

Filosofia e storiografia

Studi in onore di Giovanni Papuli

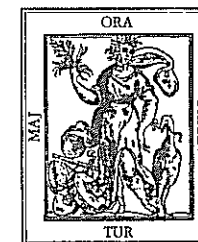
Comitato promotore:

Mario Castellana, Domenico M. Fazio, Giuliana Iaccarino, Fabio Minazzi,
Bruno Pellegrino, Antonio Quarta, Gabriella Sava, Loris Sturlese, Donato Valli

I. Dall'Antichità al Rinascimento

a cura di

M. MARANGIO, L. RIZZO, A. SPEDICATI, L. STURLESE



CONGEDO EDITORE

RITRATTO DI MEISTER ECKHART

1. Fr. Eckhart, lettore delle Sentenze in Parigi

Il 18 aprile del 1294, il giorno di Pasqua, un giovane accademico saliva sul pulpito della chiesa domenicana di San Giacomo, a Parigi. La predica solenne che egli pronunciò in quell'occasione fu stenografata da un ascoltatore, e pochi anni dopo una bella copia di questo testo fu depositata nella biblioteca del convento di Kremsmünster, dove ancor oggi si trova¹. La predica è un monumento di pietà, dottrina e capacità retorica. L'originario «color rhetoricus» riecheggia ancora oggi in molti luoghi, e l'autore concatena con impressionante abilità innumerevoli detti della Bibbia e citazioni dalle opere della patristica, in particolare da Agostino. Beninteso: oggi un discorso viene costruito su principi retorici assai differenti; ma misurato col metro dell'arte di predicare medievale, quella predica costituisce un piccolo, riuscito capolavoro. Oltre ai vari artifici della tradizione retorica contemporanea, il testo mostra tuttavia anche tratti più personali. Evidente è soprattutto l'enfasi con la quale il predicatore si richiama alle dottrine dei filosofi e degli scienziati. Egli parla di un tema rigorosamente teologico – la passione salvifica di Cristo –, ma adduce come autorità Avicenna, Ermete Trismegisto, Tolomeo, i filosofi e Alberto il Grande². Riferimenti di questo tipo costituivano, nella Parigi della fine del Duecento, segnali inequivocabili: il predicatore sta prendendo qui le distanze dalle correnti antifilosofiche che stanno montando con sempre maggior prepotenza all'interno della facoltà di teologia dell'Università. Ma egli non è neppure un esponente del partito opposto, quello dei filosofi razionalisti cosiddetti «aristotelici radicali». Costoro avevano cercato, in collegamento con il rilancio dell'etica aristotelica seguito alla traduzione della *Nicomachea*, di rianimare l'antica morale pagana della

¹ Kremsmünster, Stiftsbibliothek, Cod. 83. Si veda Meister Eckhart, *Sermo paschalis a. 1294 Parisius habitus*, hrsg. v. L. Sturlese, LW V, pp. 133-148. Letteratura secondaria su Eckhart: N. Largier, *Bibliographie zu Meister Eckhart*, Freiburg (Schw.), 1989. Le opere di Eckhart sono citate secondo l'edizione a cura di E. Benz, K. Christ, B. Decker, H. Fischer, B. Geyer, J. Koch, E. Seeberg, L. Sturlese, K. Weiß, A. Zimmermann (*Die lateinischen Werke = LW*) e J. Quint, G. Steer (*Die deutschen Werke = DW*), Stuttgart 1936 sgg.

² L. Sturlese, *Einleitung*, in: LW V, p. 134.

magnanimità³; egli stilizza, al contrario, l'umiltà come tipica e massima virtù cristiana⁴. Il giovane predicatore chiamato agli onori del pulpito in una così importante occasione liturgica si sarebbe misurato con questi temi per tutta la vita. Una nota marginale nel codice di Kremsmünster ce ne rivela l'identità: era «frate Eckhart, lettore delle Sentenze»⁵.

La predica pasquale del 1294 ha un rilevante significato in relazione alla ricostruzione della vita di Eckhart, perché consente una serie di deduzioni biografiche. Egli viene qualificato «lettore delle Sentenze», e sappiamo che sulle *Sentenze* del Lombardo leggeva il baccelliere della facoltà di teologia. Siccome gli statuti di Parigi prescrivono, per questa carica, un'età minima di 33 anni, possiamo concludere che Eckhart dev'essere nato prima del 1260. La sua famiglia apparteneva alla bassa nobiltà e risiedeva a Tambach presso Gotha, nella Turingia. Eckhart dev'essere entrato a 18 anni nell'ordine domenicano⁶, già padrone del latino e di una cultura di base di indefinibili dimensioni, ed al tempo dei suoi studi a Parigi doveva aver percorso con successo la carriera accademica tipica di uno studente domenicano: tre anni di studi delle «artes liberales», due anni di filosofia naturale (incentrata sulla scienza aristotelica) e tre anni di teologia presso uno *Studium particulare*. Non sappiamo dove e con chi egli abbia studiato. Potrebbe aver ancora conosciuto, a Colonia, Alberto il Grande, morto nel 1280⁷. L'influsso di Alberto – allora il più grande studioso e organizzatore culturale della provincia domenicana tedesca – sulla prima formazione di Eckhart fu in ogni modo decisivo. Accordando ai filoso-

³ R. A. Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris 1951; v. anche A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris 1991, pp. 375-376, nota 9, e Id., *Postface*, in: Eckhart, *Sur l'humilité*, Paris 1988, spec. p. 61 sgg.

⁴ *Sermo paschalis*, n. 7-8, LW V, pp. 140-142. La dottrina dell'umiltà costituì secondo la testimonianza di Eckhart stesso un punto centrale della sua attività di predicatore a Parigi: vedi *Acta Echar-diana*, n. 37, hrsg. v. L. Sturlese, LW V, p. 181. Si veda a questo proposito anche A. de Libera, *l. cit.*

⁵ *Sermo paschalis*, LW V, p. 136: «Fr. Ekhardus, lector Sententiarum».

⁶ Vedi W. A. Hinnebusch, *The history of the Dominican Order*, I, Staten Island, N. Y., 1965, pp. 283-284. Sono comunque note eccezioni alla regola generalmente vigente che prescriveva una età minima di 18 anni per l'ingresso nell'Ordine (vedi *l. cit.*).

⁷ Edizione commentata di tutti i documenti della biografia eckhartiana in *Acta Echar-diana*, n. 1-45, LW V, pp. 149-193. Ancora importante l'ampio lavoro di J. Koch, *Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts*, in: *Kleine Schriften*, I, Roma 1973, pp. 247-347, da integrare con W. Trusen, *Der Prozeß gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen*, Paderborn 1988 (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, N. F. 54), pp. 9-18. Non vi sono prove di uno studio di Eckhart nel 1277 a Parigi presso la facoltà delle Arti, come proposto dal Koch (*Kritische Studien*, pp. 252-254): vedi *Acta Echar-diana*, n. 2, LW V, p. 156, n. 4. Da rimarcare che il 1260 non è l'anno di nascita di Eckhart, ma soltanto un puro *terminus ante quem*. Il nome «Johannes Eckhart», con il quale Meister Eckhart viene designato in alcune storie della filosofia (soprattutto sotto l'influsso di E. Gilson) e in molte pubblicazioni soprattutto di area francese, dipende da un mero errore diffusosi per una ragione inspiegabile nella storiografia ottocentesca.

fi un ruolo tanto importante nella sua predica, Eckhart si allineava esplicitamente al programma di Alberto, che consisteva nell'integrare la scienza dell'Antichità e degli Arabi nel pensiero cristiano. Eckhart si richiama addirittura esplicitamente all'autorità del dotto coloniense in un luogo centrale della sua predica: «Albertus saepe dicebat ... »⁸. Con queste parole il giovane baccelliere dichiarava orgogliosamente la scuola da cui proveniva.

Alla sua prima attività di docente a Parigi è riconducibile anche il discorso inaugurale con il quale egli iniziò le sue lezioni sul manuale teologico di Pietro Lombardo, ovvero la *Collatio in libros Sententiarum*⁹. Per quanto riguarda tema, struttura ed alcune idee, Eckhart utilizza un analogo testo del francescano Riccardo Rufo di Cornovaglia, per cui l'opera è stata considerata dalla critica come una sorta di plagio¹⁰. Ad una osservazione obiettiva, i due discorsi si rivelano sì come assai simili dal punto di vista strutturale, ma sono incomparabili nel tono. Riccardo Rufo era un rappresentante dell'esegesi teologica tradizionale, e si attiene strettamente al principio della spiegazione intratestuale della Bibbia. Eckhart inizia il suo discorso con una lunga digressione sul diametro del circolo zodiacale secondo Alfragano e Maimonide, si richiama all'autorità di Boezio e sostiene le sue argomentazioni con principii aristotelici. La sua *Collatio* mostra il medesimo profilo della predica pasquale – probabilmente un segnale cifrato di uno specifico programma teologico¹¹.

2. «Nim dîn selbes war»: il teorema del distacco nei Discorsi

Se Eckhart avesse, già nell'anno 1294, elaborato un programma, e quale natura questo avesse, è cosa impossibile da stabilire allo stato attuale delle ricerche, perché i suoi primi scritti non sono stati sinora mai studiati in modo approfondito e analitico. I motivi di questa situazione sono probabilmente da ricercarsi nella diffusa convinzione che Eckhart abbia raggiunto la sua maturità speculativa soltanto negli anni 1302/03, al tempo del suo insegnamento come *Magister regens* a Parigi. Soltanto allora egli avrebbe preso le distanze dalla teologia di Tommaso, per cui i suoi primi prodotti letterari sarebbero completamente privi di originalità e stareb-

⁸ *Sermo paschalis*, n. 13, LW V, p. 145: «Et Albertus saepe dicebat: 'hoc scio sicut scimus, nam omnes parum scimus'».

⁹ Testo edito sulla base di un unico manoscritto erfurtense da J. Koch in LW V, pp. 1-26. Dopo la pubblicazione dell'edizione è stato ritrovato un ulteriore testimone manoscritto assai antico: F. Stegmüller, *Eine neue Eckharthandschrift*, in: «Divus Thomas», (Freiburg) 20 (1942), pp. 176-184.

¹⁰ La *Collatio* di Riccardo Rufo è edita in LW V, pp. 14-16. Su Riccardo v. P. Raedts, *Richard Rufus of Cornwall and the tradition of Oxford theology*, Oxford 1987.

¹¹ *Collatio in libros Sententiarum*, n. 2, LW V, p. 18 (al-Fergani, Maimonide), n. 4, p. 21 (Boezio), n. 2, p. 19 (Aristotele).

bero complessivamente sotto l'influsso di quel Tomismo di scuola che l'ordine domenicano allora cercava di privilegiare¹². Su questa interpretazione ritornerò in seguito. Qui ritengo opportuno almeno sottolineare che un giudizio negativo di questo tipo non ha colpito soltanto gli scritterelli del primo periodo parigino, ma anche un testo ben più ambizioso, che Eckhart scrisse fra il 1295 e il 1298, al suo ritorno in Germania: le *Reden (Discorsi)*¹³. Queste tramandano secondo il titolo «i discorsi che tenne il Vicario di Turingia e priore di Erfurt, frate Eckhart dell'Ordine dei Predicatori, con i giovani che in occasione di questi discorsi molte domande gli facevano, quando sedevano insieme nei discorsi a tavola serali»¹⁴. Queste collazioni svolte in tono devoto, indirizzate ad un pubblico di novizi e confratelli dell'Ordine, sono state liquidate e messe da parte come letteratura di pura devozione, e persino un grande specialista come Josef Quint ha dichiarato di non trovarvi traccia della «difficile e alta speculazione teologico-filosofica» dell'Eckhart più tardo¹⁵. Si tratta tuttavia, a mio parere, di un rimprovero veramente ingiusto.

Eckhart sviluppa infatti nei suoi *Discorsi* un'interpretazione della dottrina monastica delle virtù radicalmente nuova. Se egli fa questo nella forma piana dei discorsi a tavola, in lingua tedesca e con un collegamento esplicito con la spiritualità dei Padri della tradizione paleocristiana, lo si deve probabilmente alla natura del pubblico al quale egli primariamente si indirizzava. Egli parlava a novizi, e noi

¹² B. Mojsisch, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg, 1983, p. 21.

¹³ Come nota K. Ruh, *Meister Eckhart: Theologe, Prediger, Mystiker*, 2. ed., München 1989, p. 31, quest'opera viene generalmente designata a partire dall'edizione Pfeiffer con il titolo non genuino di «Die Reden der Unterweisung» («Discorsi di ammaestramento»). Di seguito utilizzo il titolo originario di «Reden» («Discorsi»). Vedi la nota seguente.

¹⁴ *Reden*, hrsg. v. J. Quint, DW V, p. 185: «die rede, die der vicarius von turingen, der prior von erfurt, bruoder eckhart predigerordens mit solchen kindern hâte, diu in dirre rede frâgeten vil dinges, dô sie sâzen in collationibus mit einander». W. Senner, *Die Rede der unterscheidung als Dokument dominikanischer Spiritualität*, in: «Meister Eckhart in Erfurt», hrsg. von A. Speer und L. Wegener, Berlin-New York 2005 (Miscellanea Mediaevalia, 32), pp. 109-121, rileva a p. 133 giustamente che «il pubblico di Eckhart era costituito da tutti i confratelli del convento».

¹⁵ Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, hrsg. u. übers. v. J. Quint, München 1955, p. 460. Analogamente giudica K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, Stuttgart 1986, p. 408: «senza ambizioni speculative». È merito di K. Ruh, *Meister Eckhart*, p. 31-46, aver tentato per primo una ampia e appropriata analisi delle «Reden». Dopo di lui G. Steer, «wirken vernünftlichen». *Das 'christliche' Leben nach den Reden der Unterweisung Meister Eckharts*, in: «Heinrich Seuses philosophia spiritualis. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption. Tagung Eichstätt 2.-4. Oktober 1991», hrsg. von R. Blumrich und P. Kaiser, Wiesbaden 1994, pp. 94-108. Successive prese di posizione: Y. Koda, *Mystische Lebenslehre zwischen Kloster und Stadt. Meister Eckharts Reden der Unterweisung und die spätmittelalterliche Lebenswirklichkeit*, in: «Mittelalterliche Literatur im Lebenszusammenhang», Fribourg 1997, pp. 225-264; B. Hasebrink, «sich erbilden». *Überlegungen zur Semantik der Habitualisierung in den Rede der unterscheidung Meister Eckharts*, in: «Meister Eckhart in Erfurt», pp. 122-136.

sappiamo da molteplici fonti che questi si preparavano alla futura vita nell'Ordine mediante la meditazione delle storie dei padri del deserto (*Vitaspatrum*) e della somma delle virtù monastiche formulata da Giovanni Cassiano¹⁶. Già dalle prime battute dei *Discorsi* risulta chiaro quanto profondamente questi siano ancorati nell'antica spiritualità monacale. Virtù suprema – così Eckhart – è l'obbedienza, il primo voto del monaco. Si tratta di obbedienza di fronte a Dio, e questa consiste nel fatto che l'uomo «esce da se stesso» («des sînen ûzgât») ¹⁷. Nella misura in cui l'uomo in umile obbedienza «abbandona il suo volere e se stesso»¹⁸ attraverso un «annichilamento di se medesimo»¹⁹, egli raggiunge distacco, libertà, tranquillità e consapevolezza del proprio essere. Questa interpretazione dell'obbedienza nel senso radicale del «distacco» e della autonegazione, non è altro che la diretta ripresa del concetto di «puritas cordis» di Cassiano e del suo modello stoico greco, l'«apatheia» di Evagrio Pontico²⁰.

Ma se Eckhart con ciò viene inquadrando le sue riflessioni in una millenaria tradizione monastica spirituale, questo non avviene senza importanti correzioni. La prima: nei *Discorsi* manca qualsiasi accenno all'antico apparato della durissima ascesi che accompagna e caratterizza la tradizione monastica: le tre «abrenuntiationes» di Cassiano, la rigorosa graduazione della vita spirituale, la credulità nei demoni, la preghiera continua etc.²¹. La seconda correzione: l'esercizio della vita eremitica o monacale in generale non viene più considerato come la condizione insostituibile per l'ottenimento della «purezza del cuore». Eckhart parla sì davanti a membri del suo Ordine, ma si riferisce esplicitamente alla «gente»²², ad ogni uomo. Pubblicando successivamente il suo scritto in lingua tedesca, egli mostra di appellarsi sia al letterato che all'illetterato. «Obbedienza» non è per lui un concetto giuridico, ecclesiastico-istituzionale, ma un atteggiamento di fronte a Dio, che è conseguenza dell'autoconsiderazione possibile, anzi necessaria, a ciascun uomo, e

¹⁶ Humbertus de Romanis, *Opera de vita regulari*, ed. J. J. Berthier, II, Casale 1956, p. 230.

¹⁷ *Reden*, 1, DW V, p. 187: «Swâ der mensche in gehôrsame des sînen ûzgât ...»; p. 188: «In der wârer gehôrsame ensol niht vunden werden 'ich wil alsô oder alsô' oder 'diz oder daz', sunder ein lûter ûzgân des dînen».

¹⁸ *Reden*, 3, DW V, p. 195: «der sînen willen und sich selber læzet, der hât alliu dinc gelâzen wêrlîche».

¹⁹ *Reden*, 23, DW V, p. 292: «ein werk blîbet im billîchen und eigenlîchen doch, daz ist: ein vernihten sîn selbes».

²⁰ M. Olphé-Gailliard, *La pureté de cœur d'après Cassien*, in: «Revue d'ascétique et de mystique», 17 (1936), pp. 28-60; K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, I, München 1990, pp. 134-136.

²¹ K. Ruh, *Geschichte der Mystik*, I, pp. 118-138.

²² *Reden*, 4, DW V, p. 197: «Die liute endôrften niemer vil gedenken, waz sie tæten; die solten aber gedenken, waz sie wæren. Wæren nû die liute guot und ir wîse [wise: wesen Ge5 De!], sô mōh-ten iriu werk sêre lihten ...».

che si esprime come «distacco». Proprio nell'orizzonte universale del concetto di «distacco» («abegescheidenheit») sta la terza, decisiva correzione della dottrina tradizionale e contemporaneamente la rilevanza speculativa della posizione di Eckhart: e cioè il tentativo di offrirne una fondazione metafisica.

Il punto di partenza dei *Discorsi* è l'imperativo delfico: «conosci te stesso», ovvero l'esigenza di riflettere su di sé e sulle condizioni della propria individualità. «Conosci te stesso», sollecita infatti Eckhart i suoi ascoltatori all'inizio dell'opera, aggiungendo: «... e dove tu trovi te, abbandonalo»²³. Negare il «tu», l'individualità in quanto tale, attraverso il distacco, ha come conseguenza immediata il suo superamento nel divino: perché «ove l'uomo in obbedienza esce fuori dal suo io e si priva del suo, li Dio deve per necessità nuovamente rientrare»²⁴. L'uomo distaccato viene «trasformato» da Dio e «in Dio essenziato»: «Così anche l'uomo deve essere trapassato dalla presenza divina e trasformato dalla forma del suo Dio amato e in Lui essenziato»²⁵. L'uomo «trasformato» attraverso Dio diviene divino, «gotvar»²⁶: assume l'aspetto, il «colore» di Dio.

Cosa esattamente significhi questa «trasformazione divina», lo si verrà a sapere soltanto con la lettura delle opere latine di Eckhart, nelle quali egli chiarirà nella lingua tecnica della Scolastica il quadro teorico nel quale si colloca la sua dottrina. Importante nondimeno è osservare che la «trasformazione» viene qui presentata come un fatto che reca le caratteristiche della necessità metafisica. Quando Eckhart presenta l'«uscire da se medesimo» in un modo così strettamente collegato con il «reingresso di Dio», da dichiarare questo processo come «necessario» («Gott muoz von nô»)²⁷, egli non pensa ad una necessità morale, ma a una necessità metafisica. Dio non viene costretto ad un'azione alla quale magari si potrebbe sottrarre. E nondimeno la «trasformazione divina» non è né un evento gratifico immotivato, né una esperienza mistica privata. Nell'avverbio *von nô* si esprime semplicemente una situazione oggettiva. Il teorema del distacco è il risultato di una legge metafisica voluta da Dio.

L'etica dell'interiorità e dell'intenzione – che Eckhart sviluppa nei *Discorsi* e sulla quale sino ad oggi si è particolarmente concentrata l'attenzione della critica²⁸

²³ *Reden*, 3, DW V, p. 196: «Nim dîn selbes war, und swâ dû dich vindest, dâ lâz dich».

²⁴ *Reden*, 1, DW V, p. 187: «Swâ der mensche in gehôrsame des sînen ûzgât und sich des sînen erwiget, dâ an dem selben muoz got von nôt wider ingân».

²⁵ *Reden*, 6, DW V, pp. 208-209: «Alsô sol der mensche mit götlicher gegenwerticheit durchgangen sîn und mit der forme sînes geminneten gotes durchformet sîn und in im gewesent sîn».

²⁶ *Reden*, 11, DW V, pp. 228-229: «In der wârheit, der mensche, der des sînen wære ganz ûzgegangen, der wûrde alsô mit gote umbevungen, daz alle créatûren in niht enmôhten berûeren ... und wirt gotvar».

²⁷ *Reden*, 1, DW V, p. 187.

²⁸ Cf. soprattutto K. Ruh, *Meister Eckhart*, p. 35; G. Steer, *Die «Reden der Unterweisung»*, cit., pone soprattutto l'accento sul carattere spirituale dell'opera.

– si rivela così essere una semplice conseguenza di queste premesse metafisiche. Sotto questa prospettiva la normatività si riferisce soltanto all'essere del soggetto. Le opere sono irrilevanti. La santità non dev'essere fondata «sull'operare», ma «sull'essere»; questo essere si raggiunge attraverso il distacco e si mostra dal punto di vista ontico come essere risultato di trasformazione divina, e dal punto di vista etico come essere giusto: «Se tu sei giusto, anche le tue opere sono giuste»²⁹. Il collegamento di etica e metafisica, caratteristico dell'intera opera di Eckhart, è già un motivo dominante nei *Discorsi*.

Non pare possibile delinearne, sulla base dei soli *Discorsi*, i contorni esatti della «trasformazione divina» che Eckhart voleva insegnare ai suoi ascoltatori in qualità di Priore di Erfurt e Vicario provinciale. In effetti, i *Discorsi* non sono un testo filosofico in senso tecnico. La legge che fonda il teorema del distacco viene sì applicata, ma non è né fondata né articolata esplicitamente. Tuttavia alcuni testi cronologicamente assai vicini indicano che Eckhart stava lavorando molto intensamente ad una tale fondazione, ed è ragionevole pensare che egli abbia potuto portare alla luce poco per volta l'enorme potenziale religioso e speculativo nascosto nella dottrina concentrata in questa formula. Due posizioni fondamentali sono comunque già consegnate ai *Discorsi* con estrema chiarezza. In primo luogo la convinzione che la vita morale e spirituale richieda primariamente non azioni ascetiche e mistiche, ma una fondazione metafisica. In secondo luogo l'idea che il luogo della trasformazione dell'uomo attraverso la presenza divina sia l'intelletto umano, e la corrispondente fondazione: «Non vi è nulla di tanto proprio e di tanto presente e di tanto vicino all'intelletto, quanto lo è Dio»³⁰. Paradigmatico in questo senso è secondo Eckhart il Cristo incarnato, il quale attraverso il suo intelletto era «in possesso e in fruizione della eterna beatitudine», mentre le sue facoltà inferiori e sensibili «contemporaneamente si trovavano nella più grande sofferenza e nei più grandi conflitti terreni»³¹. «Così dev'essere anche di te»: sequela del Cristo significa conoscere se stesso e realizzare se stesso mediante una ragione deificata. Eckhart non vedeva in ciò, come non lo vedeva nel caso di Cristo, alcun annullamento negativo, quanto piuttosto un'autorealizzazione mediante il superamento dell'individualità e dell'umanità nella dimensione del divino. Si tratta di un tema che avrà conseguenze decisive sulla sua speculazione successiva.

²⁹ *Reden*, 4, DW V, p. 197: «Bist dû gerecht, sô sint ouch dîniu werk gerecht».

³⁰ *Reden*, 21, DW V, p. 277: «Der vernunft enist niht als eigen noch als gegenwertic noch als nâhe als got».

³¹ *Reden*, 20, DW V, pp. 270-271: «Sich, dâ solt dû zwei dinc merken an die, diu ouch unser herre an im hâte. Er hâte die obersten und die nidersten krefte; die hâten ouch zwei werk: sîne obersten krefte die hâten eine besitzunge und eine gebrûchung eûwiger sælicheit. Aber die nidersten krefte wâren in den selben stunden in dem meisten lidenne und strîtenne ûf der erde ... Alsô sol in dir sîn, daz die obersten krefte suln sîn erhaben in got und im zemâle erboten und zuogevûget».

3. *Deus est intelligere: l'increabilità del pensiero nelle Quaestiones parisienses*

Centralità della questione della fondazione dell'individualità; trasformazione e deificazione dell'intelletto come cifra teologica di una possibile soluzione; necessità di una fondazione speculativa della morale; interpretazione metafisica della sequela di Cristo: questo è il complesso nodo di motivi intorno al quale Eckhart lavora al cadere del secolo e che raggiunge nei suoi apparentemente così poco speculativamente ambiziosi *Discorsi* un primo importante punto di cristallizzazione. Come si vede, l'orizzonte problematico nel quale si muoveva Eckhart è il medesimo di quello di Alberto il Grande, in particolare per quanto riguarda l'antropologia marcatamente razionalistica ed intellettualistica che il pensatore di Colonia aveva sviluppato intorno al 1260 attraverso una sottile analisi del concetto averroistico ed ermetico di «intellectus adeptus»³². Quanto al tomismo, non ve ne vedo francamente alcuna traccia.

È proprio il concetto di «intellectus» (che tradurrei letteralmente con 'intelletto', ma interpreterei volentieri con 'pensiero', *Denken*), che Eckhart pone al centro della sua riflessione per sviluppare il tema, già sollevato nei *Discorsi*, della fondazione dell'individualità. Ciò avviene, a quanto pare, negli anni 1302/03, quando gli viene offerta la straordinaria occasione di presentare il suo programma religioso e speculativo dall'autorevole cattedra di maestro reggente in teologia alla Sorbona. L'insegnamento di Eckhart non troverà alcun eco nel mondo accademico parigino: di tutta la serie delle *Questioni* pubblicamente discusse ne sono sopravvissute soltanto due, ed una terza è ricostruibile in modo frammentario attraverso lo scritto del suo opponente, Consalvo di Spagna³³. In entrambi i primi due testi, Eckhart si concentra sull'analisi del concetto di pensiero e di essere (in Dio: *Questione I*; negli angeli: *Questione II*) e sulla loro reciproca relazione. «Essere» («esse») è il principio per cui esistono cose create, categorialmente e spazio-temporalmente determinate. Proprietà diametralmente opposte competono al pensiero («intelligere»), che non è esprimibile in termini categoriali, si sottrae quindi alle leggi aristoteliche dell'ontologia della sostanza ed è negazione di qualsiasi determinabilità formale, dunque – conclude Eckhart – non-esistente e non-creato³⁴. Quando nella *Questione*

³² Penso soprattutto alla dottrina dell'intelletto e della felicità mentale che Alberto articola soprattutto in *De anima*, *De intellectu et intelligibili* e *De natura et origine animae*. Su questo complesso problematico v. L. Sturlese, «Intelletto acquisito e divino». *La dottrina filosofica di Alberto il Grande sulla perfezione della ragione umana*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 82 (2003), pp. 161-189.

³³ Le tre questioni sono editate a cura di B. Geyer in LW V, pp. 37-69.

³⁴ Per un'approfondita analisi della questione di Eckhart è ancora fondamentale R. Imbach, *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestiones Meister Eckharts*, Freiburg (Schw.) 1976, pp. 153-157, 167sgg.

I viene sollevata la questione del principio dell'essere di Dio, la risposta non suona quindi primariamente (come per Tommaso d'Aquino): «Dio pensa perché è», ma piuttosto «è perché pensa»³⁵, intendendo naturalmente l'essere di Dio non nel senso dell'essere (creato), «esse», ma del principio e causa essenziale fondativa di quest'ultimo (e cioè il pensiero in quanto «puritas essendi»³⁶). «Il pensiero stesso è il fondamento dell'essere stesso»³⁷. Sulla base della creabilità dell'essere Eckhart risponde nella *Questione II* in modo negativo alla domanda se il pensiero dell'angelo sia identico con il suo essere³⁸.

Eckhart lavora qui con un concetto preciso e molto ben definito di «esse»: egli intende «essere» come sinonimo di «ens» (una posizione sostenuta in quegli anni anche dal suo confratello Dietrich di Freiberg³⁹), ed esclusivamente nel senso dell'essere della cosa di natura categorialmente determinata e delimitato dalla forma («esse formaliter inhaerens») ⁴⁰. Si tratta in altre parole delle cose come si mostrano nel mondo dell'esperienza quotidiana, e cioè come enti o sostanze autonomamente esistenti e fra loro distinte nel tempo e nello spazio, e collegate reciprocamente da una rete di relazioni di causalità efficiente. Sotto questa prospettiva Dio è il punto di partenza primo e sommo del complesso dei processi causali efficienti dell'universo. Anche il pensiero può essere considerato in quanto cosa di natura fra cose di natura, cioè come potenza dell'anima («potentia naturalis animae»), ovvero come serie temporalmente e spazialmente e individualmente determinata di pensamenti

³⁵ *Quaestio Paris. I*, n. 4, LW V, p. 40: «Tertio ostendo quod non ita videtur mihi modo, ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit, ideo est, ita quod deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse». Nella sua traduzione, Geyer intende l'avverbio *modo* temporalmente («Drittens zeige ich, daß ich nicht mehr der Meinung bin, daß ...»), ed è in questo seguito dalla letteratura (ultimamente E. Zum Brunn, in: *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie*, Paris 1984 [Bibl. de l'École des Hautes Études, sect. de sc. rel. 86], p. 179, and B. Mojsisch, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg 1983, pp. 21-22). È tuttavia da rilevare che nella formula «non modo ... sed ...», l'avverbio ha piuttosto un significato modale, sicché il luogo potrebbe essere tradotto in modo più appropriato come segue: «In terzo luogo mostro che non sono solo dell'opinione che Dio pensa perché è, ma piuttosto che egli è perché pensa ...».

³⁶ *Quaestio Paris. I*, n. 9, LW V, p. 45: «cum esse conveniat creaturis, non est in deo nisi sicut in causa, et ideo in deo non est esse, sed puritas essendi». È questione aperta se qui «puritas essendi» debba essere tradotta con «Lauterkeit des Seins» (Geyer, l. cit.) o non piuttosto con «purezza dall'essere» («Lauterkeit vom Sein»), come sostiene E. Gilson (*La philosophie au Moyen Âge*, 2. ed., Paris 1962, p. 696) che sarei propenso a seguire.

³⁷ *Quaestio Paris. I*, n. 4, LW V, p. 40.

³⁸ *Quaestio Paris. II*, LW V, pp. 49-54.

³⁹ R. Imbach, *Gravis iactura verae doctrinae. Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift De ente et essentia Dietrichs von Freiberg O. P.*, in: «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 26 (1979), pp. 368-425.

⁴⁰ *Quaestio Paris. I*, n. 11, LW V, p. 46: «Cum igitur omnia entia causata sunt entia formaliter, deus formaliter non erit ens».

individuali, che sono in quanto tali interpretabili come accidenti naturali della sostanza di un'anima determinata, creata e individua. Eckhart ammette esplicitamente questo punto di vista nella sua *Questione II*⁴¹. Egli sa tuttavia anche che i suoi predecessori Alberto e Dietrich hanno già dimostrato che una siffatta interpretazione naturalistica e cosalizzante del pensiero è inadeguata a spiegare l'universalità del concetto e la funzione costitutiva del pensiero⁴². Per questo motivo entrambi avevano affiancato alla considerazione del pensiero come soggettività empirica («virtus animae rationalis») la considerazione del pensiero in quanto tale («intellectus in eo quod intellectus»), ovvero in quanto funzione trascendentale unitaria, sovraindividuale e non spazio-temporalmente determinata⁴³.

Il concetto di pensiero che Eckhart oppone all'essere nelle *Questioni parigine* costituisce uno sviluppo diretto di queste posizioni. Si tratta di uno sviluppo radicale, perché nel momento in cui definisce l'«intellectus in quantum intellectus» come un non-essere-cosa, come non-essere-creato e come non-essere-determinato formalmente, egli elimina qualsiasi differenza fra pensiero umano e divino e statuisce la loro coesenzialità. L'«intelligere» non è una proprietà singolare di una Prima Causa, ma una dimensione della realtà. A questa dimensione – la dimensione del pensiero ovvero la «regio intellectus», come Eckhart più volte la definisce⁴⁴ – appartiene tutto quello che sta al di là dell'essere, della causalità efficiente, dello spazio e del tempo. A questa dimensione appartengono a pari diritto Dio e qualsiasi essere pensante: Dio secondo il suo essere, che è pensiero; l'uomo nella misura in cui «pensa». Il pensiero è per l'uomo la chiave che gli apre questa dimensione.

Il riconoscimento della coesenzialità di pensiero umano e divino, che Eckhart ribadisce spesso nella sua opera omiletica con la provocante e non a caso negativa formulazione: «intelligere est increabile»⁴⁵, costituisce il primo risultato metafisico

⁴¹ *Quaestio Paris. II*, n. 7, LW V, p. 53: «Cum dices: si intellectus est <nec> hic nec nunc nec hoc, ergo penitur nihil est, dico quod intellectus est potentia naturalis animae. Sic est aliquid, quia anima est verum ens, et ut verum ens principiat suas potentias naturales».

⁴² Eckhart si riferisce esplicitamente a questi due complessi problematici: *Quaestio Paris. II*, n. 7, LW V, pp. 52-53: «intellectus nec est hic nec nunc nec hoc, in quantum intellectus». *Quaestio Paris. I*, n. 4, LW V, pp. 40-41: «Relatio autem totum suum esse habet ab anima et ut sic est praedicamentum reale, sicut quamvis tempus suum esse habet ab anima, nihilominus est species quantitatis, realis praedicamenti».

⁴³ Su Alberto si veda L. Sturlese, *Die deutsche Philosophie im Mittelalter*, pp. 371-374; su Dietrich, K. Flasch, *Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens?* in: «Kant-Studien», 63 (1972), pp. 182-206.

⁴⁴ *Sermo LIV*, 1 n. 525, LW IV, p. 443: «... in regione intellectuali. Cuius regionis dic eminentiam ...»; *In Gen. II*, n. 54, LW I/1, p. 522; n. 80, p. 542.

⁴⁵ *Sermo XXIX*, n. 301, LW IV, p. 268. Vedi anche *Pred. 13 Q*, DW I, p. 220: «Ein kraft ist in der sêle, von der ich mër gesprochen hân, – und wære diu sêle alliu alsô, sô wære si ungeschaffen und ungeschepflich», e il commentario *ad loc.* Inoltre, *Quaestio Paris. I*, n. 4, LW V, p. 41: «Sapientia autem, quae pertinet ad intellectum, non habet rationem creabilis».

della riflessione che era stata iniziata nei *Discorsi*. Proviamo a ripercorrerla: punto di partenza è la questione dell'essenza dell'uomo. Ma ciò significa studiare l'essenza del pensiero dell'uomo. La considerazione del pensiero dell'uomo in quanto pensiero («intellectus in quantum intellectus») porta alla scoperta che l'uomo non è soltanto interpretabile come cosa fra cose e come individualità spazio-temporalmente determinata, e che il suo pensare non è soltanto interpretabile come prodotto di una facoltà naturale dell'anima. Se così si fa, si rimane imprigionati nella falsa rappresentazione di una naturalistica autonomia che disconosce l'appartenenza dell'uomo alla sfera del divino, o, più esattamente, che disconosce la sua coesenzialità con Dio e che gli impedisce la riconquista del suo vero essere.

Con ciò emerge finalmente anche il fondo metafisico sul quale si basa il teorema del distacco, così come questo era stato formulato nei *Discorsi*: «negazione del sé» significa ora più precisamente «negazione di se stesso in quanto cosa che pretende una falsa autonomia». Il «rientro di Dio» non è dunque null'altro che il prendere coscienza che l'uomo, nella misura in cui pensa e pone l'intelletto a fondamento dei suoi diversi atti («intellectus in quantum intellectus»), vive in una dimensione non-cosale, ma pre-creaturale, fondante dell'essere, e divina. Con questa dottrina Eckhart si colloca nella tradizione domenicana del primato dell'intelletto, che peraltro difende pubblicamente contro gli attacchi dei francescani parigini, come mostra la *Questione III*⁴⁶. Ma si tratta di ben più di una presa di posizione in favore dell'intellettualismo: si tratta di raggiungere un punto di vista che possa consentire di oltrepassare una interpretazione meramente naturalistica dell'uomo e del mondo. La risposta che si profila già in Parigi è: questo punto di vista consiste nel riconoscimento della immediata dipendenza dell'uomo da Dio in quanto intelletto.

4. I Discorsi programmatici sull'Ecclesiastico e la dottrina delle perfezioni generali

Nel 1303 Eckhart conclude il suo insegnamento a Parigi e rientra in Germania. A Pentecoste di quell'anno il Capitolo generale dei Domenicani decide di separare dalla provincia tedesca («Teutonia») una nuova provincia, comprendente le regioni nordorientali della Germania («Saxonia»)⁴⁷. All'inizio di settembre Eckhart viene eletto, ad Erfurt, priore della nuova provincia. Egli rimane in questo ufficio sino all'anno 1311, quando viene nuovamente inviato a Parigi come professore⁴⁸.

Due prediche e due lezioni sul capitolo 24 dell'*Ecclesiastico* sono state composte durante il periodo del suo provincialato. Si tratta di discorsi che furono tenuti in

⁴⁶ *Quaestio Paris. III*, LW V, pp. 55-71.

⁴⁷ *Acta Echardiana*, n. 9, LW V, pp. 159-160.

⁴⁸ *Acta Echardiana*, n. 34, LW V, p. 179.

occasione di due diversi capitoli provinciali e che ci sono pervenuti in forma redatta da parte dell'autore; la seconda predica potrebbe essere stata formulata nel 1302, in collegamento con il conseguimento dei gradi dottorali⁴⁹. Tutti e quattro i testi mostrano una vicinanza notevole con la dottrina delle *Questioni parigine*, come ad esempio nella determinazione di Dio come «primo intelletto»⁵⁰ e nella determinazione dei due modi di considerare l'intelletto (in quanto cosa di natura e in quanto tale⁵¹), per cui questo viene interpretato come un'attività essenziale che fonda le facoltà accidentali dell'anima, e identificato con l'«abditum mentis» di Agostino conformemente alla dottrina formulata anche da Dietrich di Freiberg⁵². Il rapporto analogico postulato nella *Questione I* fra Dio e la creatura viene ulteriormente problematizzato. Eckhart riprende anche temi sviluppati in precedenti testi, come la morale dell'intenzione (*Discorsi*⁵³), e mostra la medesima predilezione per le autorità filosofiche che aveva animato i suoi scritti da baccelliere – cita Platone, Aristotele, Maimonide, Avicenna, Seneca, Cicerone e il pseudo-ermetico *Liber XXIV philosophorum*.

I quattro testi contengono comunque anche nuove idee. La novità più sorprendente è offerta dalla *Lectio II*, la quale sostituisce la dottrina del non-essere del pensiero divino⁵⁴ con la tesi: «Dio è essere» («deus est esse»⁵⁵), o, più esattamente, «l'essere stesso» («esse ipsum»⁵⁶); in corrispondenza di ciò, l'essere creaturale non viene più designato (come nella *Quaestio I*) come «essere», ma come «essere

⁴⁹ K. Ruh, *Meister Eckhart*, p. 29.

⁵⁰ *In Eccli.*, n. 51, LW II, p. 280: «primus intellectus et intelligibile primum, deus».

⁵¹ *In Eccli.*, n. 10, LW II, p. 240: «substantiae ut sic ... non est capax hic mundus nec dignus, sed solus intellectus; nec hic in quantum natura sive ens naturae, sed in quantum altius quid natura».

⁵² *In Eccli.*, n. 27, LW II, p. 255: «Augustinus docet quod in abdito mentis potentiae animae semper sunt in actibus suis». Inoltre, *In Sap.*, n. 95, LW II, p. 429: «Augustinus docet quod in abdito mentis semper lucet, quamvis lateat, lumen divinum»; *In Ioh.*, n. 267, LW III, p. 223: «Augustinus dicit quod praesentiam dei et trinitatis in abdito mentis non percipit, qui foris est»; n. 679, p. 593: «secundum Augustinum De trinitate in abdito mentis anima semper meminit, semper intelligit, semper amat»; *Serm.*, IX, n. 98, LW IV, p. 93: «supra potentias intellectivas, in abdito animae, ubi solus deus illabitur». Questa interpretazione della dottrina agostiniana dell'«abditum mentis» era sostenuta anche da Dietrich von Freiberg: si veda *Opera omnia*, I, Hamburg 1977 (Corpus philosophorum Teutonicorum medii aevi, II, 1), p. 14 sgg., e B. Mojsisch, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, Hamburg 1977 (Corpus philosophorum Teutonicorum medii aevi, Beiheft 1).

⁵³ *In Eccli.*, n. 26, LW II, p. 253: «Hinc est ... quod actus exterior, utpote aliud a conceptu sive conceptione et extra conceptionem, nihil prorsus adicit ... quantum ad esse bonum morale et divinum».

⁵⁴ *Quaestio Paris. I*, n. 9, LW V, p. 45.

⁵⁵ *In Eccli.*, n. 49, LW II, p. 277; v. anche n. 54, p. 282, e n. 64, p. 294.

⁵⁶ *In Eccli.*, n. 46, LW II, p. 275: «Sitiendo igitur [omne ens] accipit esse. Propter quod semper edit et esurit, quia esuriendo accipit esse quo est et quod edit. Secus de omni alio quod non sitit esse ipsum et causam, sed tale esse».

determinato» («tale esse»), e alla creatura viene attribuito non un «esse formaliter inhaerens», ma «nullità» («nulleitas»⁵⁷). Si tratta di una tesi che Eckhart pone al centro anche della sua *Prefazione all'Opera tripartita*, e alla quale rimarrà fedele sino alla sua estrema difesa, scritta nel 1326. L'apparente contraddizione con il primato del pensiero articolato nelle *Questioni parigine* ha indotto una parte della critica a parlare di una svolta nella metafisica di Eckhart⁵⁸. Io sono invece dell'opinione che si tratti di un mero mutamento di prospettiva, come può mostrare un'analisi dell'utilizzazione del concetto di analogia nella *Questione I* e nella *Lezione II sull'Ecclesiastico*. Poiché la dottrina dell'analogia gioca, nella metafisica di Eckhart, un ruolo importante e poiché sulla sua interpretazione la critica è ancora divisa⁵⁹, sarà opportuno fermarci brevemente sui testi sopra menzionati.

In entrambe le opere Eckhart scrive che, quando le perfezioni generali (cioè predicati come «essere», «unità», «verità», «bontà», «sapienza», «giustizia» etc.) vengono detti di Dio e della creatura, ciò dev'essere inteso in senso analogico. Ciò significa che il predicato in questione compete, secondo il contenuto essenziale («formaliter»), soltanto ad un membro dell'analogia. Da questo Eckhart desume nella *Questione I* che, siccome le cose create sono essenzialmente enti, Dio secondo la sua essenza è un non-ente: dunque è pensiero⁶⁰. Nella *Lezione II* la stessa situazione viene presentata in modo rovesciato: le perfezioni generali possono essere predicate essenzialmente soltanto di Dio, e quindi non appartengono alle creature «formaliter», ma soltanto nella misura in cui esse vengono «irradiate» direttamente da Dio⁶¹. La singola creatura in quanto tale non possiede alcun essere né alcun'altra perfezione. In quanto tale, essa non è. Essa è soltanto in virtù di un ininterrotto ricevere della «è-ità» («istecheit»⁶²) di Dio, e cioè nella stessa maniera in cui un giusto è giusto in virtù del suo ininterrotto ricevere la giustizia che è Dio. Eckhart ricorre qui ripetutamente⁶³ al celebre paradigma: «iustus-iustitia», a proposito del

⁵⁷ *In Eccli.*, n. 61, LW II, p. 290.

⁵⁸ R. Klibansky, *Commentariolum de Eckardi magisterio*, in: *Magistri Eckardi Opera Latina*, XIII, Leipzig 1936, pp. XII-XXI; E. Zum Brunn, *Dieu n'est pas être*, in: «Maître Eckhart à Paris», pp. 84-108.

⁵⁹ J. Koch, *Die Analogielehre Meister Eckharts*, in: *Kleine Schriften*, I, Roma 1973, pp. 367-397; A. de Libera, *Le problème de l'être che Maître Eckhart*, Genève 1980; B. Mojsisch, *Meister Eckhart*, p. 42 sgg. (p. 51 indicazioni bibliografiche sulla questione).

⁶⁰ *Quaestio Paris. I*, n. 11, LW V, pp. 46-47.

⁶¹ *In Eccli.*, n. 52, LW II, pp. 280-281.

⁶² *Pred. 77 Q*, DW III, p. 339. Sull'argomento si vedano due pregevoli lavori di A. Beccarisi: *Philosophische Neologismen zwischen Latein und Volkssprache: 'istic' und 'istische' bei Meister Eckhart*, in «Recherches de Philosophie et de Théologie Médiévale», 70 (2003), pp. 97-126; Id., *Istichkeit nach Meister Eckhart. Wege und Irrwege eines philosophischen Terminus*, in «Meister Eckhart in Erfurt», pp. 314-334.

⁶³ *In Eccli.*, n. 8, LW II, p. 236, n. 13, p. 242, n. 27, p. 254, n. 67, p. 296.

quale in una predica più tarda dirà: «Chi comprende la dottrina della giustizia e del giusto, comprende tutto quello che io dico»⁶⁴. Metafora del ricevere le perfezioni analogiche è secondo Eckhart la luce, che c'è fin quando viene irradiata dalla fonte luminosa, e scompare repentinamente nel nulla quando la fonte luminosa si spegne⁶⁵.

Il confronto fra i due testi mostra chiaramente che Eckhart considera il rapporto fra Dio e la creatura da due differenti punti di vista, ma entrambe le volte intende esprimere la medesima idea. Nella *Questione parigina* egli guarda le cose da un punto di vista naturalistico come enti creati formalmente determinati, causati in modo efficiente, e rifiuta l'idea che Dio, in quanto causa essenziale dell'essere, possa essere detto «essere» in questo senso. Nella *Lezione II* le cose non vengono più considerate come dati fisici fattuali, cioè come prodotti della causalità creativa ed efficiente di Dio, ma in quanto mostrano differenti perfezioni (ad es. «inquantum bona»), e la questione si sposta dunque sul loro fondamento formale e metafisico. La risposta suona: questo fondamento è sempre soltanto ed immediatamente la corrispondente perfezione di Dio (nell'esempio: la «bonitas dei»). Attraverso la «parola chiave ermeneutica»⁶⁶ *inquantum*, la cosa di natura non viene più considerata come cosa di natura ma come un qualcosa che mostra una determinata perfezione. Come tale, essa è un segno, un «modus» di Dio. Mentre una perfezione viene predicata di Dio e di una cosa di natura in modo analogo, la perfezione che viene predicata di Dio e della *cosa in quanto perfetta*, viene predicata univocamente, perché si tratta di una perfezione di Dio stesso⁶⁷. La messa in parentesi dell'«essere naturale» nella considerazione delle perfezioni generali («perfectiones generales») non costituisce – come si può ben vedere – un'astrazione logica, ma il riconoscimento della funzione fondativa che Dio in quanto quintessenza delle perfezioni esercita nei confronti dell'essere contingente.

I discorsi sull'*Ecclesiastico* sono una piccola inestimabile somma della metafisica eckhartiana e aprono una finestra sul suo pensiero metafisico nella forma che questo prese negli anni fra i due periodi di insegnamento a Parigi. Ma il loro significato risulta chiaro appena si pensi in quale occasione furono formulati. Furono infatti composti per essere letti davanti al capitolo provinciale dei domenicani di Germania, erano mirati dunque alla élite dirigenziale degli intellettuali dell'Ordine – discorsi programmatici attraverso i quali Eckhart, priore provinciale, presenta e propaga il suo progetto religioso, etico e filosofico. Egli stesso era consapevole del loro significato, perché li redasse con grande accuratezza li integrò subito come

⁶⁴ *Pred.* 6 Q, DW I, p. 105: «Swër underscheit verstât von gerehticheit und von gerehtem, der verstât allez, daz ich sage».

⁶⁵ *In Eccli.*, n. 46, LW II, pp. 274-275.

⁶⁶ K. Ruh, *Meister Eckhart*, p. 86.

⁶⁷ A proposito dell'univocità, v. B. Mojsisch, *Meister Eckhart*, pp. 57 sgg.

parte costitutiva nell'opera sistematica alla quale in quegli anni aveva incominciato a lavorare: l'*Opus tripartitum*⁶⁸.

5. Dal tentativo di sistema alla dottrina della nascita divina: l'*Opera tripartita* e le prediche tedesche

Nell'*Opera tripartita* Eckhart intende presentare il suo pensiero teologico e filosofico in maniera sistematica. Il piano originario prevedeva una parte iniziale con «più di mille tesi» organizzate in 14 trattati («Opus propositionum»), che dovevano trattare le perfezioni generali e altri concetti metafisici fondamentali. Una seconda parte doveva dirimere «questioni» («Opus quaestionum») organizzate secondo il piano della *Summa theologiae* di Tommaso. La terza opera («Opus sermonum») doveva contenere una parte omiletica («Opus sermonum») e un commentario sistematico a tutti i libri della Scrittura in forma di spiegazione delle «autorità» («auctoritates») contenute nella Bibbia («Opus expositionum»)⁶⁹.

Eckhart espone questo suo piano gigantesco nella *Prefazione* all'*Opera tripartita*, e aggiunge come esempio del procedimento che intende usare nell'intera opera la spiegazione della prima tesi («esse est deus»), della prima questione («utrum deus sit») e della prima autorità («In principio creavit deus caelum et terram») – segno evidente che, nell'atto della redazione della prefazione, l'opera non esisteva ancora⁷⁰. Di fatto Eckhart redasse soltanto i commentari ai libri della *Sapienza* e del *Genesi* – con i quali egli iniziò il suo lavoro – e successivamente il commento all'*Esodo* e al *Vangelo* di Giovanni⁷¹. La raccolta di prediche latine conservata nel

⁶⁸ Le più recenti ricerche sulla cronologia dell'opera eckhartiana confermano la coerenza della sua dottrina. Molto probabilmente le questioni parigine, i discorsi sull'*Ecclesiastico* e la prefazione all'*Opera tripartita* sono state composte nel medesimo torno di tempo: si veda L. Sturlese, *Meister Eckhart in der Bibliotheca Amploniana. Neues zur Datierung des Opus tripartitum*, in: «Die Bedeutung der Bibliotheca Amploniana im Spannungsfeld von Aristotelismus, Nominalismus und Humanismus», hrsg. v. A. Speer, Berlin-New York, de Gruyter (Miscellanea Mediaevalia 23) 1995, pp. 434-446.

⁶⁹ *Prologus generalis*, n. 3-6, LW I/2, pp. 21-25: «Distinguitur ... hoc opus ipsum totale in tria principaliter. Primum est opus generalium propositionum, secundum opus quaestionum, tertium opus expositionum. Opus autem primum ... propositiones tenet mille et amplius ... Opus autem secundum, quaestionum scilicet, distinguitur secundum materias quaestionum, de quibus agitur ordine quo ponuntur in Summa doctoris egregii venerabilis fratris Thomae de Aquino ... Opus vero tertium, scilicet expositionum, ... subdividitur numero et ordine librorum veteris et novi testamenti, quorum auctoritates in ipso exponuntur».

⁷⁰ Edizione della *Prefazione* secondo le tre redazioni conosciute (E, L und CT) a cura di L. Sturlese in LW I/2, pp. 21-59.

⁷¹ *Expositio libri Sapientiae*, LW II, pp. 301-634; *Expositio libri Exodi*, ivi, pp. 1.227; edizione sinottica delle tre redazioni della *Expositio libri Genesis* in LW I/2, pp. 61 sgg. La *Expositio s. Evangelii secundum Iohannem* è pubblicata in LW III.

Codice Cusano è da considerarsi un primo stadio di un futuro e non realizzato *Opus sermonum*⁷². Ulteriori parti dell'*Opera tripartita* non sono note e molto probabilmente non sono neppure mai state scritte⁷³.

Al principio del *Commentario a Giovanni* Eckhart esprime programmaticamente il principio ermeneutico che governa la sua esegesi biblica: «Come in tutte le sue opere, l'autore intende esporre mediante le ragioni naturali dei filosofi quello che la sacra fede cristiana afferma»⁷⁴. Egli vede nell'unità della verità il fondamento per l'ammissione di una radicale convergenza di filosofia e teologia («quello che Mosè, Cristo e Aristotele insegnano è la stessa cosa, e si distingue soltanto nel modo»⁷⁵) e per un'interpretazione della Scrittura di tipo metafisico e scientifico («il Vangelo contempla l'ente in quanto ente»⁷⁶; «forse in tutti i miracoli di Cristo egli intese insegnare l'essere delle cose naturali ed i loro principi ... »⁷⁷). Eckhart riprende il progetto di Anselmo di Aosta – dimostrare razionalmente la Trinità e l'Incarnazione⁷⁸ – cercando nei suoi commenti di offrire una prova concreta di come sia non soltanto possibile, ma anche necessario, superare la distinzione metodica di «divina» e «naturalia» portata avanti con coerenza da Alberto e dalla sua scuola⁷⁹. Questo programma, influenzato profondamente dalla filosofia della religione di Mosè Maimonide, è stato definito in modo assai felice come una «filosofia del Cristianesimo»⁸⁰. Nondimeno, Eckhart non abbandona l'aspirazione albertina di fondare l'autonoma consistenza fisica della natura sulla causalità efficiente,

⁷² *Sermones*, hrsg. von E. Benz, B. Decker, J. Koch, in LW IV.

⁷³ E. Reffke, *Studien zum Problem der Entwicklung Eckharts im Opus tripartitum*, in: «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 57 (1938), pp. 19-95.

⁷⁴ *In Ioh.*, n. 2, LW III, p. 4: «intentio est auctoris, sicut et in omnibus suis editionibus, ea quae sacra asserit fides christiana et utriusque testamenti scriptura, exponere per rationes naturales philosophorum».

⁷⁵ *In Ioh.*, 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».

⁷⁶ *In Ioh.*, n. 444, LW III, p. 380: «Evangelium contemplatur ens in quantum ens».

⁷⁷ *In Ioh.*, n. 492, LW III, p. 424: «fortassis in omnibus miraculis factis a Christo innuitur et docetur natura rerum naturalium et eorum principia».

⁷⁸ *In Ioh.*, n. 160, LW III, pp. 131-132: «propter hoc restat ostendere ex naturalibus, per naturalia et in naturalibus quid in divinis et praecipue in deo necessarium est dicere et fateri patrem, filium et spiritum sanctum, et quod 'hi tres unum sunt', non unus ... ».

⁷⁹ L. Sturlese, *Il De animatione caeli di Teodorico di Freiberg*, in: «Xenia Medii Aevi Historiam Illustrantia, oblata Thomae Kaeppli O.P.», Roma 1978, pp. 185-201, sulla distinzione fra «providentia naturalis» e «providentia voluntaria» e le sue origini albertine. A. Beccarisi rileva a ragione il ruolo centrale che nell'elaborazione di questa dottrina ha giocato Ulrico di Strasburgo: *La «scientia divina» dei filosofi nel De summo bono di Ulrico di Strasburgo*, in: «Rivista di storia della filosofia», 61 (2006), pp. 137-163.

⁸⁰ K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart 1988, p. 417.

come dimostrano l'ampiezza e l'analiticità delle sue osservazioni scientifiche disseminate nei suoi scritti latini.

Non può essere un caso che in corrispondenza al crescente interesse alla dimostrazione sistematica della convergenza delle «verità nascoste su Dio, sull'ordine della natura e sull'azione morale»⁸¹, Eckhart abbia sospeso, alla fine del *Commento a Giovanni*, i suoi lavori sull'*Opera tripartita* ed abbia iniziato – come hanno rivelato recenti ritrovamenti manoscritti⁸² – una nuova impresa: il *Liber de parabolis rerum naturalium*. Il punto esatto in cui egli prese questa grave decisione, che significò niente di meno che la rinuncia al piano sistematico proposto nella *Prefazione* programmatica, è sconosciuto; assai probabilmente è da collocarsi dopo il secondo magistero parigino (1311-13), e cioè nel periodo seguito al suo nuovo rientro in Germania (1313-1325).

Di questo nuovo piano, che avrebbe dovuto avere come oggetto l'intera Scrittura, come già l'*Opus expositionum*, ma questa volta non in forma di esposizione sistematica ma limitata alle parabole⁸³, giunse a compimento soltanto una prima parte: il *Libro delle parabole del Genesi*. Contemporaneamente, Eckhart si preoccupa sempre più di diffondere le sue dottrine al di là della ristretta cerchia degli intellettuali che conoscono il latino. La sua strategia si muove lungo due linee: la prima è un'attività intensa e fortunata di predicazione, svolta sicuramente anche nella cerchia dei conventi femminili⁸⁴, ma soprattutto nel quadro dell'ufficio domenicale per il popolo; la seconda è la composizione di trattati in lingua tedesca, la redazione delle prediche tedesche in forma scritta e la confezione di raccolte di prediche autorizzate⁸⁵. Quest'attività di Eckhart non aveva in sé nulla di straordinario: altri

⁸¹ *Liber parab. Gen.*, n. 1, LW I/1, p. 447: «intentio nostra est in hac editione paraboliarum transcurriendo aliqua loca tam huius libri quam aliorum sacri canonis elicere quaedam sub cortice litterae parabolice contenta quantum ad sensum latentem, ut peritiores provocentur, ut ... meliora et uberius inquirant quantum ad divina, naturalia et moralia, latentia sub figura et superficie sensus litteralis».

⁸² L. Sturlese, *Un nuovo manoscritto delle opere latine di Eckhart e il suo significato per la ricostruzione del testo e della storia dell'Opus tripartitum*, in: «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 32 (1985), pp. 145-154.

⁸³ *Liber parab. Gen.*, n. 1, LW I/1, p. 447.

⁸⁴ Documentazione in *Acta Eucharistica*, n. 40-43, LW V, pp. 186-190. Si noti tuttavia che le prediche pronunciate sicuramente nell'ambito della «cura monialium» sono soltanto tre (Quint 12, 15 e 22). Per quanto riguarda le altre (che sono pur sempre più di un centinaio) non abbiamo alcuna prova che siano state pronunciate davanti a suore, e quindi sarei inclinato a collocarle sino a prova contraria nell'ambito della predicazione domenicale.

⁸⁵ Dopo il 1318, Eckhart redige il cosiddetto *Liber benedictus*, che riunisce il *Buch der göttlichen Tröstung* e la predica *Vom edlen Menschen*: edizione critica a cura di J. Quint in DW V, pp. 1-136. Raccolte organiche di Eckhart non sono note, ma dovevano essere a disposizione sia degli accusatori al processo (*Acta Eucharistica*, n. 46 e 47, LW V, pp. 197 sgg.), sia del redattore del *Paradisus animae intelligentis*: si veda L. Sturlese, *Hat es ein Corpus der deutschen Predigten Meister Eckharts gegeben? Liturgische Beobachtungen zu aktuellen philosophiehistorischen Fragen*, in «Meister Eckhart in Erfurt», pp. 393-408.

prima di lui avevano scritto prediche e trattati in tedesco, ed egli stesso aveva pubblicato tre decenni prima un'opera in volgare, i *Discorsi*. Ma in questo periodo egli osa fare quello che ad Erfurt, da giovane, non aveva ancora osato, e cioè diffondere i contenuti speculativi della sua «filosofia del Cristianesimo» fra gli illetterati. Lo fa sia nel cosiddetto *Liber benedictus*, che contiene all'inizio una presentazione approfondita della dottrina filosofica delle «perfezioni generali»⁸⁶, che in numerose prediche tedesche.

In considerazione del peso sempre maggiore che la sua produzione letteraria in tedesco sembra venir assumendo in confronto con quella in latino, si potrebbe essere anche tentati di parlare di una «svolta» nell'opera di Eckhart. In questo senso si è espresso Kurt Ruh, secondo il quale Eckhart avrebbe visto negli sviluppi sempre più radicali della spiritualità delle beghine una sfida per il Cristianesimo, e sarebbe stato sollecitato dal processo per eresia e dalla conseguente esecuzione di Margherita Porete (1310) a sviluppare una predicazione mistica volta a soddisfare i bisogni di questo tipo di spiritualità e contemporaneamente a ricondurla nell'ambito della vita ecclesiale⁸⁷.

Certo, in questo periodo è osservabile una radicalizzazione della strategia pastorale di Eckhart, e gli eventi delle condanne di beghine e begardi giocarono sicuramente un ruolo in questo. Come domenicano coinvolto per decenni nel governo della provincia tedesca, Eckhart conosceva bene i problemi delle deviazioni eretiche. Tuttavia rimane il fatto che il teorema della «nascita di Dio nell'uomo», che caratterizza la sua attività letteraria e dottrinale in volgare, costituisce soltanto il punto di arrivo di una via speculativa che aveva preso le mosse dal «conosci te stesso» dei *Discorsi* ed aveva ricevuto la sua definizione nell'opera latina. Il percorso di Eckhart si lascia ricostruire chiaramente a partire da diversi luoghi dell'*Opera tripartita*: la questione del fondamento delle perfezioni generali delle cose equivale alla questione della loro considerazione metafisica, e la risposta consiste nel riconoscimento della totale e immediata dipendenza dell'universo da Dio, con il quale viene raggiunto il punto terminale dell'atto processuale con il quale l'intelletto umano riflette sul mondo e su se stesso. L'autoconoscenza sollecitata nei *Discorsi* si compie nella speculazione razionale (ovvero filosofica) sul fondamento di tutte le cose e di se stesso «nella luce naturale dell'anima razionale» («in dem natürlichen lichte der vernünftigen sêle»), come Eckhart scrive nel *Liber benedictus*⁸⁸. Si tratta di una speculazione caratterizzata da profondi tratti religiosi, morali ed esistenziali: l'esercizio della ragione è per Eckhart, come per il suo maestro Alberto, perfezionamento dell'esistenza umana e partecipazione alla vita divina.

⁸⁶ *Daz buoch der götlichen tröstunge*, DW V, pp. 9-10.

⁸⁷ K. Ruh, *Meister Eckhart*, pp. 104, 107.

⁸⁸ *Daz buoch der götlichen tröstunge*, DW V, p. 11.

Eckhart riflette su queste idee in modo particolare nella sua più tarda esegesi biblica e nell'opera omiletica tedesca. Lo studio delle «perfezioni generali» mostra che l'ontologia aristotelica della sostanza è destinata, nell'universo dei «spirituali», ad un totale fallimento. La giustizia non è un accidente del giusto, ma piuttosto il suo presupposto reale, e l'uomo giusto è, in quanto è giusto, nella giustizia, costituendo entrambi un'unità dinamica⁸⁹. La logica con la quale devono essere affrontate le cose divine e le cose spirituali non conosce contrapposizione cosale, ma «correlazionalità univoca»⁹⁰. Nel caso dell'intelletto umano, il riconoscimento della propria immediata dipendenza da Dio significa la rinuncia all'io creato e spaziotemporalmente determinato e alla sua falsa autonomia, a vantaggio della presa di coscienza che in nostro pensiero ha la condizione del suo essere e della sua possibilità soltanto nella sua attuale ed eterna unità con Dio. Nella misura in cui l'uomo pensa e vive questo pensiero, è «divino» («homo divinus») e vive nella «regione dell'intelletto», nella dimensione del pensiero increabile e increato.

L'analisi di questa situazione ontologica – designata, nelle prediche, «Gottesgeburte» – viene sviluppata non solo sulla base del paradigma «giusto-giustizia», ma anche facendo ricorso alla correlazione «immagine-immaginato». La dottrina eckhartiana dell'immagine⁹¹ ha un particolare rilievo perché in essa si chiariscono le più importanti componenti della tradizione di riferimento, e contemporaneamente alcuni momenti speculativi essenziali del suo pensiero. L'immagine, «la grande nobiltà che Dio ha posto nell'anima»⁹², è puro intelletto, che si costituisce attraverso un'emanazione formale che consiste nel pensare il suo principio, in un processo nel quale immagine e immaginato sono consustanziali, correlati e contemporanei e formano un'unità dinamica sostenuta da un gioco dialettico di identità e differenza⁹³. Come gli studi più recenti hanno dimostrato, Eckhart si misura qui con la dottrina dell'immagine di Dietrich di Freiberg, assumendone rilevanti elementi problematici di derivazione neoplatonica⁹⁴. Egli sottolinea come il suo confratello la convergenza di Scrittura e di filosofia; ma va anche oltre le sue posizioni, rifiu-

⁸⁹ *Daz buoch der götlichen tröstunge*, DW V, p. 9 (Paralleli: p. 62, nota 2).

⁹⁰ B. Mojsisch, *Meister Eckhart*, pp. 65-74.

⁹¹ L. Sturlese, *Mistica o filosofia? A proposito della dottrina dell'immagine di Meister Eckhart*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 71 (1992), pp. 49-64; W. Wackernagel, *Ymagine denudari. Éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Paris 1991 (Études de philosophie médiévale).

⁹² *Pred.* 53 Q, DW II, p. 528: «... grôze edelkeit, die got an die sêle hât geleet».

⁹³ *In Ioh.*, n. 23-27, LW III, pp. 19-21.

⁹⁴ Dietrich von Freiberg, *De visione beatifica*, hrsg. v. B. Mojsisch, in: *Opera omnia*, I, pp. 13 sgg.; K. 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», hrsg. v. K. Ruh, Stuttgart 1986, pp. 125-134.

tando qualsiasi distinzione fra immagine come seconda persona della Trinità e immagine nell'uomo: «Questa immagine è il Figlio del Padre, e questa immagine sono io stesso»⁹⁵; «l'immagine è unica»⁹⁶. In quanto è immagine, l'immagine di Dio nell'anima appartiene alla dimensione dell'increato. In quanto è fondamento di un individuo, l'immagine è tuttavia incarnata nel tempo e nello spazio, così come la Parola di Dio si è fatta carne. L'incarnazione di Cristo è il paradigma storico dell'incarnazione continua di Dio, fondante dell'essere di ogni uomo e senza la quale ogni uomo scomparirebbe nel nulla.

6. Il processo e la condanna

La riflessione eckhartiana approda a una radicale e consapevole ridefinizione di concetti come signoria e grazia di Dio, dignità dell'uomo e significato della natura. Eckhart era consapevole di aprire una nuova strada al Cristianesimo, e si impegnò a sostenere e propagandare la sua proposta non soltanto con dotte pubblicazioni in latino, ma anche attraverso un'intensa e appassionata predicazione in volgare. Quando, nel 1326, due domenicani lo imputarono di eresia⁹⁷, fu subito chiaro che la Chiesa ufficiale non era disposta a seguire la via che era stata proposta. L'arcivescovo di Colonia trascinò immediatamente Eckhart davanti al tribunale dell'Inquisizione. Nell'anno successivo il processo fu avvocato dal papa ad Avignone e derubricato a procedimento per errore dottrinale. Nel 1329 il papa allora regnante, Giovanni XXII, decideva la pubblicazione di una bolla nella quale venivano condannate 17 frasi di Eckhart come eretiche e 11 altre stigmatizzate come gravemente sospette⁹⁸. Quando la bolla fu resa pubblica, il pensatore domenicano era già morto da poco più di un anno.

I suoi discepoli, fra i quali Enrico Suso, ne conservarono nondimeno la memoria di «homo doctus et sanctus»⁹⁹: un epitaffio ben appropriato per un dotto scolastico che aveva cercato di riflettere sul senso e sul concetto di santità e che aveva creduto di poter accordare l'ideale cristiano di una vita umile e distaccata con l'antica idea di filosofia come dottrina di vita e amore per la verità.

Università del Salento

⁹⁵ *Pred.* 16a Q, DW I, p. 259: «Dit beelde es die sone des vader, ende dit beelde benic selue».

⁹⁶ *In Ioh.*, n. 23, LW III, p. 19: «imago ... unica est».

⁹⁷ *Acta Echariana*, n. 46, LW V, p. 197. A proposito del processo: L. Sturlese, *Eckhart, l'inquisizione di Colonia e la memoria difensiva conservata nel codice Soest 33*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 80 (2001), pp. 62-89.

⁹⁸ W. Trusen, *Der Prozeß*, pp. 119-133.

⁹⁹ L. Sturlese, *Meister Eckharts Weiterwirken. Versuch einer Bilanz*, in: «Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozeß gegen Meister Eckhart», hrsg. v. H. Stirnimann - R. Imbach, Fribourg 1992, p. 169.