4 ad 2/419 (q. 1 a. 3 q. 4 ad 2) LW 4,36,8-10
sicut anima mota sola manu hominis movetur per accidens, ut dicamus animam motam, quia concomitanter est ibi, ubi manus translata est per motum.

21 IV d. 49 q. 1 a. 1 q. 2. LW 1/1,288,1

Quantum ad primum notandum quod, sicut beatitudo, secundum Thomam Super IV, est in intellectu substantialiter, in voluntate vero formaliter, sub ratione scilicet et nomine finis sive boni aut fruitionis, sic universaliter res omnis ab illo habet substantialiter bonitatem, a quo habet esse sive entitatem.

19. Summa theologiae

Sancti THOMAE AQUINATIS Summa theologiae, Opera omnia iussu impensa-
que Leonis XIII P. M. edita, t. 4- 12, Roma, 1888-1906.

- 1-2 I q. 1 a. 10 LW 1/1,449,6; 450,7
 [1] Cum ergo sit »sensus« etiam »litteralis, quem auctor scripturae intendit, deus autem sit auctor sacrae scripturae«, ut dictum est, omnis sensus litteralis est. - [2] »Deus« enim, veritas ipsa, »auctor scripturae, omne« quod verum est »simul suo intellectu comprehendit«, inspirat et intendit.
- 3-4 I q. 4 a. 1 ad 3 LW 5,289,1; LW 1/1,153,8
 [3] Ad tertium cum dicitur quod »esse est ipsa actualitas etiam omnium formarum« et quod »esse est quod desiderat omnis res« etc. Dicendum quod verum est. Primum est verbum sancti Thomae, secundum est verbum Avicennae, sicut hic in articulo ponitur. - [4] Ipsum enim esse comparatur ad omnia sicut actus et perfectio et est ipsa actualitas omnium, etiam formarum.
- 5 I q. 5 a. 2 ad 1 LW 1/1,537,11
 Propter quod Plato materiam primam dicebat non ens; et Dionysius 2 c. De divinis nominibus ait bonum extendi »ad non existentia«. Materia enim prima bonum participat, quia ipsum appetit; nihil autem appetit nisi sibi simile. Non autem in se ipsa ens participat, cum non sit ens.
- 6 I q. 7 a. 1 LW 2,469,2
 Deus igitur cum sit infinitus, »non receptus in aliquo«, omni motu et operatione potest operari seu movere velocius.
- 7-8 I q. 7 a. 1 ad 3 LW 2,112,11; 490,8
 [7] Deus autem sua indistinctione, sua infinitate distinguitur ab omni creato, distincto, finito, ut patet p. I q. 7 <a. 1> ad 3. - [8] Deus autem indistinctum quoddam est quod sua indistinctione distinguitur, ut ait Thomas p. I q. 7 a.1 in fine.
- 9-11 I q. 9 a. 1 ad 2 LW 2,463,10; 465,1; LW 1/1,307,1
 [9] Dicendum ergo quod deus sive sapientia dicitur hic mobilis secundum Thomam »similitudinariae«, eo quidem quod perfectiones, quibus creaturas donat et perficit gradatim se habent et procedunt et recipiuntur secundum plus et minus, et etiam in corporalibus secundum prius et posterius, quae ad motum pertinent. - [10] Hanc quidem expositionem innuit breviter Thomas p. I q. 9 a.1. ex Dionysio confirmans. - [11] Ad secundum respondet Thomas p. I q. 9 a.1 ad 2.
- 12 I q. 10 a. 2 obi. 1 LW 2,85,10

Dicit etiam Augustinus quod deus est auctor aeternitatis, qua res creatae aeternae sunt.

- 13 I q. 10 a. 2 ad 1 LW 2,85,6

Quinto ergo exponitur hoc verbum in aeternum et ultra de aeternitate, prout est duratio in creaturis et a creaturis participata, ultra quam est deus utpote causa et auctor ipsius.

- 14 I q. 10 a. 2 obi. 2 LW 2,85,12

Et in De causis dicitur propositione secunda quod esse primo gradu est »superius aeternitate et ante ipsam«.

- 15 I q. 10 a. 2 ad 2 LW 2,86,9

Et hanc expositionem sicut et quintam ponit Thomas.

- 16 I q. 12 a. 11 ad 1 LW 1/1,696,6

Non est putandum quod Iacob deum viderit per essentiam, »sed referendum est hoc ad figuram in qua« ostendebatur »deus. Et hoc ipsum ad quandam eminentiam« visionis »pertinet«. »Vel hoc dicit Iacob ad designandam quandam eminentiam« non solum »visionis imaginariae« in spiritu, ut iam prius dictum est, sed potius »ad eminentiam intellectualis contemplationis«, quae non iam ad spiritum, sed ad mentem pertinet, secundum illud Ioh. 4: »adorabunt patrem in spiritu et veritate».

- 17 I q. 13 a. 1 LW 2,40,6

Sequitur secundo videre quod dicitur omnipotens esse nomen eius. Licet autem de nominibus dei notaverim in diversis locis, prius super Gen. c. 13, secundo super illo: »oriens nomen eius», Zach., et Phil. 2 super illo: »donavit illi nomen quod est super omne nomen», quia tamen Thomas p. I q. 13 materiam de nominibus dei, utrum deus sit nominabilis, fundat super isto verbo: omnipotens nomen eius, placet hic notare ad praesens quattuor.

- 18 I q. 13 a. 3 LW 2,81,5-11

Hoc enim verum est quantum ad modum significandi in talibus. Intellectus enim noster perfectiones, quae ad esse pertinent, apprehendit ex creaturis, ubi huiusmodi perfectiones imperfectae sunt et divisae sparsim, et secundum illum modum significat. In his enim propositionibus est duo considerare, scilicet ipsas perfectiones significatas, puta bonitatem, veritatem, vitam, intelligere et huiusmodi; et sic sunt compactae et verae. Est etiam considerare in talibus modum significandi; et sic incompactae sunt, quod ait Dionysius.

- 19 I q. 13 a. 9 LW 2,132,14

Et prius ibidem a. 9 dicit quod: »hoc nomen tetragrammaton impositum est ad significandum deum non tam ex parte naturae quam ex parte suppositi, secundum quod consideratur ut hoc aliquid« et per consequens est »omnibus modis incommunicabile«, sicut »si quis imponeret nomen soli designans hoc individuum«.

- 20 I q. 13 a. 11 ad 1 LW 2,132,12

- Unde et Thomas p. I q. 13 a. 11 dicit: »quod nomen tetragrammaton est impositum ad significandum ipsam dei substantiam incommunicabilem et, ut sic liceat loqui, singularem«.
- 21 I q. 13 a. 11 LW 2,142,6
De hoc nomen dicit Damascenus l. I quod ipsum est primum nomen dei, cuius tres rationes pulchras assignat Thomas p. I q. 13 a. 11.
- 22 I q. 14 a. 4 LW 5,37,6
Primo induco probationes quas vidi: quinque ponuntur Contra gentiles et sexta in Prima parte et omnes fundantur in hoc quod deus est primum et simplex.
- 23 I q. 14 a. 12 LW 2,89,6
Secundum quem modum Thomas optime dicit p. I q. 14 a. 20 quod cogitationes et affectiones cordium sunt infinitae et sciuntur a deo scientia visionis, quod multis obscurum est; nec memini me ab aliquo ante Thomam esse dictum.
- 24 I q. 15 a. 1 LW 3,22,13-24,7
Secundo notandum quod ratio dupliciter accipiuntur: est enim ratio a rebus accepta sive abstracta per intellectum, et haec est rebus posterior a quibus abstrahitur; est et ratio rebus prior, causa rerum et ratio, quam diffinitio indicat et intellectus accipit in ipsis principiis intrinsecis. Et haec est ratio, de qua nunc est sermo. Propter quod dicitur quod logos ratio scilicet, est in principio: in principio, inquit, erat verbum. His praemissis sciendum quod omne agens, sive in natura sive in arte, agit sibi simile, et propter hoc semper habet in se ipso id cui assimilatur suum effectum. Et illud est principium quo agit agens; aliter enim ageret sorte, non arte. Verbi grati: artifex domus habet in se ipso, in quantum artifex, formam domus in mente, cui assimilatur domum extra; et ipsa est principium quo artifex facit et producit extra in materia, et est verbum quo dicit et manifestat se ipsum et omne quod sui est, in quantum domicifactor est. Similiter in natura corpus calidum, puta ignis, sibi assimilatur calefactibile, et calor est principium quo calefacit ignis, et est verbum quo ignis se dicit, loquitur se manifesta, in quantum calidus est.
- 25 I q. 15 a. 1 ad 2 LW 3,509,15
Propter quod et deus dicitur operari in omni operante, ut docet Thomas p. I q. 15 a. 5.
- 26 I q. 22. LW 2,400,6
Thomas etiam hanc materiam plene prosequitur p. I q. 22 et in aliis locis multis.
- 27 I q. 22 a. 2 ad 4 LW 1/1,275,9-276,4
In »rebus« enim, quibus »praefigitur virtus operativa determinata ad unum«, »non agunt« libere nec »a se ipsis«, sed »ab altero diriguntur in finem«, (...) Homo autem »per liberum arbitrium, quo consiliatur et eligit«, ex se ipso forma sibi inhaerente in finem dirigitur, propter quod »signanter dicitur«: »deus constituit hominem et reliquit eum« in manu consilii sui«.

- 28-29 I q. 25 a. 3 LW 2,39,4; LW 3,369,7
 Praemissis autem non obstat quod philosophus IV Topicorum dicit: »potest deus et studiosus prava agere«, sicut Thomas exponit tripliciter p. I q. 25 a. 4 ad 2. - [29] Quod autem dicit philosophus IV Topicorum quod »potest deus et studiosus prava agere«, vide p. I q. 25 a. 3 ad 2.
- 30-31 I q. 28 a. 1 ad 4 LW 3,27,15-28,2; LW 1/1,691,4
 [30] Propter quod »relationes, quae consequuntur operationem intellectus« in divinis, reales sunt. Et sic »verbum«, scilicet filius, »intellectualiter procedens« a patre, »non est relatio rationis tantum, sed rei, quia et ipse intellectus et ratio« res quaedam sunt vel »res quaedam est«. - [31] »Ipse enim intellectus« in deo »res est«, similiter et voluntas.
- 32 I q. 44-47 LW 1/1,185,5
 Item Thomas p. I q. 44. 45. 46. 47, item post ibidem q. 65 usque ad 74 inclusive.
- 33 I q. 47 a. 1 ad 1 LW 1/1,194,2-195,3
 Ad hoc respondetur et bene, quod secus est de agente necessitate naturae, secus de agente voluntario et per intellectum, qualis est deus, ut Thomas p. I q. 47 a. 1. Ad hoc facit quod dictum est: in principio, id est in intellectu, creavit caelum et terram. Secundo respondet Avicenna satis subtiliter IX Metaphysicae c. 4. Sed Thomas, ubi iam supra, vadit contra hoc, et similiter Rabbi Moyses II libro suo c. 23.
- 34 I q. 54 a. 2 LW 5,49,5
 Aliqui autem ad hoc sic ostendunt bene: quia omnis actio aut est transiens aut manens. Esse autem non est actio transiens, quia talis actio est ad extra, et esse est ad intra. Esse etiam non est actio manens, cuiusmodi est intelligere aut sentire, quia talis actio est infinita vel simpliciter, sicut intelligere, vel secundum quid, ut sentire. Esse autem est finitum, determinatum ad genus et speciem.
- 35 I q. 54 a. 3 ad 2 LW 4,230,11
 Propter hoc Boethius dicit, secundum verum intellectum, quod »forma simplex subiectum esse non potest«. [Il passo di Boezio è: forma vero quae est sine materia non poterit esse subiectum. La formula citata da Eckhart ricorre molto frequentemente nell'opera di Tommaso].
- 36 I q. 59 a. 1 LW 1/1,543,2
 Quarto, quia voluntas appetitus est sive inclinatio consequens et subsequens »bonum« »cognitum«, »apparens« intellectui, sicut inclinatio deorsum est appetitus naturalis consequens formam gravis, et sic de aliis appetitibus naturalibus.
- 37 I q. 65-74 LW 1/1,185,6
 Item Thomas p. I q. 44. 45. 46. 47, item post ibidem q. 65 usque ad 74 inclusive.
- 38 I q. 67 a. 4 ad 2 LW 1/1,231,10
 Dionysius 4 c. De divinis nominibus dicit quod »illa lux fuit lux solis«, de quo habes

p. I q. 67 a. 4 ad 2.

- 39 I q. 72 a. unico ad 1 LW 1/1,326,1-2; 327,11-13

Propter quod dicitur supra capitulo I: "producant aquae reptilia animae viventis". Rursus tertio »animalia perfectiora« quantum ad »distinctionem membrorum et perfectionem generationis«, puta terrestria, adhuc perfectiori et nobiliori modo participant vitam sive spiritum vitae, qui tamen est ex traduce, de quibus supra dicitur I: "producat terra animam viventem". Adhuc autem quarto perfectiori modo et praestantiori gradu invenitur spiritus vitae in homine, nobilissimo animalium, qui, inquam, spiritus vitae iam non est ex traduce, sed ab extra, a deo scilicet, per creationem. (...) In tertio vero gradu dictum est de anima et vita perfectiori modo, non solum scilicet "animae viventis", sed etiam "animam viventem": "producat", ait, "terra animam viventem".

- 40 I q. 75 a. 6 LW 1/1,564,4

»rationes contrariorum in ipso non sunt contrariae«, quin immo ratio mali bona est et ipsa ratio boni eadem est et mali.

- 41 I q. 91 a. 2 ad 2 LW 1/1,286,4

Sed Thomas vadit contra hoc p. I q. 91 a. 2 ad 2.

- 42 I q. 91 a. 3 ad 1 LW 1/1,626,12-14, 627,8-10, 627,13-628,5

Hinc est iterum »quod tactus, qui est fundamentum« omnium »sensuum« et totius sensitivi, perfectissimus »est in homine quam in aliquo aliorum animalium« super terram (...) Verum quidem est »quod quantum ad aliquos sensus exteriores« dum taxat, puta »olfactum«, visum, auditum, velocitatem motus et similia praecellunt hominem quaedam animalia. (...) Verbi gratia »necesse fuit, quod homo haberet cerebrum maximum respectu sui corporis prae ceteris animalibus«, primo quidem, »ut liberius« »operationes interiorum virium«, ordinatae »ad operationem intellectus«, »in eo perficerentur«, item secundo, »ut frigiditate cerebri temperetur calor cordis« »abundans in homine«. »Magnitudo autem cerebri« ex eius humiditate praestat »impedimentum olfactus«, cuius operatio sive immutatio »siccitatem requirit. Similiter« autem quod homo minus acute videat, audiat, aut minus velociter moveatur, contingit ex perfectione aequalitatis complexionis hominis et eius teneritudine.

- 43 I q. 91 a. 3 ad 3 LW 1/1,343,4

»Cetera animalia« non sic. Unde ipsa »non delectantur in sensibilibus« nec in sentire »nisi in ordine ad cibos vel venerea«, propter quod pro his tantum pugnant, ut ait philosophus. Hinc etiam est quod »habent faciem pronam ad terram ad cibum quaerendum. Homo vero e converso faciem«, in qua sunt sensus, »habet erectam« et »delectatur in ipsis sensibus secundum se« et in ipso actu, qui est sentire.

- 44-47 I q. 94 a. 1 LW 1/1,352,1; 612,1; 625,3; LW 2,225,1

Praedictis concordat quod frater Thomas dicit, quod primus homo vidit deum »multo eminentius per intelligibiles effectus quam per sensibiles«. »A consideratione autem lucida intelligibilium effectuum impeditur homo in statu« quo nunc sumus »per hoc, quod distrahitur a sensibilibus et occupatur circa ipsa«. »Primus autem homo non impediatur per res exteriores a clara contemplatione intelligibilium

effectuum«, quae incipiebat »ex irradiatione primae veritatis« naturali vel gratuita. Ad hoc autem inducit »Augustinum XI Super Genesim ad litteram« qui ait: »fortassis deus primis hominibus loquebatur, sicut cum angelis loquitur, ipsa incommutabili veritate illustrans mentes eorum, etsi non tanta participatione divinae essentiae, quantam capiunt angeli«. - [45] »Haec fuit« et est »rectitudo hominis«, quando sensitivum oboedit rationi inferiori et ad ipsam respicit et ordinatur et illa subhaeret et adhaeret rationi superiori et ipsa deo, secundum illud: "deus fecit hominem rectum", Eccl. 7. - [46] »Ex irradiatione enim primae veritatis incipiebat eius cognitio sive naturalis sive gratuita«, et cognovit deum in effectibus interioribus et intellectualibus. Et hoc est quod Augustinus dicit XI Super Genesim post medium, quod »deus« »loquebatur« homini <sic> instituto »intrinsicus vel effabilibus vel ineffabilibus modis«, »sicut cum angelis loquitur ipsa incommutabili veritate illustrans mentes eorum, ubi est intellectus nosse simul quaecumque per tempora non fiunt simul«. - [47] Dicunt etiam doctores quod »primus homo« in statu illo perfectionis »non vidit deum per essentiam secundum communem statum illius« perfectionis.

48 I q. 94 a. 3 LW 2,224,14

Et notandum quod huic expositioni Rabbi Moysis concordat quod auctores nostri dicunt, quod »primus homo« ante peccatum »sic institutus est, ut haberet notitiam omnium«, »quae virtualiter sunt in primis principiis per se notis«.

49 I q. 98 a. 2 ad 3 LW 1/1,626,3

Propter quod in primis parentibus »maior fuisset delectatio secundum« omne »sensum, quanto fuisset natura purior et corpus« sensitivum tenerius, sicut et nunc delectatio in cibo, potu et huiusmodi non est minor in sobrio et continente quam in guloso et incontinente, quamvis sobrius et continens non sic infrunite et effrenate se effundat super cibum et sensibile fervore concupiscentiae inhaerendo delectationi immoderate quasi in ipsa quiescendo. In sobrio enim et virtuoso non excluditur magnitudo delectationis, sed ardor libidinis et inquietudo animi et passionis perturbantis.

50 I q. 103 a. 2 LW 3,200,7

principium et finis universi non est aliquid universi, ut ostendit Thomas p. I q. 103 a. 2.

51 I q. 106 a. 4 LW 4,302,10

Unde Thomas dicit angelos superiores illuminare <inferiores> de omnibus naturaliter.

52 I q. 114 a. 2 LW 1/1,405,4

De hac quaestione habes p. I q. 114 a. 2.

53 I q. 115 a. 1 LW 3,484,3

De quo Thomas p. I q. 115 a. 1.

54 I II Prologus LW 1/1,276,5

Unde et »Damascenus dicit« quod »homo ad imaginem factus dicitur, secundum

- quod per imaginem significatur intellectuale, arbitrio liberum et per se potestativum« et »suorum operum principium« et »habens suorum operum potestatem«.
- 55 I II q. 20 a. 3 ad 3 LW 5,353,12
Tertio, quia ea obiciunt tamquam haeretica, quae manifeste posuit sanctus Thomas in solutionibus quorundam argumentorum, quas ipsi non viderunt aut non meminerunt, sicut est de distinctione et natura univocorum et aequivocorum et analogorum et similia.
- 56 I II q. 20 a. 4 LW 5,292,13
Unde actus exterior nihil bonitatis mor<al>is addit ad interiorum, ut docet Thomas I II q. 20 a. 4.
- 57 I II q. 25 a. 2 ad 1 LW 2,189,1-6
Tertio patet propositum ratione sic: »causam per effectum cognoscimus« et per consequens nominamus. »Quando vero« res amata »non habetur«, ipsa indigentia facit sentiri foris in corpore amorem. Propter quod »inter omnes passiones concupiscibilis« sive rei concupitae prima »est ipsa concupiscentia sensibilis« facta in sensu, unde et ab ipsa concupiscentia nominatur potentia sensibilis.
- 58 I II q. 30 a. 1 ad 1 LW 2,189,7-11
Hoc enim dicitur »propter quandam similitudinem«, vel quia concupiscentia rationalis redundat »in inferiorem appetitum« sensitivum, ut ipsum informet, afficiat et sursum trahat »in bonum spirituale«, in quod ex sui natura non ferretur sensitivum, secundum illud Psalmi: »cor meum et caro mea exultaverunt in deum vivum«.
- 59 I II q. 32 a. 2 LW 1/1,406,6
De hoc ultimo habet I II q. 32 a. 2.
- 60 I II q. 33 a. 2 LW 2,287,5; 288,8-10; 288,10-289,1
Thomas tamen aliter exponit et dupliciter et bene I II q. 33 a. 2 (...) Adhuc autem ultimo notandum quod sitis, esuries vel desiderium sive appetitus dupliciter accipiuntur: »uno modo secundum quod important appetitum rei non habitae; alio modo secundum quod important exclusionem fastidii«. Cavendum est ergo, ne putetur hoc ultimum, scilicet exclusio fastidii, esse principale et per prius. Sic enim multi accipiunt et secundum hoc grosse exponunt quod hic dicitur: qui edunt me, adhuc esuriunt, quasi sine fastidio edant.
- 61 I II q. 42 a. 5 LW 2,607,7
Ad praesens autem sufficiat quod Thomas super hoc scribit I II q. 42 a. 5.
- 62 I II q. 59 a. 4 ad 2 LW 1/1,523,2
Hinc est quod »voluntas«, cuius »obiectum est bonum«, ut »est appetitus boni«, est »rationale per participationem«, ut dicit Thomas I II q. 59 a. 4.
- 63-65 I II q. 61 a. 5 LW 4,179,7; LW 5,297,12; LW 5,344,20

[63] Vide I II q. 61 articulo ultimo, item Macrobius l. I ex Plotino philosopho plura de virtute. - [64] Ad tertium cum dicitur: »Virtus habens radicem in fundo divinitatis radicatum«. Dicendum quod verum est et ipsum est quod Plotinus ponit quattuor gradus virtutum, politicas, purgatorias, purgati animi et exemplares, de quibus Thomas I II q. 61 articulo ultimo. - [65] Docet hoc Thomas I II distinguens virtutes politicas, purgatorias, purgati animi et exemplares.

- 66 I II q. 70 a. 1 ad 1 LW 2,256,12
 Thomas tamen in I II q. 70 a. 1 exponens verba praemissa dicit »nihil prohibet fructus alicuius esse alium fructum, sicut finis« unius ordinis habet super se alium finem communiorem. Quapropter »nostra opera, in quantum sunt effectus spiritus sancti operantis in nobis, habent rationem fructus« in vita gratiae, »in quantum vero ordinantur ad finem vitae aeternae, sic habent rationem florum«.
- 67 I II q. 71 a. 2 LW 3,252,1
 De hoc Thomas I II q. 71 a. 2 rationem reddit.
- 68 I II q. 77 a. 4 LW 4,178,5
 Quomodo ergo amor sui sit principium omnis peccati, vide I II q. 77 a. 4.
- 69 I II q. 97 a. 3 LW 3,626,3
 Propter quod consuetudo et vim legis habet et legem abolet et legem interpretatur.
- 70 I II q. 97 a. 4 ad 3 LW 4,305,7
 Vide I II q. 97 a. 4 et q. 100 a. 8 in corpore et ad secundum.
- 71 I II q. 98-105 LW 2,216,14
 Item sufficienter valde et pulchre tractat de his frater Thomas I II tractatu de praeceptis divinis.
- 72 I II q. 99 a. 4 LW 2,191,6-13
 Nam frater Thomas longe apertius et rationabilius distinguit omnia praecepta veteris legis et reducit ad tria, scilicet moralia, caeremonialia, et iudicialia. Et hoc quantum ad primum inter quattuor supradicta, ut habetur I II q. 99 a. 4, secundum illud Rom. 7: »mandatum est iustum et sanctum et bonum»; »iustum» quidem quantum ad iudicialia, »sanctum» quantum ad caeremonialia – »sanctum» enim dicitur quod est dicatum deo – »bonum», id est honestum, quantum ad moralia«.
- 73 I II q. 100. LW 2,97,4
 De praeceptorum decalogi sufficientia, ordinatione, distinctione satis hic habetur in Glossis et a Thoma I II q. 100.
- 74-75 I II q. 100 a. 3 LW 2,98,7; 192,10
 Thomas autem I II q. 100 a. 3 aliam rationem assignat dicens quod dilectio dei et proximi, actus scilicet caritatis, »continentur in praeceptis decem sicut principium in conclusionibus«. - [75] Sequitur videre de secundo, de moralium distinctione sive

subdistinctione...De hoc scribit Thomas I II q. 100 a. 3 et 4. Hoc de secundo.

- 76 I II q. 100 a. 4 LW 2,192,10
 Sequitur videre de secundo, de moralium distinctione sive subdistinctione. Distinguuntur autem moralia in decem, »tria« quidem »in ordine ad deum, et septem in ordine ad proximum« et per consequens ad se ipsum. De hoc scribit Thomas I II q. 100 a. 3 et 4. Hoc de secundo.
- 77 I II q. 100 a. 8 ad 2 LW 4,305,7
 Vide I II q. 97 a. 4 et q. 100 a. 8 in corpore et ad secundum.
- 78 I II q. 100 a. 8 ad 3 LW 1/1,553,4-554,5
 Verbi gratia: quod quis tollat alienum, manens alienum invito domino, indispensable est. Si vero tollatur non invito, sed volente et mandante domino, non iam alienum tollitur nec iniuste quid fit, quomodo »filii Israel tulerunt spolia Aegyptiorum« praecipit enim deus furtum, adulterium, homicidium et huiusmodi non fieri, non secundum quod singulum horum est hoc aut hoc, sed solum in quantum iniustum est. Unde quocumque casu furtum, adulterium, homicidium et similia recipient rationem iusti, iam deus non praecipit huiusmodi non fieri, sed potius praecipit fieri. Unde Exodi 20 qui ait praecipiendo "non occides", "non furtum facies", ipse praecipit Aegyptios spoliari Exodi 11. Sic qui praecipit hominem non occidi, et praecipit malefactores occidi et praecipit Abrahae etiam filium occidere. Rursus qui praecipit non adulterari, ipse praecipit Osee accedere ad uxorem fornicariam vel adulteram, et sic de aliis. Propter quod notandum quod in omni casu quo id, quod deus praecipit fieri, foret inutile sive malum et nocivum communi bono, iam deus hoc non praecipit fieri, sed praecipit non fieri et prohibet fieri.
- 79-80 I II q. 100 a. 9 LW 3,292,11; 538,2
 Virtuosus enim ex sola convenientia habitus in se manentis operatur, ut ait sanctus Thomas I II q. <100> a. 9. - [80] Tractat de hoc Thomas p. I secundi libri q. 100 a. 9 et q. 109 a. 10.
- 81 I II q. 101 a. 1 ad 2-4. LW 2,192,15
 De hoc Thomas I II q. 101 a. 1 in ipso articulo et argumentis suis. Hoc de nomine caerimonialium.
- 82 I II q. 101 a. 4 LW 2,193,3-12
 Quantum vero ad subdistinctionem eorum sciendum quod distinguuntur in quattuor, scilicet in sacrificia, in sacra, in sacramenta et in observantias. De quo Thomas quaestione qua iam prius a. 4. Praemissorum autem quattuor subdistinctionem et rationes singulorum sive causas ponit sufficienter, pulchre, diffuse et notabiliter Thomas ubi supra q. 102 per sex articulos eiusdem quaestionis. Hoc de tertio. Quarto igitur resta videre de subdistinctione praeceptorum iudicialium. Distinguuntur autem in quattuor. Quaedam enim pertinent ad personam principis sive principium populi, quaedam vero pertinent ad subditos in populo, et horum quaedam »ad extraneos«, alia vero »ad domesticos, sicut patris ad filium, uxoris ad virum et servi ad dominum«, et iterum alia quarto ordine pertinent ad subditos ipsos »ad invicem«, ut Thomas ubi supra q. 104 a. 4. Haec de praeceptis ad praesens sufficient.

- 83 I II q. 102. LW 2,227,9

Reliqua vero quae sequuntur usque ad finem libri Exodi sufficienter valde xponuntur in Glossis, a doctoribus et specialiter ab Hieronymo diffuse in Epistula ad Fabiolam de veste sacerdotali et a Thoma I II, specialiter q. 102.

- 84 I II q. 102 per totum LW 1/1,452,9

Patet de hoc I II q. 102 per totum.

- 85 I II q. 102 a. 1-6. LW 2,193,5

Praemissorum autem quattuor subdistinctio<nem> et rationes singulorum sive causas ponit sufficienter, pulchre, diffuse et notabiliter Thomas ubi supra q. 102 per sex articulos eiusdem quaestionis. Hoc de tertio.

- 86 I II q. 102 a. 3 ad 8 LW 2,202,7-205,14

Sciendum »quod sacrificiorum triplex erat genus«. Unum »quod totum incendebatur; et hoc dicebatur holocaustum« »ab holon« vel holos, »quod est totum, et cauma, quod est incendium«, »quasi totum incensum«. Hoc enim »offerebatur deo specialiter in reverentiam maiestatis dei et propter amorem bonitatis eius: et conveniebat statui perfectionis in impletione consiliorum«, »ut, sicut animal totum, resolutum in vaporem, sursum ascendebat«, sic totus homo ipse et »quae ipsius sunt« essent deo subiecta, secundum illud: »quae sursum sunt, sapite«, Col. 3. Et videtur congrue<re> religiosis in novo testamento. Secundum genus »erat sacrificium pro peccato, quod offerebatur« pro remissione »peccati: et conveniebat statui paenitentium«. »Quod dividebatur in duas partes: una pars eius comburebatur, alia cedebat in usum sacerdotum, significans quod peccatorum remissio fit a deo per ministerium sacerdotum«. Verumtamen »quando offerebatur sacrificium pro peccatum totius populi vel pro peccatum sacerdotis, tunc totum comburebatur«. Non enim conveniebat cedere in usum sacerdotis, quod pro ipsius peccato offerretur; et etiam in signum quod in ipso nulla debet peccati macula remanere. Tertium genus erat »hostia pacifica«, de qua hic mentio fit. Et haec »offerebatur deo vel pro gratiarum actione vel pro salute et prosperitate offerentium ex debito beneficii accepti vel accipiendi: et convenit statui proficientium et impletioni mandatorum«. Et propter hoc »dividebatur in tres partes: una pars incendebatur ad honorem dei; alia cedebat in usum sacerdotum, tertia in usum offerentium, ad significandum quod salus hominis datur a deo cooperantibus ministris dei et etiam ipsis hominibus qui salvantur. Hoc tamen semper observabatur quod nec sanguis nec adeps veniebant neque in usum sacerdotum neque in usum offerentium. Sed sanguis effundebatur ad crepidinem altaris in honorem dei, adeps autem incendebatur igne« »ad excludendum idolatriam. Libabant enim idolatrae de sanguine victimarum et comedebant adipem, secundum illud: »de quorum victimis comedebant adipem et bibebant vinum libaminum«, Deut. 32<«. Iterum etiam »prohibebatur Israelitis usus sanguinis propter hoc, quod horrent effusionem humani sanguinis. Hinc est quod Gen. 9 dicitur: »carnem cum sanguine non comedetis. Sanguinem enim animarum vestrarum requiram« etc. Esus vero adipum prohibebatur ad vitandam lasciviam, secundum illud: »quod crassum erat, occidebatis«, Ez. 34«. »Tertia ratio« prohibitionis sanguinis erat »propter reverentiam divinam, quia sanguis praecipue necessarius est ad vitam«. Vita autem et »anima« vivificans »dicitur esse in sanguine. Adeps vero demonstrat abundantiam nutrimenti«. Ad ostendendum igitur »quod vita et omnis bonorum abundantia est nobis a deo«, propter hoc »effundebatur sanguis et comburebatur adeps«. »Quarta ratio est,

quia per hoc figurabatur effusio sanguinis Christi et pinguedo caritatis, per quam se obtulit deo pro nobis. De hostiis autem pacificis in usum sacerdotum cedebat pectusculum et armus dexter ad excludendum quandam speciem divinationis, quam vocant spatulamantiam«, id est divinationem »in spatulis animalium immolatorum et similiter in osse pectoris. Et ideo substrahebant ista offerentibus«, ne per illa divinarent. Quod autem pectusculum et armus dexter cadebant sacerdoti, significat »quod sacerdoti debet inesse sapientia ad docendum populum, quantum ad pectus, quod est tegumentum cordis«. Debet etiam esse fortis ad resistendum vitiis et supportandum defectus aliorum, quod »per armum dextrum significatur«.

- 87 I II q. 102 a. 3 ad 10LW 2,205,15-206,6
 Rursus etiam notandum »quod inter omnia sacrificia« potissimum est »holocaustum«. »Secundum locum« tenet hostia pro peccato, quae comedebatur solum in atrio et a sacerdotibus et ipsa die sacrificii. Tertium gradum tenebat hostia pacifica pro gratiarum actione, et haec comedebatur quidem ipsa die, sed ubique in Ierusalem. Quartum locum tenebat hostia pacifica ex voto, quae poterat etiam in crastino comedi. Ratio vero ordinis est, quia primo obligatur homo deo propter eius maiestatem, secundo« pro emenda peccati commisi, »tertio propter beneficia iam suscepta, quarto propter beneficia speranda«. Quod ergo hic dicitur: offeretis holocausta et pacifica, exprimendo primum genus sacrificii et ultimum, dat intelligere omne genus sacrificii.
- 88 I II q. 102 a. 4 ad 7LW 2,197,4
 Thomas I II q. 102 a. 4 ad 7 verbum praemissum exponit.
- 89 I II q. 102 a. 6 ad 4 et ad 8LW 2,209,5
 Mandatum istud habes bene expositum in I II q. 102 a. 6 ad 4 et iterum ibidem ad 8.
- 90 I II q. 108 a. 1LW 5,296,9
 Praedictis consona<n>t quae dicit sanctus Thomas I II q. 108 a. 1.
- 91 I II q. 109 a. 1LW 2,411,12-412,3
 Quinta propositio est quod deus est principium omnis motionis sive corporalis sive spiritualis, utpote primum movens; est et principium omnis formalis perfectionis, utpote primus actus formalis qui est esse. Secundum hoc ergo actus creaturae cuiuslibet dependet a deo quantum ad duo: uno modo, in quantum ab ipso habet formam per quam agit, alio modo, in quantum ab ipso movetur ad agendum.
- 92 I II q. 109 a. 10LW 3,538,2
 Tractat de hoc Thomas p. I secundi libri q. 100 a. 9 et q. 109 a. 10.
- 93-95 I II q. 113 a. 9LW 4,233,2; LW 3,517,9; LW 4,93,4
 Thomas docet quod perfectio gratiae uniuscuiuslibet hominis preponderat etc. Gratia quid speciosus? - [94] Ex quibus communiter assumitur quod maius est impium iustificare quam caelum et terram creare, in cuius verbi intellectu multi palpitant et laborant. Sed dicendum est breviter quod verbum hoc verum est, sicut sonat. Cum

enim gratia secundum illud quod est sit supernaturalis, hoc ipso quod iustificatio impij est opus gratiae, maius est omni opere naturae in caelo sive in terra, alioquin enim gratia non esset nec diceretur supernaturalis. Patet hoc manifeste in tractatu nostro De natura superioris. Thomas p. I secundi libri q. 113 a. 1 de hoc pulchre tractat et plene. - [95] unde secundum Rabbi Moysen singulare hominum adaequat speciem naturae sensibilis, ut unius hominis iustificatio maius sit bonum, ut Thomas I II q. 114 a. 9 in principali solutione et ad 2.

96 II II q. 2 a. 7. LW 3,566,9

Ad hoc autem quod hic dictum est de interiori vocatione facit quod ipse Thomas in II II q. 2 a. 7 narrat quod »in historiis Romanorum invenitur quod tempore Constantini Augusti et Helenae matris eius, patefacto quodam sepulchro, inventus est homo auream laminam habens in pectore in qua scriptum erat: "Christus nascetur ex virgine, et credo in eum. O sol, sub Helenae et Costantini temporibus iterum me videbis"«.

97 II II q. 22 a. 1. LW 2,98,14-100,2

Sciendum igitur quod ad praeceptum legis dupliciter aliqua pertinent: quaedam quantum ad substantiam praecepti, alia vero non quantum ad praecepti substantiam, sed tamquam quaedam praeambula, sine quibus praeceptum locum non haberet. Cum enim omnia praecepta legis divinae ordinentur ad hoc quod mens hominis uniatur deo, quod est proprium caritatis, apparet quod sine caritate nullum praeceptum legis divinae locum habet nec prodesset sine caritate. Propter quod etiam fides et spes non sunt de substantia legis connumerantur inter decem praecepta legis, sed sunt praeambula necessaria ad praecepta legis. Nisi etiam homo crediderit esse deum et nisi speret se aliquid consecuturum per observantiam praeceptorum legis, non inclinaretur nec esset pronus suscipere sive subire iugum et onus praeceptorum. Unde Chrysostomus super Matth. 5 ait quod »molesta est iustitia in carne viventibus. Labor operis non suscipitur, nisi merces expectetur«. Et hoc est quod Hebr. 11 scribitur: "credere oportet accedentem ad deum quia est" –quantum ad primum– "et inquiringibus se remunerator sit" –quantum ad secundum. Hinc est quod notabiliter fides ut praeambula proponitur »per modum denuntiationis«, spes autem »per modum promissionis«, ut patet prius sexto et undevicesimo, ubi dicitur: "haec dices et annuntiabis filiis Israel", quantum ad fidem; et infra: "si audieritis vocem meam, eritis mihi in peculium" etc., quantum ad spem. Ipsa vero decem praecepta, quantum ad substantiam, consequenter hoc vicesimo capitulo proponuntur per modum praeciipiendi et imperandi.

98 II II q. 27 a. 1. LW 2,638,5

Sexto non dicit, "qui me diligit", qui melius est diligere quam diligi, cum iste sit proprius actus amoris, ut II II.

99 II II q. 62 a. 3 ad 2. LW 2,208,14

De hoc tamen quod hic dicitur: quattuor oves pro una ove invenies in II II q. 62 a. 3 ad 2.

100 II II q. 66 a. 5 ad 1. LW 1/1,553,6

Verbi gratia: quod quis tollat alienum, manens alienum invito domino, indispensabile est. Si vero tollatur non invito, sed volente et mandante domino, non iam alienum

tollitur nec iniuste quid fit, quomodo »filii Israel tulerunt spolia Aegyptiorum«.

- 101 II II q. 70 a. 2. LW 3,371,11
 Quantum ad primum sensum notandum quod omne testimonium stat in duobus testibus aut in tribus ad minus, connumerata persona actoris, ad litteram. Et de hoc satis clare docet Thomas II II q. 70 a. 2.
- 102 II II q. 95 a. 7. LW 1/1,414,5
 Vide II II q. <95> a. <7>.
- 103 II II q. 110 a. 4 ad 4. LW 2,10,1; 10,2; 11,10
 Et ista videtur sententia Hieronymi, et ab ipsa non discrepat Augustinus. Gregorius tamen hic in Glossa dicit quod pro culpa mendacii merces aeterna commutata est ipsis in mercedem temporalem, quia aedificavit illis domos, possessiones scilicet temporales. Quod tamen non videtur, quia solum peccatum mortale privat mercedem aeternam. Mendacium autem officiosum etiam secundum ipsum Gregorium inter levia et venalia peccata computatur..Ubi ex dictis advertenda est commendatio pietatis et universaliter boni operis, quo caelestia simul et terrena bona merentur. Unde sicut in sancto opere sunt duo, scilicet affectus interior et actus exterior, sic et in mercede sive praemio sunt duo, ut et in hoc verum sit quod Eccli. 33 dicitur: "duo contra duo". Verbum tamen Gregorii exponit et salvat Thomas II II q. 101 a. 4 ad 3.
- 104 II II q. 188 a. 8. LW 1/1,432,2
 De hoc vide II II quaestione paenultima articulo ultimo.

20. Summa contra gentiles

Sancti Thomae Aquinatis Summa contra gentiles, Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 13-15, Typis Riccardi Garroni, Roma, 1918-1930.

- 1 I c. 20. LW 1/1,509,1-4
 Quocumque autem modo accipiatur, docet nos quod causa prima, »deus«, »non est corpus« -ait enim spiritus dei intransitive, id est spiritus qui est deus, Ioh. 4: "spiritus est deus", ut si dicamus: creatura talis, talis inquam- causa prima, »deus«, »non est corpus«, quia spiritus; item »nec est virtus in corpore«, ut ait philosophus, quia ferebatur super aquas.
- 2 I c. 45. LW 5,37,5
 Primo induco probationes quas vidi: quinque ponuntur Contra gentiles et sexta in Prima parte et omnes fundantur in hoc quod deus est primum et simplex.
- 3 I c. 45. LW 5,37,8-9
 Prima via est, quia intelligere est actus immanens, et quidquid est in primo, est primum. Ergo deus est ipsum suum intelligere et est etiam suum esse. Quare etc...

- 4 I c. 45 LW 5,38,1-3
 secundo, quia in deo non est accidens, et in deo per consequens est etiam esse et essentia. Cum igitur intelligere dei sit id ipsum quod deus et sua essentia, ideo etc.
- 5 I c. 45 LW 5,38,4-6
 Tertio, quia nihil est nobilius primo. Sed actus secundus est animae vigilia ad somnum, et hoc nobilius quid actu primo. Ergo sequitur quod intelligere sit ipsum esse dei.
- 6 I c. 45 LW 5,38,7-8
 Quarto, quia in deo nulla est potentia passiva. Esset autem, nisi intelligere et esse sint idem in deo.
- 7 I c. 45 LW 5,38,9-39,2
 Quinto, quia omnis res est propter suam operationem. Si igitur intelligere sit aliud ab esse dei, erit dare finem ipsi deo alium a se et ab eo quod est. Quod est impossibile, quia finis est causa; non est autem dare primo causam.
- 8 I c. 69 LW 2,89,9
 Sed nec ipse Thomas alibi fortassis invenitur hoc sensisse de scientia visionis, sed tantum de scientia simplicis intelligentiae.
- 9 II c. 79 LW 3,535,2
 Unde Thomas probat animam esse immortalem ex eo quod homo appetit et desiderat semper esse.
- 10 IV c. 1 LW 3,296,6
 Quam auctoritatem Thomas Contra gentiles in prologo quarti libri pulchre exponit et diffuse

