

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	63 (2016)
Heft:	2
Artikel:	Esse alterius, ad alterum et alteri : la dottrina della relazione di Meister Eckhart
Autor:	Paladini, Chiara
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-760720

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 23.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

CHIARA PALADINI

Esse alterius, ad alterum et alteri: la dottrina della relazione di Meister Eckhart

INTRODUZIONE

Al centro di questo studio è la dottrina della relazione del filosofo domenicano tedesco Meister Eckhart.

Che si trattò di un tema delicato della filosofia eckhartiana fu chiaro sin dal momento della fondazione degli studi su Meister Eckhart: quando, nel 1886, il Denifle rese noti i trattati latini eckhartiani, dichiarò di avervi riscontrato l'allontanamento dall'ortodossia di cui l'autore fu imputato nel 1329, nella misura in cui Eckhart non aveva distinto sufficientemente l'essere di Dio da quello delle creature.¹ Più tardi Grabmann scopriva nel codice 1071 di Avignone le *Quaestiones parisienses* e affermava di avervi rinvenuto un'esasperazione della teologia negativa tommasiana e un uso errato dell'analogia: Eckhart aveva confuso la relazione tra Dio e le creature con la relazione tra le sostanze e gli accidenti, minando irrimediabilmente l'autonomia degli enti, ridotti, di fatto, ad accidenti della sostanza divina.² In effetti, la teologia negativa di Eckhart andava ben oltre il senso che le aveva attribuito Tommaso d'Aquino. Nel 1960 Lossky mostrava che la teologia negativa eckhartiana approdava all'idea di un *Deus absconditus* immanente nel „fondo intimo“ delle creature, che era anche il motivo di quella opposizione interna insita nella natura dell'uomo, perennemente diviso tra il nulla del suo essere creato e l'*esse latens* di Dio in lui.³ In quegli stessi anni Koch analizzava la dottrina eckhartiana dell'analogia, ed evidenziava che la relazione tra l'essere divino e quello creato era caratterizzata dalla totale passività delle creature, in cui Dio, l'*analogatum* principale, non mette le radici ma tuttavia si trova completamente.⁴ Circa

¹ Cf. DENIFLE, Heinrich Seuse: *Meister Eckeckarts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre*, in: Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 2 (1886), 417–615.

² Cf. GRABMANN, Martin: *Neuaufgefundene Pariser Quaestiones Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange. Untersuchungen und Texte* (= Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologisch und historische Klasse 32/7). München: Bayerische Akademie der Wissenschaften 1927.

³ Cf. LOSSKY, Vladimir: *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* (= Études de Philosophie Médiévale 48). Paris: Vrin 1960, 64; 75–76.

⁴ Cf. KOCH, Josef: *Zur Analogielehre Meister Eckharts*, in: *Mélanges offerts à Etienne Gilson* (= Études de Philosophie Médiévale, hors série). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1959, 327–350. Ora in: KOCH, Josef: *Kleine Schriften*, Bd. 1 (= Storia e Letteratura 127). Roma: Edizioni di storia e letteratura 1973, 367–397.

vent'anni dopo, Mojsisch sottolineava che un ruolo ancor più importante dell'analogia ha nel pensiero di Eckhart l'univocità: se la prima definisce la relazione tra Dio e tutti gli enti creati, la seconda caratterizza invece il rapporto tra il giusto e la giustizia, il saggio e la saggezza, Dio-Figlio e Dio-Padre; e riguarda quindi la generazione intellettuale di Dio nel fondo dell'anima umana, la generazione del Figlio.⁵

Ora, a muovere questo studio è stata l'intenzione di individuare lo schema su cui si regola questa concezione di relazionalità, in considerazione dell'uso fatto da Eckhart di quegli strumenti di cui si servirono tutti i filosofi che discutevano della categoria della relazione negli anni a cavallo tra il XIII e il XIV secolo: il *fundamentum relationis*, la derivazione *ab altero* e l'insufficienza ontologica, che caratterizzano proprio la struttura della categoria della relazione nel medioevo, sono elementi di quel paradigma che, nel pensiero eckhartiano, regola tanto i rapporti tra Dio e la creatura quanto quelli tra il soggetto e l'oggetto della conoscenza.

Ma prima di provare a muovere qualche passo nella direzione di quest'indagine, sarà opportuno ripercorrere brevemente le tappe principali della discussione sulla categoria della relazione in corso nel XIII secolo e accennare alle premesse filosofiche da cui essa si origina.⁶

Aristotele aveva strutturato il mondo reale in categorie; la relazione era una di queste, e precisamente la caratteristica dell'ente di essere in rapporto con un altro ente; dal momento che gli enti si relazionano tra di loro ciascuno in ragione delle sue proprietà inerenti, la relazione era l'unico predicamento a fondarsi, invece che direttamente nella sostanza, in un altro accidente – come la qualità o la quantità; ed era pertanto quello che tra tutti possedeva l'essere più debole. Aristotele aveva però lasciato alcuni problemi aperti: innanzitutto, nelle *Categorie* aveva parlato di enti *relativi* (πρός τι), e non di *relazione* (σχέσις);⁷ e nella *Metafisica* annoverava tra i relativi anche entità come l'oggetto di conoscenza, di misura o di pensiero, dei quali la categoria della relazione non poteva considerarsi una proprietà inerente, dato che tali enti non sono in sé realmente relativi:⁸ essi vengono piuttosto posti in relazione da un intelletto conoscente o misurante, e per-

⁵ Cf. MOJSISCH, Burkhard: *Analogie, Univozität und Einheit*. Hamburg: Meiner 1983, 71.

⁶ Sulla discussione medievale intorno alla relazione cf.: HENNINGER, Mark G.: *Relations, Medieval Theories 1250–1325*. Oxford: Clarendon Press 1989; SCHÖNBERGER, Rolf: *Relation als Vergleich. Die Relationstheorie des Johannes Buridan im Kontext seines Denkens und der Scholastik*. Leiden: E.J. Brill 1994; DECORTE, Jos: *Modus or res: Scotus' criticism of Henry of Ghent's conception of the reality of a real relation*, in: SILEO, Leonardo (ed.): *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti, Atti del Congresso Scotistico Internazionale*, vol. II (= Medioevo I). Roma: Ed. Antonianum 1995, 407–429.

⁷ ARISTOTELES: *Categ.* c. 7, 6a, 36–37; c. 7, 8a, 31–32.

⁸ ARISTOTELES: *Met.* V, 1020 b I, 26–1021 b I, 11.

tanto solo qualificati come tali.⁹ Il preciso *status* ontologico dei relativi restava, così, ancora tutto da definire.

Intorno a questo problema si interrogarono i filosofi neoplatonici, che affiancarono alla nozione aristotelica di *πρός τι* quella di *σχέσις*, ereditata dagli Stoici, e poterono così elaborare ed arricchire di nuovi elementi le domande sullo *status* della relazione;¹⁰ essi rivendicavano la realtà dei relativi, per questa ragione: sebbene privi di una materia loro propria e dunque di un'esistenza sensibile, erano certo oggetto d'intellettuazione piuttosto che di percezione, ma non per questo meno reali: della somiglianza tra Socrate e Platone l'occhio percepisce le rispettive qualità sensibili in virtù di cui i due soggetti si somigliano, e non invece la relazione in sè; e tuttavia tale relazione di somiglianza è reale, perché collega realmente tra di loro Socrate e Platone. Convinti del valore ontologico e non solo linguistico-concettuale della tavola categoriale, Porfirio,¹¹ Simplicio,¹² ma anche Ammonio,¹³ Filopono,¹⁴ Olimpiodoro¹⁵ ed Elia,¹⁶ intesero la categoria della relazione come una forma realmente esistente in ciascun termine di rapporto, e in grado di riferire l'una all'altra due o più sostanze distinte.¹⁷

Questi problemi giunsero tuttavia al medioevo in un primo momento unicamente per il tramite di Boezio: il suo commento alle *Categorie* fu

⁹ Questo modello di relazione sarà definito nel medioevo *relatio per accidens*, dal momento che qui solo uno dei due termini si presenta *realmente* relazionato all'altro; ed era così divenuto il paradigma tradizionale esplicativo della relazione tra l'uomo e Dio, poiché ben si prestava ad esprimere le caratteristiche di un rapporto *irreciproco*, in cui cioè solo la creatura fungesse da *sostrato reale* di relazione. In Dio, il *terminus ad* di questo rapporto, la categoria della relazione non ha invece alcun *fundamentum reale* in cui originarsi, perché la sua sostanza è priva di qualsiasi determinazione accidentale. Proprio come la pietra non ha alcuna relazione reale alla geologia ma viene *posta* in relazione con essa solo in quanto ne costituisce l'oggetto, così Dio sarà riferibile all'uomo solo attraverso una relazione di ragione, *puramente logica*.

¹⁰ Sulla dottrina neoplatonica della relazione cf. CONTI, Alessandro D.: *La teoria della relazione nei commentatori neoplatonici delle Categorie di Aristotele*, in: *Rivista critica di storia della filosofia* 38 (1983), 259–283.

¹¹ PORPHIRIUS: *In Cat. 15–8. Isagoge et in Aristotelis categorias*. Ed. Busse, Adolf (= C.A.G. 4/1). Berlin: Reimer 1887, 124.

¹² SIMPLICIUS: *In Cat. 6–8. In Aristotelis categorias commentarium*. Ed. Kalbfleisch, Carolus (= C.A.G. 8). Berlin: Reimer 1907, 161.

¹³ AMMONIUS: *In Cat. 15–6. In Aristotelis categorias commentarium*. Ed. Busse, Adolf (= C.A.G. 4/4). Berlin: Reimer 1895, 66.

¹⁴ PHILOPONUS: *In Cat. 31–2. In Aristotelis categorias commentarium*. Ed. Busse, Adolf (= C.A.G. 13/1). Berlin: Reimer 1898, 102.

¹⁵ OLYMPIODORUS: *In Cat. 30–1. Prolegomena et in categorias*. Ed. Busse, Adolf (= C.A.G. 12/1). Berlin: Reimer 1902, 97.

¹⁶ ELIAE: *In Cat. 34–206. In Porphyrii Isagogen et Aristotelis categorias commentaria*. Ed. Busse, Adolf (= C.A.G. 18/1). Berlin: Reimer 1900, 205.

¹⁷ Cf. CONTI, Alessandro D.: *La teoria della relazione nei commentatori neoplatonici delle Categorie di Aristotele*, 275.

l'unico ad essere conosciuto lungo tutto il medioevo,¹⁸ e solo più tardi, a partire dagli anni '60 del XIII secolo, sopraggiunsero le traduzioni di Guglielmo di Moerbeke degli altri commenti neoplatonici ad Aristotele.

Sulla scia delle nuove conoscenze si sviluppava verso la fine del tredicesimo secolo un'accesa discussione intorno a questi temi di ontologia e gnoseologia, di cui la relazione rappresentava il nodo centrale; per tracciarne le coordinate possiamo ripetere quanto affermava Enrico di Gand nei suoi *Quodlibeta*:¹⁹ da una parte c'era la tesi realista, propria di coloro che ritenevano ci fosse una distinzione reale, al pari di quella tra due cose, tra il termine della relazione e la categoria della relazione, ovvero tra il soggetto e l'incidente. Costoro difendevano la realtà ontologica della relazione *in quanto accidente*, e naturalmente non potevano identificare la relazione con il soggetto, perché avrebbe voluto dire che possono esistere sostanze in se stesse relative, mettendo così in crisi il principio d'autonomia dell'ente. La posizione che più fortemente rappresentò le istanze realiste all'interno della discussione sulla relazione fu senza dubbio quella di Duns Scoto.

Dall'altra c'era la tesi, che Enrico di Gand attribuisce agli Stoici, secondo cui il relativo avrebbe un carattere puramente denominativo, risultato dell'operazione comparativa del pensiero; e non avrebbe pertanto alcun fondamento reale nell'oggetto, né sarebbe un ente reale nell'anima. La relazione di somiglianza tra due colori sarebbe, allora, nient'altro che l'unità concettuale prodotta da un intelletto che li mette in rapporto. In questa direzione si avviava la teoria della relazione di Durando di San Porciano, che considerava puramente logiche le relazioni di somiglianza e uguaglianza tra gli enti.²⁰

Stabilire la posizione di Eckhart all'interno di questa discussione ha presentato alcune difficoltà; così Schönberger: „die Schwierigkeit dabei ist eine doppelte: zum einen ist die Bedeutung der Relationalität bei Eckhart

¹⁸ Il commento boeziano alle *Categorie* di Aristotele iniziò a circolare stabilmente nel secolo XI-prima metà del XII, insieme alle monografie (*De syllogismis categoricis*, *Introductio ad syllogismos categoricos*, *De differentiis topicis*), a partire da Gerberto. Per una descrizione dettagliata della diffusione delle opere di Boezio cf. OBERTELLO, Luca: *Severino Boezio*. Genova: Accademia ligure di scienze e lettere 1974. Sull'eredità boeziana nell'universo linguistico-concettuale del medioevo cf. GRABMANN, Martin: *Die Geschichte der scholastischen Methode, nach den gedruckten und ungedruckten Quellen bearbeitet von Martin Grabmann. Erster Band: Die scholastische Methode vom ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts*. Berlin: Akademie Verlag 1957; MARENBO, John: *Boethius's Unparadigmatic Originality and its Implications for Medieval Philosophy*, in: BOEHM, Thomas/JUERGASCH, Thomas/KIRCHNER, Andreas (ed.): *Boethius as Paradigm of Late Ancient Thought*. Berlin: De Gruyter 2014, 231–244.

¹⁹ HENRICUS DE GANDAVO: *Quodlibet IX* q. 3. Ed. Macken, Raymond (= HENRICI DE GANDAVO *Opera omnia* XXIII). Leuven: University Press 1983, 46–49.

²⁰ Cf. DURANDUS DE SAN PORCIANO: *In Sent. I d. 30 q. 2* (17). DURANDI A SANCTO PORCIANO *in Petri Lombardi Sententias Theologicas Commentariorum libri III*. Venetiis: ex Typographia Guerraea 1571, 85ra.

wie bei keinem anderen Autor in seinem historischen Kontext aufgespaltten in verhältnismässig knappe explizite Ausführungen zum Begriff der Relation, zum anderen beherrschen relationale Bestimmungen das Zentrum und somit das Ganze seines Denkens“; e, come se non bastasse, „ist auch die theorie-interne Kohärenz nicht unproblematisch“.²¹ Eckhart d'altra parte non ha composto alcun trattato specifico sulla relazione, e il suo *Commento alle Sentenze* di Pietro Lombardo (di cui il libro I – in particolare le *distinctiones* 26 e 30 – costituiva tradizionalmente la base per la discussione sulla relazione), composto presumibilmente intorno al 1294,²² non ci è pervenuto.

E tuttavia non resta che continuare ad interrogare i testi e provare a rintracciare le risposte ai quesiti principali che si ponevano intorno alla relazione nel XIII secolo. In questo studio si è ritenuto di procedere come segue: stabilire in primo luogo la posizione di Eckhart nei confronti delle nuove teorie logiche; a tal fine possiamo avvalerci dei brevi appunti di uno studente (Prospero di Reggio Emilia) su una questione discussa da Eckhart a Parigi negli anni 1312/1314, di recente edizione, nella quale il maestro domenicano polemizza contro l'ipotesi del valore puramente logico delle operazioni intellettuali: la *Quaestio VIII*: „Utrum diversitas esset realis vel rationis“.²³ In secondo luogo, chiarire in che termini si deve parlare per Eckhart di realtà della relazione: come vedremo, infatti, la difesa del valore reale della relazione si fondava, in ultima istanza, su ragioni che avevano ben poco a che vedere con quelle dei „realisti“; la posta in gioco nella discussione sulla relazione era per Eckhart, d'altra parte, la sostanzialità dell'Intelletto. A tal scopo farò riferimento all'esposizione del versetto „Omnipotens nomen eius“ nel commento all'*Esodo*,²⁴ alla predica tedesca 9 (Q) „Quasi stella matutina“²⁵ e alle esposizioni di „Quem misit deus, verba dei loquitur; non enim ad mensuram dat deus spiritum“ e „Deum nemo vidit

²¹ Cf. SCHÖNBERGER, Rolf: *Relation als Vergleich*, 117.

²² Eckhart è attestato quale *lector sententiarum* della facoltà teologica nella predica pasquale che egli tenne a Parigi nel 18 aprile 1294 (*Sermo paschalis*, LW V, 136).

²³ Inizialmente esclusa dal *corpus eckhartiano*, la *Quaestio VIII* è stata restituita al suo autore grazie agli studi di Markus Vinzent e Loris Sturlese, insieme alle *Quaestiones VI Utrum omnipotentia quae est in deo debeat attendi secundum potentiam absolutam vel secundum potentiam ordinatam*, *VII Utrum essentia divina esset actualior quam proprietas* e *IX Utrum differentia secundum rationem sit prior quam differentia secundum rem*; cf. ECKHARDUS: *Quaestiones parisienses. Supplementum*. Hg. Sturlese, Loris (= Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke I, 2). Stuttgart: Kohlhammer 2011, 453–469.

²⁴ ECKHARDUS: *Expositio libri Exodi*. Hg. Weiss, Konrad (= Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke II). Stuttgart: Kohlhammer 1992, 9–227.

²⁵ ECKHARDUS: *Predigt 9*, „Quasi stella matutina in medio nebulae et quasi luna plena in diebus suis lucet et quasi sol refulgens, sic iste refulgit in templo dei“. Hg. Quint, Josef (= Die deutschen und lateinischen Werke. Die deutschen Werke. Meister Eckharts Predigten I). Stuttgart: Kohlhammer 1958, 138–158.

unquam; unigenitus, qui est in sinu patris, ipse enarravit“ nel commento a Giovanni.²⁶

1. LA REALTÀ DELLA RELAZIONE

Eckhart discute la *Quaestio VIII*: „Utrum diversitas esset realis vel rationis“ a Parigi durante il suo secondo magistero parigino, negli anni 1312/1314. In questa discussione egli si adopera contemporaneamente su due fronti: provare che la relazione si fonda direttamente nella sostanza (e non in un accidente); e in secondo luogo provare che questa relazione è reale, e non puramente logica.

Per far questo deve rispondere alla principale obiezione alla realtà di una relazione fondata nella sostanza, quell'obiezione che i filosofi tradizionalmente argomentavano con la dichiarazione aristotelica del valore tautologico della relazione d'identità:²⁷ Eckhart afferma che non c'è alcun motivo per cui una tale relazione debba dirsi puramente logica, e lo stesso Aristotele nel V della *Metafisica* non aveva inteso negare la realtà della relazione d'identità, dal momento che egli non aveva trattato affatto delle relazioni: aveva distinto, certo, i relativi reali e i relativi di ragione, ma non aveva mai distinto le relazioni:

„Philosophus numquam posuit talem distinctionem secundum dici et secundum esse. Ideo dico quod talis distinctio bene invenitur de relativis, sed non de relatione. Item falsum est quod relatio realis non possit fundari in substantia“.²⁸

Che la relazione sia un predicamento realmente afferente all'ente, e non solo un concetto mentale, è testimoniato dal fatto che nessuna relazione può esistere né essere concepita senza un fondamento: „relatio non potest intelligi nec esse sine fundamento“;²⁹ in ragione dell'inerenza al proprio fondamento – e non semplicemente in virtù di se stessa –, ciascuna relazione si oppone ad un'altra, e distingue così un ente dall'altro: „una relatio [...] distinguitur ab alia secundum fundamentum [...], relatio non distingui-

²⁶ ECKHARDUS: *Expositio sancti evangelii secundum Iohannem*. Hgg. Christ, Karl/Decker, Bruno/Koch, Joseph/Fischer, Heribert/Sturlese, Loris/Zimmermann, Albert (= Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke III). Stuttgart: Kohlhammer 1994.

²⁷ Le relazioni fondate nella sostanza erano considerate tradizionalmente relazioni logiche. Fondare la relazione direttamente nel suo *suppositum*, piuttosto che in una sua proprietà (il *fundamentum*), equivaleva a stabilire una relazione d'identità del soggetto con se stesso, che non presentava dunque la condizione necessaria per una relazione reale, ovvero l'esistenza dei due termini in rapporto. Questa tesi trovava la sua origine nel V libro della *Metafisica*, dove Aristotele stabiliva che *diverso* si dice in opposizione a *identico*, ed esprime quindi una relazione che si risolve in una tautologia.

²⁸ ECKHARDUS: *Quaest. Par. n. 12*, LW I,2, 467,29.

²⁹ ECKHARDUS: *Quaest. Par. n. 7*, LW I,2, 466,22.

“tur in quantum relatio ab alia”.³⁰ Nella misura in cui, come le altre categorie, dice l’ente *sub habitudine*, la relazione fa parte a pieno titolo della tavola categoriale e non è diversa dagli altri predicamenti.³¹

Tuttavia essa si distingue dagli altri per una ragione: mentre questi definiscono la cosa in rapporto a qualcos’altro di determinato (una cosa è in un luogo determinato, in un tempo determinato), la relazione distingue ciascun ente in sé da qualunque altro (indeterminato), unicamente in ragione di se stesso: „*relatio dicit rem sub ordine ad aliquid indeterminate, sed illa sex dicit habitudinem cum rem ad aliquid determinate*“.³² La relazione si fonda in ciascuna unità e per questo dice, rispetto agli altri predicamenti, un *respectus* più intrinseco („*magis intrinsecum*“).³³

Non solo dunque la relazione è un predicamento reale; essa è l’unica tra tutti i predicamenti che si origini direttamente nella sostanza degli enti. È di questi, dunque, che bisogna stabilire se appartengano o meno al piano reale, ed è sulla base di questi che devono essere fissati i criteri per la realtà della relazione; Eckhart li attinge, verosimilmente, dal *De potentia* (q. 7 a. 11) di Tommaso d’Aquino: 1) la realtà dei due estremi della relazione (*termini*); a questo proposito Eckhart cita Simplicio, il quale affermava che l’*esse* della relazione non si costituisce di un unico *terminus* „solitario“, ma ne richiede due, un fondamento e un termine *ad*; 2) la reale distinzione tra gli estremi: la relazione di una cosa con se stessa, infatti, non è reale; 3) l’appartenenza degli estremi al piano reale, e non a quello logico.

E tuttavia la dottrina della relazione di Eckhart non è assimilabile ad un’interpretazione realista, né tantomeno al „realismo moderato“ di Tommaso d’Aquino; la sua dottrina della conoscenza non si riduce infatti ad una riproduzione nell’intelletto degli enti naturali, in cui il mondo reale *extra animam* stia di fronte ad uno intellettuale. Per Eckhart, d’altra parte, la dimensione intellettuale è l’unica ad avere davvero la prerogativa della realtà.

Nella *Quaestio* parigina I, infatti, Eckhart afferma che la relazione si fonda nell’anima, e che proprio per questo è un predicamento reale; ciò che per qualunque altro filosofo del tredicesimo secolo sarebbe stato il motivo per stabilire il carattere puramente logico della relazione, è insomma per Eckhart il motivo della sua realtà. Quest’affermazione ha attirato ben presto l’attenzione di uno studioso accorto come Kurt Flasch, che nel 1979 la riconduceva alla dottrina categoriale di Teodorico di Freiberg³⁴ e più

³⁰ ECKHARDUS: *Quaest. Par.* n. 7, LW I,2, 467,2–5.

³¹ ECKHARDUS: *Quaest. Par.* n. 8, LW I,2, 467,6–10.

³² ECKHARDUS: *Quaest. Par.* n. 9, LW I,2, 467,11–15.

³³ ECKHARDUS: *Quaest. Par.* n. 9, LW I,2, 467,15–17.

³⁴ Cf. FLASCH, Kurt: *Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg*, in: *Kant Studien* 63 (1972), 182–206.

recentemente ne ribadiva l'originalità rispetto alla posizione tradizionale e in particolare a quella tomista.³⁵

Teodorico aveva escluso la possibilità che gli enti naturali potessero dare avvio all'attività intellettuale, poiché essi non erano in sé portatori di alcun principio intelligibile;³⁶ nella prospettiva di Teodorico, era l'*intellectus agens* (il *grunt der sèle* di ogni soggetto conoscente) l'origine essenziale dei suoi propri prodotti. Ma non c'è traccia in Eckhart di quelle relazioni che procedono dal soggetto di cui parlava Teodorico,³⁷ e in più luoghi Eckhart afferma esplicitamente che i predicamenti sono enti reali e che questi stanno, così, di fronte all'intelletto dell'uomo come esemplari per la conoscenza. Per questo Rupert J. Mayer, analizzando la teoria della relazione di Eckhart proprio nella prima questione parigina, ha ritenuto la posizione di Eckhart per nulla riconducibile a quella di Teodorico, ma, al contrario, paragonabile a quella di Tommaso, nella misura in cui l'immagine di conoscenza starebbe al suo esemplare come un *esse* intellettuale di fronte al suo *esse* naturale, un *esse* trascendente nei confronti del quale l'essere materiale si pone in relazione.³⁸ Bisognerà dunque indagare se la dottrina della relazione di Eckhart prevede un fondamento di relazione nelle cose e, in caso affermativo, stabilire in che modo si comporta di fronte all'intelletto dell'uomo.

2. IL FONDAMENTO DELLA RELAZIONE

La sezione finale del commento al verso „Omnipotens nomen eius“ in *Expositio libri Exodi* rappresenta la trattazione più dettagliata della relazione

35 Cf. FLASCH, Kurt: *Meister Eckhart, Philosoph des Christentums*. München: C.H. Beck 2010, 115–116.

36 DIETRICH VON FREIBERG: *De origine rerum praedicamentalium*, 5, 21. Ed. Sturlese, Loris (= CPTMA II, 3). Hamburg: Meiner 1983, 185,155: „Sed huiusmodi res non habent rationem causalis influentiae respectu intellectus, et dico influentiam, quae est causae per se. [...] Si igitur inter intellectum et huiusmodi sua obiecta attenditur aliqua causalitas, necesse est ipsam inveniri potius apud intellectum respectu rerum quam e converso“.

37 La dottrina di Teodorico prevedeva due tipi di relazioni essenziali: la relazione dell'Intelletto ai suoi prodotti, e la relazione dell'Intelletto alla sua origine: DIETRICH VON FREIBERG: *De visione beatifica*, 1.3.3, 11. Ed. Mojsisch, Burkhard (= CPTMA II, 1). Hamburg: Meiner 1977, 58,99: „omnis intellectus in eo, quod intellectus, essentiale respectum habet ad id, quod intelligitur, sicut dicit Commentator Super VII Met. Et non solum ad id, quod intelligitur secundum rationem obiecti, sed magis et essentialius ad id, quod intelligitur secundum rationem sui principii“; DIETRICH VON FREIBERG: *De habitibus*, 2, 2. Ed. Steffan, Hartmut (= CPTMA II, 2). Hamburg: Meiner 1980, 9,23: „Et talia nullam rem naturae seu aliquam naturalitatem important secundum se in sua essentia inquantum respectus, sed sunt de genere relationis quoad praedicamentum relationis, quod constituitur per actum rationis“.

38 Cf. MAYER, Rupert J.: *Meister Eckharts erste Quaestio Parisiensis oder: Wie kann Gottes Vernehmen das fundamentum seines Seins sein?*, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (FZPhTh) 54 (2007) 3, 452–454.

reperibile nell'opera eckhartiana; qui si chiariscono il suo *status* ontologico e la questione del fondamento in ambito creato e in quello divino.

La sezione si apre con una citazione di Tommaso d'Aquino, che resterà un riferimento costante in questo trattato. Eckhart riporta letteralmente un passo dal commento alle *Sentenze*: la relazione si distingue dalle altre categorie perché se pure le compete la stessa condizione reale propria di ogni accidente, data dall'inerenza al suo soggetto di riferimento (*esse in*), essa deriva la sua ragione formale dal termine opposto del rapporto (*esse ad*) a cui l'oggetto è ordinato. La sua *ratio* predicamentale non si riferisce, pertanto, al soggetto della predicazione, ma vi resta, piuttosto, esterna: „respectus relationis quo refertur ad alterum, et in hoc consistit praedamentalis ratio ipsius relationis“;³⁹ essa, infatti, a differenza di tutte le altre categorie, non è il principio di un'operazione del soggetto („non est principium alicuius operationis subiecto“⁴⁰) e come tale non procede da questo, ma deriva *ab altero*. Ciò voleva dire che all'interno di un rapporto come quello che intercorre tra padre e figlio (oppure servo e padrone) c'è una proprietà realmente esistente in ciascuno dei due termini, perché l'essere-padre è una condizione reale dell'ente, come lo è l'essere-figlio; e tuttavia l'intelletto che conosce la proprietà di un individuo di essere-padre rileva lo specifico rapporto al termine opposto di relazione, perché il padre è tale solo nei confronti del figlio e il figlio è tale solo nei confronti di suo padre. Qui risiedeva per Tommaso la possibilità dell'obiettività della conoscenza: le relazioni sono accidenti reali, che si fondano cioè nella realtà degli enti e, nel momento in cui questi sono oggetto di conoscenza, vengono formalmente portate alla luce dall'anima.⁴¹

Ora, Eckhart accoglie questa definizione di Tommaso, ma di fatto non ne rispetta le intenzioni: l'ordinamento *ad alterum* non significa più il riferimento formale di una cosa all'altra, individuato dall'intelletto nelle cose, ma viene piuttosto a definire la derivazione essenziale dell'ente da un'origine diversa da quella della sua singolarità. È vero, infatti, che la relazione si fonda nel soggetto, ovvero (in conformità ad Aristotele e Tommaso) nelle proprietà in virtù di cui gli enti si rapportano tra di loro („esse relationis fundatur in qualitate, quantitate aut huiusmodi“⁴²); ma queste proprietà non sono nient'altro che il segno concreto di una derivazione *ab*

³⁹ ECKHARDUS: *In Exod.* n. 64, LW II, 68,4.

⁴⁰ ECKHARDUS: *In Exod.* n. 64, LW II, 69,1.

⁴¹ THOMAS DE AQUINO: *Comp. theol.* I c. 67: „Relationes enim reales oportet esse in rebus relatis, quod quidem in creaturis manifestum est: sunt enim relationes reales in eis sicut accidentia in subiectis“; *De ver.* q. 1 a. 4 ad s.c. 1: „Similitudo proprie invenitur in utroque similiūm“. Si può dire con Hermann Krings che „durch den fortlaufenden Strom der Rezeptivität die Wesensordnung einer Aussenwelt in den Geist aufgenommen wird“, cf. KRINGS, Hermann: *Ordo, Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*. Meiner: Hamburg 1982, 21.

⁴² ECKHARDUS: *In Exod.* n. 64, LW II, 68,7.

altero: solo in conseguenza della trasmissione essenziale da parte del Primo Principio che è Dio, „*albus*“ indica in obliquo l'*albedo* come accidente concreto del soggetto della predicazione; ma *in recto*, „*albus*“ è un riferimento alla proprietà astratta dell'*albedo*, di cui il soggetto è solo il portatore.⁴³ Se pure, pertanto, Eckhart come Tommaso fonda la relazione nelle proprietà degli enti, per Eckhart quelle proprietà non si fondono più, in ultima analisi, nell'unità dell'ente, ma nell'unità della sostanza divina;⁴⁴ e non competono agli enti creati, se non nella misura in cui vengono ricevuti direttamente da Dio. La *ratio* predicamentale della relazione svela questa *veritas praedicationis*, nella misura in cui *per modum significandi* riferisce *ad alterum* quelle proprietà in cui si fonda, indicandone la loro vera origine:

„*veritas praedicationis* respondet primo et per se non tam rebus qual rerum conceptionibus et modis significandi. *Relatio* autem quamvis sit *accidens*, non tamen significat per modum *accidentis*, quia non per modum inhaerentis *subiecto* sive *substantiae*, sicut est videre de *albedine* et *albo*. *Albedo* enim quamvis sit in *subiecto* et *accidens* sive inhaerens *subiecto*, non tamen significat *albedinem* per modum inhaerentis, sicut hoc nomen *albus* solam quidem qualitatem significat, sicut *albedo* et *subiectum* consignificat sive connotat, et propter hoc significat ipsam per modum *accidentis* et inhaerentis [...]. In *relatione* sunt duo: *respectus* scilicet *relationis* quo refertur ad alte-

⁴³ ECKHARDUS: *In Exod.* n. 63, LW II, 67,11; *In Gen.* II n. 147, LW I, 616,4: „*iustitia enim omnia, quae iustitia sunt, per se ipsam et se ipsam totam et se ipsa sine medio manifestat, pandit et expandit et transfundit in ipsum iustum*“; *ibidem* n. 149, 619,1: „*iustus enim solam iustitiam significat, sicut album solam albedinem*“.

⁴⁴ ECKHARDUS: *In Exod.* n. 54, LW II, 58,6. Sull'idea che gli enti creati si costituiscano come una sorta di accidenti della sostanza divina: a partire da GRABMANN, Martin: *Neuaufgefundene Pariser Quaestiones Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange*. Sulla dipendenza diretta del „soggetto“ da Dio cf.: BRUNNER, Fernand: *Prolog général à l'œuvre tripartite*, in: MAÎTRE ECKHART: *Le Commentaire de la Genèse, précédé des Prologues*. Texte latin, introduction, traduction et notes par Brunner, Fernand/de Libera, Alain/Weber, Édouard/Zum Brunn, Émilie (= OLME 1). Paris: éd. du Cerf 1984; SCHWAETZER, Harald/VANNIER, Marie Anne (Hgg.): *Zum Subjektbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, Bd. 2 (= Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte. Reihe B). Münster: Aschendorff 2011. Per lo stesso motivo ciascun accidente concreto di ciascun ente determinato non è un'entità numericamente distinta da quella di un altro ente, ma è *la stessa identica entità*, un'unica proprietà astratta proveniente da un'unica origine, che si comunica e si manifesta ad un tempo in un ente e nell'altro, cf. ECKHARDUS: *In Eccli.* n. 52, LW II, 280,9: „*sanitas una eademque, quae est in animali, ipsa est, non alia, in diaeta et urina, ita quod sanitas, ut sanitas, nihil prorsus est in diaeta et urina, non plus quam in lapide, sed hoc solo dicitur urina sana, quia significat illam sanitatem eandem numero quae est in animali* [...]. Ens autem et omnis perfectio [...] dicuntur de deo et creaturis analogice. Ex quo sequitur quod bonitas et iustitia et similia bonitatem suam habent totaliter ab aliquo extra, ad quo analogantur, deus scilicet“. Sull'analogia in Eckhart cf.: KOCH, Josef: *Zur Analogielehre Meister Eckharts*; SCHIFFHAUER, Angela: „*Nos filii dei sumus analogice*“. *Die Analogielehre Meister Eckharts in der Verteidigungsschrift*, in: *Meister Eckhart in Erfurt* (= *Miscellanea Medievalia* 32). Berlin: De Gruyter 2005, 356–389.

rum [...] est etiam considerare ipsum esse relationis secundum quod fundatur in aliquo rei, puta qualitate quantitate et huiusmodi“.⁴⁵

La relazione funge insomma, per così dire, da „indicatore“ del Principio: „*relatio, quamvis dicatur minime ens, tamen nomen primi indicat*“;⁴⁶ il bianco è il puro riferimento alla bianchezza, il giusto alla giustizia, il Figlio al Padre.

L'opposizione categoriale dei generi alla sostanza, su cui Eckhart insiste in questa sezione del commento, non è funzionale alla tradizionale classificazione del reale in categorie, ma viene a significare qui la non-derivazione delle proprietà predicamentali dal soggetto di riferimento: la conoscenza non è dall'uomo, e per questo non s'identifica con la sua sostanza, ma è piuttosto una qualità: „*scientia in divinis est substantia, sicut scientia in nobis est qualitas*“.⁴⁷ E solo in virtù di questa e di tutte le proprietà che si trovano in lui, l'uomo è sapiente ed è tale quale egli è: „*eodem in nobis sumus scientes et hoc ipso, non alio, sumus similes et quales*“:⁴⁸ nell'uomo la scienza è una qualità e non la sua stessa sostanza perché, a differenza di Dio, che è tutto tramite la sua sostanza („*omnipotens et huiusmodi substantia sua*“⁴⁹), l'uomo non può essere buono, sapiente o saggio da se stesso, giacchè non ne possiede le capacità; lo è invece in virtù di un'altra sostanza che giace a suo fondamento e gli conferisce quelle proprietà, le quali si manifestano, in lui, distinte nei generi, che altro non sono se non il segno di difetto e imperfezione.⁵⁰ Per questo la relazione d'origine che lega la creatura a Dio non solo è reale, ma è, ancor di più, una tensione interna, giacchè si origina in quelle proprietà (i generi predicamentali) che sono in lui, pur essendogli, di fatto, originariamente estranei („*omnis dispositio est praeter substantiam illius, cui attribuitur*“⁵¹).

Ma questo significa, di fatto, che l'unico predicamento che si fonda realmente nella singolarità degli enti resta proprio la relazione: il predicamento che tra tutti possiede il minor grado di entità, il puro riferimento *ad alterum*, rimane nella dottrina di Eckhart l'unico che spetti loro di diritto;⁵² il quale, però, non si riferisce alla proprietà di cui il soggetto è por-

⁴⁵ ECKHARDUS: *In Exod.* n. 63, LW II, 67,8.

⁴⁶ ECKHARDUS: *In Exod.* n. 54, LW II, 59,12.

⁴⁷ ECKHARDUS: *In Exod.* n. 68, LW II, 72,12.

⁴⁸ ECKHARDUS: *In Exod.* n. 68, LW II, 72,13.

⁴⁹ ECKHARDUS: *In Exod.* n. 64, LW II, 69,3.

⁵⁰ ECKHARDUS: *In Exod.* n. 51, LW II, 54,14: „*supplementa imperfectionis et defectus alicuius esse*“.

⁵¹ ECKHARDUS: *In Exod.* n. 48, LW II, 51,17; 52,3.

⁵² Una tale posizione non rispecchiava l'intenzione di Tommaso; sembra invece avvicinarsi di più alla teoria di Teodorico, che aveva fondato tanto il *respectus* degli enti tra di loro quanto la dipendenza dalla loro origine nella stessa sostanza degli enti, nella misura in cui questi per natura possiedono la stessa „*essentia eiusdem principii secundum aliud esse*“, cf. DIETRICH VON

tatore (*albus*), ma rimanda, in ultimo, all'essenza da cui esso è costituito (*albedo*), e così alla sua origine divina.

In questo modo Eckhart infrange definitivamente il principio della centralità dell'ente stabilito da Aristotele e Tommaso, di cui pure ha utilizzato gli strumenti per tutta la lunghezza del trattato; e stabilisce che non esistono sostanze autonome all'infuori di quella divina, perché l'unico essere proprio degli enti è quello della relazione, un *esse ab altero e ad alterum*:

„D'altronde, [afferma Eckhart al condizionale] diversamente, Martino sarebbe sapiente e bianco attraverso la sua stessa sostanza, che sarebbe capace di produrre da se stessa tutte le proprietà che lo costituiscono; e non sarebbe, invece, attraverso la sua sostanza relato, né sarebbe attraverso la sua sostanza in riferimento a qualcos'altro“.⁵³

Le cose stanno in Dio in modo esattamente opposto: Dio non ha nei confronti degli enti creati alcuna relazione reale, perché la relazione, che si fonda nei generi, non ha in Dio alcun fondamento in cui originarsi, dal momento che in Dio i generi non ci sono;⁵⁴ Dio, infatti, è sussistente, opera tutto per mezzo di se stesso, senza che sopraggiunga questo o quel genere a conferirgli le sue proprietà: è buono senza l'intervento della bontà, sapiente senza l'intervento della sapienza, „omnipotens et huiusmodi substantia sua“;⁵⁵ tutte le specie ricadono in quell'unico contenuto categoriale che include tutti gli altri, la sostanza: „substantia est ipsis loco omnium illorum generum“.⁵⁶ La relazione, al contrario, „non passa“ („non transit“⁵⁷) nella sostanza divina: Dio è buono e sapiente per mezzo della sua sostanza, ma non è per mezzo della sua sostanza relato a qualcos'altro („non substantia sua est relatus ad alterum quippiam“⁵⁸).

Si tratta di tesi largamente influenzate dal pensiero di Tommaso d'Aquino. Dal *De potentia* di Tommaso Eckhart attinge anche l'argomento chiave per definire la relazione tra Dio e la creatura: la relazione tra scienza e

FREIBERG: *De cognitione entium separatorum*, 79. Ed. Steffan, Hartmut (= CPTMA II, 2). Hamburg: Meiner 1980, 241-242.

53 ECKHARDUS: *In Exod.* n. 72, LW II, 75,4: „Martinus sciens, albus est quidem qualis. Et si in ipso qualitas transiret in substantiam vel si ipsa eius substantia sufficeret ad faciendum ipsum scientem, album et universaliter qualem, procul dubio scientia et albedo et universaliter qualitas esset ipsa substantia Martini, et scientia et albedo et similia essent species substantiae et nequaquam pertineret ad praedicamentum qualitatis nec essent species qualitatis. Secus de relatione, quae utique non transiret in substantiam Martini nec in modum praedicamenti substantiae. Unde Martinus esset quidem sciens et albus per substantiam, et scientia et albedo in ipso essent substantia, non autem esset Martinus relatus nec referretur ad aliquid per substantiam, sed potius per relationem“. Il corsivo è mio.

54 Cf. ECKHARDUS: *In Joh.* n. 647, LW III, 562,4: „omnis relatio inter creaturam et creatorem est in deo secundum dici, in creaturis autem secundum esse“.

55 ECKHARDUS: *In Exod.* n. 64, LW II, 69,3.

56 ECKHARDUS: *In Exod.* n. 68, LW II, 72,10.

57 ECKHARDUS: *In Exod.* n. 66, LW II, 70,3.

58 ECKHARDUS: *In Exod.* n. 64, LW II, 69,4.

oggetto conosciuto. Si tratta del terzo dei modelli di relazione annoverati da Aristotele nel V libro della *Metafisica*, in cui solo uno dei due termini si presenta realmente relazionato all'altro: la conoscenza dipende realmente dall'oggetto conosciuto, proprio come l'uomo dipende realmente da Dio; il conosciuto invece si dice relativo solo nella misura in cui rappresenta l'origine e il fine della conoscenza, ma non è, in sé, relativo.⁵⁹ Così Eckhart: in questo senso Aristotele affermava nella *Metafisica* che „scientia, in quantum relatio, non est scientis, sed scibilis“,⁶⁰ ovvero: la conoscenza considerata in quanto relazione è un'operazione diretta unilateramente al conosciuto, un rapporto irreciproco che ben rappresenta la tensione unilaterale della creatura verso Dio, come origine e fine. E tuttavia, ancora una volta, la posizione di Eckhart tradisce l'intenzione di Tommaso, perché l'irreciprocità della relazione tra Dio e le creature non si pone tra due termini distinti, di cui uno sia, solo in proporzione, simile all'altro; dal punto di vista di Eckhart, un confronto di questo tipo non è pensabile: ogni paragone si pone tra due termini distinti, „ut duo et ut distincta“, ma considerata a prescindere dal suo fondamento divino, la creatura non è affatto un termine di relazione né un ente, ma è nulla – „non est ens, sed est nihil“.⁶¹ L'irreciprocità della relazione indica quindi piuttosto il fatto che Dio è – con il linguaggio eckhartiano – in ogni cosa „super ens“, unità „extra numerum“,⁶² quel principio indeterminato che non entra in composizione con nulla, pur restando in ogni cosa l'unico fondamento.

Riassumendo: la derivazione *ab altero*, che caratterizza la relazione, esprime la derivazione da un principio assolutamente trascendente, che non si relaziona a sua volta con nulla; il quale nondimeno costituisce l'unico fondamento degli enti e, così, l'unico fondamento reale di relazione. Secondo questo schema, che si potrebbe definire „dell'inclusione“, Eckhart definisce le modalità della relazione fra Dio e la creatura e quelle della relazione conoscitiva.

⁵⁹ Cf. THOMAS DE AQUINO: *De pot.* q. 7 a. 11 co.: „Quandoque vero accipit aliquid cum ordine ad aliud, in quantum est terminus ordinis alterius ad ipsum, licet ipsum non ordinetur ad aliud: sicut accipiendo scibile ut terminum ordinis scientiae ad ipsum; et sic cum quodam ordine ad scientiam, nomen scibilis relative significat; et est relatio rationis tantum. Et similiter aliqua nomina relativa Deo attribuit intellectus noster, in quantum accipit Deum ut terminum relationum creaturarum ad ipsum; unde huiusmodi relationes sunt rationis tantum“; ad 1: „huiusmodi relationibus aliquid respondet ex parte rei, scilicet relatio creaturae ad Deum. Sicut enim scibile dicitur relative, non quia ipsum referatur ad scientiam, sed quia scientia referatur ad ipsum, ut habetur V Metaph., ita Deus dicitur relative, quia creaturae referuntur ad ipsum“. Su questo cf.: KREMPEL, Anton: *La doctrine de la relation chez Saint Thomas*. Paris: Vrin 1952, 478; KRINGS, Hermann: *Ordo*, 14; 75–76.

⁶⁰ ECKHARDUS: *In Exod.* n. 65, LW II, 70,5.

⁶¹ ECKHARDUS: *In Exod.* n. 40, LW II, 45,7.

⁶² ECKHARDUS: *In Exod.* n. 58, LW II, 64,10.

3. LA RELAZIONE DI FILIAZIONE

La compenetrazione della nozione neoplatonico-agostiniana di relazione come processione con gli elementi della logica aristotelica, avviata nel VI secolo dall'opera boeziana, faceva parte di quel patrimonio scolastico comune cui i teologi attingevano per rendere ragione del mistero di un Dio uno e trino: Agostino, Boezio e „Santi, dottori e Padri della Chiesa“ erano le autorità chiamate tradizionalmente a confermare la coesistenza in Dio di due soli predicamenti, sostanza e relazione. Eckhart non è da meno: la tradizionale formula teologica ricorre in almeno quattro diversi luoghi della sua opera;⁶³ e tuttavia per Eckhart non si tratta di un problema solo teologico, perché la relazione di filiazione diventa spesso esplicativa di quella fra Dio e la creatura. A questo proposito, infatti, Eckhart afferma nella predica tedesca n. 9 (Q) che in Dio ci sono due predicamenti, sostanza e relazione; il primo, da cui procede l'essere, e l'ultimo, che non ne possiede uno proprio, hanno un'unica immagine.⁶⁴

Sulla complessa struttura argomentativa della predica si sono concentrati gli studi di Christa Ortmann,⁶⁵ Susanne Köbele⁶⁶ e più recentemente Kurt Flasch.⁶⁷ La predica si compone di tre parti, che corrispondono in senso inverso ai tre termini del versetto di cui tratta il sermone, Eccli. 50, 6: „Quasi stella matutina in medio nebulae et quasi luna plena in diebus

⁶³ ECKHARDUS: *Sermo I in Eccli.* n. 10, 239,9: „Et sic manent in divinis tantum duo praedicamenta, scilicet substantia et relatio“; *Pred. 9 (Q)*, DW I, p. 147,5; *In Exod.* n. 62, LW II, 67,5: „Augustinus, Boethius, sancti et doctores concorditer dicunt in divinis esse duo praedicamenta, substantiae scilicet et relationis“; *In Ioh.* n. 198, LW III, 167,10: „duo praedicamenta, substantia scilicet et relatio, sola in divinis admittuntur“.

⁶⁴ Il riferimento ad un tema scolastico in un'opera omiletica, scritta peraltro in alto tedesco medio, non deve stupire: sempre più chiaramente si rivela che le prediche eckhartiane tedesche non erano pensate solo per un pubblico di ascoltatori più o meno colti, ma anche per un pubblico di lettori, conoscitori dei problemi filosofici; lo rivelano la complessa struttura dei testi tanto quanto i diversi riferimenti impliciti a fonti filosofiche autorevoli, fattori non immediatamente riconoscibili al solo ascolto, su questo cf. GOTTSCHALL, Dagmar: *La natura nel corpus omiletico di Eckhart*, in: CIPOLLA, Adele/NICOLI, Mosè (a cura di): *Testi agiografici ed omiletici del medioevo germanico* (Atti del XXXII Convegno dell'Associazione Italiana di Filologia Germanica, Verona, 8–10 giugno 2005). Verona: Edizioni Fiorini 2006, 41–64; PALAZZO, Alessandro: *Predigt 54A* 'Unser herre underhuop und huop von unten üf sîniu ougen', in: STURLESE, Loris/STEER, Georg (Hgg.): *Lectura Eckhardi IV. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*. Stuttgart: Kohlhammer 2016, forthcoming.

⁶⁵ Cf. ORTMANN, Christa: *Eckharts Lehre für die Ungelehrten. Zum Verhältnis von Deutsch und Latein in der deutschen Predigt*, in: GRUBMÜLLER, Klaus/HELLGARDT, Ernst/JELLISEN, Heinrich/REIS, Marga (Hgg.): *Befund und Deutung. Zum Verhältnis von Empirie und Interpretation in Sprach- und Literaturwissenschaft* (Fs. Hans Frommh). Tübingen: Niemeyer 1979, 342–391.

⁶⁶ KÖBELE, Susanne: *bîwort sîn. "Absolute" Grammatik bei Meister Eckhart*, in: Zeitschrift für deutsche Philologie (ZfdPh), Sonderheft 113 (1994), 189–206.

⁶⁷ Cf. FLASCH, Kurt: *Predigt 9* 'Quasi stella matutina', in: STURLESE, Loris/STEER, Georg (Hgg.): *Lectura Eckhardi IV. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*. Stuttgart: Kohlhammer 2016, forthcoming.

suis lucet et quasi sol refulgens, sic iste refulsit in templo dei“: la prima ruota intorno alla domanda „Waz ist got?“ – l’ultimo termine del versetto; Ortmann individua il tema portante dell’intera predica in questa prima parte, in cui Eckhart argomenta nei termini della teologia negativa l’indicibilità della sostanza divina e la sua superiorità rispetto all’essere categoriale. La seconda conduce alla definizione di ciò che è il tempio di Dio – „tempel gotes“ –. La terza è l’esegesi dell’avverbio „quasi“, il primo termine del versetto; successivamente Köbele ha messo in luce che l’oggetto della predica si rivela in realtà solo in quest’ultima parte del sermone, in cui, nei termini della relazione di filiazione, si tematizza il rapporto tra Dio e l’uomo.⁶⁸

Nondimeno questa sezione rappresenta a mio parere il complemento della prima: l’artificio retorico dell’inversione dei termini rispetto alla loro disposizione nel versetto riflette infatti l’intenzione di procedere secondo l’ordine espresso nella formula teologica:

„Diu êrste, diu des wesens allermeist hât, dâ alliu dinc wesen inne nement, daz ist substancie, und daz leste, daz des wesens aller minnest treit, daz heizet relatio, daz ist glîch in gote dem aller grœsten, daz des wesens allermeist hât“.⁶⁹

Eckhart procede infatti a definire in primo luogo „il primo predicamento, la sostanza, da cui procede tutto l’essere“; in secondo luogo „l’ultimo predicamento, la relazione“ (espressa nell’avverbio „quasi“⁷⁰), che è il segno della dipendenza di tutte le cose dal primo Principio; tutto il sermone ruota intorno alla coincidenza del primo con l’ultimo.

Ma cosa vuol dire che sostanza e relazione hanno un’unica immagine? Lungi dal costituirsi come un binomio di termini distinti, sostanza e relazione sono gli elementi di quella dinamica „inclusiva“ che caratterizza la generazione divina: la categoria della sostanza contiene l’essenza di Dio; la relazione, il segno della distinzione, articola le manifestazioni di quell’unica essenza nel Padre come generante e nel Figlio come generata.

La sostanza di Dio è indicibile e non rientra nei modi dell’essere categoriale, che si addicono solo alle creature („alliu wesen sîn geteilet in zehen wîse, und die selben sprechent sie gote zemâle abe. Dirre wîsen enberüeret got keiniu“⁷¹); e tuttavia, si trova indivisa in ciascuna di esse: poiché Dio è l’unico che si origini da se stesso, nella sua propria essenza, è anche l’unico che possa comunicarsi („got gemeinet daz sîne, wan er von im selber ist,

⁶⁸ KÖBELE, Susanne: *bîwort sîn*, 196.

⁶⁹ ECKHARDUS: *Pred. 9* (Q), DW I, 147,5.

⁷⁰ Cf. ECKHARDUS: *In Eccli.* n. 4, LW II, 233,1 „Li quasi relationem similitudinis significat“; ugualmente nella *Pred. 16b* (Q), DW I, 263,8 „Quasi vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso“ Eckhart tratta della relazione del Figlio e della sua teoria dell’immagine. Sarebbe dunque auspicabile un’analisi delle occorrenze dell’avverbio *quasi* nell’opera eckhartiana. Cf. PRISCIANUS CAESARIENSIS: *Institutiones grammaticae*, l. 15, c. 9 n. 36. Ed. Krehl, Augustus. Leipzig: Weidmann 1819, vol. I, 633.

⁷¹ ECKHARDUS: *Pred. 9* (Q), DW I, 147,3.

daz er ist⁷²); le creature non hanno niente da se stesse („von in selber niht ensint“⁷³), e tutto ciò che sono lo ricevono da un altro („daz hânt sie von einem andern“⁷⁴). La dipendenza ontologica delle creature da Dio è marcata al punto che non è possibile riconoscere loro alcun principio di autonomia d'essere: la distinzione fra Dio e le creature segna non tanto un'opposizione tra due realtà autonome, quanto piuttosto la dipendenza incondizionata da un'origine che permane a fondamento dell'essere creato, pur senza identificarsi con esso; la trascendenza di Dio e la sua differenza rispetto a tutto l'essere, tematizzata nella prima sezione nei termini della teologia negativa, è la condizione di questa dinamica inclusiva: ciò che è uno in tutte le cose deve necessariamente essere al di sopra di esse („Got ist in allen crêatûren, als sie wesen hânt, und ist doch dar über; [...] waz dâ in vil dingen ein ist, daz muoz von nôt über diu dinc sin“⁷⁵). Kurt Flasch si è soffermato sul significato di questa affermazione nel suo commento alla predica: Dio è in tutte le cose, nella misura in cui queste hanno l'essere; non è che le creature non siano nulla, ma il loro essere è l'essere di Dio, allo stesso modo in cui l'essere degli accidenti è quello della sostanza. Dio è indivisibile, e pertanto si trova nelle creature completamente; ma poiché Egli è il principio fondativo di tutto, si trova aldilà di tutte le creature particolari⁷⁶.

Ora, la relazione è l'unica categoria adatta ad affiancare la sostanza nella definizione del divino proprio in ragione della sua insufficienza ontologica: la *relatio* è l'ultimo predicamento, quello che fra tutti possiede il minor grado di essere („daz leste, daz des wesens aller minnest treit“) e a differenza degli altri accidenti non aggiunge nulla, non si predica della sostanza e pertanto non costituisce alcuna determinazione⁷⁷; né tantomeno segna l'opposizione di un termine rispetto ad un altro. Segna, piuttosto, la tensione del generato verso un Principio „interno“: la dinamica in cui si articolano sostanza e relazione si svolge „nel fondo“ dell'anima umana, dove avviene la generazione del Figlio: c'è un Verbo pronunciato „fuori“, e questo è l'uomo e tutte le creature („ein vürbrâht wort, daz ist der engel und der mensche und alle crêatûren“⁷⁸); c'è ancora un altro Verbo, che non è mai pronunciato, permane in sé stesso e non esce („daz dâ ist unvürbrâht und unbedâht“⁷⁹), e questo è la sostanza in cui si originano costantemente

⁷² ECKHARDUS: *Pred. 9* (Q), DW I, 149,9.

⁷³ ECKHARDUS: *Pred. 9* (Q), DW I, 149,6.

⁷⁴ ECKHARDUS: *Pred. 9* (Q), DW I, 149,7.

⁷⁵ ECKHARDUS: *Pred. 9* (Q), DW I, 143,1.

⁷⁶ Cf. FLASCH, Kurt: *Predigt 9* ,Quasi stella matutina‘, 12–13 f., forthcoming.

⁷⁷ Cf. ECKHARDUS: *In Exod. n. 64*, LW II, 68,10: „relatio non dicit aliquid esse nec inesse, sed id quod est ex altero et ad alterum“; *In Eccli. n. 4*, LW II, 233,1: „Relationi autem suum esse est non suum esse; sibi esse est non sibi, sed alterius, ad alterum et alteri esse“.

⁷⁸ ECKHARDUS: *Pred. 9* (Q), DW I, 157,1.

⁷⁹ ECKHARDUS: *Pred. 9* (Q), DW I, 157,5.

il Padre, che pronuncia il Figlio, e il Figlio pronunciato („ez ist iemermê in einem enpfâhenne in dem vater, der ez sprichet“). La sostanza di Dio (l'Intelletto) opera infatti all'interno („Vernünfticheit ist allez ïnwert würkende“⁸⁰), ed è lì che l'uomo deve volgersi per essere come („quasi“) un avverbio accanto al Verbo e operare una sola opera con Dio, in quella stessa beatitudine in cui Dio è beato („Dâ sol diu sêle sîn ein bîwort und mit gote würken ein werk, in dem ïnswebenden bekantnisze ze nemenne ir sâlicheit in dem selben, dâ got sâelic ist“⁸¹).

Questa relazione di filiazione da un Principio altro che tuttavia resta come fondamento ontologico nella creatura viene rappresentata nella predica attraverso la metafora dell'immagine⁸² „in cui coincidono sostanza e relazione“ („substancie [...] und relatio [...] sie hânt ein glich bilde in gote“): l'immagine è a tutti gli effetti nell'uomo („Daz bilde ist in mir, von mir, zu mir“⁸³); non solo: essa è più propriamente nell'uomo che nello specchio,⁸⁴ perché lo specchio è come l'Intelletto (la sostanza divina), „weder diz noch daz“⁸⁵ sostanza e relazione sono coevi come esemplare e immagine nello specchio, ovvero senza alcuna precedenza temporale dell'uno rispetto all'altro; ma se lo specchio cadesse, l'immagine sparirebbe nel nulla, „sô vergienge daz bilde“.⁸⁶

In secondo luogo Eckhart si serve della metafora del pianeta Venere: questo ha diversi nomi: quando, all'alba, precede il sole, è la stella del mattino; quando lo segue, dopo il tramonto, è la stella della sera; ma, indipendentemente dalla sua collocazione nello spazio (sopra o sotto il sole) e nel tempo (all'alba o alla sera), il punto cui si riferisce resta sempre il sole. La relazione della stella al sole è esplicativa della relazione dell'uomo a Dio: egli è come („quasi“) una stella, soggetto alle condizioni spazio-temporali dell'essere, e tuttavia in costante relazione di essenziale dipendenza da Dio.

Entrambe le metafore intendono chiarire la dialettica dell'inclusione sostanza-relazione, che non resta una formula teologica, ma diventa piuttosto esplicativa della generazione del Figlio nell'anima umana; e dà luogo, così, ad una sovrapposizione dei piani creato-increato che si rivela, in ultimo, interna alla creatura. La dimensione atemporale e increata è in-

⁸⁰ ECKHARDUS: *Pred. 9* (Q), DW I, 157,8.

⁸¹ ECKHARDUS: *Pred. 9* (Q), DW I, 158,5.

⁸² Sulla dottrina dell'immagine cf. FLASCH, Kurt: *Procedere ut imago. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg*, in: RUH, Kurt (Hg.): *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984* (= Germanistische Symposien 8). Stuttgart: Metzler 1986; STURLESE, Loris: *Eckhart, Tauler, Suso*. Firenze: Le lettere 2010, 52.

⁸³ ECKHARDUS: *Pred. 9* (Q), DW I, 154,3.

⁸⁴ ECKHARDUS: *Pred. 9* (Q), DW I, 154,1: „Man vrâget, wâ daz wesen des bildes aller eigenlîchest sî: in dem spiegel oder in dem, von dem ez ûzgât? Ez ist eigenlîcher in dem, von dem ez ûzgât“.

⁸⁵ Né questo né quello; ECKHARDUS: *Pred. 9* (Q), DW I, 146,2.

⁸⁶ ECKHARDUS: *Pred. 9* (Q), DW I, 154,5.

fatti costantemente presente all'essere creato nel tempo, nella misura in cui ne giace a fondamento: la generazione del Verbo nell'uomo non è un evento a partire da cui il Figlio è stato generato, perché il Padre si genera costantemente nel Figlio e dimora con lui: „ez ist iemermē in einem en-pfähnenne in dem vater, der ez sprichtet, und inneblîbende“.⁸⁷ Questa generazione si svolge su un piano che non è quello creaturale, perché il tempo e lo spazio, le coordinate che identificano le condizioni mutevoli degli enti, non giocano in questa dinamica alcun ruolo: la sostanza di Dio sussiste eternamente come un istante („nû“⁸⁸), separata dal tempo e ugualmente vicino al giorno di oggi come a quello di ieri („ist als nâhe disem nû als der tac, der gester was“⁸⁹); ma questa natura divina si trova come una scintilla („vünkelîn“⁹⁰) anche nell'uomo, e precisamente nella sua „parte più alta“, l'intelletto: attraverso questo nesso di congiunzione mai interrotto ma di cui l'uomo, immerso nella transitorietà del suo essere creaturale, non è più consapevole, l'anima opera anch'essa al di sopra del tempo e dell'essere e segue Dio („mit dirre kraft würket diu sèle in unwesene und volget gote“⁹¹).

Questa considerazione dell'uomo e della sua immediata dipendenza da Dio è carica d'implicazioni sulla teoria della conoscenza; che si trova espressa, anche questa, nei termini della relazione di filiazione e della dottrina dell'immagine.

4. LE MODALITÀ DEL PROCESSO DI CONOSCENZA

L'esposizione del versetto „Quem misit deus, verba dei loquitur; non enim ad mensuram dat deus spiritum“ nel commento al vangelo di Giovanni ci consente di rilevare da vicino le caratteristiche del processo di conoscenza: 1) essa „procede“ dall'oggetto (vedremo a breve in che senso si tratti di una processione); 2) si conclude in un'unità assoluta tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto nell'essenza intellettuale. Qui Eckhart propone l'esempio della vista di una mela rossa:

„pomum dulce et rubicondum gignit, mittit et immittit speciem suam in visu, in quantum rubeum est et se toto quidquid sui rubeum est; et in illo, utpote filio et prole, loquitur, prodit et docet omne quod sui est et nihil aliud, et species illa missa a colorato loquitur verba colorati et haec omnia et nulla alia et nullius alterius, secundum illud infra decimo quinto: 'omnia quaecumque audivi a patre meo, nota feci vobis' [...]. Sic ergo species missa a rubeo ipsi oculo sive visui docet et in se repreäsentat omnia quae sunt rubei se parientis et non aliud in natura a rubeo; si enim esset aliud in natura a rubeo, non con-

⁸⁷ ECKHARDUS: *Pred. 9* (Q), DW I, 157,7.

⁸⁸ ECKHARDUS: *Pred. 9* (Q), DW I, 143,8.

⁸⁹ ECKHARDUS: *Pred. 9* (Q), DW I, 144,2.

⁹⁰ ECKHARDUS: *Pred. 9* (Q), DW I, 151,2.

⁹¹ ECKHARDUS: *Pred. 9* (Q), DW I, 151,11.

duceret ad cognitionem rubei, sed potius abduceret ab eius cognitione. Est ergo idem in natura, differens in modo essendi: hinc genita, illinc gignens".⁹²

Una mela rossa genera la sua specie nella vista di chi la osservi e vi s'imprime con tutte le sue proprietà. Quell'immagine riflessa, che è *filius et prole*, manifesta le proprietà dell'oggetto (l'esemplare) che essa rappresenta, ovvero rende noto ciò in virtù di cui la mela è rossa, e cioè il colore rosso. Per questo l'immagine della mela e il suo esemplare sono identici nell'essenza e diversi solo quanto al *modo di essere*: lì generante, qui generata.

E questo è vero tanto quanto è vero che il Figlio è identico al Padre: l'unità di Padre, Figlio e Spirito Santo in una sola essenza è rappresentativa dell'unità in cui si realizza il circolo della conoscenza umana, in cui: il Padre corrisponde all'*ente*, da cui si costituisce la conoscenza; il Figlio al vero, ch'è l'immagine generata di conoscenza; e lo Spirito Santo corrisponde al buono, la proprietà unitiva del fine, che muove la volontà alla conoscenza.⁹³

Ma ad Eckhart non interessa riproporre la tradizionale analogia tra la Trinità e le funzioni dell'anima, che la Scolastica aveva ereditato da Agostino; e ancor meno intende con „*unum*“, „*verum*“ e „*bonum*“ quelle proprietà trascendentali dell'*ente*, che appartengono per essenza all'*ipsum esse subsistens* e competono poi, per partecipazione, anche agli enti. Per questo sceglie di staccarsi dall'interpretazione corrente e di assegnare all'*unum*⁹⁴ quella posizione che tradizionalmente era assegnata all'*ens*, ovvero la posizione corrispettiva dell'essenza divina; e all'*ens* quella corrispettiva del Padre, tradizionalmente assegnata all'*unum*,⁹⁵ ottenendo così questo risultato: *unum, verum, bonum* non sono più proprietà dell'*ente*; piuttosto, *ens, verum, bonum* sono modalità della stessa essenza, che si manifesta ad un

⁹² ECKHARDUS: *In Ioh.* n. 367, LW III, 311,8.

⁹³ ECKHARDUS: *In Ioh.* n. 360, LW III, 304,14: „indivisa sunt opera horum trium in creaturis, quarum sunt unum principium. Propter quod in creaturis ens respondens patri, verum respondens filio, bonum repondens appropriate spiritui sancto convertuntur et unum sunt, distincta sola ratione, sicut pater et filius et spiritus sanctus sunt unum, distincta sola relatione“.

⁹⁴ Sul concetto di *unum* in Eckhart cf.: BEIERWALTES, Werner: *Proclo. I fondamenti della sua metafisica* (= Metafisica del platonismo nel suo sviluppo storico e nella filosofia patristica 5). Milano: Vita e pensiero 1988, 426–428; DE LIBERA, Alain: *Uno, unione e unità in Meister Eckhart: dall'uno trascendentale all'Uno trascendente*, in: MELCHIORRE, Virgilio (a cura di): *L'Uno e i molti* (= Metafisica e storia della metafisica 8). Milano: Vita e Pensiero 1990, 249–282; GORIS, Wouter: *Einheit als Prinzip und Ziel. Versuch über die Einheitsmetaphysik des Opus Tripartitum Meister Eckharts* (= Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 59). Brill: Leiden 1997.

⁹⁵ In modo diverso si esprimeva Tommaso, il quale stabilì la corrispondenza di *ens* con l'essenza comune alle tre Persone e dell'*unum* con la persona del Padre, cf.: THOMAS DE AQUINO: *De ver.*, 1, 1 arg. 5: „Sed in Deo ista quatuor, ens, unum, verum et bonum, hoc modo appropriantur: ut ens ad essentiam pertineat, unum ad personam patris, verum ad personam filii, bonum ad personam spiritus sancti“. L'essenza divina è infatti per Tommaso l'essere concluso di Dio, cui spettano per conseguenza le proprietà di unità, verità e bontà. Non così per Eckhart.

tempo nell'ente e nell'immagine di conoscenza. In questo modo Eckhart stabilisce che l'unità non è affatto una proprietà dell'ente *extra animam*, ma del processo conoscitivo; il quale si costituisce, sì, dall'ente, ma si realizza solo nella „generazione“ della specie nell'intelletto, il *verum*, che si personifica nel Figlio:

„indivisa sunt opera horum trium in creaturis, quarum sunt unum principium. Propter quod in creaturis ens respondens patri, verum respondens filio, bonum respondens spiritui sancto convertuntur et unum sunt, distincta sola ratione, sicut pater et filius et spiritus sanctus sunt unum, distincta sola relatione. Et hoc fortassis est ratio quod li unum, quod similiter cum ente, vero et bono convertitur, non sic ad personam aliquam appropriate respicit, sed continet unitatem [...]. Nec obstat quod ab Augustino unitas patri appropiat ratione quidem prioritatis sive fontalis diffusionis et originis, quia has rationes positivas, scilicet prioritatis et huiusmodi, non significat li unum“.⁹⁶

„*Unum*“ traduce l'unità d'essenza delle tre Persone, non l'unità di un unico termine; e racchiude, così, l'unità che caratterizza il processo intellettivo, quello trinitario che coinvolge Padre, Figlio e Spirito Santo non meno di quello delle creature, che procede dall'*ens* per realizzarsi nell'identità d'essenza di ogni immagine o specie di conoscenza con il suo esemplare. Come le tre Persone si distinguono per mezzo della relazione ma s'identificano perfettamente nell'essenza, così *ens*, *verum* e *bonum* sono distinti solo logicamente, *secundum rationem*, e non al modo in cui si distinguono le cose, *secundum rem*; il carattere di convertibilità di *unum* con gli altri trascendentali esprime dunque la riducibilità dell'immagine di conoscenza e del suo esemplare ad un'unica essenza, che si trova solo diversamente espressa in *ens*, *verum* e *bonum*, ma rimane sempre *una*, sia che riposi celata nell'oggetto di conoscenza sia che si generi nell'intelletto del conoscente.⁹⁷

Si tratta di un processo riflessivo, in cui si realizza il „rispecchiamento“ di quelle idee originarie che stanno a fondamento degli enti. Nell'esposizione del versetto „*Deum nemo vidit unquam; unigenitus, qui est in sinu patris, ipse enarravit*“ Eckhart afferma infatti che i principi dell'essere e del conoscere sono gli stessi („*eadem sunt principia essendi et cognoscen-*

⁹⁶ ECKHARDUS: *In Ioh. n. 360*, LW III, 305,1.

⁹⁷ ECKHARDUS: *In Ioh. n. 360*, LW III, 305,7: „Aut propter hoc li unum personam dicitur non respicere, quia nullam rationem positive addit super ens, quomodo verum et bonum addunt super ens rationes positivas“. Questa tesi eckhartiana ricorda un'idea di Alberto Magno, cf. ALBERTUS MAGNUS: *Super Dionysium De divinis nominibus*, c. 4 n. 5, 7. Ed. Simon, Paulus (= Alberti Magni Opera Omnia XXXVII, 1). Aschendorff: Monasterii Westfalorum 1972, 116,7: „*Bo-*num non addit rem aliquam supra ens, unde bonitas rei est essentia sua, et huiusmodi sunt veritas et unitas, sed addunt tantum modum significandi, unde bonitas est essentia sub alia ratione significata. Est autem duplex modus: unus qui fundatur super negationem, et hic non ponit aliquid in re, sed tantum in ratione; est enim negatio rationis [...] et hunc modum addit unum supra ens [...] Quidam autem modus est fundatus super affirmationem [...] Et modum fundatum super tales relationes addit verum et bonum supra ens“.

di⁹⁸). Le *rationes*⁹⁹ di tutte le cose sono pre contenute nel Principio, che è puro Intelletto; ora, quelle stesse *rationes* sono l'origine della conoscenza dell'uomo:¹⁰⁰ „in patre, utpote principio quod est intellectus, sunt rerum rationes, quae cognitionem respiciunt ex sui proprietate“;¹⁰¹ per questa ragione ogni cosa è conosciuta esattamente nei suoi principi originari („omnis res in suis principiis originalibus cognoscitur“¹⁰²).

Così, mentre la generazione naturale procede dall'uno nei molti („ab uno in plura et ad extra“¹⁰³), dis piegando la sua unità nella varietà dell'essere, ed è tanto più perfetta quanto più si diffonde e si estende nel molteplice, la generazione di conoscenza che si origina nell'uomo segue il moto inverso, e procede dall'esterno verso l'interno („ab extra ad intus“), dalle cose verso l'anima („est enim motus ad animam“); ed è tanto più perfetta quanto più la *ratio* appresa è indivisa e povera di determinazioni particolari, quanto più si avvicina all'unità („tanto plus universales habet species et pauciores, minus scilicet divisas“).

L'immagine di conoscenza non è diversa dalla *ratio* che si trova nell'oggetto che rappresenta: se lo fosse, mai lo si potrebbe conoscere attraverso di lei; e tuttavia nemmeno l'immagine è indivisa dall'ente di cui è immagine: se questi fossero la stessa cosa, l'immagine non sarebbe d'alcun aiuto per la conoscenza; è necessario allora che esemplare e immagine siano *unum*, e non *unus esse*:

„si species sive imago, qua res videtur et cognoscitur, esset aliud a re ipsa, nunquam per ipsam nec in ipsa res illa nosceretur. Rursus si species vel imago esset omnino indistincta a re, frustra esset imago ad cognitionem. Oportet ergo et unum esse et non unus esse: unum, ut per ipsam cognoscatur, non unus, ne frustra et inutilis ad cognitionem“.¹⁰⁴

La declinazione neutra significa che l'unità non ha qui alcuna accezione cosale e che, pertanto, se pure esemplare e immagine non sono la stessa cosa, neppure si oppongono al modo in cui si oppongono gli enti tra di loro; essi piuttosto si includono vicendevolmente, nella misura in cui l'immagine di conoscenza dice fuori tutto l'essere „nascosto dentro“ l'esemplare, proprio come il Figlio dice la parola del Padre: in sé, il Figlio (l'im-

⁹⁸ ECKHARDUS: *In Ioh.* n. 189, LW III, 158,11.

⁹⁹ Sulle *rationes increatae* cf. LOSSKY, Vladimir: *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, 120–249.

¹⁰⁰ Cf. ECKHARDUS: *In Ioh.* n. 540, LW III, 471,6: „tota plenitudo entis dividitur in ens reale extra animam, quod pertinet ad factionem et creationem, item in ens in anima sive ab anima, quod pertinet ad doctrinam et cognitionem. Causa autem prima et principium omnium esse ipsum: ab ipso utique descendit et procedit tam esse reale extra animam, quod respicit creationem et creaturam, quam ens cognitivum in anima, quod respicit creatorem et dominum“.

¹⁰¹ ECKHARDUS: *In Ioh.* n. 192, LW III, 161,7.

¹⁰² ECKHARDUS: *In Ioh.* n. 189, LW III, 158,12.

¹⁰³ ECKHARDUS: *In Ioh.* n. 193, LW III, 161,12.

¹⁰⁴ ECKHARDUS: *In Ioh.* n. 194, LW III, 162,8.

agine) non possiede niente di diverso e niente di proprio ed è interamente *precontenuto* nel suo esemplare; egli non manifesta altri che suo Padre ed anche suo Padre, pertanto, è totalmente contenuto in Lui, come l'esemplare si trova totalmente nella sua immagine riflessa.¹⁰⁵

La relazione di conoscenza è pertanto una relazione univoca: il Figlio, l'immagine di conoscenza, è unigenito, distinto dal suo esemplare come il generato dal generante, ma portatore della stessa essenza di suo Padre; per questo il Padre (l'esemplare) è conosciuto attraverso di lui: in quanto *similitudo*, il Figlio rende noto il Padre e non è nient'altro che il riferimento a lui:

„Et hoc est quod hic dicitur: unigenitus, unum scilicet, sed genitus, et ideo non unus, qui est in sinu patris, ipse enarravit. Hinc est quod simile simili cognoscitur; similitudo enim est unum in duobus“.¹⁰⁶

La dinamica della conoscenza si rivela essere, insomma, non tanto un processo astrattivo, quanto una processione „ab extra ad intus“;¹⁰⁷ il cui risultato non è un ente intellettuale che sta di fronte ad uno di natura, ma una riflessione diretta e immediata della prima intellezione fondativa, nella misura in cui la *ratio* che sta a fondamento dell'oggetto e la *ratio* appresa dal soggetto coincidono essenzialmente, sono uno nell'essenza. La possibilità di una tale unità risiede nella natura assolutamente indeterminata dell'Intelletto, in grado per sua natura di ricevere immediatamente tutte le forme che giacciono a fondamento delle cose e di conoscerle così nei loro principi originari.¹⁰⁸ L'immagine, in cui l'oggetto è conosciuto, è infatti nient'altro che il riferimento al suo esemplare, cioè al principio divino, che, se pure immerso nella materia buia degli enti, resta immutato nella sua natura e mai commisto con l'ente.

CONCLUSIONE. PATERNITÀ E FILIAZIONE: FORMULA GNOSEOLOGICA E TEOLOGICA DELL'INCLUSIONE

Rupert J. Mayer ha ragione quando afferma che la differenza tra la dottrina della relazione di Eckhart e quella di Teodorico consiste nel fatto che „Dietrich konstituiert das Wesen der Beziehungen vom Subiectum Relationis

¹⁰⁵ Cf. ECKHARDUS: *In Ioh. n. 24*, LW III, 19,13: „ex dictis patet quod imago est in suo exemplari. Nam ibi accipit totum suum esse. Et e converso exemplar, in quantum exemplar est, in sua imagine est, eo quod imago in se habeat totum esse illius, Ioh. 14: ego in pater, ,et pater in me est“.

¹⁰⁶ ECKHARDUS: *In Ioh. n. 194*, LW III, 163,2.

¹⁰⁷ ECKHARDUS: *In Ioh. n. 193*, LW III, 162,1.

¹⁰⁸ ECKHARDUS: *In Ioh. n. 40*, LW III, 34,1; n. 192, LW III, 161,6; n. 189, LW III, 158,10: “omnis res in suis principiis originalibus cognoscitur. Sicut ergo filius et omne genitum per prius est in suo principio, seic et cognoscit primo per prius se ipsum et omne quod noscit iustus in ipsa iustitia”.

aus, Eckhart vom Terminus“;¹⁰⁹ e che, invece, Eckhart e Tommaso d’Aquino concordano su un punto fondamentale, vale a dire sul fatto che „das Fundamentum in Re sich dabei materialiter gegenüber der Beziehung verhält“.¹¹⁰ Qui risiede il punto di maggiore vicinanza di Eckhart nei confronti della dottrina di Tommaso e delle correnti realiste del XIII secolo: la relazione conoscitiva si muove dall’oggetto verso il soggetto, e non viceversa. Ma questo è anche l’unico: l’obiettività della conoscenza non è più garantita dalla corrispondenza tra gli enti reali, *extra animam*, e la loro riproduzione nella mente dell’uomo, ma piuttosto dalla coincidenza essenziale di oggetto e soggetto in cui culmina il processo di conoscenza, a cui solo (e non all’ente) spetta la proprietà della realtà: essi costituiscono (proprio come Padre e Figlio) un’unità nell’essenza, nella misura in cui il concetto appreso è l’immagine di quella *ratio* originaria insita in ogni ente; perciò ogni cosa viene conosciuta non come una copia né attraverso un’operazione di astrazione, ma immediatamente „per sua principia et in suis principiis“.¹¹¹

La provenienza della conoscenza *ab altero* è quindi esplicativa, più che della riproduzione nel pensiero della realtà cosale, di una derivazione che si configura ad un tempo come vera e propria processione e come dipendenza incondizionata dall’origine: dell’intelletto, assolutamente indeterminato, dall’esemplare di conoscenza e, in ultimo, dell’essere dell’uomo da Dio.

A differenza di Teodorico,¹¹² che aveva enfatizzato l’autonomia dell’intelletto (agente) al punto da renderlo capace di intervenire persino nella determinazione delle realtà di prima intenzione, Eckhart ha insistito, effettivamente, sulla sua immediata ricettività; questa era volta, però, non tanto a prendere atto della realtà cosale e riprodurla nel pensiero, quanto a riconoscere immediatamente quei principi intellettuali che stanno a fondamento di tutte le cose, che sono, in ultimo, principi divini; qui, in questa natura propria di ogni essere intellettuale, si fonda per Eckhart la possibilità umana di pervenire alla verità della conoscenza, e non nella corrispondenza tra un mondo reale ed uno pensato, in una *adaequatio rei et intellectus*; per fare questo, l’uomo non ha bisogno del contributo della grazia divina né di alcun lume sovrannaturale infuso. In questo quadro, i concetti di *intellectus possibilis* e *intellectus agens* si rivelano per così dire superati; al loro posto si trova quella dinamica relazionale „dell’inclusione“, in cui

¹⁰⁹ MAYER, Rupert J.: *Meister Eckharts erste Quaestio Parisiensis oder: Wie kann Gottes Vernehmen das fundamentum seines Seins sein?*, 450.

¹¹⁰ MAYER, Rupert J.: *Meister Eckharts erste Quaestio Parisiensis oder: Wie kann Gottes Vernehmen das fundamentum seines Seins sein?*, 447.

¹¹¹ ECKHARDUS: *In Ioh. n. 20*, LW III, 17,4.

¹¹² A proposito della teoria dell’intelletto di Teodorico di Freiberg cf. FLASCH, Kurt: *Einleitung*, in: DIETRICH VON FREIBERG: *Opera Omnia* (= CPTMA II, 1). Veröff. unter der Leitung von Kurt Flasch. Hamburg: Meiner 1977, IX-XXVI; MOJSISCH, Burkhard: *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, in: DIETRICH VON FREIBERG: *Opera omnia* (= CPTMA. Beiheft I). Hamburg: Meiner 1977.

l'immagine di conoscenza svela fuori l'esemplare che è contenuto dentro (nell'oggetto di conoscenza), proprio come il Figlio è l'espressione del Padre e dice nient'altro che la sua parola.

Si tratta, infatti, di una formula che descrive ad un tempo le modalità della conoscenza e quelle della relazione di Dio con l'uomo, perché nel „fondo“ dell'anima umana, l'Intelletto, il Padre genera costantemente suo Figlio in identità di essenza. È, questa, una generazione eccezionale, che si differenzia dalla produzione degli enti naturali,¹¹³ perché si origina direttamente nella sostanza divina „ex suis et in suis principiis“¹¹⁴ e non avviene nel tempo, ma in una dimensione divina; ma non conduce ad una Persona, per così dire, „autonoma“: l'essere del Figlio è l'essere della relazione, un essere „alterius, ad alterum et alteri“,¹¹⁵ un puro riferimento al Padre.

La distinzione tra Padre e Figlio, marcata dalla relazione, segna per Eckhart non tanto un'opposizione tra due realtà relate e a sé stanti, quanto piuttosto la loro origine comune, la sostanza divina, che permane a fondamento del Figlio generato nell'uomo indipendentemente dalla sua collocazione nello spazio e nel tempo: se pure immerso nelle condizioni transitorie dell'essere creaturale, la tensione d'origine che lega l'uomo a Dio resta invariata.

Il risultato di questa dinamica generativa dell'inclusione è quindi una sovrapposizione dei piani creato-increato: essa avviene al di fuori del tempo, ma resta costantemente a fondamento dell'essere. Padre e Figlio, esemplare e immagine, si articolano in una dialettica *interna alla creatura*, in cui l'estranchezza e la differenza dell'uomo da Dio diventano, in ultimo, l'estranchezza e differenza dell'uomo dal fondamento del suo proprio essere. Per questo il teorema eckhartiano del distacco, la *Abgeschiedenheit* proposta da Eckhart all'uomo che volesse pervenire alla conoscenza del suo vero fondamento, non prevedeva solo un distacco dalle proprietà esteriori, ma da tutto il suo essere creaturale; per riconoscere che l'uomo, in ultimo, non si appartiene: il suo essere è quello della relazione, non un essere suo proprio („suum esse est non suum esse“) né un essere per se stesso („sibi esse est non sibi“¹¹⁶), ma un essere *ab altero*; ovvero da Dio.

¹¹³ Se quelli procedono in una *ratio* determinata, l'Intelletto è pura apertura; se quelli sono in relazione di analogia, questa è una generazione di univocità. Su questo cf. MOJSISCH, Burkhard: *Analogie, Univozität und Einheit*, 71.

¹¹⁴ ECKHARDUS: *In Eccli.* n. 9, LW II, 237,9.

¹¹⁵ ECKHARDUS: *In Eccli.* n. 4, LW II, 233,1.

¹¹⁶ ECKHARDUS: *In Eccli.* n. 4, LW II, 233,2.

Riassunto

Obiettivo dello studio è l'indagine della teoria della relazione di Meister Eckhart. Si tratta di una dottrina che coinvolge tutti i piani della sua filosofia: gnoseologico, teologico, ontologico. Le sue caratteristiche generali (riguardanti lo status ontologico della relazione e dei relativi, la natura del fundamentum relationis e l'origine ab altero, propria della relazione) sembrano delineare una posizione realista, in opposizione al Nominalismo. Tuttavia, quando egli applica la teoria a problemi particolari, risulta evidente che la sua posizione non può essere definita semplicemente come realista. Nella prospettiva di Eckhart, l'obiettività della conoscenza non è garantita dalla corrispondenza tra le realtà extra-mentali e la loro riproduzione nella mente, ma dalla coincidenza di soggetto e oggetto di conoscenza. Questa stessa relazione dinamica (una sorta di inclusione) sussiste tra il Padre e il Figlio e tra Dio e le creature: il Figlio è l'immagine del Padre, che resta „all'interno“ del Figlio, come la creatura è l'immagine di Dio, che resta il fondamento ontologico „interno“ alla creatura.

Abstract

The study is aimed at clarifying Meister Eckhart's theory of relations, which involves all fields of his philosophy: epistemological, theological, ontological. Its general features (concerning the ontological status of relations and relatives, the nature of the fundamentum relationis, and the origin ab altero proper to the relation) seem to denote a realist position, in opposition to Nominalism. Yet, when he applies the theory to particular problems, it is evident that his position cannot be simply qualified as a realist one. In Eckhart's view, the objectivity of knowledge is not guaranteed by the correspondence between extra-mental entities and their images in the mind, but by the close relationship between the subject and the object of knowledge. This same dynamic relationship (a sort of inclusion) holds between the Father and the Son and between God and the creatures: the Son is the image of the Father, who is inside him, as the creature is the image of God, who is the inner ontological foundation of the creature.