

STORIA DELLA FILOSOFIA *MEDIEVALE*

CORSO DI LAUREA SPECIALISTICA/MAGISTRALE - A.A. 2009-2010

Aspetti ontologici, noetici ed antropologici della nozione di imago dei in Meister Eckhart

Sede lezioni: Università di Trieste, Dipartimento di Scienze Umanistiche (Androna Campo Marzio, 10)

Aula: Piano terzo, Aula 55

Periodo: 3-31 maggio 2010

Durata: 25 ore

CFU: 3/6 (3 CFU Specialistica/ 9CFU Magistrale)

Modulo: II°

Titolare del Modulo: dott. Roberto Schiavolin

Orario lezioni: lunedì, martedì, mercoledì - ore 17.00-19.00

Programma

Il modulo è dedicato a Meister Eckhart, il cui pensiero riassume ed innalza a livelli mai più raggiunti la cosiddetta "mistica speculativa", patrimonio indiscusso della scuola domenicana tedesca del XIV secolo. La teologia dell'*imago dei* eckhartiana è strettamente connessa alla sua teologia dell'unione: immagine di Dio è il Figlio, immagine di Dio sarà l'anima, nel preciso senso paolino della *transformatio in eandem imaginem* (2Cor 3, 18) la quale corrisponde al Figlio stesso.

Sommario

Introduzione	3
Ontologia.....	3
<i>Imago dei</i>	3
Proprietà dell'immagine.....	4
L'emanazione formale.....	6
Immagine e sostrato	9
Efflusso intellettuale: la <i>creatio ad imaginem</i>	10
Noetica	11
Riflessività ontologica del processo conoscitivo attraverso l'immagine	11
L'immagine come intelletto divinizzante	12
Immagine senza immagine: <i>ymagine denudari</i>	13
La noetica renana: da Teodorico di Freiberg a Meister Eckhart.....	17
Antropologia.....	18
<i>Procedere ut imago</i>	18
<i>Ad imaginem versus imago</i>	23
<i>Gratia incarnationis est pro gratia inhabitationis</i>	27
<i>Propria ymagine denudari et in deum per ymaginem transformari</i>	29
<i>In der götliche einformicheit</i>	31
Bibliografia	33
Testi	33
Studi.....	33

Introduzione

Il termine *bilde*, **immagine**, ricorre con frequenza negli scritti di Eckhart, e su di esso si impernia una precisa dottrina teologica e soprattutto antropologica. Su tale nozione infatti si imperniano due celebri teorie del Turingio, quella del «Fondo dell'anima» e quella della «Generazione del Figlio» nel Fondo stesso. In entrambi i casi vengono a rivestire una **fondamentale importanza due luoghi scritturistici** che impiegano la metafora dell'immagine:

- il Figlio immagine perfetta del Dio invisibile (Col 1,15)
- l'uomo creato "ad immagine e somiglianza di Dio" (Gen 1,26).

Primo aspetto importante è sua pregnanza ontologica di tale concetto: **l'immagine riceve tutto il suo essere da ciò di cui è immagine, senza che tra i due sussista più alcuna differenza**. Ciò viene espresso dal termine *glich*, che può significare sia simile che uguale: in genere l'immagine viene definita *glich* nei confronti del suo modello.¹

In questa nozione si riconosce l'apporto di due tradizioni, l'una teologica, l'altra filosofica:

1. Concezione del **Figlio** come **immagine** della Persona **del Padre**.
2. Comprensione **dell'intelletto** come immagine **dell'Essere di Dio**.

Ontologia

Imago dei

Nella teologia dell'immagine convivono insomma due differenti tradizioni speculative: cristiano/paolina e **neoplatonica**.² In quest'ultima tuttavia vi è una certa **discrasia tra immagine e modello**, poiché la prima - ossia ogni realtà nella sua iconicità - costituisce una degradazione nei confronti dell'eccellenza sovraontologica **dell'Uno, archetipo aniconico** di tutta la molteplicità delle immagini che da lui scaturiscono. L'immagine indica qualcosa d'altro da sé, sta al posto di qualcosa, ha quindi il carattere di segno, simbolo di una realtà più elevata, cui è conforme, cui somiglia, ma con cui non si identifica: **l'essere immagine caratterizza la provenienza dall'origine e il rinvio ad essa, senza che essa possa mai identificarsi del tutto con il suo principio**.³

In una dottrina come quella cristiana che ribadisce l'aniconicità del Padre, ma che postula al contempo l'equivalenza ontologica di questi con il Figlio, che del primo come si è appena visto è immagine perfetta, non vi può essere degradazione ontologica alcuna tra i due membri della Trinità: **il Figlio è totalmente se stesso in quanto immagine del Padre ed a lui eguale in quanto a dignità sostanziale. La dialettica neoplatonica di unità e molteplicità**, quest'ultima atta a caratterizzare la realtà ontologica dell'immagine, viene **incanalata in una dialettica di unità e distinzione**, ove l'esplicazione dell'unità della natura divina nelle tre ipostasi/personone non causa alcuna perdita di

¹ Cf. A. Saccon, *Nascita e logos. Conoscenza e teoria trinitaria in Meister Eckhart*, La città del sole, Napoli 1998, p. 232: nelle traduzioni moderne *glich* è reso come *uguale* per esprimere la relazione tra Padre e Figlio, viceversa reso come *simile* per esprimere il rapporto diseguale tra Dio e uomo.

² Su questo argomento cf. A. Saccon, *Nascita e logos*, cit., pp. 241 ss.

³ Cf. W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Vita e pensiero, Milano 1991, pp. 75-107 (capitolo III: *Realizzazione dell'immagine*).

tipo ontologico ma, anzi, **esprime la ricchezza della divinità** che si comunica, si realizza e si genera senza perdere nulla di sé.

Eckhart si muove in questa prospettiva: egli, pur conservando l'attenzione all'Uno e all'unità, tipica dell'ottica neoplatonica, pone **l'immagine sullo stesso livello ontologico di ciò da cui proviene, rispetto al quale è non aliud**. Pertanto il carattere di analogia che tendenzialmente caratterizzava il neoplatonismo risulta ricollocato nella logica cristiana di equivalenza sostanziale tra modello ed immagine. Ancor più: il **modello costituisce con l'immagine una relazione di tipo biunivoco** in maniera tale che **tanto l'immagine non può esistere senza un modello quanto, soprattutto, un modello non potrà esistere senza essere dotato di un'immagine**. *Mutatis mutandis* Dio non può non generare, non comunicarsi, non realizzarsi in altro da sé, nel Figlio innanzitutto ma, anche e soprattutto, nell'anima umana, in maniera totale ed assoluta. È ciò su cui insisterà particolarmente Eckhart, in una maniera mai teorizzata così vigorosamente fino ad allora.

Proprietà dell'immagine

È nel *Commento al Vangelo di Giovanni* che si trova la spiegazione più completa della dottrina eckhartiana dell'immagine, nel contesto dell'analisi del rapporto tra il *Verbum* increato e il Padre. Il Turingio qui analizza i motivi per cui la **seconda persona della Trinità** viene **definita** nella Scrittura *imago Dei*:⁴

[23] Da quel che si è detto si possono spiegare molti passi della Scrittura, in particolare quelli relativi all'Unigenito Figlio di Dio, soprattutto dove si dice che è «immagine di Dio» (2 Cor 4, 4; Col 1, 15).

Infatti l'immagine, in quanto è immagine, non riceve niente di sé dal soggetto in cui è, ma riceve tutto il suo essere dall'oggetto di cui è immagine.

Inoltre, in secondo luogo, riceve il suo essere soltanto da quello.

Ancora, in terzo luogo, riceve tutto l'essere dell'oggetto secondo tutto quel che gli appartiene e fa che sia suo modello. Infatti se l'immagine ricevesse qualcosa da un altro o non ricevesse qualcosa dal suo modello, non sarebbe più sua immagine, ma immagine di un altro.

Da ciò è chiaro in quarto luogo che l'immagine di qualcuno è unica in se stessa ed è immagine di uno solo. Perciò nella divinità il Figlio è unico ed è figlio di uno solo, ovvero del Padre.

[24] Inoltre, in quinto luogo, da quel che si è detto è chiaro che l'immagine è nel suo modello: infatti lì riceve tutto il suo essere. Ed, inversamente, il modello, in quanto è modello, è nella sua immagine, per il fatto che l'immagine possiede in sé tutto il suo essere, secondo *Gv* 14, 11: «Io sono nel Padre e il Padre è in me».

⁴ Cf. L. Sturlese, *Mistica o filosofia? A proposito della dottrina dell'immagine di Meister Eckhart*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 12 (1992), pp. 57-59.

Ma ancora, in sesto luogo, ne consegue che l'immagine e ciò di cui è immagine, in quanto tali, sono una cosa sola: «Io e il Padre siamo una cosa sola» (Gv 10, 30). «Siamo», dice, per il fatto che il modello esprime o genera, mentre l'immagine è espressa o generata; «uno» perché tutto l'essere dell'uno è nell'altro e non v'è lì niente di estraneo.

[25] Inoltre, in settimo luogo, una tale espressione o generazione dell'immagine è una certa emanazione formale. Perciò il Commentatore nel II libro *De anima* ritiene che la generazione della specie visibile nella visione non richieda una luce estrinseca, né per il visibile, che si comunica da solo in modo molteplice, e neanche per la vista, che assume da sola la specie del visibile; ma soltanto per il mezzo che trasmette essa richiede una luce esteriore. Poi, in ottavo luogo: l'immagine e il modello sono contemporanei – e questo è quel che qui si dice: che il Verbo, l'immagine, «era in principio presso Dio» –, in modo che non si può pensare il modello senza immagine né l'immagine senza il modello: «Chi vede me, vede anche mio Padre» (Gv 14, 9).

[26] Inoltre, in nono luogo: nessuno conosce l'immagine, se non il modello, e nessuno conosce il modello, se non l'immagine: «Nessuno conosce il Figlio, se non il Padre, e nessuno conosce il Padre, se non il Figlio» (Mt 11, 27). Il motivo è che il loro essere è uno solo e non v'è niente nell'uno che sia estraneo all'altro. Ora i principi dell'essere e quelli del conoscere sono identici, e niente è conosciuto da qualcosa di estraneo.

Ciò che si è detto finora e molte altre cose simili appaiono chiare paragonando il giusto alla giustizia, l'ente al suo essere, ciò che è buono alla bontà e, in generale, il concreto all'astratto corrispondente.⁵

Si possono evidenziare i seguenti punti:

1. L'immagine è in sé **unica**.
2. La generazione dell'immagine è una **emanazione formale**.
3. L'immagine, in quanto è immagine, **non deriva nulla dal sostrato** cui inerisce **ma dal suo esemplare**.
 - L'immagine deriva **tutto** il suo essere solo dal suo esemplare.
 - L'immagine deriva il suo essere **secondo tutto ciò** che è l'esemplare.
 - L'immagine **rimane** nel suo esemplare, ove riceve tutto il suo essere e di converso l'esemplare, in quanto esemplare, è nella sua immagine.

Pertanto, in merito al rapporto tra immagine ed esemplare, si può dire che essi:

1. **Formano una unità inscindibile**, e non sono due cose distinte.
2. Sono **simultanei**.
3. Si **conoscono reciprocamente**.

⁵ Meister Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni*, I 23-26, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. Commento al Vangelo di Giovanni*, Città Nuova, Roma 20092, pp. 57-58).

L'emanazione formale

Alla fine dell'ultimo passo citato, Eckhart ha modo di osservare come la relazione immagine-esemplare sia la medesima che passa tra una qualità astratta ed ideale (il cosiddetto 'trascendentale') e la sua concretizzazione particolare: «Ciò che si è detto finora e altre cose simili appaiono chiare paragonando il giusto alla giustizia, l'ente al suo essere, ciò che è buono alla bontà e, in generale, il concreto all'astratto corrispondente».

Egli concentra inoltre la sua riflessione sulla **coessenzialità fra immagine ed esemplare**, la quale implica:

1. L'**unicità dell'immagine** e la sua **unità con l'immaginato**.
2. Il **procedere dell'immagine per emanazione formale**, cioè senza causalità efficiente e finale, qui precisato come immanenza dell'immagine nell'esemplare e viceversa, secondo una logica che eccede quella aristotelica⁶.

Tale idea è ribadita in un luogo del *Commento alla Sapienza*, nel quale vengono enunciate tre proprietà dell'immagine, sulla falsariga di quanto affermato nel *Commento al Vangelo di Giovanni*:

[143] Qui basti notare che l'immagine ha tre proprietà. Innanzitutto, se è perfetta, non le manca assolutamente nulla di ciò che appartiene alla cosa di cui è immagine. In secondo luogo non ha niente affatto di altro, rispetto a ciò di cui è immagine. In terzo luogo è sua espressione formale, e non effetto. Ne ho parlato ampiamente a proposito del passo: «Che è immagine» (Col 1,15).⁷

Da questa breve lettura si può dedurre come.

1. All'immagine **non manchi nulla** rispetto a ciò di cui è immagine.
2. L'immagine **non possieda altro** rispetto a ciò di cui è immagine.
3. L'immagine sia **espressione formale del suo modello**, e non effetto.

La sfera della causalità formale compete pertanto ai soli intelligibili, e comporta identità tra causa e causato: La dottrina è tipicamente neoplatonica, ed in particolare procliana: la si può infatti ritrovare in un paio di sezioni degli *Elementi di teologia* in cui si tratta da una parte del rapporto di partecipazione basato sulla somiglianza, dall'altro della causalità di tipo formale che vincola tra loro le intelligenze derivate dall'Uno⁸.

Dunque nell'immagine di Dio niente può mancare di ciò che è in lui, niente può esser presente di ciò che appartiene a una cosa creata», ma pure, in tale «dipendenza essenziale, non esteriore»:

⁶ Cf. L. Sturlese, *Mistica o filosofia?*, cit., p. 58.

⁷ Meister Eckhart, *Commento alla Sapienza*, 143, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. Commento alla Sapienza*, Nardini, Firenze 1994, p. 158).

⁸ Proclo, *Elementi di Teologia*, 28-32, tr. C. Faraggiana di Sarzana (*Proclo. I manuali, elementi di fisica, elementi di teologia, i testi magico-teurgici*, Rusconi, Milano 1985, pp. 106-109).

[...] l'immagine non si aggiunge a ciò di cui è immagine, né forma con esso due sostanze, ma è l'uno nell'altro.⁹

Con Eckhart ci si trova quindi di fronte ad una **teoria filosofica dell'immagine facente capo ad nozione di causalità puramente formale propria degli enti spirituali** che si esercita in obbedienza a una logica e a una fisica diverse rispetto a quelle che governano il dominio della causalità materiale. Sulla base di questi presupposti, in un luogo tipico dei *Sermoni latini* vengono enucleate le proprietà che regolano i rapporti tra il modello e la sua immagine:

[511] «Immagine». Nota che l'immagine, in senso proprio, è una emanazione semplice della forma, che trasmette l'intera, pura, nuda essenza, Così la considera il metafisico, astraendo dalla causa efficiente e da quella finale, che appartengono allo studio della natura che compete al fisico. Dunque l'immagine è una emanazione a partire dal profondo, nel silenzio ed esclusione di ogni exteriorità. È una vita, che si potrebbe rappresentare come qualcosa che da se stessa e in se stessa si gonfia e in se stessa ribolle, senza aver ancora pensato il traboccare.

Infatti c'è un triplice grado di produzione all'essere. Il primo, del quale si è detto ora, in cui qualcosa produce da se stesso e di se stesso e in se stesso, effondendo la nuda natura in modo formale, senza il concorso della volontà, che è, piuttosto, cooperante. Questo è il modo in cui il bene effonde se stesso; anche la volontà sarebbe principio in questo modo, se si astraesse dal fine. Il secondo grado è come un traboccare, a motivo della causa efficiente e in ordine a quella finale. In questo modo qualcosa produce da se stesso, ma non di se stesso. Oppure a partire da qualcos'altro – e allora si chiama fare –; o a partire dal nulla, e allora è il terzo grado della produzione, che si dice creazione.¹⁰

Si noti innanzitutto come questo procedere si attui in maniera pressoché necessaria, senza intervento della volontà o, per meglio dire, con la sua inevitabile 'cooperazione'. Poi possono essere distinte alcune caratteristiche peculiari di tale emanazione:

1. l'immagine non riceve niente dal soggetto in cui è, ma **riceve tutto il suo essere da ciò di cui è immagine**;
2. è **unica**, poiché riceve tutto l'essere dell'immaginato secondo tutto quello che gli appartiene;
3. **permane nel suo modello**, in cui riceve tutto il suo essere, e, inversamente, il modello, in quanto tale, è nella sua immagine, per il fatto che l'immagine possiede in sé tutto il

⁹ Meister Eckhart, *Sermoni Latini*, 510, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. I sermoni latini*, Città Nuova, Roma 1989, p. 287).

¹⁰ Meister Eckhart, *Sermoni Latini*, 511, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. I sermoni latini*, Città Nuova, Roma 1989, pp. 288-289). Per il rapporto tra immagine e modello, cf. A. Saccon, *Nascita e logos*, cit., pp. 244-248; C. Cavicchioli, *Metafisica del Verbo e mistica trinitaria in Meister Eckhart*, in «Sapienza» 51 (1998), fasc. III, pp. 263-267 («Immagine e anima»); L. Sturlese, *Mistica o filosofia?*, cit., p. 56.

suo essere;

4. in virtù di una tale espressione e generazione dell'immagine, **l'immagine e ciò di cui è immagine sono una cosa sola** in quanto tali, sono contemporanei e si conoscono perfettamente in modo reciproco.

Nel successivo paragrafo si passano ad esaminare le relazioni trinitarie nel contesto del rapporto tra modello ed immagine:

1. il Figlio quale immagine del Padre;
2. l'immagine prodotta non dalla volontà ma dalla natura del Padre;
3. il Figlio è nel Padre e il Padre è in lui (una cosa sola);
4. il Figlio-immagine non è né fatto né creato;
5. lo Spirito Santo la cui natura è increata al pari delle altre due persone in quanto egli permane in quell'immagine che è il Figlio, e da questi viene spirato.

[512] Da quel che si è detto, è chiaro in primo luogo che l'immagine in senso proprio è soltanto nella natura vivente, intellettuale, increata, in quanto si fa astrazione dalla causa efficiente e da quella finale. In secondo luogo, che l'immagine ha il modo di essere del parto, ovvero della prole e del figlio, in quanto procede nella medesima natura, uguale e simile in tutto a ciò che produce. Ancora, è chiaro che il Figlio, l'immagine, è nel Padre, e il Padre in lui, che è una cosa sola col Padre. In quarto luogo è chiaro che il Figlio non è «fatto né creato». Ancora: è Figlio e prodotto non dalla volontà, ma dalla natura e naturalmente. Ma ancora, in sesto luogo, è chiaro che il Figlio, in quanto somiglianza perfetta, spira l'amore, lo Spirito santo. Anch'esso è assolutamente increato, in quanto permanente nell'immagine, e questa in lui. [...] In settimo luogo è chiaro che l'«immagine», il Figlio, è «primogenito», unico principio «di ogni creatura» [Col 1, 15] insieme col Padre e con lo Spirito santo. È infatti necessario che prima ribollisca in tutto se stesso, e poi alla fine trabocchi, per essere in se stesso tutto perfetto, anzi, più che perfetto nell'effondersi, un qualsiasi ente di cui parliamo. [...] Così anche la natura prima nutre, fa crescere, perfeziona, e poi produce all'esterno il suo simile.¹¹

Il passo si conclude evidenziando come una **natura** che sia giunta a perfetto compimento è in qualche modo **“obbligata” a generare un suo simile**, ed viene **resa** anzi ancor **più perfetta in sé da questa sua capacità generativa**. Nota quindi Sturlese, con notevole acutezza, come una interpretazione esclusivamente teologica del passo, con un esclusivo riferimento dell'immagine al Figlio, non possa essere accettata.¹² All'uopo lo studioso cita il testo del *Commento a Giovanni* già visto *supra*, nel quale si legge: «L'immagine in quanto immagine non riceve nulla dal sostrato in cui

¹¹ Meister Eckhart, *Sermoni Latini*, 512, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. I sermoni latini*, Città Nuova, Roma 1989, p. 289).

¹² Cf. L. Sturlese, *Mistica o filosofia?*, cit., p. 59: «[...] nonostante Eckhart qui esplicitamente attribuisca le proprietà dell'immagine al *Verbum*, queste siano in realtà proprietà di qualsiasi immagine». Per il riferimento al *Commento al Vangelo di Giovanni*, cf. *supra*, nota 5.

sta (*a subiecto in quo est*), ma riceve tutto dal suo esemplare». **Il fatto che rimmagine possa essere in un sostrato, esclude che ci si possa riferire al *Verbum***, che sostrato notoriamente non ha, ragion per cui **il caso in cui l'immagine ha un sostrato può essere soltanto il caso dell'uomo**.¹³

Immagine e sostrato

Nell'orizzonte metafisico in cui si muove Eckhart c'è quindi immagine-senza-sostrato e immagine-con-sostrato. Questa doppia possibilità garantisce in realtà l'esistenza di una differenza fra immagine-*Verbum* e immagine nell'anima: il primo è infatti **immagine del Padre senza sostrato (materiale) e senza alcunché di accidentale**, la seconda – l'immagine nell'anima – è:

- **immagine non del solo Padre, ma della Trinità nel suo complesso;**
- **immagine in un sostrato, cioè collegata a qualcosa d'altro dalla sua essenza formale.**

Il punto fondamentale, quello in cui Eckhart si distacca radicalmente dai suoi contemporanei, è pertanto questo: **la teoria dell'immagine, con i suoi momenti di coesistenzialità e di derivazione emanativa, è una sola, valida in entrambi i casi.**

⇒ **L'esistenza o non esistenza di un sostrato non altera la ragione dell'immagine in quanto immagine.**

La deroga alla causalità aristotelica non è dunque una deroga nel caso specifico della speculazione trinitaria, ma è una deroga nel caso generale della sfera dell'essere spirituale, ovvero intellettuale: **si attua** quindi quella che si potrebbe definire **una 'coestensività intellettualistico-formale' della Trinità.**

Ora, «esemplare» di una siffatta «immagine» è solo Dio. Ed è chiaro a questo punto che **Eckhart, proponendo una interpretazione così radicale e conseguente dell'immagine nell'anima, propone nello stesso momento una particolare reinterpretazione del rapporto fra il Divino e l'Umano**, il finito e l'infinito, il creato e l'increato. Secondo Sturlese egli intende gettare le basi di per una nuova antropologia, completamente diversa da quella dei suoi contemporanei.

In che modo intende farlo? Eckhart non muove dal dato rivelato allo scopo esplicitarlo razionalmente – l'immagine c'è perché lo dice la Scrittura; vediamo di sviscerarne le conseguenze – ma piuttosto **dimostrare il dato rivelato attraverso la ragione naturale**, un modo radicalmente diverso di intendere il mestiere del «teologo», rispetto ai suoi colleghi della facoltà di teologia di Parigi. Non si trattava tanto di fare esegesi, ma di **costruire una 'filosofia del Cristianesimo'**: ciò significava, nel caso specifico, partire dal fatto che la Scrittura dice che l'immagine c'è, e vedere di **fondare filosoficamente, cioè razionalmente**, con ricorso alle dottrine dei filosofi pagani, **quello che la Scrittura afferma**.¹⁴

¹³ Ciò trova conferma in un passo parallelo dei *Sermoni Latini*, 509, trad. it. M. Vannini, quando vien detto che: «[...] tutto *quel* che è estraneo o altro non appartiene all'essenza dell'immagine, come ad esempio la pietra, il colore e tutte le cose di questo genere» (*Meister Eckhart. I sermoni latini*, Città Nuova, Roma 1989, p. 287).

¹⁴ Cf. Meister Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni*, I 2 (*Proemio*), trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. Commento al Vangelo di Giovanni*, Città Nuova, Roma 2009², p. 46): «Nello spiegare queste parole e quelle che seguono, e intenzione dell'autore — come in tutti i suoi scritti — esporre attraverso le ragioni naturali dei filosofi ciò che è affermato dalla santa fede cristiana e dalla Scrittura, in entrambi i Testamenti».

Efflusso intellettuale: la *creatio ad imaginem*

Le immagini sono, platonicamente, le idee originarie di tutte le cose, che non pregiudicano la semplicità divina, in quanto giacciono precontenute potenzialmente entro l'immagine di Dio, il Figlio, nel quale sono ontologicamente equivalenti:

[gli esseri] hanno in Dio una stessa immagine. **In Dio le immagini di tutte le cose sono identiche**, anche se sono immagini di cose diverse. L'angelo più alto, l'anima e il moscerino, hanno un'immagine identica in Dio.¹⁵

Dio dona lo stesso a tutte le cose e, in quanto scaturiscono da Dio, esse sono uguali; sì, angeli e uomini e tutte le creature scaturiscono da Dio, identiche nella loro prima emanazione. Chi prendesse **le cose nella loro prima emanazione** le coglierebbe tutte quante come **uguali**. Se già sono uguali nel tempo, molto più uguali lo sono in Dio, nell'eternità. Se si considera una mosca in Dio, essa è assai più nobile in Dio di quanto l'angelo più alto non lo sia in se stesso. Dunque **tutte le cose sono uguali in Dio, e sono Dio stesso**.

In questa uguaglianza **Dio prova tanta gioia, che effonde completamente la propria natura e il proprio essere in questa uguaglianza in se stesso**. Ne prova gioia nello stesso modo di colui che fa correre un cavallo da battaglia in una verde brughiera, completamente piana e senza asperità: la natura del destriero sarebbe di prodigarsi con tutta la forza, galoppando per la brughiera; ciò sarebbe per lui gioioso, e conforme alla sua natura. Nello stesso modo è per Dio grande gioia quando egli trova l'uguaglianza; è per lui una gioia effondere completamente la sua natura e il suo essere nell'uguaglianza, giacché egli è l'uguaglianza stessa.¹⁶

Eckhart quindi estende in maniera esemplarista la dottrina trinitaria dell'immagine ad ogni realtà cosmica, ed in maniera particolare all'uomo, come si vedrà a riguardo della creazione dell'anima umana.

Il processo della creazione degli esseri è un flusso di immagini le quali, dalla semplicità divina, ossia dallo stato di uguaglianza con Dio, pervengono al loro statuto proprio, mantenendo un *quid* intellettuale che li ricollega al principio. Tale è la natura intellettuale dell'immagine di Dio nell'anima, come afferma esplicitamente Eckhart, quando afferma: «è necessario che l'**immagine sia nella sola natura intellettuale**».¹⁷

¹⁵ Meister Eckhart, *Sermone* 9,3, trad. it. M. Vannini (Meister Eckhart. I Sermoni, Paoline, Milano 2002, p. 148).

¹⁶ Meister Eckhart, *Sermone* 12,4, trad. it. M. Vannini (Meister Eckhart. I Sermoni, Paoline, Milano 2002, p. 171). Cf. *Sermone* 3,4, trad. it. M. Vannini: «[...] ciò che è in Dio è Dio» (Meister Eckhart. I Sermoni, Paoline, Milano 2002, p. 110), frase censurata dalla Commissione di Colonia, anche per errori di traduzione. La versione tedesca era simile al *quidquid est in deo, est deus*, corrispondente all'assioma 9 delle *Regulae Caelestis Iuris* di Alano di Lilla.

¹⁷ Meister Eckhart, *Sermoni Latini*, 510, trad. it. M. Vannini (Meister Eckhart. I sermoni latini, Città Nuova, Roma 1989, p. 288).

Le **realtà create**, anzi, possono essere considerate come **derivanti da Dio** nella **misura** stessa in cui lo **contemplano e vengono** da lui **contemplate**. Quest'idea forte di un **flusso e riflusso di forme intelligibili** con forti ripercussioni ontologiche, che non può avere alcun senso nell'ontologia tomistica, viene spesso esplicitata da Eckhart:

Quando Dio rivolge il suo sguardo alla creatura, le dona con ciò il proprio essere; quando la creatura rivolge il suo sguardo a Dio, riceve da ciò il proprio essere. L'anima ha un essere che conosce intellettualmente; perciò là dove è Dio è anche l'anima, e là dove è l'anima è anche Dio.¹⁸

Noetica

Riflessività ontologica del processo conoscitivo attraverso l'immagine

Eckhart priva **l'immagine dell'aspetto puramente rappresentativo** cui era connotata nella dottrina di **Tommaso**, rifiutando così di considerarla una 'mediazione' ulteriore nella conoscenza: per questo parla di «immagine senza immagine, mediazione senza mediazione». **L'immagine** viene a qualificare la **pura trasparenza e riflessività del processo conoscitivo**, che ancora una volta viene **spiegato alla luce della teoria trinitaria**, com'egli illustra nel *Commento al Vangelo di Giovanni*:

Se la specie intelligibile o immagine con cui si vede e si conosce la cosa fosse diversa dalla cosa stessa, questa non sarebbe mai conosciuta tramite la specie, né nella specie. D'altra parte se la specie o immagine fosse del tutto indistinta dalla cosa, sarebbe inutile alla conoscenza. È **necessario dunque che l'immagine e la cosa facciano tutt'uno**, non un essere unico: **una sola cosa in modo che tramite essa si conosca, ma non un unico essere, perché non sia vana e inutile per la conoscenza**. Questo è quanto dice il Figlio, che annuncia e manifesta il Padre, di cui è immagine: «io e il Padre siamo una sola cosa».

¹⁹

Per conoscere l'ente tramite la **species (species/bilde²⁰)** è necessario che quest'ultima **non abbia una propria sussistenza autonoma**, non sia di per sé un ente, che in tal caso si frapporrebbe come ipostasi mediatrice e renderebbe in ultima analisi inesplicabile il processo della conoscenza, conducendolo ad una *regressio ad infinitum*. Dirà infatti Eckhart:

Perciò io non vedo la mano o la pietra, ma piuttosto un'immagine della pietra. Questa medesima immagine però non la vedo in un'altra immagine o in un elemento

¹⁸ Meister Eckhart, *Sermone 10,9*, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. I Sermoni*, Paoline, Milano 2002, p. 161).

¹⁹ Meister Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni*, I 194, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. Commento al Vangelo di Giovanni*, Città Nuova, Roma 2009², pp. 150-151).

²⁰ Per quest'aspetto cf. A. Saccon, *Nascita e logos*, cit., pp. 236-237.

intermedio, ma immediatamente e senza immagine, giacché l'immagine stessa è l'elemento intermedio e non ve n'è un altro [...]. Così l'immagine è senza immagine, giacché non è vista in un'altra immagine.²¹

La **trasparenza della realtà alla conoscenza è possibile solo se la *species* non è di per sé un ulteriore oggetto di conoscenza ed è priva di essere. L'immagine dev'essere considerata solo nella sua funzione di immagine**, poiché nella misura in cui viceversa le si attribuisce una qualche entità, una qualche autonomia, viene distrutto proprio il suo 'essere-immagine' e conseguentemente la conoscenza che essa rende possibile e veicola. **La natura di immagine porta a quindi negare la possibilità che in essa vi possa inerire un 'essere-altro' dotato di una propria ipseità:**

⇒ **per considerare un'immagine in maniera adeguata, bisogna riferirla all'essere di cui è immagine.**

Se invece si fissa lo sguardo sull'immagine e non su ciò a cui rinvia (nel caso delle creature, perché per il Figlio immagine e modello sono lo stesso), si perde di vista il fine della conoscenza e l'immagine diviene una mediazione fuorviante.

⇒ **L'immagine possiede un'identità ontologica al modello e lo riflette perfettamente, così da non essere una rappresentazione o una mediazione della conoscenza, ma la stessa conoscenza.**²²

L'immagine come intelletto divinizzante

La dottrina di **Dio quale Intelletto**, esposta nella *Prediche* 9, 66, 80, viene nella 69 riaccolta alla **teologia dell'immagine**, in ragione della quale essa si realizza come **noetica divina e divinizzante**. Qui viene affermato che «chi ha compreso l'intelletto come immagine ha colto il significato di tutta la predica». Prosegue il Tiringio:

C'è una potenza nell'anima, l'intelletto, che fin dall'inizio, appena prende coscienza di Dio e lo gusta, ha in sé cinque proprietà. La prima è quella di distaccare dal qui e dall'ora. La seconda è quella di non avere somiglianza con niente. La terza è quella di essere pura e senza commistione. La quarta è quella di agire e cercare in se stessa. La quinta è quella di essere un'immagine.²³

Come si vede, qui Eckhart elenca le **“cinque proprietà originarie”** possedute dall'intelletto:

1. Distacco dal qui e ora.

²¹ Meister Eckhart, *Sermone* 69,3, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. I Sermoni*, Paoline, Milano 2002, p. 478).

²² Nelle *Quaestiones Parisienses*, Eckhart interpreta la differenza tra il *quod* (soggetto) e il *quo* (oggetto) della conoscenza, in direzione di una distinzione tra la realtà esteriore, dotata di essere creato e il non-essere che spetta all'*intelligere*, in nome della sua possibilità di conoscere ogni cosa, senza essere nulla di ciò che conosce. In quanto immagine dell'ente, la *species* ha un altro modo di essere rispetto alle cose naturali, è «ens in anima».

²³ Meister Eckhart, *Sermone* 69,4, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. I Sermoni*, Paoline, Milano 2002, p. 479).

2. Dissomiglianza da qualsiasi realtà creata.
3. Purezza e privazione di qualsivoglia mescolanza.
4. Finalità verso se stesso.
5. Carattere di **immagine**.²⁴

L'anima, per realizzare la propria natura intellettuale, non deve avere più alcuna minima rassomiglianza con il creato, ossia deve **svuotarsi di ogni rappresentazione: formata in Dio come intelletto puro, l'anima diviene immagine di Dio**. Tale è il senso dell'affermazione «l'immagine e l'immagine – ossia modello e copia, intelletto divino ed intelletto umano – sono insieme così assolutamente uno», in maniera tale che «non si può riconoscere distinzione alcuna tra l'immagine e l'immagine».²⁵

È **l'abitare o lo stabilirsi di Dio in Lui stesso**, perché: «Dio è un essere che sempre abita nel più profondo. Perciò l'intelletto ricerca sempre all'interno».²⁶

L'anima è divenuta Immagine di Dio, non rappresentazione o copia di tale Immagine, perché **l'immagine, il Verbo eterno, non ha ulteriori immagini:**

La Parola eterna e la mediazione e l'immagine stessa, senza mediazione e senza immagine, perché l'anima colga Dio e lo conosca immediatamente e senza immagine nella Parola eterna.²⁷

Immagine senza immagine: ymagine denudari

La **possibilità della conoscenza di Dio si fonda sulla passività di chi conosce**: il non essere simile a nulla, la sua non-entità è condizione perché l'immagine originaria sia effettivamente rappresentata in lui:

Perché l'occhio conosca il colore, deve essere libero da ogni colore. Un maestro dice: perché l'anima conosca Dio, non deve avere niente in comune con cosa alcuna.²⁸

L'occhio non sopporta in sé nessuna impressione estranea. Un maestro dice (Aristotele, *L'anima*, 419 a): se non vi fosse un elemento mediatore, non si vedrebbe nulla. Se devo vedere il colore sulla parete, esso deve prima venir raffinato nella luce e nell'aria, e la sua immagine deve esser portata al mio occhio. San Bernardo dice: l'occhio è simile al cielo; accoglie il cielo in sé. L'orecchio non fa questo; non lo sente, e neppure la lingua lo

²⁴ Su tali proprietà, cf. A. De Libera, *Introduzione alla mistica renana. Da Alberto Magno a Meister Eckhart*, Jaca Book, Milano 1998, p. 202.

²⁵ Meister Eckhart, *Sermone* 69,5, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. I Sermoni*, Paoline, Milano 2002, p. 481).

²⁶ *Ivi* (p. 480).

²⁷ Meister Eckhart, *Sermone* 69,3, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. I Sermoni*, Paoline, Milano 2002, p. 479).

²⁸ Meister Eckhart, *Sermone* 68,3, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. I Sermoni*, Paoline, Milano 2002, p. 473).

gusta. In secondo luogo l'occhio è di forma rotonda come il cielo. In terzo luogo è posto in alto come il cielo. Perciò riceve l'impressione della luce, perché ha questa proprietà in comune con il cielo. Il cielo non riceve alcuna impressione estranea. Il corpo invece riceve impressione estranea, e anche l'anima la riceve, in quanto opera nel corpo. Se l'anima deve conoscere qualcosa che è al di fuori di lei, come ad esempio un angelo o un'altra cosa così pura, lo deve fare con l'aiuto di un poco di immagine senza immagine. Così anche l'angelo: se deve conoscere un altro angelo o qualcosa che è sotto Dio, deve farlo con l'aiuto di un poco di immagine senza immagine, non di immagini come quelle di quaggiù. Se stesso però si conosce senza *poco*, senza immagine e senza somiglianza.²⁹

La predica insiste sulla **distinzione tra conoscenza attraverso immagini**, ossia un sapere **che necessita**, per l'elaborazione dei dati ottenuti, di rappresentazioni, ossia **di mediazioni**, ed un sapere **'senza immagini'**, dove non si coglie niente di esteriore, **dove il sapere è l'essere stesso**: Dio non si conosce come altro. Prosegue Eckhart:

Se devo conoscere Dio senza mediazione, senza immagine e senza somiglianza, devo diventare assolutamente Dio e Dio deve diventare assolutamente me, così completamente uno che io operi con lui.³⁰

Il ritorno autoriflessivo dell'anima in se stessa, costitutiva del suo proprio essere, **diviene** così **la conversione stessa dell'immagine di Dio in Dio**, come viene ribadito in un altro *Sermone*.

Un maestro dice che l'anima genera se stessa in se stessa, e si genera a partire da se stessa e di nuovo si genera in sé [...] L'anima genera da se stessa Dio, da Dio in Dio; lo genera proprio da se stessa. Lo fa per generare Dio da sé, là dove essa è conforme a Dio: là è un'immagine di Dio.³¹

La ricerca dell'"immagine senza immagine" è una traduzione sul piano spirituale e teologico **dell'esigenza dell'intelletto di non aver nulla in comune con alcuna realtà**. Perciò le due proprietà dell'immagine (l'assoluta identità nell'assoluta mancanza di essere proprio) diventano importanti per descrivere il processo conoscitivo e definire il ruolo della *species* al suo interno. In altre parole **l'anima deve diventare *locus specierum*, forma delle forme, per divenire quanto conosce**:

Un maestro dice: Appartiene alla natura e alla perfezione naturale dell'anima di divenire in se un mondo intelligibile, la dove Dio ha formato in essa le immagini di tutte

²⁹ Meister Eckhart, *Sermone 70,2*, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. I Sermoni*, Paoline, Milano 2002, p. 485).

³⁰ *Ibid.*

³¹ Meister Eckhart, *Sermone 43,5*, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. I Sermoni*, Paoline, Milano 2002, p. 343).

le cose.³²

Questo poiché la **condizione primordiale della natura umana**, nella sua preesistenza eterna in Dio, è quella **di essere senza immagini**, ossia senza determinazioni accidentali, perfettamente semplice ed ontologicamente unitaria:

Come deve giungere l'uomo a essere un Figlio unigenito del Padre? Fate attenzione. La Parola eterna non ha assunto né questo né quell'uomo, ma una natura umana libera, indivisa, che era pura, senza immagini; infatti la forma semplice dell'umanità è senza immagini. Così, quando la natura umana fu assunta dalla Parola eterna semplicemente, senza immagini, allora l'immagine del Padre, che è il Figlio eterno, diventò immagine della natura umana. Come è vero, infatti, che Dio è diventato uomo, così è vero che l'uomo è diventato Dio. Così la natura umana è trasformata, in quanto è divenuta immagine divina, che è immagine del Padre. Perciò, se dovete essere un Figlio, bisogna che siate distaccati e separati da tutto quello che crea in voi distinzione. Infatti ogni uomo è accidentale rispetto alla natura umana; separatevi dunque da ciò che in voi è accidentale e assumetevi secondo la natura umana libera, indivisa.³³

Le immagini delle cose diventano qui un ostacolo alla conoscenza di Dio non tanto per una connotazione eticamente negativa, ma a causa del processo gnoseologico in virtù del quale **l'anima**, a motivo della sua semplicità, **può conoscere solo un'immagine per volta**. In altre parole, se essa deve ricevere e riflettere l'immagine di Dio, non può nello stesso tempo essere rivolta alle creature:

L'anima è così semplice in se stessa, che essa non può mai aver presente che un'immagine sola. Quando percepisce l'immagine della pietra, non percepisce l'immagine dell'angelo, e quando percepisce l'immagine dell'angelo, non ne percepisce alcun'altra e questa stessa immagine che percepisce, essa deve amarla nel suo essere presente.³⁴

Non è la **conoscenza sensibile qua tale** che è negativa, ma l'attenzione dell'anima che viene completamente assorbita da essa, in uno **sguardo parziale che preclude l'universalità e soprattutto non consente di penetrare nella profondità della realtà**. Per conoscere Dio, l'anima deve quindi privarsi di tutte le rappresentazioni: solo così può riflettere in sé le immagini di ogni realtà, **diventare quell'immagine perfetta in cui tutte le cose sono 'Uno'**, come nella *puritas essendi*

³² Meister Eckhart, *Sermone 17,3*, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. I Sermoni*, Paoline, Milano 2002, p. 201).

³³ Meister Eckhart, *Sermone 46,2*, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. I Sermoni*, Paoline, Milano 2002, pp. 358-359).

³⁴ Meister Eckhart, *Sermone 10,3*, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. I Sermoni*, Paoline, Milano 2002, pp. 155-156).

divina. In altre parole **l'intelletto non deve avere in sé l'immagine** – ossia la determinazione accidentale – **di nessuna cosa nella sua separatezza per poter essere in grado di coglierle tutte istantaneamente.**

Riverbero morale di questo 'non-sapere' intellettuale è **l'umiltà**, che in Eckhart assume spessore ontologico³⁵. L'uomo umile è colui del quale «l'anima penetra nell'immagine, in cui non c'è niente di estraneo, ma solo l'immagine divina, con la quale essa è una sola immagine»,³⁶ nel senso che essendosi spogliata e separata da tutto ciò che è *suo* – la *sua* vita, le *sue* facoltà e la *sua* natura – l'anima si stabilisce e risiede «nella pura luce, dove è una immagine con Dio; là essa trova Dio».³⁷

Per l'anima, **essere 'vergine'**, totalmente recettiva e **spoglia di ogni immagine estranea**, **significa accogliere ogni immagine nella libertà dell'intelletto**, il quale per definizione non è sottoposto alla dipendenza di alcunché, ed essere così libera come quando non esisteva:

Se avessi un intelletto così ampio che tutte le immagini che gli uomini tutti hanno accolto, e anche quelle che sono in Dio stesso, si trovassero in esso, e se io fossi nei loro confronti tanto distaccato (*âne eigenschaft*) da non essere legato ad alcuna di esse in ciò che faccio o non faccio, né al passato né al futuro; e se, al contrario, in questo momento presente, fossi libero e distaccato, rivolto alla carissima volontà di Dio per compierla senza indugio, allora, in verità, io sarei vergine, senza alcun ostacolo da parte delle immagini, così come quando non ero ancora.³⁸

La teoria di Eckhart si muove con autonomia rispetto alle tesi sostenute a Parigi, ma tuttavia perde la sua singolarità (e conseguentemente l'eccentricità mistica) se viene contestualizzata nell'ambiente domenicano tedesco. Un documento postumo, la *Ler von der selikeyt* di Eckhart di Gründig, afferma infatti:

Ecco che altri maestri arrivano e vogliono discutere dell'Immagine dell'anima. Essi domandano: ma dove sta l'immagine. Maestro Tommaso dice che essa sta nelle potenze. Ma ecco arrivare Meister Dietrich e confutare questi discorsi e dire che non è così. Adesso fa attenzione: egli dice che l'immagine non sta nelle potenze [...] Egli dice: Dico che non è così, e dico che v'è qualcosa nell'anima che è così nobile che la sua essenza è un'attività intellettuale. [...] In verità, ogni essere intellettuale deve essere beato di natura. E per questo che lo si chiama intelletto agente.³⁹

³⁵ Su quest'aspetto si veda A. De Libera, *Introduzione alla mistica renana*, cit., p. 213.

³⁶ *Ivi* (p. 345).

³⁷ Meister Eckhart, *Sermone 44,2*, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. I Sermoni*, Paoline, Milano 2002, p. 347).

³⁸ Meister Eckhart, *Sermone 2,1*, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. I Sermoni*, Paoline, Milano 2002, p. 100).

³⁹ Eckhart di Gründig, *Ler von der selikeyt*, in A. De Libera, *Introduzione alla mistica renana*, cit., p. 135; per il testo originale e commento critico si veda L. Sturlese, *Alle origini della mistica speculativa tedesca. Antichi testi su Teodorico di Freiberg*, in «Medioevo», 3 (1977), pp. 56-57.

La noetica renana: da Teodorico di Freiberg a Meister Eckhart

Vi è dunque, chiaramente, una **grande affinità dal punto di vista speculativo fra Teodorico di Freiberg e Meister Eckhart**, tanto che negli scritti del primo si ha un'ottima chiave per comprendere la dottrina dell'immagine del secondo.⁴⁰ Anche **Teodorico** sostiene che il **'procedere come immagine' vada inquadrata quale emanazione di carattere formale, caratterizzata dalla coesenzialità fra immagine e esemplare**, nella quale le regole della logica e della fisica aristotelica non hanno più presa.⁴¹ Le **proprietà dell'immagine** enunciate da Eckhart nel *Commento a Giovanni* erano quindi **già** state in qualche modo **tematizzate da Teodorico**, soprattutto nel fondamentale trattato *De visione beatifica*. Riassumendo per sommi capi i principali punti di convergenza tra i due renani, si possono evidenziare questi aspetti⁴²:

1. **L'intelletto** teodoriciano è **creato ad imaginem Dei**, e ciò significa che l'intelletto agente dell'uomo è connaturato all'essenza senza limite dell'intelletto divino, ben diversamente da quanto affermava Tommaso d'Aquino.⁴³ Questa noetica sostanzialmente neoplatonica – nel *De visione beatifica* Dietrich afferma chiaramente di aver tratto il concetto di emanazione, sul quale si basa poi il *procedere ut imago*, da Proclo –, coniugata alla dottrina biblica della creazione *ad imaginem Dei* è condivisa pressoché totalmente anche da Eckhart.
2. **Teodorico**, inoltre, **identifica** esplicitamente **l'imgo nell'anima con l'intelletto**, nello specifico con l'intelletto agente della tradizione filosofica, com'egli stesso afferma nel *Proemio al De visione beatifica*. Affermando che il **concetto biblico di imago è identico a quello gnoseologico di intelletto agente** egli colloca la dinamica del processo intellettuale, oltre che nel tradizionale terreno teologico, anche in quello filosofico.⁴⁴
3. Il **ritorno dell'intelletto** in seno al suo **principio è immediato**, il che significa che esso non presuppone l'intervento di esseri intermedi. Teodorico interpreta la gerarchia dionisiana in modo che la 'parte principale' dell'anima, *l'apex mentis o scintilla animae*, si trovi immediatamente rivolta o convertita verso il suo Principio, ed è proprio **nell'immediatezza di questa conversione immediata che consiste la visione beatifica**.
4. Basandosi sull'equivalenza tra immagine ed intelletto e sull'istantaneità della conversione intellettuale, Teodorico viene infine a sostenere la **naturalità della visione beatifica**, contro Tommaso e gli scolastici parigini i quali sostenevano che **l'intelletto umano, in quanto limitato, è radicalmente incapace della visione diretta di Dio**.⁴⁵

⁴⁰ Per un'analisi puntuale delle corrispondenze tra Teodorico ed Eckhart in materia noetica, cf. L. Sturlese, *Mistica o filosofia?*, cit., pp. 62-63.

⁴¹ Sulla dottrina teodoriciano dell'intelletto agente come immagine, cf. A. De Libera, *Introduzione alla mistica renana*, cit., pp. 155-157.

⁴² Per questa sintesi, cf. *ivi*, pp. 133-136.

⁴³ Secondo l'Aquinate nessun intelletto creato può riferirsi alla totalità dell'essere in atto, giacché l'intelletto umano è sostanzialmente una potenza passiva.

⁴⁴ È esattamente quanto intendeva Eckhart, quando nel *Proemio al Commento a Giovanni* (cf. nota 14), scriveva di aver l'intenzione di dimostrare le verità della Scrittura attraverso la ragione naturale dei filosofi.

⁴⁵ In altre parole tale visione sarebbe possibile solo in seguito a un potenziamento delle facoltà umane attuabile unicamente per grazia di Dio. Per la diversità fra i parigini ed i renani si vedano anche le fondamentali

Antropologia

Procedere ut imago

Si era precedentemente notato come la teoria renana dell'immagine si ricollegasse all'emanazionismo neoplatonico, riadattato *ad hoc* attraverso la dottrina biblica della creazione. Il *Sermone* 24 inizia infatti affermando come **dall'immagine di Dio** provenga in qualche modo **l'essere di tutte le cose**, in quanto il Verbo è modello (*Urbild*) di tutte le creature:

Dio [...] ha fatto insieme tutte le cose secondo il modello che delle cose egli ha in sé, ma non secondo se stesso. Alcune, in particolare, come la bontà, la sapienza e ciò che in genere si dice di Dio, le ha fatte secondo ciò che da lui fluisce.⁴⁶

Da questo dato dottrinale tradizionale Eckhart si distacca sensibilmente affermando come ciò che legghi **l'immagine di Dio** rappresentata dal **Figlio** e **l'immagine di Dio** rappresentata dall'uomo è la **modalità unica di essere immagine**. La dottrina è centrale, e il *Sermone* prosegue infatti elogiando la grandezza dell'anima:

L'anima invece l'ha fatta non solo secondo il modello che è in lui, o secondo quel che da lui fluisce e di lui si dice, ma proprio **secondo se stesso**. Sì, **secondo tutto quel che egli è; secondo la sua natura, il suo essere**; secondo la sua opera, che da lui fluisce e in lui permane interiormente; **secondo il fondo in cui egli dimora in se stesso, in cui genera il Figlio suo unigenito, e da cui scaturisce lo Spirito santo**: è secondo questa opera, che fluisce all'esterno e permane all'interno, che Dio ha creato l'anima.⁴⁷

Questa teoria riceve ulteriore conferma in un luogo della *Predica* 72:

L'anima è formata secondo Dio, ma i maestri dicono che il Figlio è un'immagine di Dio, mentre l'anima è formata secondo l'immagine. Io dico di più: il Figlio è un'immagine di Dio al di sopra dell'immagine; è un'immagine della sua nascosta Divinità. **Proprio come il Figlio è immagine di Dio ed è generato, nello stesso modo l'anima è formata**. Da quello stesso da cui riceve il Figlio, riceve anche l'anima. Là dove il Figlio promana dal Padre, l'anima non resta sospesa: è elevata al di sopra di ogni immagine.⁴⁸

considerazioni di L. Cagnet, *Introduzione ai mistici renano-fiamminghi*, Paoline, Cinisello Balsamo 1989, pp. 18-19, in cui al «tomismo aristotelico», caratterizzato da gerarchizzazione ed intellettualismo, viene contrapposto l'«albertismo platonizzante», che si connota per esemplarismo ed essenzialismo, e che soprattutto ha il pregio di offrire una intelaiatura speculativa assai più coerente rispetto al tomismo con i dati ed i fenomeni dell'esperienza mistica.

⁴⁶ Meister Eckhart, *Sermone* 24,1, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. I Sermoni*, Paoline, Milano 2002, p. 242-243).

⁴⁷ *Ivi* (p. 243).

⁴⁸ Meister Eckhart, *Sermone* 72,2, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. I Sermoni*, Paoline, Milano 2002, p.

L'incarnazione del Logos significa l'assunzione, da parte dell'*imago Dei*, della natura umana che diviene anch'essa, in tal guisa, 'immagine divina', ossia immagine del Padre. Quest'immagine di Dio nell'anima corrisponde alla parte «più intima», «più nobile» di quest'ultima, l'intelletto, in quanto esso, aristotelicamente, tutto può comprendere: nel *Commento alla Genesi* Eckhart localizza infatti l'immagine nella componente razionale dell'uomo.⁴⁹ Tale esegesi fonde quindi la tradizionale dottrina biblica della *creatio hominis ad imaginem Dei* con la dottrina greca dell'*homo animal rationale*:

Quanto ad ora, comunque, bisogna sapere che la creatura dotata di ragione o di intelletto differisce da ogni altra creatura inferiore per il fatto che gli inferiori sono prodotti a somiglianza di ciò che è in Dio e hanno in Dio le loro idee, secondo le quali, come si dice, sono stati fatti. Idee di questo tipo sono determinate e relative alle specie naturali reciprocamente distinte. Invece la natura razionale in quanto tale ha il privilegio di avere somiglianza con Dio stesso, non con qualche idea presente in lui. La ragione di ciò è il fatto che «l'intelletto è, in quanto tale, ciò in cui sta il divenire tutte le cose», non soltanto il questo o il quello determinato relativamente a una specie. Perciò, secondo il Filosofo, è «in qualche modo tutte le cose» e l'ente nella sua totalità.

[...] Da ciò deriva il fatto che l'uomo procede da Dio «a somiglianza della sostanza» divina, perché solo la natura intellettiva è capace delle perfezioni sostanziali della essenza divina, ovvero la scienza, la sapienza, la preminenza, il potere di disporre degli enti e di provvedere e governare le altre creature.

[...] Questo è, dunque, quel che si dice qui: facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza. Appartiene infatti all'immagine l'esprimere completamente tutto ciò di cui è immagine, non soltanto qualcosa di determinato in esso. Perciò i greci chiamano l'uomo microcosmo, ovvero piccolo mondo. L'intelletto infatti, in quanto intelletto, è somiglianza di tutto l'ente, contenente in se stesso la totalità degli enti, non questo o quello ad esclusione degli altri. Perciò suo oggetto è l'ente in assoluto, non soltanto questo o quello.

Bisogna ancora notare che Maimonide, nel libro primo, cap. 2, dice così : «L'intelletto che fu dato all'inizio ad Adamo è la più alta perfezione che fu in lui prima che peccasse. A motivo di questo intelletto si disse di lui che era stato creato "a immagine di Dio", e mediante esso Dio parlò con lui», «e l'intelletto era in lui nella più alta perfezione». «Perciò è scritto (Sir 15,14): «lo hai posto solo un poco al di sotto degli angeli».

497-498).

⁴⁹ Sull'intelletto-immagine come parte più eminente e nobile dell'anima, della stessa, cf. A. Saccon, *Nascita e logos*, cit., pp. 249-256; C. Cavicchioni, *Metafisica del Verbo*, cit., pp. 267-269 («Immagine e anima»); A. De Libera, *Introduzione alla mistica renana*, cit., pp. 201-203.

[...] l'uomo da se stesso si dirige al fine, per una forma che gli è interna, «tramite il libero arbitrio, con cui delibera e sceglie». Perciò «si dice con pertinenza»: «Dio ha fatto l'uomo e lo ha lasciato "in mano alla sua propria decisione"». Perciò anche il Damasceno dice che «l'uomo è chiamato fatto *ad immagine*, dal momento che con "immagine" si intende la facoltà intellettuale, il libero arbitrio e la piena disponibilità di sé, il principio di operazione proprio e la capacità di compiere le proprie opere».⁵⁰

Eckhart prende le mosse dalla dottrina agostiniana della *imago dei*, che intende la *mens*, con le sue più alte potenze – memoria, intelletto e volontà – come riflesso della divina Trinità. Mentre il prudente Tommaso ebbe non poche difficoltà con questa teoria, poiché da essa si sarebbe potuto dedurre una conoscenza naturale di Dio, Eckhart – volendo sottolineare una volta di più la **natura abissale del fondo dell'anima** – concepisce Dio quale luce impenetrabile alle facoltà create ed accessibile al solo intelletto.

Applicare questo tipo di relazione al rapporto tra uomo e Dio ha l'effetto di **travolgere il senso della creazione ad immagine e somiglianza: l'intelletto umano non è infatti creato, ma deriva direttamente da Dio**, in una processione che garantisce – come visto *supra* – la **naturalità della visione beatifica**:

[505] Si notino due cose. La prima è che l'«immagine», secondo Agostino, va ricercata là dove l'anima è davvero luce, non spenta dal contatto col corpo; ovvero dove non ha accesso niente che porti «la forma di questo mondo»; ovvero ancora dove la parte superiore, il vertice, dell'anima tocca la luce angelica. La seconda cosa da notare è che «immagine», in quanto tale, non può essere separata da ciò di cui è immagine neppure concettualmente.

[506] Perciò, secondo Agostino, la somiglianza è in ogni creatura, ma l'immagine solo in quella dotata di intelletto.

[507] È chiaro dunque «di chi è l'immagine», ovvero «del Dio invisibile». È chiaro dove si deve cercare, ovvero nella parte superiore dell'anima. Resta da vedere in che modo ci conformiamo ad essa.

[508] «Siamo trasformati» in senso duplice: innanzitutto perché viene meno la forma primitiva; in secondo luogo perché l'immagine trascende ed è più elevata di ogni forma. «Di splendore in splendore», ovvero dalla luce naturale a quella soprannaturale, e dalla

⁵⁰ Meister Eckhart, *Commento alla Genesi*, 115.116.120, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. Commento alla Genesi*, Marietti, Genova 1989, p. 78.79.81).

luce della grazia alla luce della gloria.⁵¹

In quanto creato ad *immagine e somiglianza*, l'uomo è ordinato a **Dio**, nel quale il **rapporto estrinseco di somiglianza deve essere commutato in rapporto intrinseco di uguaglianza, come lo è quello del Figlio con il Padre**. La stessa unità presente nelle **Persone divine** della Trinità implica che esse siano **'uguali' l'una all'altra nella loro essenza**: così è per l'anima che in quanto *imago Dei* s'identifica nel Verbo. Questa uguaglianza con Dio che l'anima deve raggiungere viene espressa da Eckhart con la parola **glîcheit**, non a caso strettamente connessa da una sottile affinità con la parola *einicheit* (unità).

Se Dio e l'anima devono essere uniti, ciò deve accadere tramite l'uguaglianza (*glîcheit*). Dove manca ogni disuguaglianza deve esserci l'uno di necessità; esso non viene soltanto unito in una inclusione, ma diventa uno: non solo uguaglianza (*glîchnisse*), ma identità (*glîch*). Perciò diciamo che il Figlio non è uguale al Padre, ma piuttosto è l'identità; è uno con il Padre.⁵²

Il dinamismo morfosemantico della parola *bilde* è in effetti articolato dalla dialettica tra dissomiglianza (*unglîchnisse, unglîcheit*) e somiglianza (*glîchnisse, glîcheit*):

Nota: innanzitutto l'immagine è simile, Gv 3: «saremo simili a lui» [1 Gv 3, 2]. Ma è simile a Dio chi è dissimile da tutto il creato. E tale chi abbandona tutto, chi è trasfigurato sul monte insieme a Cristo. Infatti è proprio di Dio non avere il simile né somiglianza. In secondo luogo deve essere simile nella natura e nella specie, e, per quanto possibile, in ogni particolarità individuale, in modo che in essa si riconosca colui di cui è immagine. Infatti è formata per questo fine e per questa causa. In terzo luogo, perciò, secondo Agostino, l'uguaglianza appartiene alla perfezione dell'immagine. In quarto luogo, le appartiene l'essere espressione ed efflusso di ciò di cui è immagine. In quinto luogo, che tutto quel che è estraneo o altro non appartiene all'essenza dell'immagine, come ad esempio la pietra, il colore e tutte le cose di questo genere.⁵³

La nozione di immagine racchiude quindi in sé quindi una certa duttilità, ma di volta in volta è all'opera il **medesimo dinamismo relazionale**. La semantica dell'immagine viene sempre **riconotta** ad una **causalità (emanazione, generazione, efflusso) fondata su una identità (uguaglianza, somiglianza) di natura e di specie (essenza, perfezione)**.

⁵¹ Meister Eckhart, *Sermoni Latini*, 505-508, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. I sermoni latini*, Città Nuova, Roma 1989, pp.285-286).

⁵² Meister Eckhart, *Sermone 44,2*, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. I Sermoni*, Paoline, Milano 2002, p. 345).

⁵³ Meister Eckhart, *Sermoni Latini*, 509, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. I sermoni latini*, Città Nuova, Roma 1989, p. 287).

Spetta alla vertice dell'anima, l'*apex mentis* o *vünkelin der sêle*, realizzare questa identità di natura: allorché l'immagine della divinità è impressa nell'anima, essa è riplasmata, all'interno della processione trinitaria, in quella «prima immagine senza immagini» da cui scorre l'efflusso e il riflesso. Il fondo dell'anima si rivela qui come quella perfetta uguaglianza che è propria delle persone divine. La parola *glîcheit* viene utilizzata da Eckhart per indicare l'unità realizzata dalle Persone della Trinità, "uguali" l'una all'altra nella loro essenza: l'unità umano-divina è da concepirsi quindi secondo la *glîcheit* dell'immagine. Quanto più chiara affiora nell'anima l'immagine di Dio, tanto più potente sarà in essa la nascita di Dio.

Nella *Predica* 16b Eckhart, riaffermando la sua volontà di esporre queste idee non solo nella scuola, ma anche dal pulpito, dettaglierà gli elementi distintivi dell'essere immagine, già visti *supra*.⁵⁴

[2] Ogni immagine ha due proprietà: la prima è di ricevere il proprio essere da ciò di cui è l'immagine, senza intervento della volontà, giacché l'immagine è prodotta naturalmente.

[3] Dovete sapere che la semplice immagine divina impressa nell'anima, nella parte più interna della natura, è ricevuta senza mediazione, e la parte più intima e nobile della natura divina è riprodotta in modo veritiero nell'immagine dell'anima [...]. Qui Dio è senza mediazione nell'immagine, e l'immagine è senza mediazione in Dio. Tuttavia Dio è nell'immagine molto più nobilmente di quanto l'immagine sia in Dio. Qui l'immagine non coglie Dio in quanto creatore, ma lo coglie in quanto intelletto, e ciò che la natura divina ha di più nobile si riproduce in modo veritiero nell'immagine. Questa è un'immagine naturale di Dio che egli ha impresso in tutte le anime per natura.

La seconda proprietà dell'immagine la dovete riconoscere nell'uguaglianza dell'immagine. Qui notate in particolare due punti. Il primo è questo: l'immagine non è da se stessa né per se stessa. Nello stesso modo dell'immagine ricevuta dall'occhio: essa non proviene dall'occhio e non ha essere nell'occhio, ma attiene ed è legata soltanto a ciò di cui è immagine. Perciò non è da se stessa né per se stessa, ma proviene propriamente da ciò di cui è immagine e gli appartiene completamente. È da ciò che essa prende il proprio essere, ed è lo stesso essere.⁵⁵

Da questo importante passo emergono inoltre alcuni concetti fondamentali in merito alla relazione tra Dio ed anima attraverso l'immagine:

⁵⁴ Si vedano i passi del *Commento al Vangelo di Giovanni* citati *supra* in nota 5: l'immagine non è da se stessa né per se stessa; essa proviene da ciò di cui è immagine e gli appartiene con tutto quello che è; inoltre non appartiene e non proviene da ciò che è estraneo a quello di cui è immagine; infine prende il proprio essere direttamente e unicamente da ciò di cui è immagine; ha uno stesso essere con lui ed è lo stesso essere.

⁵⁵ Meister Eckhart, *Sermone* 16b,2.3, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. I Sermoni*, Paoline, Milano 2002, pp. 194.195).

1. **Dio riflette completamente la sua natura nell'immagine.**
2. **L'anima**, nella sua parte più interna, **riceve direttamente l'immagine divina.**
3. **L'immagine di Dio nell'anima lo coglie** non come Essere creatore ma come **Intelletto fluente.**
4. La **relazionalità è univoca**: «Dio è nella immagine molto più nobilmente di quanto l'immagine sia in Dio».

Soprattutto le prime due tesi sono rivoluzionarie: criticano esplicitamente la soluzione tomista, e superano al contempo l'intellettualismo teodoriciano. Ci si trova davanti, in altre parole, all'**applicazione radicale del principio dell'emanazione neoplatonico**, quel ***procedere ut imago*** che oltre a provenire direttamente da Proclo, richiama anche la teoria *del fluxus* di Alberto Magno.⁵⁶

Ad imaginem versus imago

In un documento relativo al processo di eresia, si desume che ad Eckhart erano state presentate due liste di tesi, tratte dalle sue opere, e che egli si era preparato accuratamente le risposte che intendeva mettere a verbale il giorno dell'udienza.⁵⁷ L'ottava tesi del documento di accusa («documento di Soest») recita:

La tesi ottava riguarda l'immagine nell'anima e afferma che l'immagine della Trinità nell'anima è una certa espressione di se stesso senza volontà e conoscenza. E questa immagine dell'anima non è nulla di per sé, ma è massimamente in quello, da cui ha ricevuto l'essenza e la natura, e quest'essenza non è altra, ma la medesima. E questo viene spiegato con tre esempi: l'immagine nello specchio, il muro nell'occhio e il ramo che procede dall'albero. Da cui vien concluso, per quanto concerne questa immagine dell'anima, che è una certa unita [unica?] espressione di se stessa. E ciò che defluisce fuori è quello che rimane dentro, e ciò che rimane dentro è quello che defluisce fuori. Questa immagine è il figlio del Padre e questa immagine sono io. Quella immagine è la sapienza del Padre e io sono quella immagine.⁵⁸

Eckhart fu chiamato dall'inquisizione a render conto del contenuto dottrinale del testo. Nella sua difesa (*Rechtfertigungsschrift*) egli dichiara:

Per quanto concerne l'ottava punto, che tratta dell'immagine nell'anima e afferma che l'immagine della Trinità nell'anima sia una certa espressione di se stessa senza volontà e

⁵⁶ Cf. A. De Libera, *Introduzione alla mistica renana*, cit., pp. 23-37 (*L'influsso neoplatonico*) e pp. 38-55 (*L'eredità albertiana*).

⁵⁷ Si tratta di due fascicoli di quattordici foglietti di pergamena, scoperti alla fine dell'ottocento nella biblioteca di Soest in Vestfalia, noti nella letteratura come *Rechtfertigungsschrift*-, la «difesa» di Eckhart. È opinione diffusa che si tratti di una copia dei verbali del processo. In realtà questo documento è una copia dei materiali di difesa preparati da Eckhart in previsione della seduta del 26 settembre 1326, e fii messa in circolazione da suoi discepoli per difendere il maestro.

⁵⁸ *Acta Echardiana* 46, n. 62, ed. Sturlese, LW V, pp. 220-221, trad. it. L. Sturlese (*Mistica o filosofia?*, cit., p. 50).

conoscenza: detto così è oscuro, se non per quanto appare dagli esempi ivi addotti. Perciò non vi vedo pericolo. Quando poi alla fine si dice che «io sono quella immagine», è errore e falsità. Infatti, qualcosa di creato non è immagine, ma l'angelo e l'uomo sono creati *a immagine*. L'immagine infatti in senso proprio e la somiglianza non è propriamente fatta, e neppure opera della natura.⁵⁹

Il senso di tale difesa, che si preoccupa in primo luogo di sostenere la non pericolosità della dottrina, ossia la sua ortodossia, è di dichiarare che altro è essere *ad immagine*, come la creatura, altro è essere *immagine*, poiché **l'immagine, in quanto tale**, non è opera di natura ma, viceversa, **risulta increata**.

Ora, già Agostino aveva insistito sulla distinzione terminologica fra *imago* e *ad imaginem*, sottolineando il fatto che la dizione «a immagine» stava ad indicare una ***imparem similitudinem***, una somiglianza non simmetrica, **perché nell'uomo c'è l'immagine creata**, quindi depotenziata, non più eguale a Dio come nel caso del Figlio.⁶⁰

Ma **ad Eckhart** non **interessa** tanto la disimmetria tra realtà creata (Gen 1,26: uomo, fatto da Dio *ad immagine*) e realtà increata (Col 1,15: Figlio generato, *immagine* di Dio), quanto **spostare la questione tra il creato e l'increato, tra l'*ad immagine* e la vera e propria *imago***.

A tale scopo egli elabora una sofisticata teoria metafisica. Innanzitutto **deduce** – come già era stato fatto nel corso dei secoli a partire, come si è appena visto, da Agostino – **dall'essere *ad imaginem* una qualche presenza dell'*imago***. Ma poi, nel momento in cui **insiste** sul fatto che la **dimensione dell'*imago* è radicalmente diversa dalla dimensione del creato**, egli si distacca da questa tradizione teologica.

⇒ **O ci si eleva nel campo dell'increato**, e allora vi è *l'imago* e la conseguente causalità formale; **o si rimane nel campo del creato**, e allora si ha il contrario, cioè causalità efficiente, temporalità, spazialità, in una parola discrepanza ontologica tra creatore e creatura.

Ad imaginem non può voler dire, dunque, 'mezza immagine' o 'quasi immagine'. Dire che **l'uomo è *ad imaginem*** e contemporaneamente **che possiede *l'imago***, esprime semplicemente lo stato particolare dell'**essere umano**, il quale **attraverso il corpo e l'anima** è partecipe della temporalità, spazialità ed è **sottoposto alle leggi della logica e della metafisica aristotelica**, ma in **quanto *imago* vive in una dimensione totalmente opposta**.

⇒ **È questa seconda dimensione ciò che ad Eckhart interessa**.

Eckhart in altre parole **vuole mettere in discussione la logica e la metafisica aristoteliche**

⁵⁹ *Acta Eucharistica* 48, n. 141-142, trad. it. L. Sturlese (*Mistica o filosofia?*, cit., p. 52).

⁶⁰ Agostino, *De Trinitate*, VII 12: «Sed propter **imparem** ut diximus **similitudinem** dictus est homo *ad imaginem*, et ideo *nostram* ut imago trinitatis esset homo, non trinitati aequalis sicut filius patri, sed accedens ut dictum est quadam similitudine sicut in distantibus significatur quaedam vicinitas non loci sed cuiusdam imitationis» (trad. it. G. Beschin, *Sant'Agostino. La Trinità*, Città Nuova, Roma 1998, p. 248: «E a motivo, come abbiamo detto, di una **rassomiglianza imperfetta**, che l'uomo è detto *a immagine* e si aggiunge *nostra* perché l'uomo fosse immagine della Trinità; non uguale alla Trinità, come il Figlio al Padre, ma accostandosene per una certa rassomiglianza»).

come interpretazioni uniche, esclusive e totalizzanti della realtà e **proporre** altresì la logica di **una sfera ontica diversa, intelligibile e formale**, quella dell'*imago*, in cui esiste soltanto essere e non essere.

Eckhart pensa il **relazionarsi dinamico di due termini nella contemporaneità di univocità ed equivocità** (*unum in duobus*). **Dio partecipa all'anima la propria perfezione d'essenza, ma non le comunica anche la propria divinità**, da cui l'idea che «**Dio è nell'immagine molto più nobilmente di quanto l'immagine lo sia in Dio**» (cf. *supra*, 16b,3).

⇒ **L'immagine nell'anima dipende dalla presenza di Dio** e dal suo procedere (*processio, generatio*).

L'uguaglianza dell'anima con Dio è dovuta al fatto che essa non è da se stessa né per se stessa, ossia non possiede il proprio essere autonomamente. Tuttavia, in ragione di un principio che si potrebbe definire di 'assimilazione dinamica', **l'essere dell'immagine** sita nell'anima **non è al di fuori** della tensione che costitutivamente lo rimette a **Dio**: in ciò consiste quella simultaneità di univocità ed equivocità atta a rivelare quella che si potrebbe definire una '**unità correlativa**', ossia un **rapporto dinamico di identità nella differenza**:

Un maestro dice: Se fosse soppressa ogni mediazione tra me e il muro, sarei sul muro, ma non nel muro. Così non è per le cose spirituali, giacché una è sempre nell'altra: ciò che riceve è identico a ciò che è ricevuto, giacché non riceve null'altro che se stesso. Ciò è sottile. A chi lo comprende, si è predicato abbastanza.⁶¹

È chiaro che **intorno al tema dell'immagine** si coagula un complesso problematico imperniato sulla **necessità di costruire una nuova logica non-aristotelica, valida nella sfera delle 'cose spirituali'**. Il ragionamento 'sottile' o quelle che Sturlese definisce le 'idee difficili' appartiene all'ambito filosofico, e precipuamente neoplatonico: aspazialità e atemporalità degli intelligibili, rapporti di causalità formale, flusso intellettuale e, *last but not least*, un'**ontologia necessarista basata sui rapporti speculari sussistenti tra un modello e la molteplicità dei suoi riflessi**. Continua infatti Eckhart:

Tuttavia, ancora una parola sull'immagine dell'anima.

Molti maestri pretendono che l'immagine sia uscita dalla volontà e dalla conoscenza. Non è così. Invece io dico che quest'immagine è un'espressione di se stessa senza volontà e senza conoscenza. Ve ne offro un paragone. Si ponga uno specchio davanti a me: che lo voglia o no, senza volontà o conoscenza di me stesso, io mi rifletto nello specchio. Quest'immagine non proviene dallo specchio, né proviene da se stessa, ma proviene piuttosto da ciò da cui riceve il proprio essere e la propria natura. Quando viene tolto lo specchio che era davanti a me, io non mi rifletto più nello specchio, giacché

⁶¹ Meister Eckhart, *Sermone* 16a,1, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. I Sermoni*, Paoline, Milano 2002, p. 191).

io sono questa medesima immagine.

[2] Ancora un altro paragone. Quando un ramo spunta da un albero, esso porta il nome e l'essenza dell'albero, e quello che esce è identico a ciò che rimane all'interno, e ciò che rimane all'interno è identico a ciò che esce. Così il ramo è un'espressione di se stesso.

Io dico proprio lo stesso per l'immagine dell'anima. Ciò che esce è identico a ciò che rimane all'interno, e ciò che resta all'interno è identico a ciò che esce. Quest'immagine è il Figlio del Padre, e io stesso sono quest'immagine.⁶²

Riassumendo, in questo *Sermone* vengono utilizzate delle similitudini atte ad esplicitare le tre proprietà ontologiche fondamentali dell'immagine:

- **EMANAZIONISMO ESSENZIALISTA**

L'esempio del muro mette in evidenza che quando si parla degli **enti spirituali** le **normali categorie** (ovvero le categorie **aristoteliche**) **perdono la loro validità**. Negli intelligibili – ed è il caso dell'immagine nell'anima – **vige infatti un rapporto dialettico di emanazione di se stesso da se stesso**.

- **CAUSALITÀ FORMALE**

L'esempio dello specchio mette in evidenza che **nel rapporto fra immagine e immaginato vengono meno le causalità efficiente e finale**. Ed è proprio questo fatto, importantissimo, che Eckhart ribadisce nella sua risposta: **il *procedere ut imago* è esclusivamente formale**. Pertanto negli enti spirituali vige non solo una logica, ma anche una fisica diversa da quella degli enti materiali.

- **IDENTITÀ ONTOLOGICA**

L'esempio dell'albero, infine, sottolinea, questa volta in positivo, un'altra caratteristica del rapporto fra immagine e immaginato, e cioè la loro **identità di essenza**.

Proprio su quest'ultimo punto, cioè sul pericolo del panteismo, si concentrò l'attenzione dei censori, preoccupati delle 'derive' spirituali connesse a questa radicale visione speculativa. La **mistica eckhartiana** è in effetti precipuamente **ontologica** – per questo motivo viene definita anche mistica speculativa o dell'essenza (*wesenmystick*) – il cui **scopo** è la **restaurazione dell'immagine divina (il Figlio) nell'anima**, fino al pieno riassorbimento in Dio:

L'anima deve essere trasfigurata ed impressa nell'immagine, ritornando nell'immagine immagine che è il Figlio di Dio.⁶³

Si tratta per l'uomo di far **ritorno alla semplicità e alla dignità della sua vita principale nell'essere divino** nel quale egli, secondo la realtà dell'immagine, è **eternamente generato figlio**

⁶² Meister Eckhart, *Sermone* 16a,1.2, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. I Sermoni*, Paoline, Milano 2002, pp. 191.192).

⁶³ Meister Eckhart, *Sermone* 72,2, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. I Sermoni*, Paoline, Milano 2002, p. 497). Cf. A. De Libera, *Introduzione alla mistica renana*, cit., pp. 185-186.

nel Figlio, Dio in Dio, uno nell'Uno:

[1] Qui bisogna intendere che noi dobbiamo essere un Figlio unigenito, generato in eterno dal Padre. Quando il Padre generò tutte le creature, generò anche me, e io fluii all'esterno con tutte le creature, e tuttavia rimasi all'interno, nel Padre.

[3] *In principio.* Qui ci è dato di comprendere che noi siamo un unico figlio, che il Padre ha generato in eterno dalla nascosta tenebra dell'eterno nascondimento, permanendo interiormente nel primo inizio della prima purezza, che è una pienezza di ogni purezza. Qui ho avuto quiete in eterno, riposando nella nascosta conoscenza dell'eterno Padre, permanendo interiormente non pronunciato. E da questa purezza che egli mi ha generato in eterno come suo figlio unigenito, nella medesima immagine della sua eterna paternità, in modo che io sia padre e generi colui dal quale sono generato.⁶⁴

La **mediazione** ontologica e cosmologica **del Figlio** è quindi, in chiave antropologica, **ragione dell'unione mistica tra anima e Dio**. Il Cristo, in quanto *imago Dei*, determina per l'uomo il senso profondo dell'essere creato *ad imaginem Dei*, e solo in virtù della sua diretta inabitazione nell'anima è possibile per quest'ultima la *transformatio* deificante *in eandem imaginem*, secondo l'insegnamento paolino (2Cor 3,18):

Infatti non si deve immaginare falsamente che altro sia il figlio, o l'immagine, per cui l'uomo giusto e deiforme è figlio di Dio, e altro il figlio, o l'immagine, per cui Cristo è Figlio di Dio. L'Apostolo dice infatti: «siamo trasformati in quella stessa immagine». Inoltre, per quanti siano gli specchi posti davanti al volto o alla faccia di un uomo, tutti rispecchiano la stessa unica faccia.

⁶⁵

Gratia incarnationis est pro gratia inhabitationis

Il Figlio, incarnandosi, a un tempo discende anche nel più intimo recesso di ogni essere umano, rendendo questi **partecipe della vita divina** e conferendogli il potere mistico di diventare **figlio di Dio** (Gv 1,12) **secondo la realtà dell'immagine**. Ad esempio, nel Sermone 76, viene detto che:

[l'uomo] tanto poco può esser figlio senza la figliolanza del Figlio di Dio, e senza avere lo stesso essere del Figlio, che egli possiede.⁶⁶

⁶⁴ Meister Eckhart, *Sermone 22,1.3*, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. I Sermoni*, Paoline, Milano 2002, p. 497). Cf. A. De Libera, *Introduzione alla mistica renana*, cit., pp. 230-231.233.

⁶⁵ Meister Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni*, I 119, trad. it. Vannini (*Meister Eckhart. Commento al Vangelo di Giovanni*, Città Nuova, Roma 2009², p. 111).

⁶⁶ Meister Eckhart, *Sermone 76,1*, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. I Sermoni*, Paoline, Milano 2002, p.

L'idea sottesa è quindi quella di una **unione tra Dio e uomo senza differenze** (*âne mittel*), tecnicamente una **unità resa possibile nel momento in cui l'anima, fatto il vuoto di sé e delle proprie affezioni** (*Eigenschaft*), genera e quindi diventa **imago Dei**, coappartenendo dinamicamente a Dio stesso.

Divenuta immagine, l'anima non deve più vedere, ma essere, **non deve più agire, ma patire**: essa, nascosta nel suo essere immagine, non vive più della propria vita ma anzi risulta tutta assorbita in Dio e a Lui ormai identificata:

Fate ora attenzione a quello che deve avere l'uomo che deve abitare in Dio. Deve possedere tre cose. La prima è aver rinunciato a se stesso e a tutte le cose, non essere attaccato a niente che tocchi dall'interno i sensi, non soffermarsi in alcuna creatura che sia nel tempo o nell'eternità. La seconda cosa è che non ami né questo né quel bene, ma che ami invece quel Bene da cui fluisce ogni bene, giacché nessuna cosa è piacevole e desiderabile se non in quanto Dio è in essa. Perciò non si deve amare un bene se non nella misura in cui si ama Dio in esso; dunque non si deve amare Dio per il suo regno dei cieli o per che altro, ma lo si deve amare per la bontà che egli è in se stesso. Infatti chi lo ama per qualcos'altro non abita in lui, ma abita in ciò per cui lo ama. Perciò, se volete dimorare in lui, non amatelo per niente altro che per lui stesso. La terza cosa è che l'uomo non deve prendere Dio in quanto è buono o giusto, ma lo deve cogliere nella sua sostanza pura nuda, in cui egli stesso si coglie puramente. Infatti la bontà e la giustizia sono una veste di Dio, che lo avvolge. Perciò dovete togliere a Dio tutto quel che lo avvolge, e prenderlo puramente nel suo guardaroba, dove egli è scoperto e nudo in se stesso. Così dimorate in lui⁶⁷

L'inabitazione in Dio proposta in questo sermone può essere ricondotta – da un punto di vista della restaurazione dell'immagine divina nell'anima – a due fondamentali modalità operative:

- **Attiva** da una parte, con le immagini delle cose da cui è necessario **liberarsi mediante un distacco rigoroso** (*entbilden*).
- **Passiva** da una parte, con il Figlio come immagine a cui l'uomo deve **aderire attraverso un abbandono** fiducioso (*înbilden und überbilden*).

Tale restaurazione non è tanto lo statico riconoscimento di una proprietà acquisita *de iure* quanto, *de facto*, un dinamismo itinerante di **progressiva conformazione all'essere divino**, nel quale l'**imago Dei** viene **scoperta** dentro di sé e **al contempo generata**. Nello stesso sermone Eckhart prosegue:

[2] Perciò, quanto più e più chiaramente l'uomo mette a nudo l'immagine divina in sé

518).

⁶⁷ Meister Eckhart, *Sermone* 40,1, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. I Sermoni*, Paoline, Milano 2002, pp. 324-325).

tanto più chiaramente Dio viene in lui generato. Bisogna intendere così la nascita perenne di Dio, nel senso che il Padre mette a nudo e scopre l'immagine e risplende in essa.

[3] Come nasce sempre l'uomo in Dio? Fate caso a questo: mettendo a nudo l'immagine nell'uomo, l'uomo si rende simile a Dio, in quanto, nell'immagine, l'uomo è simile all'immagine di Dio, a ciò che Dio è secondo la purezza della sua essenza. E più l'uomo si mette a nudo, più è simile a Dio, e più gli diventa simile, e più viene unito a lui. Così, dunque, bisogna intendere la nascita perenne dell'uomo in Dio: in quanto l'uomo risplende con la sua immagine nell'immagine che è Dio, che Dio è secondo la purezza della sua essenza, e con la quale l'uomo è uno. Dunque **l'unità tra uomo e Dio va intesa secondo l'uguaglianza dell'immagine**, infatti l'uomo è simile a Dio secondo l'immagine. E perciò, se si dice che l'uomo è uno con Dio e che è Dio per questa unità, si intende l'uomo secondo la parte dell'immagine per cui è simile a Dio, e non per il fatto che è creato.⁶⁸

All'uomo il compito di attivare questo **dinamismo dell'immagine in cui si cela l'identità e l'alterità, il farsi presente e il rinviare ad altro**, in un differimento di prospettive nel quale Dio è presente nella sua immagine che, paradossalmente, è altro da Lui pur essendo a Lui identica.

⇒ **proprio perché l'uomo non 'è semplicemente Dio, può esserne l'immagine perfettamente conforme.**

Propria ymagine denudari et in deum per ymaginem transformari

Poiché è necessario 'liberare' l'immagine di Dio, scioglierla da ogni legame creaturale, questa trasformazione richiede **l'abbandono e il distacco da ogni immagine estranea**: essere trasfigurato (*überbildet*) ha come condizione un **processo di sottrazione delle proprie immagini che implica una simultanea trasformazione nell'unica vera 'immagine'**.⁶⁹

Il **primo momento** dell'itinerario mistico consiste quindi nel **distacco** dal mondo delle **immagini creaturali**.

Quando vengono tolte via tutte le immagini dell'anima ed essa contempla soltanto l'unico Uno, allora il puro essere dell'anima, permanendo passivamente in se stesso, trova il puro essere dell'unità divina, privo di forme, un essere al di sopra dell'essere.⁷⁰

⁶⁸ Meister Eckhart, *Sermone* 40,2.3, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. I Sermoni*, Paoline, Milano 2002, p. 326).

⁶⁹ Come afferma Eckhart nella *Rechtfertigungsschrift*: «propria ymagine denudari et in deum per ymaginem transformari».

⁷⁰ Meister Eckhart, *Sermone* 83,1, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. I Sermoni*, Paoline, Milano 2002, p. 551).

Lo staccarsi da queste immagini è espresso da Eckhart con la parola **ent-bilden** o con **ent-glîchen**, che significa più precisamente il **rendersi dissomigliante dal dissomigliante**, il **purificarsi da ciò che è dissimile (unglîch) rispetto a Dio**.

→ **L'anima mette a nudo in se stessa l'immagine divina.**

L'uomo trova dunque la sua rassomiglianza con Dio nella dissomiglianza da se stesso e da tutte le creature:

Dunque l'uomo deve essere ucciso, essere completamente morto, essere nulla in se stesso⁷¹, completamente sottratto a ogni somiglianza e non più simile ad alcuno – e allora è davvero propriamente uguale a Dio. Infatti proprietà di Dio e sua natura è l'essere dissimile, a nessuno somigliante.⁷¹

Il fulcro dinamico su cui s'impenna il passaggio dalla dissomiglianza alla somiglianza e quindi la **nascita del gottes bilde** nell'anima è, in maniera solo apparentemente paradossale, **l'esser plasmato dall'immagine** stessa. In altre parole, quando **l'anima si distacca** dalle immagini, abbandonando la sfera della *diversitas* e della *difformitas*, la sua non è propriamente un'azione, ma una **passività**, un non-avere e un non-conoscere, ossia uno **svuotamento** di sé. Tutto questo corrisponde a un **muoversi all'interno** e non più all'esterno, ad **un atto interiore** che è **propriamente un'operare con Dio coincidente con la generazione eterna dell'immagine** nel processo trinitario. **L'essere e l'agire dell'uomo vanno con-formati quindi al Figlio**, il Verbo eterno, come spesso ribadisce Eckhart:

Lo dico in verità: finché in te è formata un'immagine diversa da quella del Verbo eterno, o qualcosa che non riguarda il Verbo eterno, per quanto buono ciò sia, non è comunque quello che deve essere. Perciò è giusto soltanto quell'uomo che ha ridotto a nulla tutte le cose create e che, senza far caso ad altro, si dirige risolutamente verso il Verbo eterno. Ad esso è con-formato, e trasformato nella giustizia.

Un tale uomo riceve là dove riceve il Figlio, ed è il Figlio stesso.⁷²

Questo vivere **distaccato dalle immagini e trasfigurato nell'unica vera 'immagine'** (trinitaria) **rappresenta il sesto e ultimo grado dell'uomo interiore**.

Il sesto grado è quello in cui l'uomo è distaccato dalle immagini e trasfigurato nell'immagine dall'eternità di Dio e è pervenuto a un totale perfetto oblio della vita effimera e temporale ed è tratto e transustanziato in un'immagine divina ed è divenuto

⁷¹ Meister Eckhart, *Sermone 29,4*, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. I Sermoni*, Paoline, Milano 2002, p. 272).

⁷² Meister Eckhart, *Sermone 16b,6*, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. I Sermoni*, Paoline, Milano 2002, pp. 196-197).

figlio di Dio

Distacco e trasfigurazione sono i **poli di un unico processo**, che va compreso nella sua totalità e il cui esito è la **piena realizzazione dell'immagine latente nel fondo dell'anima**. Da un lato **non vi è alcun annullamento delle immagini** in quanto tali, ma **un distacco** in virtù della dipendenza (*Eigenschaft*) che **costoro** possono causare, dall'altro il **trasformarsi in Dio** è un accogliere la forma divina, un rivestirsene e **un lasciarsi riplasmare dalla vera immagine**.

In der götliche einformicheit

Al di là stessa distinzione delle Persone divine si apre una regione in cui non è possibile distinguere immagine da immagine:

Devi completamente sottrarti al tuo esser-te e fonderti nel suo esser-lui, in modo che il tuo «tuo» e il suo «suo» divengano completamente un «mio», e tu comprenda eternamente con lui il suo essere increato e il suo nulla senza nome.

Devi conoscerlo senza immagini, senza mediazione e senza somiglianza. Ma se devo conoscere Dio in questo modo senza mediazione, allora devo assolutamente diventare lui, e lui diventare me.

Devi amarlo in modo non intellettuale, ovvero l'anima tua deve esser priva di ogni intellettualità, giacché, fin tanto che opera intellettualmente, ha delle immagini; finché ha immagini ha mediazione; finché ha mediazione non ha né unità né semplicità.⁷³

Il luogo dell'*unyo mystica*, è un **fondo senza fondamento, in cui la morte di ogni immagine è la patria del definitivo silenzio, dell'assoluta semplicità**.

⇒ **Si trascende la stessa unica e vera 'immagine' per giungere all'abisso senza immagine.**

Ciò corrisponde alla cosiddetta 'terza morte', descritta in un famoso sermone apocrifo:

Cercate di comprenderlo seriamente: bisogna che l'anima sia morta a tutte le operazioni che sono attribuite alla natura divina, se vuole arrivare all'essenzialità divina in cui Dio si astiene da ogni attività. Giacché questa immagine suprema nell'anima contempla l'essenza della divinità senza alcuna mediazione, libera e vuota d'ogni operazione. Così questa immagine suprema è in sé una regola dalla quale l'anima deve lasciarsi guidare, ma che deve morire con essa.

[...] E quando l'anima è così uscita dal suo essere creato e dal suo essere increato, secondo cui si trova nella propria immagine eterna, e giunta fino alla natura divina, se, in quel momento, essa ancora non coglie il regno di Dio, ciò significa che essa comincia a sentire se stessa, che segue il suo cammino proprio e non cerca più Dio; e non è che qui

⁷³ Meister Eckhart, *Sermone 83,2.3.4*, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. I Sermoni*, Paoline, Milano 2002, pp. 552-553.553.554).

che essa muore della sua morte più elevata. In questa morte l'anima perde ogni desiderio e tutte le immagini, ogni intendimento ed ogni forma, ed è spogliata di ogni essenza.⁷⁴

L'assoluta somiglianza coincide con la negazione della somiglianza, vale a dire con la **perfetta compenetrazione dell'immagine nell'anima**. Per essere uguale e unito a Dio, l'uomo non deve essere simile a nessuno, neppure a se stesso: la piena conformità all'essere divino avviene pertanto nel rendersi dissomigliante da tutto ciò che rispetto a Lui è dissimile.

Dunque l'uomo deve essere ucciso, essere completamente morto, essere nulla in se stesso, completamente sottratto ad ogni somiglianza e non più simile ad alcuno – e allora è davvero propriamente uguale a Dio. Infatti proprietà di Dio e sua natura è l'essere dissimile, a nessuno somigliante.⁷⁵

L'immagine divina sradica ogni dissomiglianza, in modo tale che sia questa stessa immagine ad operare e a rendersi visibile, **sostituendosi a ogni altra**. Eckhart interpreta infatti come segno di **dissomiglianza una attenzione esclusiva alle creature**, senza coglierne la loro funzione essenzialmente teofanica, **ma soprattutto egli ritiene che si debbano superare tutte le immagini particolari, persino quelle trinitarie**, in quanto anch'esse hanno la pecca di cogliere Dio in un certo 'modo di essere'. Se l'anima infatti:

[...] contempla, grazie a questa potenza, le immagini, vi è in essa qualcosa di imperfetto – sia che contempi l'immagine di un angelo, sia la propria. Se contempla Dio in quanto Dio, o in quanto immagine, o in quanto Trinità, vi è sempre in essa qualcosa di imperfetto. Ma quando vengono tolte via tutte le immagini dell'anima ed essa contempla soltanto l'unico Uno, allora il puro essere dell'anima, permanendo passivamente in se stesso, trova il puro essere dell'unità divina, privo di forme, un essere al di sopra dell'essere.⁷⁶

Nel momento in cui tutto ciò che è proprio della creatura viene annientato, l'anima si rende trasparente a se stessa nel suo fondo: cade così la stessa differenza tra modello e immagine, ed essa diviene, perfettamente e definitivamente, *imago Dei*.

⁷⁴ Meister Eckhart, *Come l'anima segue il proprio cammino e trovi se stessa*, trad. it. C. Cavicchioli (in «Rivista di Ascetica e Mistica», 21 (1996), fasc. 2-3, pp. 197-198).

⁷⁵ Meister Eckhart, *Sermone 29,4*, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. I Sermoni*, Paoline, Milano 2002, p. 272).

⁷⁶ Meister Eckhart, *Sermone 83,1*, trad. it. M. Vannini (*Meister Eckhart. I Sermoni*, Paoline, Milano 2002, p.p. 550-551).

Bibliografia

Testi

- 1) Meister Eckhart, *Commento alla Genesi*, a cura di M. Vannini, Marietti, Genova 1989.
- 2) Meister Eckhart, *Commento alla Sapienza*, a cura di M. Vannini, Nardini, Firenze 1994.
- 3) Meister Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di M. Vannini, ed. Città Nuova, Roma 1992.
- 4) Meister Eckhart, *I Sermoni*, a cura di M. Vannini, Paoline, Milano 2002.
- 5) Meister Eckhart, *I Sermoni latini*, a cura di M. Vannini, Città Nuova, Roma 1989.
- 6) Meister Eckhart, Sermone apocrifo: *Come l'anima segue il suo proprio cammino e trovi se stessa*, a cura di C. Cavicchioli, in «Rivista di Ascetica e Mistica», 21 (1996), fasc. 2-3, pp. 181-206.

Studi

- 1) Beierwaltes W., *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Vita e pensiero, Milano 1991.
- 2) Cavicchioli C., *Metafisica del Verbo e mistica trinitaria in Meister Eckhart*, in «Sapienza», 50 (1997), fasc. IV, pp. 407-444; 51 (1998), fasc. III, pp. 255-297.
- 3) De Libera A., *Introduzione alla mistica renana. Da Alberto Magno a Meister Eckhart*, Jaca Book, Milano 1998.
- 4) Masini F., *Meister Eckhart e la mistica dell'immagine*, in *Problemi religiosi e filosofici*, a cura di A. Babolin, La Garangola, Padova 1975, pp. 1-36.
- 5) Saccon A., *Nascita e logos. Conoscenza e teoria trinitaria in Meister Eckhart*, La città del sole, Napoli 1998.
- 6) Sturlese L., *Alle origini della mistica speculativa tedesca. Antichi testi su Teodorico di Freiberg*, in «Medioevo», 3 (1977), pp. 21-87.
- 7) Sturlese L., *Mistica o filosofia? A proposito della dottrina dell'immagine di Meister Eckhart*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 12 (1992), pp. 49-64.