

DIO È “IL NULLA, NÉ QUESTO NÉ QUELLO”. LA VIA DI ECKHART

1. IL PROBLEMA ECKHART

Il pensiero di Meister Eckhart è sicuramente uno dei più controversi della storia della filosofia occidentale. Per lungo tempo dimenticato, a causa della condanna inflittagli da Giovanni XXII con la bolla *In agro dominico* nel marzo 1329¹, è stato riscoperto con l'idealismo tedesco. La riscoperta ha avviato una pluralità di interpretazioni e, ancora oggi, dopo molti studi, il pensiero di Eckhart continua a dividere. Ne è testimonianza la consistente diversità di interpretazioni, riconducibile, in maniera molto schematica e semplificata, ad almeno tre grandi linee: una prima linea accentua gli aspetti che sembrano anticipare il destino nichilistico dell'occidente, individuando in Eckhart l'espressione di una tradizione che, silenziosamente, ha lasciato emergere l'autentico fondamento del reale, ossia il nulla; un'altra, invece, ritiene Eckhart l'espressione di un pensiero alternativo al dogmatismo ecclesiastico, di cui lo stesso Eckhart sarebbe stato vittima; la terza linea, sulla base delle ricerche storiche, contestualizza il pensiero eckhartiano nel dibattito e negli sviluppi teoretici coevi.

La prima linea interpretativa è ben rappresentata dal libro di Sergio Givone: “Storia del nulla”. In esso l'autore vuole tracciare una storia del concetto di nulla. A questa storia, intesa dall'autore come una contro storia del rimosso della storia della filosofia, apparterebbe anche Eckhart, il cui pensiero porrebbe il nulla quale fondamento ultimo. Secondo questa interpretazione, il pensiero di Eckhart dimostrerebbe che «Tutto appare instabile, effimero, perituro. E infatti tutto muore e prima ancora di morire appare nella luce di una fondamentale nullità»². Senza entrare nello specifico del libro, è legittimo avanzare delle perplessità su questa ricostruzione. Sembra di leggere, nelle pagine di Givone una forzatura, come se l'autore, più che preoccuparsi di capire il pensiero di Eckhart, sia stato preso dal dover riscontrare a tutti i costi la propria tesi.

La seconda linea interpretativa può essere rappresentata da Marco Vannini. Questi ha avuto il merito di aver fatto conoscere al grande pubblico italiano le opere di Eckhart e ha dedicato molti lavori al pensiero di Eckhart. La sua posizione, così come emerge da *Storia della mistica occidentale*, vede in Eckhart il grande mistico medievale, con cui si chiude il medioevo. Per Vannini, Eckhart rappresenta quel pensiero teologico alternativo al dogmatismo. Quanto mai inevitabile era per Eckhart incorrere nella condanna ecclesiastica³.

1 Denzinger- Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum*, nn. 950-980.

2 S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari 2008³, p. 58.

3 «Da quanto si è visto, appare chiaro come l'insegnamento eckhartiano sia insostenibile per i dogmatismi, ecclesiastici

Una interpretazione interessante, anche se in ultima istanza riconducibile alla visione dell'Eckhart mistico, è quella prospettata in alcune battute da Pierre Hadot, secondo il quale Eckhart rappresenta uno dei pochi momenti in cui sopravvive la concezione antica della filosofia, una voce controcorrente rispetto all'astrattezza che la filosofia ha raggiunto nel medioevo. La filosofia di Eckhart, in questo senso, sarebbe un modo di vita⁴.

La terza linea interpretativa è rappresentata dalla recente storiografia. Essa ha messo in risalto aspetti estremamente innovativi e percorrerla, anche solo velocemente, ci porterebbe molto lontano. Mi limito, pertanto, ad alcuni nomi, legati ad opere tradotte in italiano e da avere presenti per un'introduzione complessiva al pensiero di Eckhart. Un primo riferimento va fatto a Kurt Ruh e al suo libro *Meister Eckhart. Theologe – Prediger – Mystiker*, tradotto in italiano da Morcelliana (Brescia 1989), con il titolo *Meister Eckhart. Teologo – predicatore - mistico*, un lavoro accentuatamente biografico, che supera le poche notizie che fino alla sua uscita erano reperibili in *Kritische Studien zum Leben Meister Eckhart* del Koch. La seconda edizione dell'opera di Ruh, la cui lettura è sempre consigliabile, ha presente il libro di Winfried Trusen *Der Proseß gegen Meister Eckhart*. In italiano è possibile leggere il libro di Alain de Libera *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart* tradotto con il titolo: *Introduzione alla mistica renana* (Jaca Book, Milano 1998), e l'*Introduzione a Meister Eckhart* di Alois M. Haas (Nardini Editore, Fiesole 1997). Una buona introduzione è rappresentata anche dai capitoli dedicati ad Eckhart e scritti da Édouard Henri Wéber in *Storia della Teologia nel Medioevo. III La teologia delle scuole* (a c. di G. d'Onofrio, Piemme, Casal Monferrato 1996). Un riferimento va fatto anche all'opera di Loris Sturlese: *Storia della filosofia tedesca nel medioevo. Il secolo XIII* (Accademia Toscana di Scienze e Lettere. «La Clombaria». Studi, CXLIX, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1996). Un'ultima indicazione, purtroppo di un testo non tradotto in italiano e un po' datato, ma interessante per il confronto che istituisce tra Tommaso d'Aquino e Meister Eckhart, è il lavoro di Ruedi Imbach: *Deus est intelligere. Das Verhältnis vom Sein und Denken in Seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Questionen Meister Eckharts* (Freiburg -Ch. 1976). Ciò che accomuna questi studi è la contestualizzazione storica di Eckhart e la profonda attenzione alle fonti. Inserito in quel filone inaugurato da Alberto Magno con la fondazione e l'insegnamento nello *studium generale* di Colonia, Eckhart non risulta più una personalità isolata, ma perfettamente inserito nel dibattito e nel processo di assimilazione del pensiero neoplatonico e, come emerge

e non. Non meraviglia perciò la sua condanna, seguita da un lungo oblio, che solo pochi hanno interrotto, proseguendo una tradizione di spiritualità che giunge fino all'idealismo tedesco [...]. La condanna di Eckhart segna la fine della civiltà medievale cristiana, che con lui (come con il contemporaneo Dante, cui è legato da tanti elementi) giunge al culmine. Una lunga e dolorosa storia di ottusità trae origine da quella condanna, che rappresenta una grande sconfitta anche per la storia della mistica» (M. Vannini, *Storia della mistica occidentale. Dall'Iliade a Simone Weil*, Mondadori, Milano 2005, pp. 201-202).

4 Cfr. P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 1998, p. 251; id., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005, p. 161.

sempre di più, arabo.

2. ECKHART E LE SUE VICISSITUDINI

Prima di passare all'analisi dei testi, voglio premettere alcuni dati sull'uomo e sull'opera.

Eckhart è stato un domenicano. Fatto questo da non dimenticare. Così come non vanno dimenticati i suoi molteplici incarichi ricoperti nell'Ordine: priore provinciale di Sassonia nel 1303; vicario del Generale dell'Ordine nel 1307; fondatore di conventi tra il 1309 e il 1310; priore provinciale della Teutonia nel 1310; vicario del Generale dell'Ordine nel 1313 a Strasburgo; direttore dello *Studium generale* di Colonia tra il 1322 e il 1325.

Oltre a ricoprire questi incarichi Eckhart è stato per due volte maestro di teologia a Parigi. Privilegio toccato solo ad un altro suo illustre confratello: Tommaso d'Aquino. Ciò dimostra la grande stima di cui godeva Eckhart.

Un'attività che Eckhart non ha mai tralasciato è stata la predicazione, fatta in latino e in tedesco. Di questa predicazione abbiamo sia una raccolta di sermoni in latino, lasciati per lo più sotto forma di appunti, e che dovevano essere rivolti ad un pubblico colto, sia una raccolta di sermoni in tedesco, predicati ad un pubblico più vasto. E' notevole questo aspetto della predicazione in tedesco, non tanto per l'adozione della lingua volgare, consuetudine, sembra, abbastanza diffusa tra i frati predicatori, quanto piuttosto per la grande speculazione teologica presente in questi sermoni. Eckhart non rinuncia anche quando predica in volgare ad esprimersi come un teologo.

Gli anni in cui vive Eckhart sono anni difficili per la Chiesa. Il papato ha posto la sede ad Avignone. Il rapporto, mai stato facile, tra papa ed imperatore diviene ancora più teso. Diversi movimenti spirituali, alcuni molto estremisti, si diffondono un po' in tutta Europa. Tra questi movimenti anche quello dei Begardi e delle Beghine, condannati dal concilio di Vienne nel 1311-1312⁵.

Sembra che molta predicazione di Eckhart sia stata fatta proprio alle Beghine. E' da notare, però, che quest'ultimo dato, ritenuto finora certo, è stato di recente messo in discussione. E' piuttosto plausibile, comunque, un contatto con movimenti che vivevano ai confini della chiesa ufficiale. E' probabile anche che sia questa predicazione alla base della condanna che Eckhart ha ricevuto nel 1329.

Quando Giovanni XXII emette la bolla *In agro dominico* con cui si considerano diciassette proposizioni eretiche e altre undici sospette, Eckhart era morto da poco. In vita si era sempre difeso, ribadendo la sua innocenza.

⁵ Denzinger- Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum*, nn. 891-899.

Alla base della sua condanna si possono individuare diversi fattori che non hanno molto a che fare con l'ortodossia di Eckhart e riconducibili soprattutto al vescovo di Colonia, Enrico II di Virneburg. Il processo fu avviato, infatti, da Enrico, uomo profondamente impegnato nella lotta contro l'eresia. Il sospetto che Eckhart potesse essere eretico, poteva trovare un sostegno nella consuetudine dei movimenti ereticali di far circolare i propri scritti sotto il nome di un illustre personaggio. Non si può escludere che questa situazione si sia avuta anche con Eckhart. Ciò spiega come mai l'odierna critica filologica ha potuto certificare l'inautenticità di molte prediche attribuite al nostro maestro.

Il vescovo di Colonia, inoltre, faceva parte degli elettori dell'imperatore, mentre i frati predicatori dovevano diretta obbedienza al papa ed erano pertanto sottratti alla giurisdizione episcopale. Non è improbabile che Enrico abbia voluto colpire i vertici dell'ordine, ricorrendo all'inquisizione per ridimensionare l'azione dell'ordine nella sua diocesi e farne le spese è stato Eckhart. Sono congetture, anche se molto verosimili. E' certo, però, che la bolla *In agro dominico* fu limitata alla sola diocesi di Colonia. Fatto piuttosto insolito.

3. TRA MISTICA E SPECULAZIONE

Le fonti cui Eckhart attinge sono molte: dai padri della Chiesa, ai filosofi arabi. Tra le principali troviamo: Agostino, in particolare la concezione del maestro interiore e di Dio che è *interior intimo meo*; Dionigi l'Areopagita, praticamente onnipresente nella riflessione di Eckhart; Alberto Magno, di cui Eckhart fu allievo e dal quale eredita la noetica, a sua volta rielaborazione della dottrina araba dell'intelletto. Diversi studiosi a partire dai dati della ricerca che confermano sempre di più la condivisione della noetica albertina da parte di Eckhart, hanno rivisto la considerazione generale di Eckhart come mistico, per evitare l'equivoco in cui si potrebbe cadere considerandolo un sostenitore dell'estasi mistica. Per questo motivo è preferibile parlare di pensiero speculativo.

Questo pensiero, analizzato limitatamente alle prediche in tedesco, presenta una duplice forma di conoscenza: una conoscenza vespertina e una conoscenza mattutina⁶. Questa duplice forma di conoscenza corrisponde alla distinzione tra la conoscenza discorsiva, dianoetica, la vespertina, che vede le cose attraverso "immagini dalle molteplici distinzioni", e una conoscenza speculativa, noetica, la mattutina, che vede le cose nell'Uno, scevre quindi di ogni distinzione e molteplicità.

⁶ Quando si conoscono le creature in se stesse, si ha una conoscenza vespertina, perché così si vedono le creature attraverso immagini dalle molteplici distinzioni; ma quando si conoscono le creature in Dio, questa si chiama ed è una conoscenza mattutina, e così si contemplan le creature senza alcuna distinzione scevre di ogni immagine e liberate da ogni rassomiglianza, nell'Uno che è Dio stesso. (*Dell'uomo nobile*, in: *Dell'uomo nobile*, Adelphi, Milano 1999, p. 229)

Questa conoscenza speculativa non è dunque un processo riflessivo. Essa non si consegue con nessuna forma di ricerca, da quella che matura dalla lettura dei filosofi a quella che matura dalla conoscenza della rivelazione. Essa si raggiunge solo con il distacco. Solo il distacco, infatti, libera l'uomo da tutte le creature⁷.

Il distacco esprime il conseguimento di una condizione, compresa da Eckhart come povertà nella predica *Beati pauperes spiritu, quia ipsorum est regnum coelorum*. Questa condizione obbliga Dio ad unirsi all'anima: non è l'anima che tende verso Dio, ma è Dio che va verso l'anima. L'anima, infatti, non potrebbe mai raggiungere Dio. Solo con il distacco da ogni molteplicità Dio può diventare Uno con l'anima:

[...] io lodo il distacco più di ogni amore. Prima di tutto per questo motivo: ciò che di meglio vi è nell'amore è che esso mi obbliga ad amare Dio, mentre il distacco obbliga Dio ad amare me. Ora, è molto più nobile obbligare Dio a venire a me che non obbligare me ad andare a Dio. E questo perché Dio può congiungersi più intimamente a me e con me unirsi meglio di quanto io non possa fare con lui. Che il distacco costringa Dio a venire a me, io lo dimostro così: ogni cosa desidera essere nel luogo che le è proprio e naturale. Ora, il luogo proprio e naturale di Dio è l'unità e la purezza, e ciò proviene dal distacco. Bisogna dunque necessariamente che Dio si doni a uno spirito distaccato. In secondo luogo, io lodo il distacco più dell'amore, perché l'amore mi obbliga a soffrire ogni cosa per Dio, mentre il distacco mi conduce a non essere aperto ad altro che a Dio⁸.

Non potrebbe esserci migliore commento a questo brano che le parole di Giovanni Taulero, domenicano attivo in Germania alcuni anni dopo Eckhart: «Egli [Eckhart] parlava dal punto di vista dell'eternità, e voi non lo avete compreso»⁹. Se si interpreta la citazione con le parole di Taulero, risulta chiaro il movimento che Eckhart vuole sostenere: a Dio è conveniente solo l'unità, per cui l'uomo può unirsi con Dio solo se crea le condizioni dell'unione dell'anima con Dio in modo che Dio permanga l'essere Uno. Ciò è possibile esclusivamente con il distacco, perché solo il distacco svincola l'uomo da tutto ciò che è creaturale. Solo in questo modo l'uomo può avvicinarsi ad essere il nulla e poter essere riempito da Dio. Se si ama, si ama in maniera creaturale, si soffre, si agisce, ma non si può creare in sé quel nulla che rende possibile l'unione con Dio, perché Dio non può essere in altro se non in colui che non oppone alcun ingombro alla sua presenza: «Ora, il distacco è così vicino al nulla, che nulla è tanto sottile da poter trovare ricetta nel distacco, se non Dio solo. Solo lui è tanto semplice e tanto sottile da poter trovare ricetta nello spirito distaccato. Perciò il distacco non è aperto ad altro che a Dio»¹⁰.

⁷ Ho letto molti scritti, sia dei maestri pagani che dei profeti, dell'Antico e del Nuovo Testamento, e ho cercato con serietà e totale impegno quale sia la più alta e migliore virtù attraverso cui l'uomo possa unirsi nel modo più intenso e stretto a Dio, e per grazia diventare ciò che Dio è per natura, e attraverso cui l'uomo sia maggiormente simile all'immagine che egli era in Dio, prima che Dio creasse le creature. E quando approfondisco tutti questi scritti, per quanto lo può la mia ragione e per quanto essa è in grado di capire, io non trovo altro che questo: il puro distacco è superiore a ogni cosa, giacché tutte le virtù mirano in qualche modo alla creatura, mentre il distacco è svincolato da tutte le creature. (*Del distacco*, in: *Dell'uomo...*, p. 131)

⁸ *Del distacco*, in: *Dell'uomo...*, pp. 131-132.

⁹ G. Tauler, *Opere spirituali*, a c. di B. de Blasio, Alba 1977, p. 126.

¹⁰ *Del distacco*, in: *Dell'uomo...*, pp. 131-132.

Il distacco consiste nell'insensibilità dello spirito verso ogni vicissitudine, sia gioiosa che sofferta. In questa condizione l'uomo, nella misura in cui gli è possibile, si rende uguale a Dio.

Il distacco dell'uomo da ogni realtà creata, distacco anche dalla sua stessa volontà e dal suo desiderio, perfino distaccato dal desiderio di Dio, si giustifica nell'assunzione dell'unità quale naturale luogo di Dio. L'aspetto specifico di Dio è l'essere Uno.

4. L'UNO: IL NULLA OLTRE OGNI NEGAZIONE

Dio è l'Uno. Ma cosa vuol dire Uno? Uno dice anzitutto il Padre: principio senza principio¹¹, una definizione che ricorre anche nella *Lectura super Ioannem* di Tommaso d'Aquino¹². Uno è Dio in se stesso, prima di effondersi nel Figlio e nello Spirito. È il Padre della divinità o Dio stesso colto nell'assoluta unità: negazione della negazione, l'al di là di ogni definizione e di ogni possibile predicabilità, il tutto da cui nulla sgorga:

L'Uno è una negazione della negazione. Tutte le creature portano in sé una negazione: l'una nega di essere l'altra. Un angelo nega di essere un altro. Dio, invece, ha una negazione della negazione; egli è Uno, e nega tutto il resto, perché niente è al di fuori di Dio. Tutte le creature sono in Dio e sono la sua propria divinità, e questo significa la pienezza [...]. Egli è un Padre della intera divinità. Dico perciò divinità, perché là niente sgorga, niente viene toccato o pensato. Nel fatto di negare qualcosa a Dio – ad esempio la bontà, ma in verità non negare nulla a Dio - , dunque nel fatto di negare qualcosa a Dio, io concepisco qualcosa che egli non è; e proprio questo deve sparire. Dio è Uno, è una negazione della negazione¹³.

In questo denso passaggio è rinvenibile ancora un riferimento a Tommaso d'Aquino, ma soprattutto alla riflessione dionisiana. Dio in quanto Principio del tutto, e in questo tutto è da includere anche l'eterna generazione, non può essere che Uno. Il movimento di negazione, movimento di *epistrophé*, di *reditus*, tipico della teologia negativa, che qui conduce Eckhart a considerare Dio come l'Uno, altrove lo conduce a considerarlo come nulla. Dio è il nulla in quanto è principio senza principio, è il non-fondato. Parlare di un'assenza di fondamento o ancora peggio del nulla come fondamento che renderebbe la libertà alla contingenza, risulta nel caso di Eckhart un radicale travisamento. Eckhart vuole dire che l'assoluto fondamento non ha fondamento, altrimenti non sarebbe tale. Nel linguaggio eckhartiano, il Principio senza principio, l'Uno, vuol dire essere al di là della divisione, della molteplicità, dunque assoluta indipendenza. Dall'Uno deriva il tutto,

11 Cfr. Meister Eckhart, *Il libro della consolazione divina*, in: *Dell'uomo...*, p. 174.

12 Cfr. Tommaso d'Aquino, *Commento al Vangelo di Giovanni*, vol. III, Città Nuova, Roma 1992, p. 195, n°2065. Nel Commento al Vangelo al passo cui fa riferimento la nota, Tommaso cita in generale "alcuni greci". Nel *Contra errores Graecorum*, al cap. 8 e al cap. 24 si riferisce più esplicitamente a Gregorio di Nazianzo e ad Atanasio. Scrive, per esempio, nel cap. 8: «Uno modo pro eo quod caret principio, et sic soli patri convenit, ut ex dictis Athanasii patet».

13 *Unus deus et pater omnium*, in: *Sermoni tedeschi*, Adelphi, Milano 1985, p. 42.

perfino la generazione del Figlio. L'Uno è alfa e omega, principio e termine.

Dio non potrebbe mai generare il suo Figlio unigenito, se non fosse Uno. Dal fatto che Dio è Uno, egli attinge tutto quello che opera nelle creature e nella divinità. Io dico più oltre: Dio solo ha l'unità. L'unità è il modo di essere Dio, altrimenti non lo sarebbe. Tutto quel che è numero, dipende dall'Uno, e l'Uno non dipende da nulla. Regno di Dio e sapienza e verità sono proprio una sola cosa in Dio, non solo Uno, ma l'Unità. Dio ha tutto quel che ha nell'Uno e ciò è Uno in lui¹⁴.

L'Uno, tuttavia, non è il risultato di un processo astrattivo, ottenuto per sottrazione di elementi ed essere così ritrovato come Uno. L'Uno non indica un predicabile. In questo senso, esso è il nulla, ossia totale assenza di distinzione, al di là dell'essere identico a sé stesso, perché in questo caso esso sarebbe ancora qualcosa:

Ora i maestri lo prendono in quanto Uno, perché l'Uno è Uno più veramente di ciò che è unito. A ciò che è Uno, è tolta ogni altra cosa; anzi, quel che è tolto è identico a quel che è aggiunto, per il fatto che implica una mutabilità. E se non è né bontà, né essere, né verità, né Uno, che cosa è dunque? È il nulla, né questo, né quello¹⁵.

A Dio, dunque, non si aggiunge l'uno, perché in questo caso sarebbe qualcosa e quindi sarebbe nell'ordine del molteplice in una condizione ontologica derivata. L'Uno della divinità è l'Uno in sé stesso, che zampilla in se stesso¹⁶, che scaturisce in se stesso¹⁷, assoluto si potrebbe dire con un termine estraneo al linguaggio di Eckhart.

Il nulla di cui parla Eckhart deve essere inteso in questa prospettiva: l'Uno in sé che è al di là di ogni distinzione. Il nulla è tale, perché assoluta mancanza di *non*, di distinzione che costituisce il molteplice¹⁸.

In questa prospettiva di oltrepassamento di ogni distinzione, inevitabilmente segnata da limiti conoscitivi e linguistici, Eckhart ricorre ad espressioni cariche di allusioni, evocative, che cercano di dire l'inesprimibile: «Esso è lontananza e deserto, senza nome piuttosto di avere un nome, sconosciuto piuttosto che conosciuto»¹⁹. L'Uno è detto anche l'Io: l'assoluto indistinto²⁰, oppure l'Essere senza forma²¹.

La concezione eckhartiana si inserisce in questo modo nella linea del neoplatonismo, soprattutto quello mediato da Dionigi l'Areopagita. Dio è il senza nome, perché nessuno può esprimerlo. Quando Dio viene detto il nulla, si indica la consapevolezza dell'impossibilità a

14 *Unus deus et pater omnium*, in: *Sermoni...*, p. 44

15 *ésus hiez sine jüngern ûfgân* in: *Sermoni...*, p. 57

16 Cfr. *Ego elegi vos de mundo*, in: *Sermoni tedeschi*, o. c., p. 94

17 *Convencens praecepit eis, ab Ierosolymis ne discederent etc.* in: *Sermoni tedeschi*, o. c., p. 96

18 La distinzione è data da Eckhart dal *non*: «Perché l'uno non è l'altro, e questo *non*, che crea distinzione, non è altro che amarezza, perché là non v'è pace» (*Hoc est praeceptum meum*, in: *Sermoni...*, p. 85)

19 *Ego elegi vos de mundo*, in: *Sermoni...*, p. 93. Cfr. anche, *Nolite timere eos q̄ corpus occidunt, animam autem occidere non possunt*, in: *Sermoni...*, p. 80.

20 Cfr. Meister Eckhart, *Ego elegi vos de mundo*, in: *Sermoni...*, p. 94.

21 Cfr. *Del distacco*, in: *Dell'uomo...*, p. 144.

rappresentare Dio, a poter individuare un'immagine concettuale che esprima il sapere qualcosa su lui: «Se tu vedi qualcosa, o qualcosa cade nel tuo sapere, questo non è Dio, proprio per questo, egli non è questo né quello»²².

Eckhart non esita a richiamare il linguaggio di Dionigi: Dio è il super-essere, la super-vita, la super-luce²³, modi di esprimersi che indicano il superamento di ogni limite e di ogni distinzione, inclusa quella *intra* trinitaria. In questo superamento, che coglie l'unità di Dio stessa si deve concepire un'altra distinzione operata da Eckhart tra Dio e Divinità: con Dio Eckhart intende Dio che opera, con Divinità intende Dio che non opera²⁴. Si tratta, anche qui di un concetto caro alla tradizione neoplatonica. Basta pensare, per esempio, alla distinzione fatta da Giovanni Scoto Eriugena tra la *natura non creata che crea*, inizio del processo di *exitus*, e la *natura che non è creata e non crea*, fine del processo di *reditus*.

5. L'UNIONE DELL'ANIMA CON DIO

Uno degli ideali che Eckhart sostiene con più convinzione è quello dell'unione o dell' *unizione* dell'anima con Dio. Nei sermoni a più riprese Eckhart tratta dei gradi che l'anima deve percorrere per raggiungere l'unione con Dio. Questi gradi non rappresentano le tappe di un percorso ascetico ben determinato come si potrebbero trovare negli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola. La mistica speculativa di Eckhart non è psicologica e meno ancora affettiva. Questi gradi sono i necessari passaggi di un percorso speculativo che va dall'uomo esteriore all'uomo interiore, agostinianamente inteso, fino a trovare il fondo di sé e la coincidenza del proprio fondo con il Fondo di Dio. Non sono passaggi codificati, ma indicano la necessità da parte dell'anima del distacco, come abbiamo già visto, o della vera povertà: l'assoluta cessazione di ogni volere, anche di volere ciò che Dio vuole. L'anima in realtà non raggiunge Dio, ma lascia che Dio nell'anima possa unirsi a se stesso, generando se stesso nell'anima. L'anima, in questo senso, è fusa in Dio, è in Dio stesso²⁵. Questa unione è unione nel processo trinitario: Dio che è nell'uomo, infatti, è il Figlio di Dio, il Verbo di Dio. L'anima nell'unizione, portata nel processo trinitario stesso, fa sì che l'uomo diventi figlio di Dio e sia nella pace e nella beatitudine eterna:

²² *Surrexit autem Saulus de terra apertisque oculis nihil videbat*, in: *Sermoni...*, p. 204.

²³ *Ivi*.

²⁴ «Tutto quello che è nella divinità, è uno, e di ciò non si può parlare. Dio opera, la divinità non opera, non ha niente da operare, in lei non è alcuna opera; mai ha guardato ad un'opera. Dio e la divinità sono separati dall'agire e dal non agire» (*Sermoni...*, p. 80).

²⁵ «L'anima passa in Dio con quattro passi. Il primo è che la paura, la speranza e il desiderio crescono in essa. Per la seconda volta essa avanza: paura, speranza e desiderio sono completamente distrutti. Per la terza volta essa avanza, obliando tutte le cose temporali. Per la quarta volta, essa avanza in Dio, in cui deve dimorare eternamente, regnando con lui nell'eternità; allora essa non pensa più né alle cose temporali né a se stessa, ma è fusa in Dio, e Dio in essa. Quello che fa allora, lo fa in Dio». (*Puella, surge*, in: *Sermoni...*, p. 262).

Il sesto grado è quando l'uomo è spogliato di se stesso e trasformato dall'eternità di Dio; quando è giunto al perfetto e totale oblio della vita effimera e temporale, ed è portato e trasfigurato in un'immagine divina, quando è divenuto figlio di Dio. Oltre questo non esiste un grado più alto; qui sono pace eterna ed eterna beatitudine, giacché fine dell'uomo interiore e dell'uomo nuovo è la vita eterna²⁶.

La dinamica dell'unione è sviluppata da Eckhart con la ripresa di un altro tema della tradizione filosofica: quello del seme e dell'immagine. Nell'uomo interiore Dio ha seminato la sua immagine, il Verbo di Dio, e poiché ogni seme è dato per diventare ciò che è, come ogni seme anche il seme di Dio è dato per diventare ciò che deve diventare, ossia Dio²⁷.

La concezione dell'uomo interiore e del Verbo interiore è chiaramente di origine agostiniana, anche se non mancano altre mediazioni, come quella di Origene e di Gregorio di Nissa²⁸. Tuttavia, le rievocazioni agostiniane sono rimodulate su una prospettiva diversa, quella dell'unione con l'Uno che rende Uno l'uomo stesso: «Perciò nell'Uno troviamo Dio, e Uno ha da diventare colui che deve trovare Dio»²⁹.

L'uomo che oltrepassa ogni molteplicità, penetra in Dio, non perché si eleva a Dio, ma perché muore a se stesso, rinuncia a sé, ad ogni volontà, ogni desiderio, ed è penetrato così da Dio. Penetrato da Dio, l'uomo penetra in Dio e diviene così uomo nobile, Uno con l'Uno stesso. Molti sono i passi in cui Eckhart riporta questa concezione. Ne cito due che mi sembrano particolarmente suggestivi:

Questo spirito [è lo spirito dell'uomo] deve oltrepassare ogni numero, penetrare attraverso ed oltre ogni molteplicità; allora esso viene penetrato da Dio; ma mentre egli penetra in me, io penetro in lui! Dio conduce questo spirito nel deserto e nell'unità di se stesso, dove egli è un puro Uno e scaturisce in se stesso³⁰.

Nostro Signore sali al cielo, al di sopra di ogni luce, di ogni comprensione, di ogni intendimento. L'uomo, che è così trasportato in alto al di sopra di ogni luce, abita nell'Unità. Perciò dice san Paolo: «Dio abita in una luce inaccessibile», e che è in se stesso un puro Uno. L'uomo deve dunque essere ucciso, completamente morto, non essere niente in se stesso, del tutto estraneo ad ogni rassomiglianza ed a nessuno simile, e allora è davvero simile a Dio³¹.

Nell'unione l'anima non è più nulla, neanche immagine, ma solo totale assimilazione a Dio.

26 *Dell'uomo nobile*, in: *Dell'uomo...*, p. 225.

27 «L'uomo interiore [...] è altresì il campo in cui Dio ha seminato la sua immagine e somiglianza, e in cui spande il buon seme, la radice di ogni saggezza, di ogni arte, di ogni virtù, di ogni bontà: il seme della natura divina. Il seme della natura divina è il Figlio di Dio, il Verbo di Dio» (*Dell'uomo nobile*, in: *Dell'uomo...*, p. 222).

28 «In realtà, se la visione beatifica è un assorbimento nell'essenza divina, ciò che la rende possibile resta per Eckhart, come per Origene, l'immagine di Dio “insita nella nostra natura” che diviene tramite la grazia una vera e propria assimilazione. Per di più, la mistica eckhartiana dell'essenza resta altresì per lui, come per Gregorio, fondata su una teologia della “restaurazione dell'immagine divina nell'anima”: se Dio è “visto”, egli non è e non può essere visto se non nello specchio dell'anima attraverso o tramite la sua immagine. Tuttavia, la visione eckhartiana tende da se stessa a riassorbirsi nell'essere» (A. de Libera, *Introduzione alla mistica renana*, o. c., p. 185).

29 *Dell'uomo nobile*, in: *Dell'uomo...*, p. 227

30 *Convalescens praecepit eis, ab Ierosolymis ne discederent etc.* in: *Sermoni...*, p. 96.

31 *Convalescens praecepit eis, ab Ierosolymis ne discederent etc.* in: *Sermoni...*, p. 101

L'anima diviene così simile a Dio.

Io non posso che fermarmi qui e concludere con un'ultima citazione, forse un po' lunga, ma che riassume bene molte delle cose dette. Un'attenzione: lì dove si legge Agostino, si tratta in realtà di Dionigi l'Areopagita. Il brano è questo:

Se dunque io dico: Dio è buono – non è vero; io sono buono, ma Dio non è buono! [...] lontano da Dio sono tutti e tre i termini, buono, migliore e migliore di tutti: egli è al di sopra di tutto. Se, inoltre, io dicessi: Dio è saggio – non è vero; io sono più saggio di lui! Potrei aggiungere: Dio è un essere – non è vero; egli è un essere e un nulla al di sopra dell'essere! Perciò dice sant'Agostino: la cosa più bella che l'uomo può dire di Dio, è tacere, per la saggezza della interiore ricchezza. Taci, dunque, e non borbottare su Dio, perché, se borbotti su di lui, dici menzogne e commetti peccato. Se dunque vuoi essere senza peccato e perfetto, non borbottare su Dio! Neppure devi voler comprendere qualcosa di Dio, perché Dio è al di sopra dei ogni comprensione. [...] Se dunque non vuoi diventare animale, non comprendere niente di Dio, che è inesprimibile in parole! - Ah, come devo fare allora? - Tu devi sfuggire completamente al tuo essere tuo, e fonderti nel suo essere suo, e così il tuo “tuo” nel suo “suo” deve diventare completamente un “mio”, in modo da conoscere eternamente con lui il suo immutabile essere increato e il suo indicibile nulla³².

Graziano Perillo

³² *Renovamini spiritu mentis vestrae*, in: *Sermoni...*, pp. 255-256