

MARCO VANNINI



PREGO DIO CHE MI LIBERI DA DIO

La religione come verità
e come menzogna



GRANDI PASSAGGI BOMPIANI

Il dibattito tra credenti e non credenti, atei e cristiani, laici e laicisti infiamma tutti i settori della società. Eppure essi si svolgono per lo più a un livello di superficie, tanto che si ha l'impressione che i ruoli si confondano: che i veri credenti siano gli atei, che i laici portino avanti ragioni che i chierici dimenticano e che le motivazioni dei laicisti combacino, per una strana alchimia, con quelle dei cattolici più ortodossi. Questi paradossi – come mostra Marco Vannini in questa magistrale riflessione – hanno radici profonde e non sono per nulla casuali: consistono nella dimenticanza di una serie di categorie che hanno attraversato la tradizione più alta dell'Occidente, a partire dalla filosofia greca, attraverso i mistici e i filosofi della modernità, sino a personalità come Simone Weil. Che Dio sia Spirito; che la religione sia essenzialmente un rapporto nello Spirito in cui Dio e uomo si muovono l'uno verso l'altro, l'uno nell'altro; che la vera religione sia uno spogliarsi della propria volontà, liberarsi dalla costrizione delle cose del mondo per entrare in una dimensione di libertà, di grazia.

Questi concetti si sono via via eclissati a favore di rappresentazioni più comode di Dio e della religione, spesso ridotta a una dottrina morale, a una serie di precetti fisici, addirittura sessuali.

Insomma a mito. E di questo oblio colpevoli non sono tanto i laici o gli atei ma, piuttosto, chi di questa tradizione doveva farsi depositario e custode: la Chiesa. E per questo, a volte, i veri atei, facendo piazza pulita dei falsi concetti della

religione, sono più vicini allo Spirito di quanto non lo siano i falsi credenti. In questo viaggio controcorrente, Marco Vannini riallaccia i nodi profondi di una millenaria tradizione e riaccende fuochi che sembravano sopiti nella banalità delle discussioni odierne, formulando una proposta per credenti e non credenti di certo inattuale ma proprio per questo essenziale.

Solitario esploratore per i remoti sentieri della mistica, Marco Vannini ha riportato alla luce in Italia, con un lavoro ultratrentennale, alcuni dei più grandi maestri spirituali medievali e moderni: da Eckhart a Taulero, da Margherita Porete a Jean Gerson, da Fénelon a Madame Guyon, da Sebastian Franck a Daniel von Czepko e ad Angelus Silesius, e, di recente, presso Bompiani, il capolavoro dell'Anonimo Francofortese: la cosiddetta Teologia tedesca. Convinto che a queste fonti debba riattingere anche la religione del nostro tempo, ha pubblicato tra l'altro: *La mistica delle grandi religioni*, Mondadori, Milano 2004; *La morte dell'anima. Dalla mistica alla psicologia*, Le Lettere, Firenze 2004; *Storia della mistica occidentale. Dall'Iliade a Simone Weil*, Mondadori, Milano 2005; *Tesi per una riforma religiosa*, Le Lettere, Firenze 2006; *Mistica e filosofia*, Le Lettere, Firenze 2007; *La religione della ragione*, Bruno Mondadori, Milano 2007.

GRANDI PASSAGGI

MARCO VANNINI

**PREGO DIO
CHE MI LIBERI DA DIO**

LA RELIGIONE COME VERITÀ
E COME MENZOGNA

BOMPIANI

© 2009 RCS Libri S.p.A.

Via Mecenate 91 - 20138 Milano

ISBN 978-88-587-6022-2

Prima edizione digitale 2013 da edizione Bompiani
gennaio 2010

Progetto grafico: Polystudio. Copertina: Paola Bertozzi.
In copertina: Ultima Cena, affresco di Leonardo da Vinci, 1495-98, Cenacolo di Santa Maria delle Grazie, Milano (dopo il restauro del 1999). Fotografo: Mauro Ranzani, 2002
Archivio Mauro Ranzani / Archivi Alinari – Per concessione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali.

L'assenza apparente di Dio in questo mondo è la realtà di Dio.

Il contatto con le creature ci è dato tramite il senso della presenza.

Il contatto con Dio ci è dato tramite quello dell'assenza.

In confronto a questa assenza, la presenza diviene più assente dell'assenza.

Simone Weil

I

La scoperta dello spirito

Premessa

Non v'è dubbio che ai nostri giorni la religione sia tornata a essere oggetto di grande interesse, che suscita ampie discussioni.¹ Il dibattito si muove però quasi sempre sul piano dell'*esteriorità* e comunque della *credenza*, in cui la verità o falsità viene giudicata a livello di mera rappresentazione, come se Dio fosse un certo *ente* – più o meno il vecchio con la barba che sta nei cieli, magari “creatore” – e su questi miti si reggesse, o non si reggesse, la religione.

Che non si tratti di credenza in un certo ente esteriore, ma della *conoscenza* dello spirito nello spirito, ovvero della *generazione* del *logos* nell'*interiorità* dell'anima nostra, è esperienza che sembra ormai perlopiù estranea anche alla religione stessa, e conservata solo nella storia della mistica.²

Nessuno sembra infatti prendere in considerazione il fatto che all'“età moderna e alla sua religione”,³ ovvero al

1 - Il presente libro prosegue e sviluppa i miei precedenti *Tesi per una riforma religiosa*, Le Lettere, Firenze 2006 e *La religione della ragione*, Bruno Mondadori, Milano 2007.

2 - La generazione del *logos* nell'anima è fondamentale nella riflessione di Meister Eckhart, che, peraltro, non fa che portare a compimento un concetto presente fin dalle origini del cristianesimo: cfr. H. Rahner, *La nascita di Dio. La dottrina dei Padri della Chiesa sulla nascita di Cristo dal cuore della Chiesa e dei credenti*, in *Simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*, edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, pp. 15-143. In proposito, vedi più avanti, cap. II, p. 47.

3 - “Che la sostanza sia essenzialmente soggetto, ciò è espresso in quella rappresentazione che enuncia l'Assoluto come *Spirito* – elevatissimo concetto appartenente all'età moderna e alla sua religione,” scrive Hegel

cristianesimo, appartenga non la credenza, bensì la conoscenza di Dio, non come ente ma come *spirito* (cfr. Gv 4, 24), e perciò nelle discussioni attuali l'essenza della questione non è toccata affatto. Non a caso quando si tratta di religione oggi si finisce quasi sempre per parlare di politica o di morale, in specie di morale della vita fisica – fisica, appunto, perché di problematica spirituale non v'è traccia alcuna.

Infatti nel linguaggio comune la parola “spirito” è rimasta ormai solo per indicare la dimensione accidentale e soggettiva dello stato d'animo, del sentimento – che invece è proprio l'opposto di spirito.⁴ Il nostro mondo ha perduto il senso dell'opposizione anima/spirito: la psicologia opera con le sole categorie di corpo e di psiche (neppure “anima”, che è termine carico di significato religioso-spirituale), in una beata ignoranza di cosa spirito sia, e la teologia, dal canto suo, usa la parola in senso vago e retorico, come rimando a un “soffio” o influsso divino, applicabile a tutto quello cui si vuole dare valore, in una sfera di tipo mitologico.

Nel suo significato vero – ossia come realtà permanente e profonda dell'uomo, ben oltre la superficiale mutevolezza dello psichismo – la parola spirito è così scomparsa, ed è scomparsa perché ne è scomparsa l'esperienza. Per essa occorrono infatti *conversione*, ossia la fine dell'egoismo naturale, e *distacco*, ossia la rimozione di tutti i contenuti-legami psichici: quella che nella mistica si chiama “morte

nella Prefazione della sua *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1960, I, p. 19.

4 - Cfr. ancora Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Prefazione, p. 58, ove il sentimento è chiamato il bestiale, l'animalesco (*tierisch*). Nella *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, § 406, il filosofo tedesco definisce la vita del sentimento come “malattia”. Per la trattazione storica di questo tema, vedi il mio *La morte dell'anima. Dalla mistica alla psicologia*, Le Lettere, Firenze 2003, e in particolare pp. 241-287: “Hegel: l'anima e lo spirito”.

dell'anima",⁵ dopo la quale soltanto si ha spirito, nella dimensione della *grazia* e della *libertà*.

In quanto concetto di Dio e concetto di uomo sono strettamente correlati, non meraviglia così che all'attuale eclisse dell'uomo come spirito corrisponda, parimenti, anche quella di Dio come spirito, e viceversa. Perciò i cosiddetti teologi mostrano ancora una volta – come diceva Hegel ai suoi tempi – di non avere superato i quattordici anni: le loro costruzioni appaiono “buffonerie presuntuose e tediose, fingenti il discorso teologico”,⁶ “favole per bambini invernali e addormentati”,⁷ e il discorso teologico, “finora solo tentato da fiaba a fiaba”, mai svolto effettivamente.⁸

Dal canto loro, anche i cosiddetti laici si muovono sullo stesso piano, con argomentazioni di pari banalità.⁹ E non può essere che così, giacché nessuno può parlare di ciò che non conosce: tanto “credenti” quanto “laici” non hanno esperienza di spirito e, per quanto sembrino combattersi, in realtà stanno solo contrapponendo accidentali *opinioni*, apparentemente diverse, ma nella sostanza assai simili e che facilmente passano l'una nell'altra.¹⁰

5 - Questo è il tema specifico del mio *La morte dell'anima. Dalla mistica alla psicologia*, cit.

6 - Così don Ferdinando Tartaglia, nelle sue *Tesi per la fine del problema di Dio*, Adelphi, Milano 2002, p. 35.

7 - *Ibidem*, p. 62.

8 - *Ibidem*, p. 63.

9 - In questo senso, la critica di don Tartaglia è rivolta, ugualmente e con la medesima durezza, anche contro di essi. Cfr. *op. cit.*, pp. 17-20. In effetti oggi i “laici” se la prendono prevalentemente con dichiarazioni della Conferenza episcopale o con pronunciamenti papali, come se ciò rappresentasse il cristianesimo – ignorando Hegel, Giovanni della Croce, Eckhart, Agostino ecc. – oltre che, naturalmente, l'Evangelo.

10 - *Mutatis mutandis*, la discussione attuale è perciò la medesima di quella che Hegel descrive nella sua *Fenomenologia dello spirito*, quando tratta di “La lotta dell'illuminismo con la superstizione”, nella quale sembra che i due contendenti siano opposti, ma sono in effetti solo le due facce della

Del resto, “esser laici” vuol dire, in sostanza, negare la necessità di una radicale *conversione*, affermando invece come buona e valida di per sé la naturalità, corporea e psichica, e ignorando lo spirito.¹¹

Perciò, se vogliamo parlare di religione all’interno del cristianesimo, nel quale Dio è spirito,¹² dobbiamo partire dalla *filosofia*, che è la “scienza della verità”,¹³ perché è a essa che dobbiamo la sua scoperta e la sua elaborazione.¹⁴

1. La fonte greca

All’origine del concetto di spirito sta quello di *logos*, il principio che tutto governa (*logos-lex*), ossia la ragione, divina e umana insieme – universale e perciò opposta ai pensieri particolari di quelli che “dormono”, *in quanto schiavi delle proprie passioni*.¹⁵

medesima medaglia.

11 - Non facciamo qui la storia – peraltro molto istruttiva – dei concetti di clero e di laicato. Ci limitiamo a ricordare che “laico” significava originariamente popolare, anche nel senso di triviale, ignorante. In Aristofane e Menandro il verbo *laikazein* significa “puttaneggiare”. Che “laico” sia oggi diventato un titolo che tutti rivendicano, la dice lunga sulle sorti della religione.

12 - Cfr. Gv 4, 24.

13 - Cfr. Aristotele, *Metafisica*, A 993 b.

14 - *Die Entdeckung des Geistes*, “La scoperta dello spirito”, intitolava perciò Bruno Snell il suo studio dedicato alla cultura greca (in traduzione italiana: *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 1951). D’altra parte, che la filosofia greca, con tutto il suo “razionalismo”, abbia un’incontestabile radice mistica, è evidenziato da Giorgio Colli: cfr. in particolare il suo *Filosofi sovrumani*, Adelphi, Milano 2009.

15- Cfr. M. Vannini, *Storia della mistica occidentale. Dall’Iliade a Simone Weil*, Mondadori, Milano, 2005, pp. 45-50, su Eraclito. (Non intendiamo certo fare qui una storia del concetto di spirito, ma solo indicarne i tratti essenziali per la comprensione del discorso.)

Al *logos* si ricollega lo stoico *pneuma*, “soffio”, ovvero principio divino che permea tutto l’universo, presente anche nell’uomo come sua più reale essenza. Dal greco *pneuma* viene, con traduzione alla lettera, il latino *spiritus*, attraverso il quale la parola arriva all’italiano e alle altre lingue neolatine.

Il concetto di spirito assume una prevalente connotazione noetica da quando il filosofo ebreo ellenizzato Filone Alessandrino (30 a.C. - 50 d.C.), data la grande rilevanza del pensiero stoico nell’età imperiale, iniziò a chiamare *pneuma* il *nous poietikos*, l’“intelletto attivo” di Aristotele. Fu così che i Padri di lingua greca – soprattutto gli alessandrini Clemente ed Origene, largamente debitori a Filone – consegnarono al nascente cristianesimo un concetto di spirito di impronta segnatamente intellettuale.

È dunque ad Aristotele prima di tutto che si deve fare riferimento se si vuole comprendere il concetto di spirito. Infatti nella sua opera sull’anima il Filosofo, dopo aver trattato della sensazione, parla dell’intelletto e afferma che esso dipende in larga misura dall’esperienza sensibile, in quanto elabora il materiale che essa gli offre. Sotto questo profilo esso è *pathetikos*, “passivo” – ovvero condizionato, come diremmo noi, non libero – in tutto soggetto alle circostanze, e perciò anche particolare. Oltre all’intelletto passivo c’è però un intelletto *poietikos*, “attivo”, che non dipende dalle circostanze, non dipende dall’esperienza sensibile, ma ne è separato (*koristos*), è semplice e perciò non particolare ma universale, immortale ed eterno¹⁶ (mentre l’anima, in quanto forma del corpo, viene meno al dissolversi del corpo). Esso “proviene all’uomo dall’esterno (*thyrathen*) ed è divino”,¹⁷ tanto da costituire quasi un “altro genere di anima” (*eteron ghenos*

16 - Cfr. Aristotele, *L’anima*, 430 a.

17 - Cfr. Aristotele, *La generazione degli animali*, II, 3, 736 b.

psyches).¹⁸

Da qui inizia la nozione di spirito. La separatezza dal sensibile, dal molteplice, implica evidentemente il *distacco* dal particolare sensibile, ovvero dall'interesse che lega la volontà personale a questo e a quello, per cui l'intelletto è attivo quando l'intelligenza si muove verso le realtà prive di materia, nelle "quali sono lo stesso il pensante e il pensato": è allora, infatti, che l'intelletto scopre che "separato, esso è solo quel che realmente è, e questo solo è immortale ed eterno".¹⁹ Ovvero si scopre la realtà più profonda dell'uomo, che non è il mutevole corpo o la mutevole anima, ma quel pensiero che è capace di comprendere tutto perché *distaccato*, privo di interesse.²⁰

Questo è un elemento essenziale del concetto di spirito: il legame indissolubile tra intelletto e volontà, tra intelligenza e amore – i due occhi dell'anima, come la bella immagine antica e medievale diceva, che, insieme, fanno lo sguardo "semplice".²¹

18 - Cfr. Aristotele, *L'anima*, 413 b.

19 - *Ibidem*, 430 a.

20 - L'operazione intellettuale che noi chiamiamo astrazione, ossia il passaggio dal molteplice all'universale (per esempio, dai molti uomini particolari passare al concetto di uomo, che non è né italiano né francese, né alto né basso, né bruno né biondo ecc.), corrisponde intimamente a quell'operazione di tipo etico che prende le distanze dal particolare che interessa e va verso l'universale disinteressato: perciò il greco *afairesis* indica tanto l'astrazione intellettuale quanto il distacco etico: *afele panta*, "distaccati da tutto", insegna Plotino (*Enneadi*, V, 3, 17) per essere Uno. Cfr. Vannini, *Storia della mistica occidentale*, cit., pp. 69-79.

21 - Cfr. Margherita Porete, *Lo specchio delle anime semplici*, a cura di R. Guarnieri, G. Fozzer e M. Vannini, edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, p. 497. Plotino, o la semplicità dello sguardo, intitola P. Hadot uno dei suoi libri (Einaudi, Torino 1999): occorrerebbe infatti parlare qui di Plotino, nel quale il concetto di *nous* (intelletto, o spirito – a seconda delle traduzioni italiane, ma sempre *Geist* in tedesco) viene sviluppato anche sotto l'aspetto del profondo rapporto tra la dimensione noetica e quella

Ciò è evidente già in Aristotele: trattando dell'intelletto, il Filosofo parla infatti dell'uomo, senza alcun particolare riferimento religioso, ma il discorso finisce per vertere anche su Dio, giacché esso è intelletto puro, pensiero che pensa se stesso, e con ciò perfetto amore e suprema felicità.

Ricordiamo i versi di Dante, quando, al termine del suo cammino, si rivolge a Dio: “*Oh luce eterna che sola in te sidi, sola t'intendi, e da te intelletta e intendente te ami e arridi*”.²²

Ad Aristotele dobbiamo dunque il concetto di Dio non come immoto ente, ma come pensiero e vita, concetto che la filosofia cristiana accetterà e svilupperà pienamente.²³ Ma anche l'uomo è per eccellenza pensiero – *nous*, spirito – per cui, nel momento in cui pensa con l'intelligenza libera da condizionamenti, in un pensiero ricco d'amore, trova la gioia “della contemplazione, che è la cosa piacevole e buona al massimo grado”, giacché è la beatitudine stessa di Dio.²⁴

Non v'è dubbio, peraltro, che Aristotele sia qui debitore di Platone, e in particolare della concezione dell'amore che è espressa nel *Convito* – testo fondante di tutta la mistica occidentale.²⁵

etica. Rimando, in proposito, alla mia *Storia della mistica occidentale*, cit., pp. 69-85. Dal canto suo, Meister Eckhart insegna che l'amore segue sempre il pensiero, ossia che intelletto e volontà sono lo stesso: cfr. *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di M. Vannini, Città Nuova, Roma 1992, nn. 509, 696, 108, 695, 698 ecc.

22 - *Paradiso*, XXXIII, 124-126. E questa luce è “l'amor che move il sole e l'altre stelle” (*ibidem*, 145). Anche Tommaso d'Aquino insegna che *essentia beatitudinis in actu intellectus consistit* (*Summa Theologiae*, II, I, q. 3, 4).

23 - Cfr. la prima delle *Quaestiones parisienses* di Eckhart: “Se in Dio siano lo stesso essere e pensare”, ove il Maestro risponde affermativamente, ma che Dio non è in primo luogo essere o ente, bensì pensiero, ovvero è perché pensa e non viceversa. La *Quaestio* si può leggere in M. Vannini, *Meister Eckhart e il fondo dell'anima*, Città Nuova, Roma 1991, pp. 124-130.

24 - Cfr. Aristotele, *Metafisica*, XII 1072 b.

25 - “Platone è un mistico autentico, e addirittura il padre della mistica

Amore è infatti il cammino non solo dell'intelligenza, ma di tutto l'essere, verso il Bene, che si mostra sensibilmente attraverso la bellezza. Tale cammino è un continuo *distacco*, che incessantemente muove, di grado in grado, verso qualcosa che è più grande, più bello, più universale, fino a giungere alla contemplazione di quella bellezza che non ha più forma alcuna, determinazione alcuna, perché è appunto il Bene in sé.²⁶

Amore è *distacco*, dunque, come anche il pensiero, l'intelligenza sono *distacco*: distacco dal sensibile, dal particolare, alla ricerca dell'universale – ricerca non del bene particolare, privato, ma dell'Assoluto. Perciò Platone parla della filosofia, della ricerca della saggezza, come di un "esercitarsi a morire", giacché "l'anima di colui che cerca la saggezza disprezza il corpo e ne fugge lontano, cercando di essere sola con se stessa".²⁷

In entrambi i filosofi è presente comunque la consapevolezza che nel profondo dell'uomo v'è il divino, per cui: *"Non bisogna ascoltare coloro che dicono che, essendo uomini, si deve badare alle cose umane, e, in quanto mortali, alle cose che periscono. Si deve invece, per quanto possibile, diventare immortali e vivere secondo la parte migliore tra quelle che sono in noi. Sebbene infatti essa sia piccola per massa, è di gran lunga superiore a tutte le altre per dignità e potenza. E si converrà anche che ciascun uomo è questa cosa stessa, in quanto essa è quella principale e migliore. Sarebbe dunque assurdo se non si scegliesse la propria vita, ma quella di un altro essere"*.²⁸

È chiaro qui che l'essenza dell'uomo è l'intelletto, nel suo senso forte di intelletto attivo – non in quanto l'uomo sia solo

occidentale," scrive giustamente Simone Weil (*Dio in Platone*, in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Torino 1967, p. 48).

26- Cfr. *Convito*, 211 a-e.

27- Cfr. *Fedone*, 64 a.

28- Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea* X, 1178 a.

quello, giacché, anzi, da un punto di vista “quantitativo”, esso è piccola cosa rispetto al corpo e alla restante parte dell’anima, ma in quanto è la cosa più nobile, principale, essenziale, appunto.

L’essenza dell’uomo è dunque la sua parte razionale più elevata. Nella riflessione filosofica posteriore, soprattutto negli stoici, essa si connoterà come “scintilla divina” presente nell’uomo, e assumerà anche quel nome di *pneuma* da cui, come si è detto, viene il latino *spiritus*.²⁹

2. L’interpretazione cristiana

È alla cultura filosofica del tempo, e soprattutto allo stoicismo, che sono debitori anche Giovanni e Paolo, ai quali si devono i testi cruciali per la concezione di spirito nel mondo cristiano.

Il Vangelo di Giovanni inizia con il *logos* che è Dio, in principio, attraverso cui tutto è stato fatto, incarnato in Cristo; definisce come spirito (*pneuma*) Dio stesso, che, in quanto tale, non può essere adorato né nei templi né sui monti, ma solo “in spirito e verità”, e conclude con la promessa dello spirito, che condurrà “a tutta la verità”, fatta da Cristo ai discepoli, congedandosi da loro – anzi, con l’effusione dello spirito nel momento della sua morte.³⁰

Dal canto suo, Paolo scrive:

“Ora, noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo spirito che viene da Dio, affinché conosciamo le cose che Dio ci ha gratuitamente largite, e di queste parliamo non con

29 - Cfr. in proposito E. von Ivànka, *Der “Apex mentis”*, in *Plato Christianus, Uebernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1964, pp. 315-351. (Tr. it.: *Platonismo cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1992).

30 - Cfr. Gv 1, 1-14; 4, 23-24; 16, 13; 19, 30.

*parole suggerite dalla sapienza umana, ma con quelle insegnate dallo spirito, adattando a uomini spirituali dottrine spirituali. Ma l'uomo psichico non accetta le cose dello spirito di Dio; difatti sono per lui follia, e non le può comprendere, perché sono esaminate spiritualmente. L'uomo spirituale invece giudica tutto, e non è giudicato da nessuno".*³¹

Ciò che è essenziale in questa pagina è la netta contrapposizione tra l'uomo psichico (*aner psychikos*, in latino *animalis homo*), che vive secondo la natura del corpo e della psiche che gli è connessa, incapace perciò di comprendere la realtà di Dio, e l'uomo spirituale (*aner pneumatikos*, in latinospiritualis homo), il quale tutto comprende "anche le profondità di Dio",³² ed è assolutamente libero, non soggetto al giudizio di alcuno.

L'uomo spirituale è, infatti, conforme a Dio, che è spirito, e perciò libero:

*"Il Signore è spirito, e dov'è lo spirito del Signore, è libertà".*³³

Unito a Dio, l'uomo spirituale è con Lui un solo spirito,³⁴ possiede *l'intelletto di Cristo*.³⁵

L'Apostolo dà così una veste cristologica a un'esperienza che è di per se stessa universale, e dunque indipendente anche da tale veste – l'esperienza appunto dello spirito, realtà interiore profonda dell'uomo,³⁶ distinta e opposta a quella

31 - 1 Cor 2, 12-15.

32 - *Ta bathe tou theou*: 1 Cor 2, 10.

33 - 2 Cor 3, 17.

34 - Cfr. 1 Cor 6, 17.

35 - *Ton noun Xristou*: 1 Cor 2, 16.

36 - "Uomo interiore" (*ho eso hemon anthropos*), opposto a "uomo esteriore" (*ho exo hemon anthropos*), come si dice in 2 Cor 4, 16, riprendendo la distinzione platonica di *Repubblica* 589 a. Vedi in proposito il cap. II, p. 43. Sulla fondamentale presenza di elementi ellenici nel pensiero di Paolo, cfr. il mio *il Cristo di Paolo e il mondo greco*, in AA.VV., *Alle radici della mistica cristiana*, Augustinus, Palermo 1989, pp.

estriore del corpo, della “carne”³⁷ e della psiche, che è invece tutta sottomessa alla necessità naturale, e dunque non libera.

Non a caso Paolo insiste sull’opposizione libertà dello spirito/servitù della carne, che è la servitù al peccato. Attenzione: non ai peccati, perché il peccato è in realtà uno solo, ed è *oïema*, *oïesis*, ossia l’egoismo, la volontà personale, che si gonfia poi come *tolma*, orgoglio, senso dell’ego.

A esso, che potremmo chiamare peccato elementare, è opposto il distacco dall’ego, la morte dell’egoità naturale e di tutto lo psichismo che sta con essa – una realtà che, ancora una volta, l’Apostolo interpreta in chiave cristologica, come morte dell’“uomo vecchio”, della volontà di appropriazione, dell’Adamo, con-morendo con Cristo e poi risorgendo con lui quale “uomo nuovo”.³⁸

È a Paolo, infatti (ma soprattutto poi ad Agostino) che dobbiamo la profonda rilettura del mito di Gn 2-3. L’idea di una colpa iniziale, originaria, dell’umanità era presente anche in altre tradizioni, come testimonia per esempio Platone,³⁹ e in Gn 2-3 non v’è, sotto questo aspetto, niente di nuovo,⁴⁰ ma il cristianesimo interpreta il racconto alla luce della *conversione*, come testimonianza di una verità essenziale, ignota al mondo

21-32.

37 - Cfr. Rm 8, 1-14, con la netta contrapposizione carne/spirito.

38 - Cfr. Ef 4, 22, 24; Col 3, 9-11.

39 - Cfr. *Menone*, 81 b-c. Vedi anche E. Dodds, *I greci e l’irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze 1959, pp. 202-209.

40 - Quale pasticcio culturale sia Gn 2-3, tra fonti babilonesi e redattore jahvista della Genesi, lo mostra A. Magris nel suo *Il mito del giardino di ‘Eden*, Morcelliana, Brescia 2008, che lo definisce “un vero disastro” (p. 84). Cosa poi volesse indicare tale mito, è oggetto di discussione infinita: cfr. J. Barr, *Il giardino di Eden e la speranza di immortalità*, Morcelliana, Brescia 2008. Quanto invece abbia dato da riflettere alla filosofia, lo si può vedere nel recentissimo *Il peccato originale nel pensiero moderno*, a cura di G. Riconda, M. Ravera, C. Ciancio, G.L. Cuzzo, Morcelliana, Brescia 2009.

ebraico: il peccato di Adamo, ovvero di ogni uomo, è l'obbedienza alla volontà propria: è essa – con il pensiero determinato, particolare, egoistico, che la segue come un'ombra – a legare allo psichismo animale, alla “carne”, e dunque a impedire la libertà dello spirito.

Infatti l'idea del “peccato originale”, anche se si appoggia su Gn 2-3, non è per nulla biblica: essa nasce e si comprende solo per la e nella opposizione cristiana carne/spirito, uomo vecchio-carnale/uomo nuovo-spirituale: il primo, il vecchio Adamo, deve morire, perché nasca il secondo, il nuovo Adamo, ossia il Cristo, il *logos*.

Non v'è dubbio che il concetto poteva prendere, come subito prese, anche una piega superstiziosa, dogmatica, generando l'idea della trasmissione meccanica, per via generativa, di un peccato che comporterebbe la “dannazione” dell'uomo, e finanche del bambino, in mancanza di un intervento salvifico esteriore, sacramentale.⁴¹ Ma, nel suo significato profondo, questa – propriamente questa – è l'idea centrale del cristianesimo, che consiste infatti in una completa conversione, rinuncia al vecchio Adamo, ossia alla volontà propria, e in una rinascita spirituale.

Perciò essa è incessantemente sostenuta dai mistici: basti qui ricordare quel capolavoro – a buon diritto ritenuto da Schopenhauer pari a Platone o a Buddha –⁴² che è la

41 - Sottolineiamo come tale idea non sia mai stata condivisa dalla mistica razionale, che punta, invece, sulla reale conversione interiore: Eckhart non vi presta la minima attenzione; Weigel nega esplicitamente contro Lutero, la dannazione dei bambini non battezzati (cfr. V. Weigel, *Zwei nützliche Tractate, der erste von der Bekehrung des Menschen, der andere von Armut des Geistes oder wahrer Gelassenheit*, a cura di W. Zeller, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, pp. 35-44).

42- Cfr. A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Wiesbaden 1947-1961; vol. II: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, IV, § 68, p. 457; vol. III, II, *Ergänzungen zum vierten Buch*, IV, cap. 48, p. 705; vol. VI, *Parerga und Paralipomena*, II, cap. I, § 10, p. 11; cap. 5, § 69, p. 107; cap. 14, § 164, p.

cosiddetta *Teologia tedesca*,⁴³ anonima voce riassuntiva della grande stagione mistico-speculativa di Eckhart e Taulero, da cui hanno poi preso ispirazione tanti maestri spirituali.⁴⁴

I concetti fondamentali dei testi neotestamentari, quali *logos*, *nous*, *pneuma*, hanno dunque un'origine filosofica greca. Pur nella loro distinzione, essi fanno sempre riferimento a una realtà profonda, prevalentemente di ordine intellettuale, che costituisce l'*essenza vera* dell'uomo, ben distinta dall'elemento carnale e psichico – tanto distinta da porsi quasi come opposta e da esigere la fine, la “morte”, di quest'ultima per poter essere esperita.

Il Vangelo di Giovanni lo esprime con chiarezza nella cruciale pericope di Nicodemo, quando Gesù parla della necessità per l'uomo di una “rinascita”, se vuole vedere il regno di Dio, e, di fronte all'incomprensione del fariseo, precisa che si tratta di rinascere “per acqua e spirito”, giacché... *ciò che è generato dalla carne è carne, e quel che nasce dallo spirito è spirito. Non ti meravigliare se ti ho detto che bisogna che voi siate generati di nuovo. Lo spirito soffia dove vuole; ne*

334; cap. 25, § 303, p. 612. Cfr. anche il mio saggio: *Au delà de Platon et de Bouddha: la Theologia Deutsch*, in *Revue de Sciences Religieuses*, 75, 4, 2001, pp. 563-571.

43 - La si può leggere nella recentissima edizione con testo a fronte, a cura dello scrivente, Bompiani, Milano 2009 (In precedenza: Anonimo Francofortese, *Libretto della vita perfetta*, a cura di M. Vannini, Newton Compton, Roma 1994.)

44 - Non solo nel mondo germanico – Franck, Weigel, Czepko, Silesius ecc. – ma in tutta Europa, grazie alle traduzioni: così san Giovanni della Croce, Fénelon, Benedetto da Canfeld (che Bremond chiama “il maestro dei maestri”), da cui deriva la grande stagione spirituale del '600 francese. Del resto, pubblicando il testo, proprio con quel titolo di *Teologia tedesca* che poi è diventato suo, anche il giovane Lutero scrive nella Prefazione che, dopo la Bibbia e Agostino, da nessun altro ha imparato il cristianesimo più che dall'anonimo autore del libro, di cui chiaramente riconosce l'origine tauleriana. Cfr. l'Introduzione all'edizione della *Teologia tedesca* sopra citata.

*senti la voce, ma non sai da dove venga né dove vada, e così è di ognuno che è nato dallo spirito.*⁴⁵

Il testo giovanneo evidenzia la natura di movimento che è propria dello spirito – simile in questo, non solo etimologicamente – al vento. Essendo infatti essenzialmente distacco, esso non è una realtà fissa, sostanziale, che si possa determinare e cogliere una volta per tutte, ma, al contrario, è proprio ciò che impedisce ogni reificazione e ogni appropriazione che su essa si regge (*reifier pour s'accrocher*). In ciò si esprime la sua essenza antiegoica, disinteressata, e perciò stesso universale, razionale, libera.

Questo è l'elemento fondamentale che la mistica cristiana, vera erede della filosofia antica,⁴⁶ ha compreso e sviluppato tra l'età tardo-antica e il medioevo, rielaborando profondamente il concetto di spirito.

Molto significativamente, perciò, Margherita Porete definisce lo spirito “essere senza essere, che è l'essere”,⁴⁷ ovvero realtà sì, ma non cosa – il che significa, in altre parole, che non si può possedere e tenere sotto controllo.⁴⁸

45 - Gv 3, 6-8.

46 - Lo sostiene giustamente P. Hadot nel suo *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005.

47 - Cfr. Margherita Porete, *Lo specchio delle anime semplici*, cit., cap. 115, p. 411. Per Eckhart, vedi cap. III, p. 87 e nota 34.

48 - Non è un caso che ancora in un testo medievale compaia, sempre in questo senso, la distinzione tra spirito e spiritualità. Si tratta del trattato pseudo-eckhartiano *Daz ist swester Katrei* allorché la ragazza, in conclusione, dà l'ultimo insegnamento al confessore, dicendogli che potrà aspirare a permanere stabilmente nella grazia solo quando avrà compreso la differenza tra Dio (*Gott*) e Divinità (*Gottheit*) e quella tra spirito (*Geist*) e spiritualità (*Geistlichkeit*). (Cfr. Pseudo Meister Eckhart, *Diventare Dio. L'insegnamento di sorella Katrei*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 2006, p. 91). Infatti, come il concetto di Dio indica un essere determinato nei modi – e dunque solo nel suo aspetto relazionale all'uomo – mentre l'astratto (in tedesco) Divinità rimanda al divino nella sua absolutezza, così spirito è termine che, comunque, rischia di oggettivare, mentre l'astratto (in

Non si tratta infatti di possedere qualcosa, ma di sapersi muovere con assoluta naturalezza – andare e venire, “salire e scendere, così come un servo entra e esce dalla casa”,⁴⁹ passando, in ogni istante, dal finito all’infinito e dall’infinito al finito, ovvero riconoscendo nel qui e ora dell’umano la presenza di Dio e, reciprocamente, la realtà dell’umano in ciò che pur si definisce come divino.

In questo senso lo spirito è il rapporto (*nexus*) d’amore che unisce umano e divino e che di entrambi i poli ha bisogno, insieme costituendoli nella loro realtà. Così Dio è spirito (Gv 4, 24), come pure l’uomo è spirito, e, parallelamente, è assolutamente corretto dire che lo spirito deriva da Dio e dall’uomo (*ex patre filioque*): se uno dei due termini viene meno, si ha o una religione idolatrica – in cui il divino è sempre *altro*, mero ente – o la negazione stessa di Dio, quando lo spirito è pensato solo come cosa umana, e quindi finisce per scomparire, riassorbito e annullato nello psichismo.

È infatti evidente il pericolo insito nell’esperienza spirituale, che è appunto esperienza di *unitas spiritus*,⁵⁰ unità spirituale uomo-Dio, giacché sulla base di questa esperienza è facile pensare che l’uomo spirituale sia davvero Dio, fino a escludere Dio in quanto tale, deducendone anche un completo amoralismo, ossia un essere “al di là del bene e del male”. Molto prima di essere titolo di un’opera di Nietzsche, questa è infatti un’espressione che troviamo nell’eresia cosiddetta del

tedesco) spiritualità è immune da tale rischio, e dunque rispetta meglio la natura universale di movimento propria di Dio, che è spirito, e perciò “supremo distacco” – come lo definisce Eckhart, al termine del trattato intitolato appunto *Del distacco* (cfr. Meister Eckhart, *Dell’uomo nobile*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 1999, p. 146).

49 - Così Schwester Katrei, *l. cit.*

50 - Sulla base di 1 Cor 6, 17, è soprattutto Guglielmo di Saint-Thierry a elaborare il concetto di *unitas spiritus*, sulla quale scrive splendide pagine nella sua *Lettera d’oro* (cfr. l’edizione a cura di C. Falchini, con Introduzione di M. Vannini, Mondadori, Milano 1997).

“libero spirito”,⁵¹ la quale, paradossalmente, si fondava sulle parole dell’Apostolo: *ubi spiritus domini, ibi libertas*, per cui l’“uomo spirituale giudica tutto e da nessuno è giudicato”.⁵²

In questo caso lo spirito viene assunto anch’esso come ente definito, per poter essere conosciuto e posseduto una volta per sempre, e così perde la sua realtà di spirito, movimento e vita.⁵³

È chiaro perciò che il concetto di spirito non sopporta una logica dominata dal principio di non-contraddizione, ma, al contrario, apre a una logica dialettica, capace di tenere insieme, senza confusione, finito e infinito, umano e divino.⁵⁴

Quanto abbiamo rapidamente accennato, è espresso con mirabile profondità dal filosofo dello spirito dell’età

51 - Su cui vedi la magistrale opera di Romana Guarnieri, *Il movimento del Libero Spirito. Testi e Documenti*, in *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, IV, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1965, pp. 350-708. Accusati di essere seguaci e sostenitori di questa eresia, e perciò condannati, furono anche Margherita Porete e Meister Eckhart.

52 - Cfr. 2 Cor 3, 17; 1 Cor 2, 12-15.

53 - È evidente perciò che, priva di una logica dialettica, la teologia non può fare altro che pensare lo spirito in modo sostanziale – per cui abbiamo in effetti quel triteismo che da ebrei e musulmani viene rimproverato al cristianesimo – oppure in modo rappresentativo, che sfuma nella nebbia del mito.

54 - Tale concetto essenziale appartiene infatti *solo* al cristianesimo, religione *dialettica* della divino-umanità del Cristo e della uni-trinità di Dio. Qualcosa di simile è però presente nell’induismo, in quanto anche in esso v’è il concetto di Dio come spirito e di uomo altrettanto come spirito, che si riconosce un solo spirito con Dio: *Tat tvam asi*, “Questo tu sei”, ripete il padre al figlio Svetaketu, insegnandogli la realtà dell’*Atman*, essenza unica dell’universo (cfr. *Chandogya-upanishad* VI, 9; 12; 13; 16). Vedi in proposito M. Vannini, *La mistica delle grandi religioni*, Mondadori, Milano 2004, pp. 78-79. Altra cosa è il mero concetto di alito (*ruah*), soffio divino, creatore e ispiratore, che si trova nella letteratura biblica e coranica, giacché in esso v’è pur sempre un Dio-ente che spira e uno spirito come prodotto, ove l’umano resta assolutamente distinto e separato, ovvero – e questo è l’essenziale – il divino, reso così definito, si presta all’appropriazione da parte dell’uomo.

contemporanea, che scrive:

“A quel modo che il concetto dello spirito si era fatto presente a noi allorché entrammo nella religione, cioè come il movimento dello spirito certo di sé medesimo che perdona al male e così dimette la sua propria semplicità e la sua dura immutabilità, ovverosia come il movimento per cui l’assolutamente opposto si riconosce come la stessa cosa, e questo riconoscimento erompe come il Sì fra questi estremi – tale il concetto intuito dalla coscienza religiosa, cui è rivelata l’essenza assoluta: essa toglie la distinzione tra il suo Sé e ciò che essa intuisce; è tanto il soggetto quanto la sostanza; ed è dunque essa stessa lo spirito, proprio perché è in quanto è questo movimento”.⁵⁵

Infatti nella religione cristiana quel distacco essenziale che è la comprensione e il perdono, fa sì che l’intelligenza-amore riconosca la verità del tutto, l’unità degli opposti – il divino come umano, l’umano come divino – e questo riconoscimento significa assumere lo spirito del Signore – lui è il Sì che erompe tra gli estremi e tutti li comprende: Hegel infatti sta implicitamente citando 2 Cor 1, 19-20. Lo spirito è in quanto è il movimento tra gli opposti – un movimento, una soggettività, che è perciò anche sommamente reale come sostanza.

Ancor più chiare in questo senso sono le righe immediatamente precedenti, che così definiscono lo spirito:

“Esso è tale, in quanto percorre i tre elementi della sua natura; questo movimento attraverso se stesso costituisce la sua realtà; quello che si muove è lui; esso è il soggetto del movimento ed è anche lo stesso muovere, o la sostanza attraverso la quale passa il soggetto [...]. Lo spirito è in

55 - Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, pp. 283 s. Sul significato mistico della filosofia di Hegel, cfr. i miei *Dialettica della fede*, Marietti, Casale Monferrato 1983, cap. “Il concetto hegeliano della fede”, e *Mistica e filosofia*, Le Lettere, Firenze 2007, capp. 5 e 6, pp. 107-148.

quanto è questo movimento”.⁵⁶

Sottolineiamo “i tre elementi della sua natura”: la Trinità non è una rappresentazione mitologica, incomprensibile e inaccettabile razionalmente, ma è invece il concetto che, solo, permette di pensare Dio come spirito e l’uomo parimenti come spirito, in un essere che è soltanto in quanto è *movimento e vita*.⁵⁷

Ne deriva di conseguenza quella comprensione dialettica della realtà per cui lo spirito è “dappertutto e in nessun luogo”,⁵⁸ ovvero si comprende la verità e bontà del tutto, e mai della singola parte presa separatamente.⁵⁹ E, dunque, non v’è un terreno riservato dello “spirituale”, quasi un *hortus conclusus*, distinto e separato da ciò che spirituale non sarebbe, ma, al contrario, su tutto il reale – che, se è, è bene –⁶⁰ spira il

56 - *Ibidem*. È stato principalmente per la incomprensione di questo testo – eminentemente speculativo, ovvero mistico – e di conseguenza per la sua ripulsa da parte delle Chiese, che hanno avuto campo libero le psicologie di varia scuola, e così la nozione di spirito è scomparsa dalla cultura contemporanea. In Hegel giunge infatti a compimento la riflessione mistica del medioevo, passata attraverso la Riforma e l’Illuminismo, per cui è corretto definirlo come “ultimo dei filosofi e primo dei nuovi Padri della Chiesa”, come fa Rosenzweig (*Briefe und Tagebücher*, 2 Band, Berlin 1900-1918, p. 146). Vedi anche cap. III, p. 91 e nota 54.

57 - Tutta la riflessione hegeliana evidenzia come concetto trinitario di Dio e concetto di spirito siano indissolubilmente uniti. Cfr. per es. le sue *Lezioni di filosofia della religione*, a cura di E. Oberti e G. Borruso, Zanichelli, Bologna 1974, vol. II, pp. 280 ss.

58 - *Pantachou kai oudamou*, come spesso ripete Plotino nelle *Enneadi*.

59 - “C’è tanto poco un falso, quanto poco c’è un cattivo,” scrive perciò Hegel, ripetendo ancora una volta che il pensiero del male è un pensiero sciocco, un non-pensiero – come la tradizione spirituale concordemente attesta, da Eraclito a Eckhart, a Spinoza ecc. Cfr. in proposito il capitolo “Hegel: il pensiero dell’altro e il male”, nel mio *Mistica e filosofia*, cit., pp. 129-148.

60 - Lo sottolinea con forza Simone Weil: cfr. in proposito il capitolo “L’universalismo mistico di Simone Weil” nel mio *Mistica e filosofia*, cit., pp. 163-179 e qui, più avanti, cap. V, p. 151.

soffio dello spirito.

Anzi, spira *dal* reale, ovvero a partire da esso,⁶¹ giacché spirito è, come si è detto, essenzialmente distacco, e, nel distacco, profonda gioia.

Tale profonda gioia è proprio nel movimento che porta il finito, l'umano, nell'infinito, nell'assoluto, staccandolo dal legame con la catena degli eventi, ovvero riconoscendolo nel suo proprio essere assoluto, *sub specie aeternitatis*, “senza perché”,⁶² e, nello stesso tempo, riconduce l'infinito, l'assoluto, alla realtà qui presente e finita dell'umano, senza il quale esso è pura astrazione. Tale movimento è appunto lo spirito, e la letizia – che è anche il sentimento della realtà –⁶³ il suo inequivocabile segno.

È precisamente per questa letizia – che possiamo definire estatica, dal momento che non è legata a un soggetto

61 - Cfr. il sermone eckhartiano *Mortuus erat et revixit*, in Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 1985, pp. 119-125, poi ripubblicato col titolo *L'opera dello spirito* in Meister Eckhart, *Il ritorno all'origine*, Le Lettere, Firenze 2006, pp. 25-35.

62 - È l'espressione tipica della mistica medievale per indicare l'assolutezza del divino. Usata dalle beghine fiamminghe, da Margherita Porrete, da Meister Eckhart, ma anche da Jacopone da Todi, è diventata celebre col distico I, 289 sulla rosa “senza perché” del *Pellegrino cherubico* di Angelus Silesius: “La rosa è senza perché: fiorisce perché fiorisce; / A sé non bada; che tu la guardi non chiede” (Cfr. in proposito l'edizione italiana dell'opera, a cura di G. Fozzer e M. Vannini, edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1989, p. 157 e nota 289). In precedenza, l'amico e ispiratore Daniel Czepko aveva scritto i versi intitolati anch'essi “senza perché”: “Splende il sole, perché splendere deve, / Per sua natura: così Dio va pensato” (cfr. D. von Czepko, *Sapienza mistica*, III, 42, a cura di G. Fozzer e M. Vannini, Morcelliana, Brescia 2005, p. 112), che riprende la conclusione del cap. 26 della *Teologia tedesca*. Eckhart definisce Dio stesso “senza perché”, per es. nel sermone *Daniel der wissage sprichet* (*I Sermoni*, a cura di M. Vannini, Paoline, Milano 2002, p. 429).

63 - Così Simone Weil, *Quaderni*, II, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1985, p. 204. Vedi più avanti, cap. V, p. 148.

particolare o a un evento particolare, ma è, appunto, “senza perché” – che il nostro linguaggio non può fare a meno di rimandare al divino, ovvero a una luce eterna e a un eterno amore che tutto pervade, e che noi stessi siamo, quando è morta la volontà personale, ovvero quando non v’è più l’*amor sui*, l’egoità che vuole “appropriarsi”,⁶⁴ e si è invece rinati nello spirito.

L’uomo ha infatti due nascite – scrive Eckhart con riferimento a Gv 3, 3 – una nel mondo, carnale, e una spirituale, in Dio, e il segno più chiaro della nuova nascita è la fine di ogni dolore. Citando il passo davvero *cruciale* del cristianesimo: “Chi vuole seguirmi, prenda (*tollat*) la sua croce e mi segua (Mt 16, 24)”, il maestro domenicano traduce il latino *tollere* col tedesco *ûfheben*, che significa “prendere”, “sollevare”, ma anche “rimuovere”, e dice: “Tolga via la sua croce, ovvero respinga dal cuore ogni dolore, perché in esso non vi sia che gioia perenne.”⁶⁵ “Infatti, per colui che ha rinunciato completamente a se stesso ed ha abbandonato se stesso, non può esservi croce, né dolore, né sofferenza; tutto è per lui diletto, gioia, felicità”:⁶⁶ per chi è rinato nello spirito, il suo cuore “non si turba neanche se vede uccidere il padre e tutti i suoi amici di fronte ai suoi occhi”.⁶⁷

La duplicità di significato di *tollere*, *aufheben*, non è casuale: prendere la croce è legato infatti a negare se stessi, morire in quanto egoità, e perciò stesso toglier via ogni

64 - L’“appropriazione”, *Eigenschaft* nel tedesco medievale, è il peccato – l’unico vero peccato, o comunque la radice di tutti gli altri – per la mistica speculativa tedesca. Vedi più avanti, cap. II, p. 45.

65 - Cfr. sermone *Videte qualem caritatem* (*I Sermoni*, cit., p. 522). Vedi l’equivalenza italiana “elevare-levare”, per esempio nell’espressione “levare gli occhi al cielo”.

66 - Così nel *Libro della consolazione divina*, citando lo stesso passo evangelico. Cfr. Meister Eckhart, *Dell’uomo nobile*, cit., p. 189.

67 - Sermone *Videte qualem caritatem* (*I Sermoni*, cit., p. 523).

particolare e, con esso, ogni sofferenza. Alla “morte dell’anima” è intimamente e immediatamente – ovvero senza mediazione – connessa la rinascita spirituale.

Non meraviglia perciò che anche Hegel utilizzi la stessa duplicità di significato del verbo *aufheben* (tradotto spesso in italiano con “superare”): il filosofo tedesco ripete la stessa esperienza cristiana del domenicano: Dio è spirito, e perciò la negazione è il momento essenziale, in quanto “negare” significa andare continuamente oltre, riconoscendo sempre la finitezza del nostro pensiero, e dunque non scambiando mai il relativo per l’assoluto, non “appropriandoci” mai di esso, ed evitando così l’idolatria.⁶⁸ D’altra parte, in quanto spirito, Dio è la “negazione della negazione”, e così “nucleo e vertice dell’affermazione più pura”,⁶⁹ ovvero pienezza dell’essere, per cui il finito si colora dell’infinito e il presente diventa l’eterno.

L’esperienza dello spirito è proprio quella di una luce che tutto pervade, in libero e gioioso movimento in mezzo agli opposti, ovvero al di sopra di essi, signora dell’identico e del diverso, del bene e del male, del particolare e dell’universale. Questo è il senso di quel *muoversi* dal finito all’infinito e dall’infinito al finito che è il *distacco*.

68 - Cfr. le hegeliane *Lezioni sulla filosofia della religione*, cit., ove il filosofo tratta della Passione e resurrezione di Cristo: “La natura di Dio è spirito e allora la negazione è il momento essenziale.” “Lo spirito è spirito solo in quanto negazione della negazione” ecc. (vol. II, pp. 366-369). Sotto questo profilo si comprende anche il profondo, essenziale rapporto tra fede e ragione che il filosofo tedesco coglie perfettamente: cfr. in proposito il mio *Dialettica della fede*, cit.

69 - Cfr. Meister Eckhart, per es. sermone *Unus deus et pater omnium* (*I Sermoni*, cit., p. 227); *Commento al Vangelo di Giovanni*, cit., nn. 556, 692 ecc.

3. Distacco, grazia, libertà

Il distacco è l'unica *opera* davvero possibile all'uomo, e, dunque, quella che veramente gli compete: questo l'insegnamento costante della mistica.⁷⁰ Di questo solo infatti si tratta: "come l'uomo debba essere libero da se stesso e da tutte le cose";⁷¹ spogliarsi dell'accidentale per andare all'essenziale, dunque toglier via ogni volizione e pensiero determinati, riconosciuti nella loro accidentalità, facendo il vuoto in e di se stesso, fino a scoprirsi pura coscienza, libera energia, o – secondo una metafora tanto antica quanto bella – pura luce.

In quanto liberazione da ogni volere, il distacco toglie via anche la volontà di verità,⁷² o di Bene – non in quanto vuol togliere la verità e il Bene, ma proprio in quanto riconosce nel proprio volere la prima radice dell'accecaimento, dell'errore, e la causa prima del male. Perciò, in quanto chiamiamo "Dio" la suprema verità e il sommo Bene, il distacco è congedo anche da Dio, che rappresenta il supremo legame.⁷³

Il distacco è veramente tale se è "senza perché", *opus sine quare*. Se è così, non si può neppure dire che il distacco sia il *mio* distacco, giacché se permangono l'*io* e il *mio* v'è ancora attaccamento. E bisogna dunque dire che il distacco è *opus divinum*, ovvero operato da Dio, "supremo distacco" egli

70 - Cfr. per es. le *Istruzioni spirituali*, in Meister Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., pp. 57-116.

71 - Cfr. Meister Eckhart, sermone *Misit dominus manum suam* (*I Sermoni*, cit., p. 397).

72 - Perciò Eckhart parla della necessità di "liberarsi dalla verità": cfr. *Sermoni latini*, a cura di M. Vannini, Città Nuova, Roma 1989, n. 168.

73 - Perciò Eckhart scrive, paradossalmente: "La cosa più elevata ed estrema cui l'uomo possa rinunciare, è rinunciare a Dio per Dio" (cfr. sermone *Qui audit me*, *I Sermoni*, cit., p. 170) e "Non v'è miglior consiglio per trovare Dio che trovarlo là dove si è disposti a perderlo" (cfr. *Istruzioni spirituali*, 11, in *Dell'uomo nobile*, cit., p. 76). Su questo cruciale punto, vedi il cap. III.

stesso.⁷⁴

È la vita stessa dell'intelligenza, il filosofare, che richiede il distacco – ed esso implica la *grazia*. Infatti, come nota con straordinaria lucidità Simone Weil, la filosofia ha a che fare col *valore*, dal momento che l'intelligenza è sempre ed essenzialmente una tensione verso il valore, e non si può rinunciare a riflettere sui valori, confrontarli, stabilire un ordine, una gerarchia, tra loro. Per questo è necessario il distacco, ed esso fa pensare necessariamente alla grazia:

*“Dal momento che l'intelligenza è una tensione verso qualche valore, come farà a distaccarsi dal valore verso cui tende per considerarlo, giudicarlo e classificarlo in rapporto agli altri? Questo distacco esige uno sforzo e ogni sforzo dell'intelligenza è una tensione verso il valore. Così, per operare questo distacco, lo spirito deve considerare lo stesso distacco come valore supremo. Ma per riuscire a vedere nel distacco un valore superiore a tutti gli altri, bisogna già essere distaccati da tutti gli altri. C'è in questo un circolo vizioso che fa apparire l'esercizio della riflessione come un miracolo: la parola grazia esprime questo carattere miracoloso”.*⁷⁵

Perciò l'uomo onesto, veramente distaccato, rimanda a Dio, alla grazia, per non cadere ancora una volta nell'*amor sui*, nella “appropriazione”.

Si dice grazia *quia gratis datur*: infatti la grazia è “senza perché”. Non giunge per qualche fine: non ha un fine estraneo e diverso dal suo essere stesso grazia, bellezza e dolcezza. Giunge senza alcun merito, per così dire dall'esterno, non come frutto di uno sforzo di volontà personale.

La grazia viene dall'alto – ma non come qualcosa di estraneo, bensì come qualcosa di interiore, profondamente

74 - Cfr. Meister Eckhart, *Del distacco*, in *Dell'uomo nobile*, cit., p. 146.

75 - Cfr. S. Pétrement, *La vita di Simone Weil*, Adelphi, Milano 1994, pp. 523-524. Si tratta del testo *Quelques réflexions sur la notion de valeur*, redatto probabilmente a Marsiglia nel 1941, inedito.

nostro – e non perché il nostro implichi una appropriazione, un possesso personale: anzi, la grazia appare come l’universale, ove non è più l’“io” e il “mio”. E viene non come una sensazione da provare, o un pensiero da un pensare, ma come un nuovo essere, uno sguardo nuovo⁷⁶ sul mondo, su se stesso e su Dio, e una nuova vita da vivere.

Si dice *gratia Dei*: “di Dio”, perché non si può rinunciare al volere proprio se non affidandosi a un altro volere, cedendo la volontà particolare all’universale. Questo affidamento, questa confidenza nel Bene al di sopra di ogni volizione egoistica, è la *fede*. Essa non è perciò una credenza, un complesso di rappresentazioni e opinioni, ma il contrario, è un toglier via ogni credenza, rappresentazione, opinione, che sono frutto del desiderio,⁷⁷ della volizione particolare. La grazia libera da ogni opinione, da ogni legame: essa risolve, dissolve ogni contenuto, che viene compreso nella sua origine e nel suo finalismo determinati.

La grazia è niente volere, e perciò niente sapere. Ma questo niente non è un buio, bensì una pura luce, che tutto illumina: infatti questo non-sapere è una “dotta ignoranza”, in cui si risolvono, ossia si sciolgono, tutti i nodi.⁷⁸ Così la grazia libera da ogni *religio*, in quanto credenza, preteso sapere che è estremo legame ed estrema affermazione dell’ego. Infatti, in

76 - Cfr. Simone Weil, *Attesa di Dio*, Rusconi, Milano 1984, p. 154. Vedi cap. II, p. 43 e nota 3.

77 - “È il desiderio che genera il pensiero,” insegna Plotino (*Enneadi*, V, 6, 1). Sul concetto di fede come distacco, vedi il mio *Dialettica della fede*, cit.

78 - Perciò san Giovanni della Croce scrive che la fede “non solo non produce nozione o scienza, ma acceca e priva l’anima di qualsiasi nozione o scienza”, infatti la fede è “notte oscura per l’anima e in questo modo le dà luce; e, quanto più la oscura, tanto più la illumina” (*Salita al monte Carmelo*, 2, 3, 4). Sulla dipendenza del mistico castigliano da Plotino, cfr. il capitolo 4 del mio *La religione della ragione*, cit. Sulla vicinanza Giovanni della Croce-Hegel, cfr. G. Morel, *Le sense de l’existence selon saint Jean de la Croix*, 3 voll., Aubier, Paris 1960-1961.

quanto il dogma – il contenuto comunque posto, ovvero ciò che la rende religione determinata, distinta – si oppone all’universale, la *religio* non può essere né dare esperienza di grazia, giacché tutto ciò che determina, divide, toglie l’universalità, non fa chiarezza, ma oscurità: costituisce un qualcosa che ingombra l’anima, le impedisce di essere vuota e libera, aperta alla grazia di Dio.

E, in parallelo, niente volere significa gioiosamente volere tutto quello che, in ogni istante, ci viene posto davanti dalla necessità, dal caso, dal fato, dalla volontà di Dio:

“E ’n la sua voluntade è nostra pace: ell’è quel mare al qual tutto si move ciò ch’ella cria o che natura face”.⁷⁹

La grazia è la nuova vita che giunge nell’uomo e lo trasforma, indipendentemente dall’immagine del mondo che l’uomo ha in quel momento storico, e con cui la grazia non ha niente a che fare. Infatti la grazia è nell’essenza, nel fondo dell’anima, non nelle sue facoltà; non opera: “È troppo sublime per questo. Operare è lontano da lei quanto il cielo lo è dalla terra. La grazia è una presenza interiore, un’adesione e un’unione a Dio”.⁸⁰

È nella grazia che compare lo spirito: non più l’anima, che è, appunto, *animalis*, ma qualcosa che guarda invece all’anima e ai suoi contenuti dall’alto, come a un oggetto. È infatti la grazia a operare la distruzione dell’*io*, la “morte dell’anima”, e solo allora v’è spirito – Dio, il fondo o la sostanza dell’anima.⁸¹

79 - Così Piccarda Donati dice a Dante (*Paradiso*, III, 85-87). Che necessità, caso, fato, volontà di Dio, siano solo diverse “letture” della medesima realtà, lo mostra Simone Weil: vedi cap. V, p. 138.

80 - Così Eckhart, nei sermoni *Impletum est tempus Elizabeth* e *In illo tempore missus est angelus Gabriel* (*I Sermoni*, cit., pp. 162 e 317). Si noti la differenza tra questo concetto di grazia e quello superstizioso, che parla di *grazie*, al plurale, come operazioni specifiche di Dio.

81 - “Dio, il fondo dell’anima e la grazia sono una cosa sola,” dice Eckhart in uno degli aforismi che la tradizione gli ha, non a torto, attribuito (cfr. Meister Eckhart, *La via del distacco*, a cura di M. Vannini, Mondadori,

Perciò la vita della grazia è la vita dello spirito:⁸² una vita nuova, un nuovo sguardo, un uomo nuovo, una nuova nascita, una natura nuova, o rinnovata. Il nuovo è opposto al vecchio, ossia a ciò che deve scomparire, che deve “morire”. Morire deve la parte “animale”, l’anima, appunto, ovvero l’elemento psichico, egoico – il vecchio Adamo. Questa morte non avviene però una volta per sempre, ma in ogni istante, perché a ogni istante rinasce l’*amor sui*, e perciò in ogni istante opera la grazia, col distacco. Perché la grazia è nel distacco, ed è il distacco stesso.

Lo sguardo limpido della grazia guarda alla luce della grazia stessa come a qualcosa che non ci appartiene, che non si possiede – ovvero rifiuta di appropriarsene, facendone così un essere determinato.⁸³ Però, proprio mentre la guarda come qualcosa di universale, non privato e posseduto in proprio, essa si fa sua – o, per meglio dire, esso diviene quella stessa luce.

Ma non c’è più un io e un tu, un mio e un tuo in questo oceano di luce – e solo allora trovi te stesso, non come oggetto tra gli oggetti, ma come quella stessa luce. Diventato Dio – anche se “per grazia” e non “per natura”, come dicevano i

Milano 1995, p. 125). Sul concetto di “fondo dell’anima” (*Grund der Seele*), chiamato talvolta “centro dell’anima” o “sostanza dell’anima” e identificato con Dio da san Giovanni della Croce, vedi Vannini, *Meister Eckhart e il fondo dell’anima*, cit.

82 - Come si è detto, lo spirito è l’intelligenza pienamente dispiegata e perciò assolutamente distaccata e, insieme, l’amore altrettanto pienamente dispiegato, rivolto all’universale, e perciò altrettanto distaccato. *Idem amor et spiritus sanctus*: infatti la grazia è l’amore che su tutto si stende, dimentico di se stesso, senza richiesta di niente, pura virtù di carità. E, insieme, come dice Emerico di Campo, *spiritus sanctus est lumen intellectus agentis, sempre lucens*: intelligenza e amore sono i due occhi dell’anima, che fanno un unico, semplice, sguardo, come scrive Margherita Porete al termine del suo *Specchio delle anime semplici*.

83 - La natura dell’intelligenza è infatti quella di scomparire nell’atto di esercitarsi, scrive la Weil (*Quaderni*, II, p. 328). Vedi cap. V, p. 146.

Padri della Chiesa. Infatti qui l'uomo "è spogliato della propria immagine, riformato e trasformato nell'unità della natura divina, dove è uno con Dio",⁸⁴ in una "sobria ebbrezza",⁸⁵ "movimento della vita nella verità, in un trionfo bacchico in cui non c'è membro che non sia ebbro",⁸⁶ ovvero in una gioiosa *estasi*, tutta razionale, di cui è segno caratteristico il senso di libertà.

Il "regno dello spirito"⁸⁷ è infatti il regno della *libertà*, cioè quello in cui non si è sottomessi al determinismo universale, e da cui ci si è liberati proprio riconoscendolo, ovvero guardando in faccia la finitezza, la soggezione alla necessità. Lo esprime mirabilmente ancora la *Fenomenologia dello spirito*, quando dice:

*"Non quella vita che inorridisce davanti alla morte, schiva della distruzione; anzi, quella che sopporta la morte e in essa si mantiene, è la vita dello spirito. Esso guadagna la sua verità solo a patto di ritrovare se stesso nell'assoluta devastazione. Esso è questa potenza, ma non alla maniera stessa del positivo che non si dà cura del negativo: come quando di alcunché noi diciamo che non è niente o che è falso, per passare molto sbrigativamente a qualcos'altro; anzi, lo spirito è questa forza sol perché sa guardare in faccia il negativo e soffermarsi presso di lui. Questo soffermarsi è la magica forza che volge il negativo nell'essere".*⁸⁸

Ciò significa che lo spirito si manifesta come capacità

84 - Cfr. Meister Eckhart, il sermone *Blibet in mir!* (*I Sermoni*, cit., p. 327).

85 - "Ebbrezza non irrazionale, divina," la chiama Gregorio di Nissa, il "padre della mistica cristiana". Cfr. ancora la mia *Storia della mistica occidentale*, cit., p. 121.

86 - Cfr. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Prefazione, p. 38.

87 - Cfr. la splendida chiusa della *Fenomenologia dello spirito*, con la citazione dei versi: "Dal calice di questo regno dello spirito / spumeggia per lui la sua infinità" (da F. Schiller, *Die Freundschaft*, V, 59: la versione hegeliana è lievemente diversa).

88 - Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Prefazione p. 26.

di *guardare in faccia* il negativo, ossia di riconoscere il finito, il determinato, come tale, senza scambiarlo per assoluto ma anche senza fuggire verso qualcos'altro, nell'illusione di trovare in altro ciò che non è nel presente. Questo *guardare in faccia* è la capacità di affrontare la completa lacerazione di se stesso, ovvero la “morte dell'anima”, la morte dell'egoità particolare; ma è proprio nell'onestà, nel coraggio, nella *verità* di questo riconoscimento che avviene qualcosa di mirabile: compare una “magica forza” (*Zauberkraft*) che converte il negativo nell'essere, ovvero che dà al finito, determinato, servile, la dimensione luminosa dell'infinitezza e della libertà.

Tale magica forza non è, appunto, altro che la *grazia*.⁸⁹ Con

89 - In una splendida pagina della *Critica del giudizio*, ove si spiega l'origine del concetto di sublime, Kant scrive: “In tal modo la natura nel nostro giudizio estetico non è giudicata sublime in quanto essa è temibile, ma in quanto essa risveglia in noi *una forza che non è natura*, per cui consideriamo come insignificanti quelle cose delle quali ci preoccupiamo (i beni, la salute, la vita), e riconosciamo quindi che la forza della natura (a cui noi, per rispetto a tali cose, siamo assolutamente soggetti), non ha sopra di noi e sopra la nostra personalità, fuori di questo campo, un così assoluto dominio che noi ci dobbiamo piegare ad essa, come se essa si estendesse alla sfera dei principi supremi della nostra vita e riguardasse la loro affermazione o il loro abbandono. La natura dunque è detta sublime in questo caso solo perché essa eleva l'immaginazione a rappresentare quei casi in cui l'anima può sentire la sublimità della sua destinazione, anche al di sopra della natura” (*Critica del giudizio*, trad. A. Gargiulo, Laterza, Bari 1907, p. 110). Dunque la natura, il regno della forza – la *weiliana pesanteur* – ha su di noi assoluto potere per quanto riguarda la sfera animale, nel senso etimologico di ciò che riguarda la vita, carne e psiche, ma proprio la natura, se guardata con onestà e attenzione nei suoi aspetti più stupefacenti e terribili (il cielo stellato sopra di me, la tempesta del mare ecc.), risveglia in noi, accanto al sentimento della nostra fragilità e assoluta soggezione al suo dominio, il profondo senso della indipendenza e libertà da essa, ovvero – si noti bene il linguaggio del filosofo, non certo sospetto di unzione religiosa, ma in cui opera evidentemente l'eredità della mistica tedesca – risveglia *una forza che non è natura*, per cui l'anima avverte la

questa parola si esprime la gratuità, ovvero la libertà,⁹⁰ con cui si guarda alle cose e ai contenuti che stanno per esse come a uno spettacolo che dall'alto si contempla, superiori a esso e da esso indipendenti, da esso *liberi*.

Magica forza, perché trasforma il finito nell'infinito, il relativo nell'assoluto – ovvero dà a ogni istante il carattere luminoso e gioioso dell'eterno, di un miracolo che a ogni istante si ripete, tanto antico e sempre nuovo.⁹¹

Magica forza, perché agisce senza forza, ovvero senza costrizione, senza violenza, con semplicità e dolcezza, come una luce che su tutto si effonde e pervade di sé chi la accoglie, trasformandolo nella luce stessa.

Si potrebbe pensare che la grazia sia un mero fatto psicologico, e che non vi sia affatto Dio. Certo, si potrebbe, ma questo sarebbe un pensiero frutto anch'esso dell'appropriatività, che niente cambia alla realtà.

Né, del resto, si deve pensare che sia un Dio a mandare meccanicamente questa luce, bensì che essa stessa è Dio. Dio non è colui che manda la grazia, la luce, ma la grazia e la luce stessa: *deus-dies*.

Infatti la grazia è quella luce, quella bellezza, quella dolcezza, quella pace, che giunge nell'anima quando si è rinunciato a se stessi, ovvero si è abbandonata la volontà – il voler essere, voler avere, voler sapere – il legame all'“io” e al “mio”. Essa compare, con la stessa naturalezza con cui al mattino sorge il sole, quando, di fronte a ogni tentazione di appropriazione, si può dire, con il Buddha:

sublimità della sua destinazione, ben al di sopra della natura.

90 - Il rapporto tra gratuità è libertà è ben chiaro non solo in latino, ma anche nelle lingue germaniche, in cui “gratis” si dice *free, frei* ecc. Perciò Eckhart scrive che “la grazia opera con l'anima tanto da *liberarla* da se stessa” (cfr. sermone *Elizabeth pariet tibi filium*, in *I Sermoni*, cit., p. 611). Cfr. anche il mio *Sulla grazia*, Le Lettere, Firenze 2008.

91 - Cfr. Agostino, *Confessioni*, X, 27.

“Questo non sono io, questo non è mio, nquesto non è il mio io”.⁹²

Il regno dello spirito non è affatto meno reale di quello della natura, che è la forza materiale e meccanica, ma, al contrario, l’unico che abbia veramente realtà, che abbia essere: ovvero non la servile dimensione dei contenuti psichici, che accidentalmente vanno e vengono senza senso, soggetti alla natura, e soprattutto a quell’orribile padrone che non lascia mai liberi e che è la volontà propria, ma quella regione

92 - “Che cosa dite, o monaci? La forma è permanente o impermanente?”

“Impermanente, Signore.”

“E ciò che è impermanente genera soddisfazione o insoddisfazione?”

“Insoddisfazione, Signore.”

“Ed è corretto considerare ciò che è impermanente, insoddisfacente, soggetto al mutamento come ‘Questo è mio, questo sono io, questo è il mio io?’?”

“No, Signore.”

“Che cosa dite, o monaci? Le sensazioni sono permanenti o impermanenti?”
(*prosegue come il versetto precedente*).

“Che cosa dite, o monaci? Le nozioni sono permanenti o impermanenti?”
(*prosegue come i versetti precedenti*).

“Che cosa dite, o monaci? I fattori d’esistenza sono permanenti o impermanenti?” (*prosegue come i versetti precedenti*).

“Che cosa dite, o monaci? La coscienza è permanente o impermanente?”
(*prosegue come i versetti precedenti*).

Dunque, o monaci, ogni forma, sia essa passata, futura o presente, interiore o esteriore, grossolana o sottile, inferiore o superiore, lontana o vicina, dovrebbe essere vista mediante la perfetta saggezza, per ciò che veramente è, in questo modo: *“Questo non è mio, questo non sono io, questo non è il mio io.”*

Ogni sensazione, sia essa... (*prosegue come il versetto precedente*).

Ogni nozione, sia essa... (*prosegue come i versetti precedenti*).

Ogni fattore d’esistenza, sia esso... (*prosegue come i versetti precedenti*).

Ogni coscienza, sia essa... (*prosegue come i versetti precedenti*). (*Samyutta Nikaya, XXII, 59*). Sull’importanza della riflessione buddista e sulla sua vicinanza alla mistica cristiana, cfr. il mio *Tesi per una riforma religiosa*, cit., cap. XV.

straordinariamente bella,⁹³ “che solo amore e luce ha per confine”,⁹⁴ in cui ci si muove liberamente, in un gioioso distacco.

Ubi spiritus domini, ibi libertas, perché proprio di questo si tratta, ovvero di un’esperienza di *libertà*: qualcosa che, per così dire, non proviene da noi stessi, dalla nostra forza naturale, dall’animalità psichica; qualcosa che è sommamente lieve, facile, senza sforzo, come tutto quello che è da Dio,⁹⁵ perché è proprio così che viene da esprimersi: il nostro linguaggio rimanda necessariamente a quell’universale che pensiamo divino – luce, chiarezza, bene. Nello stesso tempo e con la stessa intensità, però, qualcosa che è veramente nostro, che ci costituisce nel profondo, ovvero che noi stessi siamo.

La scoperta dello spirito è dunque la scoperta dell’essere e di essere, perché senza di esso non v’era essere e non si era affatto: “Lasciate che i morti seppelliscano i morti,” dice infatti Gesù,⁹⁶ e, commentando il versetto paolino “*gratia dei sum id quod sum*” (1 Cor 15, 10), Eckhart scrive lucidamente che è proprio così: noi *siamo* solo nella e per la grazia di Dio, perché altrimenti non siamo affatto,⁹⁷ smarriti nell’orrida “regione della dissomiglianza”,⁹⁸ come dei morti viventi.⁹⁹

93 - Sul legame tra estetico ed estatico, ovvero tra la dimensione della bellezza e quella del divino che la parola “grazia” testimonia nel suo stesso significato comune, cfr. M. Rossi Monti, *Il cielo in terra. La grazia fra teologia ed estetica*, UTET, Torino 2008.

94 - Dante, *Paradiso*, XXVIII, 54.

95 - “Ciò che è divino, è senza sforzo”: Eschilo, *Le supplici*, v. 98.

96 - Cfr. Mt 8, 22.

97 - Cfr. Meister Eckhart, *Sermoni latini*, cit., nn. 251-268.

98 - *Regio dissimilitudinis* dice Agostino (*Confessioni* VII, 10, 16). L’espressione è di origine plotiniana (*Enneadi* I, 8, 3), e prima ancora platonica (*Politico*, 273 d).

99 - “Chi non vive in Dio è un morto vivente,” scrive Sebastian Franck (*Paradossi*, a cura di M. Vannini, Morcelliana, Brescia 2009, n. 91: *Qui deum habet, omnia habet, etiam si nihil habeat*). Vedi più avanti, cap. IV.

È, parimenti, l'aprirsi della dimensione della libertà, nella quale appare chiaramente la falsità, di quella che comunemente si chiama, in modo completamente illusorio, libertà.¹⁰⁰

Distacco, grazia, libertà, sono dunque i termini che riassumono, per quanto possibile, la realtà dello spirito, ed è solo a partire da essa che si può trattare *seriamente* della religione cristiana – della sua verità come della sua falsità.

100 - In proposito, vedi il cap. V, pp. 131-137.

II

La religione come verità e come menzogna

La verità della religione sta nel *distacco* e nella *conversione* verso l'uomo interiore, ovvero verso il profondo di noi stessi, la luce, il Bene, in un sapere tutto interiore – esperienza, sapienza.¹⁰¹

La menzogna della religione sta nel legame all'uomo esteriore¹⁰² – corpo, denaro, prestigio sociale – e nella costruzione di un presunto sapere tutto esteriore, mitologico, pseudoscientifico.

1. Fede e ateismo

Sotto il primo aspetto, nella religione sta il cammino verso la verità, verso il Bene, verso l'essere – l'essere che è, e anche il nostro essere, quello che veramente siamo. In questo senso *religio* è il legame con l'origine, il principio, l'Uno, fonte del Tutto.

101 - *Conversione e distacco* intitola perciò nel 1570 la prima delle sue opere Valentin Weigel – discepolo di Eckhart e Taulero, della *Teologia tedesca* e di Sebastian Franck –, “ultimo neoplatonico, ovvero ultimo esponente di quella tradizione che è il fondamento vivo della religione”, come lo definisce Piero Martinetti (cfr. *Gesù Cristo e il cristianesimo*, Il Saggiatore, Milano 1964, p. 447).

102 - Come si è già detto (vedi cap. I, p. 14 e nota 36), la coppia antinomica uomo interiore/uomo esteriore da Platone (*Repubblica*, 589 a) arriva a Paolo (2 Cor 4, 16), ma poi anche a Plotino (*Enneadi*, V, 1, 10) e Agostino (cfr. *De vera religione*, a cura di M. Vannini, Mursia, Milano 1987, capp. 72-74, pp. 137-141, ove sono i celebri passi sulla verità che abita *in interiore homine*), da cui entra come costituente essenziale nella tradizione spirituale cristiana.

Infatti, come dice la Weil, la religione non consiste in nessun'altra cosa, se non in uno sguardo¹⁰³ – uno sguardo dell'anima, beninteso – ovvero nell'attenzione rivolta al Bene, dimenticando se stesso in quanto centro di interessi egoistici. Sotto questo medesimo profilo, senza religione non v'è che volgarità, basso utilitarismo – per quanto in vario modo camuffato.

Questo è l'aspetto della *fede*, che ti fa quello che sei, giacché l'uomo è la sua fede: “L'uomo ha la natura della sua fede: come è la fede di un uomo, così è l'uomo.”¹⁰⁴ Tu divieni quello che pensi e ami, con quello sei uno: “Chi ama la terra diviene terra, chi ama Dio diventa Dio.”¹⁰⁵ Infatti il pensiero segue sempre l'amore, come l'amore segue sempre il pensiero, per cui senza il pensiero-amore di Dio, ovvero del Bene assoluto, è inevitabile pensare e amare il particolare, il finito, l'utile proprio.¹⁰⁶

Perciò ateo non è colui che rifugge dal Dio della superstizione, ma solo chi ha un Dio diverso dal Dio vero: il potere, il denaro, o che altro.¹⁰⁷ La Weil scrive infatti:

“Nessun uomo sfugge alla necessità di concepire al di fuori

103 - “Una delle verità fondamentali del cristianesimo, oggi disconosciuta da tutti, è che lo sguardo è ciò che salva”: Simone Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 154. Vedi anche M. Shibata, “*Le regard est ce que sauve*”. *Le mal et la beauté chez Simone Weil*, in *Cahiers Simone Weil*, XVIII, 2, giugno 1995, pp. 109-122.

104 - Cfr. *Bhagavad-Gita*, 17, 3; 9, 25.

105 - Cfr. Agostino, *In epistulam Iohannis*, 2. La citazione è molto amata e spesso utilizzata da Eckhart, e ripetuta nel distico V, 200 del *Pellegrino cherubico* di Angelus Silesius: “Ci si trasforma in ciò che si ama.”

106 - *Pondus meum amor meus, eo feror quocunque feror*: scrive icasticamente Agostino (*Confessioni*, XIII, 9, 10). Ancora una volta, gli fa eco Silesius, nel distico VI, 118 del suo *Pellegrino cherubico*: “L'amore attira verso l'amato.”

107 - Cfr. Sebastian Franck, *Paradossi*, cit., n. 197: *Quod quisque amat aut metuit, hoc illi deus est*; n. 198: *Ubi animus, ibi deus*; n. 201: *Suus cuique affectus evangelium, Christus et omnia*. Vedi cap. IV.

di sé un bene verso cui volgere il pensiero con desiderio, speranza, supplica. Perciò si può scegliere solo tra l'adorazione del vero Dio e quella di un idolo.

Ogni ateo è idolatra, a meno che non adori il vero Dio nella sua forma impersonale.

*Anche la maggior parte delle persone religiose è idolatra.*¹⁰⁸

*Si può scegliere solo tra Dio e un idolo: non c'è altra possibilità. Infatti la facoltà di adorazione è in noi ed essa è diretta da qualche parte, in questo mondo o nell'altro".*¹⁰⁹

Non v'è dubbio che, in quanto nega l'Assoluto, l'ateismo getti nel *borboros*, nel pantano.¹¹⁰ Però, in quanto onesto rifiuto delle immagini determinate e della falsità delle teologie, l'ateismo è giusto – solo che questo non è ateismo, bensì semplicemente una lotta contro il falso Dio, che lascia del tutto sospesa la questione di Dio.¹¹¹ Perciò la Weil scrive anche che “tra due uomini che non hanno esperienza di Dio, colui che lo nega è forse quello a lui più vicino”,¹¹² e che:

*“la religione in quanto fonte di consolazione è un ostacolo alla vera fede, e in questo senso l'ateismo è una purificazione. Io debbo essere atea con la parte di me che non è fatta per Dio. Tra gli uomini la cui parte soprannaturale non si è destata, hanno ragione gli atei e torto i credenti”.*¹¹³

Questo “ateismo” riporta sempre alla giusta dimensione dell'umano la verità, mettendo in fuga le illusioni, le

108 - Simone Weil, *Quaderni*, IV, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1993, p. 205.

109 - *Ibidem*, p. 174.

110 - Cfr. Platone, *Repubblica*, 533 d.

111 - Seguendo Henri de Lubac, si può perciò distinguere l'*antiteismo*, ossia il rifiuto di una certa immagine di Dio, dall'*ateismo* vero e proprio. Per una presentazione intelligente dell'ateismo (in realtà antiteismo) si legga Giuseppe Rensi, *Apologia dell'ateismo*, Introduzione di A. Torno, Milano 2009.

112 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 40.

113 - *Ibidem*, p. 165.

menzogne. Per contro la religione, anche nel suo aspetto più ingenuo, mantiene comunque l'orientamento verso l'Assoluto: infatti, come notava Hegel, nella devozione (*Andacht*) è già presente il pensiero (*Denken*) e sotto questo aspetto la religione merita sempre profondo rispetto. In un certo senso, perciò, religione e ateismo hanno entrambi ragione, ed entrambi torto.

2. La menzogna teologica

Nel suo aspetto menzognero, la religione è la forma estrema di appropriazione, *religio* come legame non all'origine, alla verità, ma a se stessi, ovvero *amor sui*, che vuole impadronirsi di Dio per metterlo al proprio servizio, a sostegno dell'egoità – *e lo fa con la costruzione di una teologia*.

Si noti che la parola “teologia” è stata coniata da Platone, per contrapporre alla mitologia un discorso che “parli della divinità quale essa è realmente”:¹¹⁴ ovvero che Dio è buono, non invidioso, e che è causa solo del bene,¹¹⁵ per cui sono da respingere i discorsi dei poeti, come Omero, sugli dèi. Ma la teologia finisce qui: non è possibile un ulteriore sapere su Dio, giacché Dio non si mescola agli umani.¹¹⁶

Dunque, in Platone, che è colui che ha coniato il concetto di teologia, opposto a mitologia, non c'è affatto una teologia, nel nostro senso. C'è invece – *al suo posto* – una assimilazione a Dio (*homoiosis to theo*), un farsi simile a Dio, che si compie attraverso conversione (*epistrofe*) e distacco,¹¹⁷ cercando

114 - In contrapposizione al discorso mitologico sugli dèi, fatto dai poeti, Platone parla di rappresentare il divino come esso è realmente, ovvero buono, seguendo i *typoi tes theologias*, i modelli del discorso sul divino: cfr. *Repubblica*, 379 a.

115 - Cfr. *Repubblica*, 379 b-c.

116 - Cfr. *Convito*, 203 e.

117 - Cfr. *Fedone*, 64 a.

l'uomo interiore,¹¹⁸ contrapposto a quello esteriore, e dunque fuggendo il sociale, che è il “grosso animale”,¹¹⁹ sempre nemico del Bene.

Invece le teologie del mondo ebraico, e poi cristiano e musulmano, in quanto ricavate dalla Bibbia e dal Corano, non sono teologie, ma *mitologie*, simili a quelle dei poeti greci. Frutto della fantasia, o peggio, giacché dai “libri sacri” si può ricavare tutto e il contrario di tutto.

Le teologie scolastiche, filosofiche, poi, sono costruzioni talvolta elevate, ma dai fondamenti discutibili e incerti. La critica degli scettici antichi, o del Cusano, o quella di Nagarjuna,¹²⁰ smonta senza difficoltà concetti come quello di “essere”, “creazione” ecc. su cui esse pretendono di fondarsi.

In realtà il discorso teologico fornisce informazioni non su Dio, bensì sulla mentalità di chi lo proferisce e ha perciò perfettamente senso, ma in quanto descrizione dell'umano. Se invece pretende di parlare di Dio, allora è menzogna e peccato – anzi, qualcosa di animalesco. Agostino dice:

“Ciò che l'uomo può dire di più bello di Dio è tacere, per la sapienza della ricchezza interiore. Taci dunque, e non blaterare, perché, se lo fai, stai proferendo menzogne e commetti peccato [...]. Neppure devi voler comprendere qualcosa di Dio, perché egli è al di sopra di ogni comprensione [...]. Se comprendi qualcosa di Dio, egli non è niente di ciò, e per il fatto di conoscere qualcosa di Dio, cadi nell'ignoranza, e dall'ignoranza nella bestialità: infatti è animale ciò che nelle creature è senza conoscenza. Se, dunque,

118 - Cfr. *Repubblica*, 589 a. Vedi sopra, nota 2.

119 - Cfr. *Repubblica*, 493 b. Vedi cap. V, pp. 159 ss.

120 - Ci riferiamo al suo capolavoro, *Il cammino di mezzo*, testo e traduzione di M. Meli, a cura e con il commento di E. Magno, Unipress, Padova 2004. Anche ai nostri giorni, la Weil fa notare come il reale sia intimamente contraddittorio, e la contraddizione impedisce una teologia come sistema. Vedi cap. V, pp. 139 s.

non vuoi diventare una bestia, non conoscere nulla di Dio, inesprimibile con la parola".¹²¹

La parola "Dio" si proferisce correttamente – spiega Eckhart nel sermone *Praedica verbum* –¹²² solo quando la si genera, ovvero quando, a partire dal silenzio, cioè dal più profondo distacco, il *verbum*, il *logos*, viene generato nell'anima – dunque quando *si è* quella Parola. Si conosce davvero, infatti, solo quello che si fa, ovvero si produce, si genera.¹²³

Così, in quella sorta di autopresentazione con cui inizia il sermone *Misit dominus manum suam*, scrive:

"Quando predico, sono solito parlare del distacco e di come l'uomo debba essere libero da se stesso e da tutte le cose. In secondo luogo, che l'uomo deve essere di nuovo conformato al Bene semplice, che è Dio. In terzo luogo, che si ricordi della grande nobiltà che Dio ha messo nell'anima, in modo che giunga meravigliosamente fino a Dio. In quarto luogo io parlo della purezza della natura divina – quale splendore sia nella natura divina è inesprimibile. Dio è una Parola, una Parola non pronunciata [...]. Tuttavia è qualcosa; chi può esprimere questa Parola? Nessuno può farlo, se non chi è questa Parola".¹²⁴

Perciò le religioni, come complesso teologico, dogmatico, di credenze più o meno strutturate sistematicamente, sono menzogne – castelli di fantasie inventate a servizio dell'egoismo particolare,¹²⁵ e, in questo senso, le religioni

121 - Cfr. Meister Eckhart, sermone *Renovamini spiritu mentis vestrae*, in *I Sermoni*, cit., p. 552.

122 - Cfr. *I Sermoni*, cit., pp. 273-278. Sul concetto di generazione del *logos*, vedi cap. I, p. 7 e nota 2.

123 - La parentela etimologica tra *ghighnomai* ("genero") e *ghighnosko* ("conosco") è confermata dal latino *verum ipsum factum*, come insegna Vico.

124 - *I Sermoni*, cit., p. 397.

125 - Cfr. Franck, *Paradossi*, cit., n. 199: *Malorum omnium operculum nomen Dei*; n. 200: *Condimentum omnis malitiae verbum Dei*.

negano la verità della religione.

Il falso delle religioni non è infatti la devozione, ma la teologia, che usa Dio come soggetto determinato di un discorso, raccontando storie, ossia storielle. Le teologie parlano del Dio determinato nei modi, ovvero di quel Dio che l'uomo pensa e perciò "attira in sé",¹²⁶ ma, in quanto parla di se stesso, ovvero di ciò che gli è proprio (*ex propriis loquitur*), l'uomo sta mentendo, giacché tutto quello che procede da se stesso, dalla volontà propria, è menzogna e procede dal demonio, padre di ogni menzogna.¹²⁷

Questo non significa che non si conosca Dio: tutt'altro. Solo che la conoscenza di Dio non è conoscenza di un oggetto, cui si arriva coi sensi o con altre mediazioni, bensì conoscenza per connaturalità – quella che si ha *diventando Dio*, ovvero un solo spirito con lui.

Infatti il sermone eckhartiano che abbiamo sopra citato prosegue:

“Come devo fare allora? Devi completamente sottrarti al tuo esser-te e fonderti nel suo esser-lui, in modo che il tuo “tuo” e il suo “suo” divengano completamente un “mio”, e tu comprenda eternamente con lui il suo essere increato e il suo nulla senza nome [...]. Se devo conoscere Dio, devo conoscerlo senza immagini, senza mediazione e senza somiglianza. Ma se devo conoscere Dio in questo modo senza mediazione, allora devo assolutamente diventare lui, e lui diventare me”.¹²⁸

Non moltiplichiamo le citazioni: questo è il concorde insegnamento della tradizione spirituale, di ogni tempo e di

126 - Cfr. Franck, *Paradossi*, cit., nn. 19-21; 31; 52-53 ecc. Vedi più avanti, cap. IV, p. 111.

127 - Cfr. Gv 8, 44 e l'interpretazione di Eckhart nel *Commento al Vangelo di Giovanni*, cit., nn. 480-485.

128 - Cfr. Meister Eckhart, sermone *Renovamini spiritu mentis vestrae* (*I Sermoni*, cit., p. 553).

ogni luogo.¹²⁹

Perciò è facile riconoscere la falsità della teologia: essa consiste nel parlare di Dio come di un soggetto-altro, con rappresentazioni tratte dalla vita umana – il Dio che fa e non fa, che agisce nella storia ecc.: allora è chiaro che si tratta di menzogne, che oggettivano un Dio-ente per tenerlo a disposizione, per servirsene in qualche modo.

La cosa terribile è che questo avviene spesso anche quando si era partiti, secondo verità, dal distacco, dalla fede – dalla luce che viene dallo spirito, esperienza che non si può insegnare –¹³⁰ e quindi dall’esperienza della grazia, ma si cede poi alla tentazione di appropriarsene, oggettivandola, ossia facendone un “sapere”. Allora quella luce riceve la macchia della determinazione, una sorta di punto nero, che la falsa: il punto nero corrisponde alla nostra volizione, al nostro desiderio, che, come in uno specchio, si riflette nel presunto sapere teologico.

Quando interviene la teologia, con la presunta descrizione di Dio e del suo agire, allora arriva la falsità, di cui è corollario pressoché inevitabile la violenza. Perciò le religioni in mano ai teologi, ai dottori della Legge, ai rabbini, agli ulema ecc., hanno prodotto e producono soltanto dei mali.

Infatti le teologie, anche nella loro veste più elevata, sono il prodotto della *gula spiritualis*, ovvero hanno sempre una finalità appropriativa, goditiva, *golosa*. Nel migliore dei casi, queste teologie sono pura retorica, che distoglie l’intelligenza dalla verità, e così la teologia si mostra per quello che è: la negazione della religione vera.

129 - Cfr. in proposito il mio *La mistica delle grandi religioni*, cit., nonché il capitolo VIII del mio *Tesi per una riforma religiosa*, cit.

130 - Cfr. Franck, *Paradossi*, cit., nn. 220: *Virum fidelem quis inveniet*; n. 221: *Theologia adeoque fides ipsa, plus est experientia quam scientia*; n. 240: *Fides et scientia non cohaerent, neque se compatiuntur*; n. 241: *Fides non cadit sub artem*. Vedi cap. IV, p. 116.

Le teologie sono il sostegno delle religioni costituite, che servono l'*amor sui*, l'appropriazione, il permanere e l'avere, per cui, in quanto all'interno delle religioni vive sempre l'elemento religioso vero, che rimanda all'Assoluto, nel distacco da se stessi, in tanto esso confligge con le religioni stesse, al cui interno pure si muove. Questo elemento è ciò che per convenzione, con parola purtroppo equivoca, si chiama il mistico – ovvero lo speculativo, lo spirituale – che perciò sta sempre in rapporto conflittuale con l'elemento teologico-dogmatico.¹³¹

3. La verità delle religioni

L'elemento di verità delle religioni, lo spirituale, è quello costituito dal platonismo.

Esso non è un sistema, da opporre ad altri sistemi, ma, come Platone stesso dice,¹³² un esercizio dell'intelligenza – anzi, di tutta l'anima – verso la verità, verso Dio. Le dottrine raccolte da Platone non sono altro che il riassunto, per così dire, di un'esperienza religiosa millenaria, certamente non solo ellenica,¹³³ che si offre all'uomo non come un prodotto già

131 - “Con la denominazione di speculativo si deve intendere ciò che un tempo si soleva indicare come mistico,” scriveva Hegel. “Oggi mistico suona come misterioso, ma bisogna notare che il mistico è misterioso solo per l'intelletto, e soltanto in quanto il principio dell'intelletto è l'identità astratta, mentre invece il mistico (ossia lo speculativo) è l'unità concreta di quelle determinazioni che per l'intelletto valgono come vere solo nella loro separatezza e opposizione” (H. Glockner, *Hegel-Lexikon*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1957, p. 1602). Perciò Hegel parla giustamente della “dogmatica come affossamento della verità del cristianesimo in una concezione finita del divino” (*Lezioni sulla filosofia della religione*, cit., II, p. 242).

132 - Cfr. Platone, *Settima lettera*, 340 b-341 d.

133 - Cfr. Simone Weil, *Dio in Platone*, in *La Grecia e le intuizioni*

confezionato, ossia qualcosa da “credere”, ma come *filosofia*, ovvero cammino verso la verità, verso la luce.

Infatti il platonismo è innanzitutto un’esperienza della *conversione*. Essa non va intesa però come usualmente si fa, ovvero quale acquisizione di una credenza, ma come una radicale inversione di cammino: dall’appropriatività al *distacco* – dunque passando per una morte dell’ego, cioè dello psichismo naturale.

La conversione è infatti il completo rovesciamento della naturalità animale: allontanamento dal sensibile, dall’appropriazione, dalla corporeità, che è l’elemento determinato, finito, mentre il vero io è il divino in noi – l’anima, contrapposta al corpo.¹³⁴

Tutta l’opera di Platone ha come fine quello di indicare il modo di “farsi simile a Dio, per quanto possibile”:

“Non è possibile che il male scompaia. Perché è necessario che ci sia sempre qualche cosa più o meno contraria al Bene. E questa cosa non può avere la sua sede tra gli dèi, ma è necessario che circoli in mezzo alla natura mortale, in questo mondo. Perciò bisogna sforzarsi di fuggire di quaggiù il più rapidamente possibile. La fuga è il farsi simile a Dio, per quanto possibile. Questo farsi simile consiste nel diventare giusto e santo con l’aiuto della ragione [...]. E il motivo vero è questo: mai, in alcun modo, Dio è ingiusto”.¹³⁵

In questo senso, l’opera platonica esprime la religiosità più

pre cristiane, cit., p. 47.

134 - “*Ut beata sit anima, corpus est omne fugiendum*,” scrive Porfirio nel *De regressu animae* (citazione in Agostino, *De civitate Dei*, X, 29; XXII, 12, 26-28). E, nella *Lettera a Marcella*, 14: “Impossibile amare insieme Dio, il piacere, il corpo: chi ama il piacere ama il corpo, chi ama il corpo ama il denaro, chi ama il denaro è fatalmente ingiusto.”

135 - Cfr. *Teeteto*, 176. Cfr. in proposito l’ampio, documentato studio di S. Lavecchia, *Una via che conduce al divino. La “homoiosis theo” nella filosofia di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2006.

completa e più pura mai apparsa in Occidente, dalla quale ha tratto ispirazione e alla quale ha fatto riferimento per secoli la mistica, cristiana e non solo cristiana: quel poco di spirituale che c'è nelle culture ebraica e islamica è dovuto all'ispirazione platonica (e poi, naturalmente, neoplatonica).¹³⁶

Riprendendo certamente un motivo pitagorico, Platone presenta la filosofia non come una professione, e nemmeno come una ricerca solo intellettuale, ma come una scelta di vita, una forma di vita,¹³⁷ che coinvolge tutto l'uomo e dà un orientamento nuovo alla sua esistenza. Il filosofare è ciò che conduce l'anima a una radicale conversione (*peristroke*),¹³⁸ volgendola dall'oscurità alla luce, dall'Ade agli dèi.¹³⁹

Che si tratti di una vera e propria conversione è evidente nel celebre mito della caverna,¹⁴⁰ nel quale l'uomo è descritto per natura prigioniero, nell'oscurità di un antro, vittima dell'illusione per cui crede vere ombre e parvenze della realtà. Non può girare la testa verso la luce, perché non si può volgere il capo di centottanta gradi: occorre volgere tutto il corpo, tutto se stesso; la filosofia non è infatti un procedere solo della testa, dell'intelligenza, ma una svolta che implica il coinvolgimento di tutto l'essere, di tutto se stesso.

Occorre dunque sciogliersi dalle catene, liberarsi, ma ciò non si può fare da soli: bisogna dunque che qualcuno ci liberi – e in ciò gli interpreti hanno visto giustamente il riferimento alla *theia moira*,¹⁴¹ a una sorte divina, ovvero alla *grazia* – e

136 -Per quanto concerne la mistica cristiana, cfr. il mio *Storia della mistica occidentale. Dall'Iliade a Simone Weil*, cit., Parte prima: "La fonte greca". Cfr. anche il mio *Introduzione alla mistica*, Morcelliana, Brescia 2000.

137 - Cfr. *Repubblica*, 521 b.

138 - Cfr. *Repubblica*, 521 c.

139 - *Ibidem*.

140 - Cfr. *Repubblica*, 514-517.

141 - Cfr. *Repubblica*, 497 a; 492 a, ove si parla della necessità dell'aiuto di

che faticosamente si ascenda, di grado in grado, verso la luce, uscendo dalla caverna. Allora si comprenderà piano piano quale sia la realtà vera, fino a riconoscere nel sole e nella sua luce il principio della conoscenza.

L'aiuto di Dio è necessario perché l'uomo è lacerato tra due realtà contrapposte. A un *uomo interiore* si oppone infatti un *uomo esteriore*, che è quello rivolto al sensibile, al molteplice, ai piaceri del corpo e al primato sociale.

Ora, se è vero che la natura umana è la fonte da cui derivano tutti i mali dell'uomo,¹⁴² per cui chi si fonda esclusivamente sull'umano non può essere altro che malvagio, è anche altrettanto vero che quella che chiamiamo comunemente natura umana (*anthropine physis*) non è la vera, più profonda, natura dell'uomo. Come si è già detto, la vera natura dell'uomo è il divino, prova ne sia che le azioni sono buone ogni qual volta l'anima ha in se stessa, e non in moventi estrinseci, la causa del proprio agire.¹⁴³ In se stessa, e non altrove, l'anima trova infatti il divino, che non sta in alcuna delle realtà esteriori, giacché nessuna di esse è degna di grande considerazione.¹⁴⁴

Il rapporto con la divinità è perciò autonomo, non passa per credenze o per culti – ovvero la filosofia è il vero culto spirituale, per cui dalla esteriorità dei *misteri*¹⁴⁵ si passa a una

un Dio, per muoversi verso la virtù.

142 - Cfr. *Leggi*, 853-854.

143 - Cfr. Meister Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni*, cit., nn. 19, 62, 311, 340, 585.

144 - Cfr. *Repubblica*, 604 b.

145 - Pensiamo a Eraclito (secondo la tradizione, Platone fu allievo di Cratilo, eracliteo): “Le iniziazioni ai misteri in uso tra gli uomini sono empie” (DK B 14). Dal canto suo, al termine di una lunga tradizione platonica, Porfirio poteva scrivere che “il saggio, anche senza parlare, onora Dio, mentre lo sciocco, anche quando prega o sacrifica, profana la divinità. Infatti solo il saggio è sacerdote, solo lui è amico di Dio, solo lui sa pregare” (*Lettera a Marcella*, 16); e anche : “Una fede irrazionale (*alogos pistis*) non ha buon esito con Dio” (*ibidem*, 23).

reale esperienza *mistica*.¹⁴⁶

La filosofia è dunque la suprema musica (*meghiste mousike*),¹⁴⁷ ovvero la più alta forma di culto delle Muse e, insieme, l'ispirazione privilegiata da parte delle Muse, una sorta di cosciente estasi verso la bellezza, il Bene, il divino. Come i culti misterici, essa culmina in quella che non possiamo non chiamare esperienza mistica, però non nel senso di un esaltato fantasticare, bensì in quello di una intuizione intellettuale in cui si supera l'opposizione soggetto/oggetto, così come quella immanenza/trascendenza.¹⁴⁸

146 - Per la bibliografia relativa alla dimensione mistica della filosofia platonica, cfr. Lavecchia, *op. cit.*, p. 417, nota 25.

147 - Cfr. *Fedone*, 61 a.

148 - Quale sia il vero significato mistico del pensiero di Platone, nella sua prossimità e insieme nella sua distinzione dagli antichi misteri, è ben spiegato da Lavecchia in un passo (*op. cit.*, pp. 290-291) che perciò riportiamo ampiamente: "La *catarsi iniziatica* del filosofo consiste nella completa liberazione del pensiero e dell'azione dagli influssi del mondo sensibile. Questa *catarsi filosofica* può aver luogo solo a partire dall'individuo e nell'individuo, e si realizza solo se il soggetto decide *liberamente* di orientarsi verso il divino che ha in se stesso. Concentrandosi integralmente sulla propria componente divina, e senza dissolvere la propria individualità, il filosofo entra, come gli iniziati ai misteri, in una relazione diretta col fondamento della propria essenza. Ma, a differenza dei *mystai*, egli può instaurare questa relazione in qualsiasi momento e circostanza, semplicemente a partire dalla coscienza del proprio *nous*. Il rapporto col divino può quindi assumere per il filosofo una costanza, intensità e profondità che lo distinguono da ogni altra esperienza mistica. Ecco perché Platone vede nel cammino della filosofia la via che guida alla più alta tra le iniziazioni, ovvero a un'esperienza che da un lato è analoga a quella vissuta nei culti misterici, ma dall'altro la inverte e la trascende [...].

Il filosofo può vivere la realtà dell'iniziazione in ogni istante della propria esistenza, può fare della propria vita una costante celebrazione del più compiuto fra i culti misterici (cfr. *Fedro*, 249 c): la sua vita è sempre aperta all'esperienza misterica, e per questo il divino la pervade integralmente. La filosofia si configura allora come la forma più elevata di azione cultuale [...] essa guida l'individuo a comunicare col divino a

La filosofia, dunque, è innanzitutto un cammino di liberazione: liberazione dal male, la cui origine è l'errore circa la natura dell'uomo, vista in modo unilaterale come soltanto esteriore, sensibile, corporea, misconoscendo così la sua realtà interiore, razionale, spirituale.

Per liberarsi dal male, dall'errore, occorre perciò liberarsi da tutti quei legami che impediscono la conoscenza della vera natura umana, che è "simile a Dio". Sono questi i legami al corpo, al sensibile, all'esteriore – soprattutto nella sua forma del *sociale* –, per cui il filosofare si configura essenzialmente come una via del distacco, di autonegazione, un *esercizio di morte*:¹⁴⁹

“Coloro che si esercitano come si deve alla filosofia non si esercitano altro che a morire e a essere morti [...]. La morte non è altro che il fatto, per l'anima, di essere separata dal corpo [...]. L'anima di colui che desidera la saggezza disprezza il corpo e ne fugge lontano e cerca di esser sola con se stessa [...]. Se vogliamo conoscere una cosa in maniera

partire da se stesso, a superare ogni barriera tra immanenza e trascendenza, ad instaurare quindi un rapporto assolutamente *autonomo* con la divinità, fuori da ogni mediazione legata alla realtà sensibile. Tale rapporto col divino conduce il filosofo a una vita interamente compenetrata da esso, ad un permanente *enthousiasmos* (cfr. *Fedro* 49 c-d), che trasforma radicalmente il suo essere e lo rende capace di ricongiungersi alla sua essenza. Per questo, prima di ogni altro, il filosofo può riconquistare il proprio essere integrale (*holokleros*: cfr. *Fedro* 250 c; *Timeo* 44 c), diventare perfetto e conseguire così il fine di ogni vera iniziazione: la somiglianza con Dio.”

L'affermazione weiliana, per cui Platone è il padre della mistica occidentale, va perciò precisata nel senso che egli è il padre della mistica filosofica, speculativa.

149 - *Melete thanatou*: cfr. *Fedone* 67 e; 80 e; 81 a. Su questo tema cruciale, vedi T. Kobusch, *Freiheit und Tod. Die Tradition der "mors mystica" und ihre Vollendung in Hegels Philosophie*, in *Theologische Quartalschrift*, 164, 1984, pp. 185-203. È l'argomento centrale del mio *La morte dell'anima. Dalla mistica alla psicologia*, cit.

pura, dobbiamo separarci dal corpo e contemplare la cosa con l'anima stessa [...] dunque sembra proprio che saremo più vicini al sapere quanto meno avremo rapporto col corpo, quanto più ci purificheremo di esso fino a che Dio stesso non ce ne liberi [...]. La purificazione consiste nel separare il più possibile l'anima dal corpo [...] facendola stare, per quanto possibile, sola con se stessa e come liberata dalla prigione del corpo. Questa liberazione e separazione dell'anima dal corpo, si chiama morte".¹⁵⁰

Infatti la filosofia non è un'acquisizione di conoscenze, ma un mutamento di tutta l'anima. Come scrive Simone Weil:

"La riflessione presuppone quella trasformazione nell'orientamento dell'anima che noi chiamiamo distacco [...]. Il distacco è una rinuncia a tutti i fini possibili senza eccezione, rinuncia che mette un vuoto al posto dell'avvenire, come farebbe l'incombere prossimo della morte: per questo negli antichi misteri, nella filosofia platonica, nei testi sanscriti, nella religione cristiana e molto probabilmente sempre e dappertutto il distacco è stato paragonato alla morte e l'iniziazione alla sapienza considerata come una specie di passaggio attraverso la morte [...]. Ma il distacco di cui parliamo non è privo di oggetto: il pensiero distaccato ha per oggetto l'istituzione di una gerarchia vera di valori [...] ha dunque per oggetto un modo di vivere, una vita migliore, non altrove, ma in questo mondo e subito [...] in questo senso la filosofia è orientata alla vita attraverso la morte".¹⁵¹

Né si deve aver paura della contraddizione, perché essa è essenziale al pensiero. La filosofia non deve eliminare la contraddizione, come tentano di fare invece i sistemi dogmatici (perciò falsi), essa deve solo mettere ordine nei pensieri,

150 - Cfr. *Fedone*, 64 a - 67 d.

151 - Nel testo *Quelques réflexions sur la notion de valeur*, cit. Cfr. Pétrement, *La vita di Simone Weil*, cit., pp. 523-524.

facendone per così dire l'inventario.¹⁵²

Filosofia come esercizio spirituale,¹⁵³ dunque, che parte innanzitutto da un distacco nei confronti del corpo, ovvero dai piaceri sensibili e dalla stessa sorte fisica dell'uomo, cui si deve diventare indifferenti, eliminando anche il timore della morte.¹⁵⁴

È significativo che proprio quella cultura greca che tanto stimava la corporeità, la bellezza del corpo, la prestanza fisica, e che ci ha lasciato di ciò le testimonianze più alte, tanto nell'arte quanto nella vita – basti pensare alle olimpiadi – sia stata anche quella che meglio ha visto i limiti della corporeità, il suo tener prigioniera l'intelligenza, e – per esser chiari – il suo opporsi allo spirito. Il motivo è evidente: essa aveva esperienza non solo di corpo, ma anche di anima e di spirito.

Liberazione dal corpo non vuol dire infatti rifiuto della fisicità, ma liberazione da quei legami che il corpo impone all'anima, all'intelligenza, attraverso le passioni: in effetti quando si dice "corpo", non si intende in genere propriamente il corpo, ma le passioni, i piaceri. Sono questi che incatenano l'anima, l'intelligenza, rendendola "simile al corpo" (*somatoeide*),¹⁵⁵ ovvero legata al sensibile, al finito, e quindi incapace di vera libertà.

Il pensiero puro è infatti quello purificato

152 - Non a caso la Weil considera rappresentante recente della vera tradizione filosofica, di cui Platone è capofila, anche Husserl (cfr. *ibidem*, p. 525).

153 - Cfr. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit. L'opera di Hadot è stata ampiamente utilizzata nel primo capitolo, "La filosofia", del mio *La religione della ragione*, cit.

154 - Al culmine di una tradizione forte di filosofia, anche Wittgenstein poteva perciò scrivere nei suoi *Quaderni*: "Il timore della morte è il miglior segno di una vita falsa, cioè cattiva" (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1968, p. 175).

155 - Cfr. *Fedone*, 83 d.

(*kekatharmene*)¹⁵⁶ dall'influenza del sensibile, cui si riconducono, in ultima analisi, tutti gli interessi di tipo egoistico. La "liberazione e separazione dell'anima dal corpo", dunque, non ha altro fine che quello di rendere libera e attiva l'anima, l'intelligenza, nella convinzione che essa – il *nous* – sia l'essenziale dell'uomo, il vero io.

Dicendo all'uomo "conosci te stesso", il dio delfico non esprimeva infatti un precetto di tipo anatomico, ma un invito a conoscere la propria anima, perché l'uomo è la propria anima.¹⁵⁷ Ma si conosce la propria anima solo guardandola nello specchio del divino, così come l'occhio riesce a vedere se stesso solo se guarda in ciò in cui può scorgere se stesso – dunque la pupilla di un altro occhio, ossia la sua parte migliore, quella in cui risiede propriamente la facoltà della vista. Infatti mai l'anima conoscerà se stessa guardandosi nelle sue parti peggiori, ma solo guardando alla sua parte migliore, dunque a ciò che nell'uomo rappresenta il divino, è simile a Dio, e così conoscerà insieme Dio e se stessa – secondo l'insegnamento dell'Apollone delfico. È dunque guardando a Dio che, come in uno specchio, potremo vedere e conoscere meglio noi stessi.¹⁵⁸

È evidente che qui Dio o il divino non sono una rappresentazione "religiosa" più o meno determinata, ma il Bene, la luce, che tutto illumina e risplende anche nell'anima umana – ovvero in quella sua parte migliore, il suo occhio, che è l'unico organo con cui si può vedere la verità.¹⁵⁹

In Platone non v'è, infatti, solo una descrizione generale dell'anima, nelle sue diverse componenti o funzioni – pensiamo soprattutto al *Fedro*, col mito della biga alata – ma anche e soprattutto la scoperta dell'*uomo interiore*, che è il

156 - Cfr. *Fedone*, 67 c.

157 - Cfr. *Alcibiade primo*, 129 b - 130 c.

158 - "Guardando a questo si conoscerà nel modo migliore tutto il divino, Dio e pensiero" (*ibidem*, 133 c).

159 - Cfr. *Repubblica*, 527 e.

vero uomo, ossia costituisce la vera identità dell'uomo, e che è costituito essenzialmente dal *nous*, dal pensiero, dalla razionalità – la componente più elevata dell'anima, che la rende *congenere* a Dio.

Infatti di Dio non possiamo sapere nulla, se non che dobbiamo pensarlo come buono, giusto, largitore solo di bene.¹⁶⁰ L'invidia (*fthonos*) è al di fuori della sfera del divino:¹⁶¹ in quanto buoni, gli dèi non sono invidiosi e volentieri accettano che li si conosca e si divenga loro simili. In questo senso la teologia orienta a pensare correttamente il divino, non in quanto ne dia una descrizione positiva, ma in quanto *toglie via* tutte le immagini vergognose di Dio stesso.

La vera teologia è perciò essenzialmente una *purificazione dell'anima nostra*, descrizione della *syngheneia to theo* da parte dell'anima nostra, del nostro esser congeneri a Dio, ovvero di una *nostra* esperienza.

Perciò, al termine della sua storia antica, il platonismo così si esprime sulla teologia:

“Che il discorso su Dio (ho logos peri theou) sia preparato da opere gradite a Dio, e che si taccia su ciò davanti alla folla. Infatti la teologia è del tutto incompatibile con le vane opinioni dell'anima. Pensa che è meglio tacere che enunciare un discorso vano su Dio. Ciò che ti renderà degno di Dio è non dire niente, non fare niente, non voler sapere niente che sia indegno di Dio. Ma un uomo degno di Dio sarebbe un Dio egli stesso. Onorerai Dio nel modo migliore assimilando (homoioses) a lui il tuo spirito (dianoia). Ma l'assimilazione (homoiosis) sarà solo tramite la virtù. Infatti solo la virtù conduce l'anima verso l'alto, verso quel che le è connaturale (synghenes)”.¹⁶²

160 - *Ibidem*, 379 b-c.

161 - Cfr. *Fedro*, 247 a.

162 - Porfirio, *Lettera a Marcella*, 15-16.

Dunque noi non *conosciamo* Dio come un oggetto, ma piuttosto *ci facciamo simili* a Lui con la bontà, con la *giustizia*: tema, questo, davvero essenziale in tutta l'opera di Platone, sia che si tratti del singolo uomo, sia che si tratti dello stato. "Simile a Dio", "amico di Dio", è l'uomo giusto.¹⁶³

Assimilarsi a Dio, imitare il divino nella giustizia, ossia nella verità, farsi come Dio. Certo, per quanto possibile all'uomo (*kata to dynaton*), perché l'uomo non è mai Dio;¹⁶⁴ la realtà del mondo non è mai il Bene, che è sempre al di là dell'essere:

*"Bisogna considerare ancora l'immagine del Bene. Il sole fornisce alle cose visibili non solo la possibilità di essere viste, ma anche il divenire, la crescita e il nutrimento, benché esso non sia un divenire. Allo stesso modo per le cose conoscibili, non solo il Bene fornisce loro la possibilità di essere conosciute, ma da lui provengono la realtà e l'essere, sebbene esso non sia un essere, ma qualcosa che è al di là dell'essere (epekeina tes ousias) per dignità e potenza".*¹⁶⁵

Sotto questo essenziale profilo, c'è in Platone non solo la più profonda religiosità, ma anche, nello stesso tempo, la più radicale confutazione di ogni idolatria, che consiste nel dichiarare assoluto, divino, ciò che è comunque pensato e prodotto dall'uomo – per esempio i cosiddetti libri sacri, o i riti e le cerimonie religiose.

163 - Cfr. *Repubblica*, 352 a-b; 612-613; *Teeteto*, 176 b-c; *Leggi*, 716 d; *Minosse*, 319 a; *Convito* 212 a; *Alcibiade I*, I 134 c. Cfr. E. des Places, *Syngeneia*, Paris 1964.

164 - Cfr. *Sofista*, 216 b.

165 - Cfr. *Repubblica*, 509 b. Ciò corrisponde assolutamente al testo evangelico Mc 10, 17-18 e Lc 18, 18-19, in cui Gesù, al giovane che lo chiama "maestro buono", risponde: "Perché mi chiami buono? Nessuno è buono, se non Dio solo." Ancora più chiaro Mt 19, 16-17, in cui, al giovane che chiede: "Maestro, qual bene dovrò fare per avere la vita eterna?", Gesù risponde: "Perché mi interroghi sul bene? Uno solo è buono."

L'uomo può "divinizzarsi",¹⁶⁶ perché si diviene quel che si pensa e si fa, ci si trasforma nella realtà su cui si concentra la nostra esistenza, e in questo senso l'uomo che concentra la propria volontà, il proprio pensiero e la propria azione sul Bene, partecipa realmente del Bene stesso, ovvero diventa davvero *homoios theo*, simile a Dio.¹⁶⁷

Questo rivolgersi – non solo con lo sguardo, ma con tutto se stesso – verso il Bene, è il cammino di amore, ciò che sempre rende simili all'amato, ovvero il cammino stesso della filosofia.

Ogni uomo, ogni anima, cerca infatti il Bene, ed è ciò per cui agisce, presentando che è qualcosa, ma ignorando cosa sia,¹⁶⁸ e si muove attraverso l'amore della bellezza, di grado in grado, dal sensibile verso la bellezza e il Bene in sé, come splendidamente spiega il *Convito*, fonte essenziale e capolavoro della mistica occidentale.¹⁶⁹

Il carattere mistico-speculativo della filosofia in Platone, intesa come amore-distacco, è evidente nella *dialettica*. Essa consiste nella scoperta che ogni idea partecipa in qualche modo, attraverso una serie più o meno lunga di mediazioni, con la sua opposta – così bene finisce per comunicare con male, bello con brutto, essere con non-essere ecc.¹⁷⁰

166 - La parola *theosis*, divinizzazione, non è in Platone, ma i Padri greci la dedussero rigorosamente da lui. Cfr. H. Merki, *von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg (Schweiz) 1952.

167 - Cfr. *Teeteto*, 176.

168 - Cfr. *Repubblica*, 505 e. Cfr. i versi silesiani del *Pellegrino cherubico*, cit., I, 43: "Amo una cosa sola e cosa sia non so; / E per questo l'ho scelta, perché non la so." ("Si ama anche senza conoscere.")

169 - Cfr. ancora la mia *Storia della mistica occidentale*, cit., pp. 51-63.

170 - Cfr. *Sofista*, 248 e: "C'è necessariamente il *non essere*, e non in rapporto al movimento soltanto, ma anche per tutte le altre idee. Infatti in tutta la natura del diverso, rendendo ciascuna diversa dall'essere, la fa non essere, e quindi diremo giustamente che tutte quante in questo senso *non sono* e, viceversa, che *sono* e sono degli esseri, in quanto partecipano

“Costringendo il non-essere a essere, perché solo in questo modo il nostro ragionamento può avere una soluzione”,¹⁷¹ non si può più stare *legati* a un contenuto dogmaticamente inteso come verità, opposta a errore, ed è quindi chiaro il carattere di purificazione, di *distacco*, che ciò comporta.¹⁷²

La filosofia smonta inesorabilmente tutti i miti, uno dopo l'altro, percorrendo la via della verità, che è la via del distacco. In quanto toglie via tutto, spoglia, fa il vuoto e porta così all'essenziale.

In quanto *dialettica*, distrugge ogni forma di dogmatica, scioglie tutti i concetti, a partire da quelli fondamentali di essere e non-essere, impedendo così ogni costruzione teologica, ogni presunto sapere. D'altra parte, specularmente, si giunge a questo riconoscimento solo se si riflette con animo imparziale, secondo giustizia, non legati all'interesse particolare: l'essere dialettico è di chi filosofa “in maniera pura e secondo giustizia”.¹⁷³ Occorre l'onestà di riconoscere la parzialità dei propri giudizi, la falsità del proprio presunto sapere: chi non si vergogna del proprio falso sapere, chi non si purifica della propria ignoranza, resta impuro in ciò che conta di più.¹⁷⁴

La dialettica libera così dall'ingenuo empirismo, dal legame col sensibile, che è il molteplice, e perciò rende possibile il rendersi simile a Dio, giacché *homoiosis theo* significa elevarsi all'Uno, che è il Bene.¹⁷⁵

dell'essere. Dunque in ciascuna idea molto è l'essere, infinito il non essere. Quindi anche dell'essere stesso si deve dire che è diverso dalle altre idee, e in rapporto a quante sono le altre idee esso *non è*.”

171 - Cfr. *Politico*, 284 b.

172 - Sotto questo aspetto, il carattere purificatorio della dialettica platonica non è dissimile da quello che ha la dialettica in Nagarjuna (cfr. *Il cammino di mezzo*, cit.).

173 - Cfr. *Sofista*, 253 e.

174 - Cfr. *Sofista*, 230-231.

175 - Cfr. Aristotele, *Metafisica*, 988 a.

Sotto questo profilo, ovvero in quanto *salva* dal naufragio nel molteplice – il mare infinito della dis-somiglianza¹⁷⁶ (si noti come la parola sia opposta a somiglianza) – la dialettica deve essere considerata essa stessa un *dono divino*, che viene direttamente dalla volontà di Dio.¹⁷⁷ “Se vogliamo essere salvati, dobbiamo assumerci le fatiche della dialettica, poiché essa è la vera salvezza dell’anima,” scrive infatti il neoplatonico Proclo.¹⁷⁸

Questa è l’eredità platonica, passata nel pensiero di Aristotele – che, come si è visto, si propone anch’esso un ideale di divinizzazione dell’uomo attraverso la filosofia – e, dopo di lui, nello stoicismo, fino a compiersi nel neoplatonismo. E questo è ciò che, nei secoli, è stato mantenuto vivo dalla mistica speculativa, che è perciò tanto la continuazione vera della filosofia antica, quanto la vera *sequela Christi*.

Infatti l’appropriazione del concetto platonico di *homoiosis theo* da parte del cristianesimo, quale si compie nei Padri greci – Clemente Alessandrino, Origene, i Cappadoci, fino al *Corpus Dionysiacum* e a Massimo il Confessore – non è da considerarsi una estrinseca ellenizzazione del messaggio cristiano, ma deriva invece dalla esatta percezione di una sua profonda affinità con l’insegnamento stesso del Cristo:

176 - Cfr. *Politico*, 273 d. L’espressione passa in Plotino (*Enneadi*, I, 8, 13) e diviene celebre (*regio dissimilitudinis*) in Agostino (*Confessioni*, VII, 10, 16).

177 - Cfr. *Filebo*, 16 c-e. In Platone e in tutto il platonismo è presente il tema della grazia, ovvero del dono gratuito di Dio, ed è perciò menzognera la versione diffusa dai teologi, secondo cui tale tema c’è solo nel cristianesimo.

178 - Cfr. *In Parmenidem*, 990, 9. La dialettica, di cui la negazione è il momento essenziale, è l’“esercizio spirituale” per eccellenza, quello che conduce l’anima verso il “porto mistico” (*mystikos ormos*: cfr. *In Parmenidem*, 1025, 37). Cfr. in proposito W. Beierwaltes, *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1999, p. 281.

conversione e distacco e, nel distacco, unione a Dio.

Non a caso perciò è a Platone e al platonismo che, nei secoli, hanno fatto ricorso tutti coloro che, cristiani o non, hanno praticato la religione vera, e non la superstizione.¹⁷⁹

4. La falsità delle religioni

La falsità delle religioni è quella che proviene dalla Bibbia ebraica, e che da essa passa nel cristianesimo e poi nell'islamismo. L'essenza falsa, teologica, delle religioni, si appoggia infatti necessariamente sulle pretese rivelazioni, sui "libri sacri".

La menzogna è *ex parte subiecti*, ossia nella dichiarazione di libri come rivelati, sacri. Sotto questo aspetto, l'uomo religioso è l'uomo incapace di onestà, di verità – anzi, è il vero bestemmiatore, giacché, come diceva giustamente Cornelio Agrippa von Nettesheim,¹⁸⁰ *la vera, suprema bestemmia è dichiarare divino ciò che è di mano umana.*

I contenuti dei libri "sacri" possono essere belli o brutti, storicamente veri oppure falsi, ma non è questo il problema. Perché la menzogna essenziale non è nel libro, ma in chi ne afferma la sacertà, ovvero nella volontà di potenza di costui. Qui Nietzsche ha visto bene: dietro la pretesa ispirazione divina c'è sempre un'affermazione di potere – del sacerdote o di altri, personale o collettiva.

179 - Forse anche i teologi cominciano ad accorgersene. Riflettendo sul *Perché il cristianesimo è divenuto estraneo agli uomini e alle donne del nostro tempo*, Armando Matteo intitola significativamente "No Platone? No fede!" un capitolo del suo *Come forestieri*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

180 - Citato più volte da Sebastian Franck (soprattutto in riferimento al *De incertitudine et vanitatum omnium scientium et artium*). Cfr. i *Paradoxa*, cit., p. 9.

Certo, si può dire che un testo è ispirato da Dio, ma questo si può dire sempre, visto che si può dire che tutto viene da Dio ed è divino, e così tutti i libri possono essere dichiarati “ispirati”; però *quod dicitur de omni dicitur de nihilo*, e perciò l’uomo onesto riconosce che *nessun* testo viene da Dio, ma solo da mano umana.

Ai nostri giorni la Bibbia fornisce alimento infinito alla *letteratura*, ed è ovvio che sia così, perché si tratta di una monumentale opera letteraria, capace perciò di generare a sua volta interpretazioni, commenti ecc. Il problema è quando questa letteratura, questa esercitazione retorica, viene chiamata *teologia*, e si dà a intendere – quel che è terribile, forse prima di tutto a se stessi – che si tratti di conoscenza di Dio, di Dio che guarda all’uomo, un tempo si diceva con il suo sguardo severo, di legislatore e di giudice; oggi, in tempi di *décadence*,¹⁸¹ si dice con il suo infinito amore verso di lui (“la carezza di Dio”, “il sorriso di Dio” e altre simili espressioni di cattivo gusto).

Dall’assunzione dell’“ispirazione” di un testo scaturisce una sorta di ubriacatura del sentimento, euforia, esaltazione, ma scambiare tutto ciò per divino è ignobile e blasfemo. Tale sentimento è sempre a servizio dell’egoità animale, psicologica: è ciò che nega, non lascia essere lo spirito.¹⁸²

Questa ubriacatura, in quanto priva di razionalità e intimamente fantastica (la weiliana “immaginazione che colma vuoti”), nel suo rimandare ad altro, è fuga dalla verità: tutta la realtà viene falsata, ovvero l’intelligenza non è più libera, ma strumentale, distorta, menzognera.

Ciò che contraddistingue il cristianesimo è il fatto che esso è

181 - La categoria nietzschiana ci sembra oggi più che mai attuale. Sulla sua presenza nell’opera del filosofo, cfr. *Nietzsche. Atlante della sua vita e del suo pensiero*, a cura di G. Penzo, Rusconi Libri, Santarcangelo (Rimini) 1999, pp. 93-96.

182 - Vedi cap. I, nota 4.

frutto di due componenti, quella platonica e quella ebraica, che si sono intrecciate in vario modo nei secoli.

La prima, il platonismo, dà il regno di Dio, ossia verità e giustizia, dentro di noi,¹⁸³ qui e ora. Fuga dal sociale, che è sempre cattivo, dominio del principe di questo mondo.¹⁸⁴ Non giudicare, non creare una morale, con la pretesa di giustizia.¹⁸⁵ Non pretendere di sapere,¹⁸⁶ ma cercare la *homoiosis theo*, rendersi perfetti come Dio, per quanto possibile.¹⁸⁷ Non creare una religione, culti ecc., perché Dio è spirito, e non si adora nei templi, ma solo in spirito e verità.¹⁸⁸ Dà, soprattutto, immortalità dell'anima, e con ciò primato dello spirito sul corpo, sul sociale, sul "mondo".

La seconda, la mitologia biblica, dà invece un Dio esteriore, creatore e signore – un Dio speculare a un'idolatria del corpo,

183 - All'"uomo interiore" platonico, che è quello capace di somiglianza con Dio, corrisponde "il regno di Dio è dentro di voi" (Lc 17, 21), fino all'agostiniano *deus intimior intimo meo*.

184 - Cfr. le illuminanti pagine di Simone Weil (*Dio in Platone*, in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit., pp. 58 ss.) ove la *Repubblica* è messa in rapporto col Vangelo.

185 - "Se qualcuno ha una conoscenza sufficientemente certa che la giustizia è il più grande dei beni, sarà colmo di perdono per gli uomini ingiusti, non si irriterà contro di loro; saprà che, salvo quelli in cui si trova innata un'avversione soprannaturale contro l'ingiustizia e quelli che se ne allontanano dopo aver ricevuto la conoscenza, fra gli altri nessuno è giusto di buon grado; sono la viltà, la vecchiaia o qualche altra debolezza che fanno loro biasimare quell'ingiustizia che non sono in condizione di compiere" (*Repubblica*, 366 c). E il Vangelo invita a esercitare la giustizia (Mt 5, 20), ma a non giudicare (Mt 7, 1), così come Cristo non giudica (Gv 12, 47).

186 - "Nessuno ha mai visto Dio," scrive Giovanni (1, 18; 1 Gv 4, 12). Cfr. Platone, *Fedone*, 114 d.

187 - Cfr. Mt 5, 48.

188 - Il passo giovanneo (Gv 4, 23-24) è da leggere in stretta relazione col platonismo e con quello che è stato chiamato "il testamento morale dell'antichità", ovvero la *Lettera a Marcella* di Porfirio: "Il tempio (*neos*) di Dio è l'intelletto (*nous*) che è in te" (19).

del sangue, della razza – popolo eletto, dominio e gloria finali. Niente anima, soprattutto niente immortalità e vita eterna, ma solo ricompensa nei beni terreni. Infatti in essa tutto è autoaffermativo, a servizio della vita fisica,¹⁸⁹ del “grosso animale”, del *sociale*, e a ciò risponde l’immagine del grande idolo, Jahve, che deve perciò eliminare tutti gli altri.¹⁹⁰

È una dottrina eminentemente dualistica e, come tale, alienante: nonostante ogni retorica, l’alterità di Dio resta infatti l’elemento determinante. Il vero Dio è il mondo, il corpo, il piacere e il denaro: la fuga dal presente e il rimando al futuro, dall’apocalittica al più banale progressismo, è la dimensione alienante consueta. Essenziale il giudicare, e con ciò la creazione di una morale, di una casistica, frutto del *résentiment*,¹⁹¹ per sentirsi buoni e poter così opprimere gli altri.¹⁹²

La compresenza di questi due elementi è chiara già nei testi evangelici – frutto già di diverse interpretazioni della figura e

189 - Come scrive lucidamente Nietzsche (*Anticristo*, §24), gli ebrei sono il popolo più notevole della storia, perché tra la verità e la vita hanno scelto risolutamente la vita, cioè la menzogna.

190 - Vedi cap. V, pp. 162 s.

191 - Il riferimento è, ovviamente, ancora a Nietzsche, e in particolare alla sua *Genealogia della morale*, per cui rimando all’edizione da me curata (Theorema Libri, Milano 1993) e al capitolo “Nietzsche: ecce homo” del mio *Mistica e filosofia*, cit., pp. 149-162.

192 - Non a caso tipico dell’ebraismo è il Talmud, la sottigliezza del giudicare, cioè del dividere, dis-tinguere, per cui “talmudistico” suona sostanzialmente come farisaico. Infatti il fariseo è l’uomo della dis-tinzione tra bene e male, l’uomo del *dys*, del due, cioè del male, come notava anche Dietrich Bonhoeffer (cfr. *L’amore di Dio e lo sfacelo del mondo*, in *Etica*, Bompiani 1969, pp. 21-29, “Il fariseo”). E il “migliore” dei profeti, Isaia, nonostante il suo conclamato universalismo, non può pensare la “nuova Gerusalemme” altro che in termini di dominio e di sfruttamento: “Gli stranieri pascoleranno le vostre greggi, i loro figli saranno i vostri agricoltori e vignaioli; vi godrete i beni delle nazioni, profittando delle loro ricchezza” (61, 5-6).

del messaggio di Gesù – e nel *corpus paolinum*.¹⁹³ Accanto a un Gesù ovviamente riconducibile alla sua cultura d'origine, v'è infatti la radicale novità del suo messaggio, inconciliabile con quella cultura, novità che lo poneva in contrasto con l'autorità religiosa del suo paese: basti leggere la terribile invettiva contro i giudei, mentitori perché figli del demonio, padre della menzogna, in Gv 8, 44.

Gesù predicò infatti conversione e distacco, *abrenuntiare se ipsum*, odiare la propria anima-vita, e così scoprire la presenza in noi del regno di Dio, qui e ora: la vicinanza a Dio, o addirittura l'identità con lui.¹⁹⁴ Perciò fu ucciso dal potere, quello sacerdotale ebraico e quello politico romano, in questo alleati.¹⁹⁵

Del resto gli ebrei, dopo aver fatto uccidere Gesù, perseguitarono fin dall'inizio i suoi seguaci. Se è vero poi che persino Stefano, il protomartire, venne ucciso perché seguace di Gesù ma non ebreo,¹⁹⁶ la storia del cristianesimo stesso nasce segnata da quell'idolatria razziale, sociale, che fa parte della sua origine.

La fondazione di una nuova chiesa, al posto della vecchia sinagoga, fu opera soprattutto di Paolo,¹⁹⁷ un fariseo capace di

193 - Sulla compresenza di elementi ellenici ed ebraici nell'opera paolina, cfr. il mio *Il Cristo di Paolo e il mondo greco*, cit.

194 - Cfr. Mt 16, 24; Gv 12, 25; 10, 30; 14, 9. In proposito, cfr. per es. J. Jeremias, *Teologia del Nuovo Testamento*, Vol. I, *La predicazione di Gesù*, Paideia, Brescia 1976.

195 - Oggi è politicamente più corretto incolpare i romani per quella morte ed assolverne gli ebrei, mentre in passato si faceva il contrario, ma la verità è comunque evidente, al di là di tutti i tentativi strumentali. Sulle affinità tra Roma e Israele, entrambi adoratori della forza, cfr. Simone Weil, *L'ombra e la grazia*, cit., cap. "Israele", pp. 169-173 e qui, più avanti, cap. V, p. 162.

196 - Cfr. C. Augias-R. Cacitti, *Inchiesta sul cristianesimo. Come si costruisce una religione*, Mondadori, Milano 2008, p. 86.

197 - Il dato è oggi accertato da tutti gli esegeti: cfr. per es. A. Destro M. Pesce, *L'uomo Gesù*, Mondadori, Milano 2008, p. 15. La ricerca scientifica

pensare il rapporto con Dio solo in termini giuridici, e dunque di patto, nel rapporto tipicamente ebraico di alterità-sudditanza con Dio.

Con un *do ut des* appropriativo, Paolo *strumentalizzò* la morte di Gesù, dandole un significato, il significato salvifico, e perciò ricorse ai miti biblici, primo fra tutti quello di Gn 2-3. E, in parallelo, la resurrezione di Gesù – esperienza interiore dei suoi amici – fu trasformata in un fatto esteriore, su cui appoggiare una fede diventata appunto tutta esteriorità.

Così la salvezza – ossia quella esperienza di luce, bene, presente in noi stessi, per cui niente, assolutamente niente, può più farci del male – divenne la “redenzione”, ovvero finì in un mondo irreali, immaginario. La verità della conversione, la *epistrophe* platonica, divenne credenza, ossia accettazione esteriore di un mito.

Infatti la componente sacerdotale, teologica, del cristianesimo lo ha riassorbito nell’ebraismo, sottolineando l’alterità di Dio e la sua esteriorità – il patto, la mediazione – che rigetta la parola di Gesù nel sociale. Essa parla di conoscenza di Dio attraverso la rivelazione, la storia, la chiesa ecc., con l’utilizzazione delle categorie dualistiche di “soprannaturale”, “divino” ecc. e la fuga nell’immaginazione.

Al contrario, la componente filosofico-mistica riporta sempre al reale, all’umano, e dunque relativizza, toglie le idolatriche pretese di soprannaturalità, cercando invece *in interiore homine* la verità.

La differenza, anzi, la contrapposizione, è chiarissima proprio nella considerazione del punto centrale del cristianesimo – quello, appunto, che lo fa *cristianesimo* e lo *oppone* a ebraismo e islamismo – ossia la *divinità* del Cristo.

conferma quello che aveva lucidamente compreso Nietzsche, soprattutto nel suo *Anticristo* (che in realtà non è affatto un *Anticristo*, ma solo un *Antipaolo*).

L'attuale ritorno all'Antico Testamento (che ora si chiama in modo politicamente più corretto "Primo") ha infatti la sua origine proprio nel fatto che non si crede più alla divinità del Cristo – e non si crede perché non si comprende.

Infatti la religione teologico-immaginativa lo "crede" divino rimandando a miti cosmici, alla creazione, al peccato originale, alla nascita verginale, alla redenzione, alla resurrezione ecc., ovvero a fatti – o presunti tali – esteriori, "storici". Perciò va alla disperata ricerca della conferma fattuale, storica, relativa alla vita di Gesù. Quando la conoscenza storica, smontando i racconti mitici, fa terminare quella credenza, quella presunta fede, distrugge allora il cristianesimo stesso, proprio come le nuove teorie fisiche mandano in rovina le cosmologie teologiche ecc.

"Chi crede *non* è ancora figlio di Dio," diceva perciò Eckhart.¹⁹⁸ Infatti l'esperienza religiosa vera *conosce* – non *crede* – il Cristo, in quanto *logos* interiore, luce presente nell'anima, ossia in quanto spirito,¹⁹⁹ e non va perciò alla

198 - Cfr. *Commento al Vangelo di Giovanni*, cit., n. 158.

199 - Questo concetto è fondamentale, dal Vangelo di Giovanni al *De vera religione* di Agostino fino all'identità Cristo-Spirito in Eckhart (per cui vedi soprattutto il *Commento al Vangelo di Giovanni*, cit., nn. 82, 160, 642) e in Hegel. In perfetta consonanza con Eckhart, Hegel riconosce infatti nella fede, in quanto credenza, qualcosa che deve scomparire, perché nasca fede vera, che non è *credenza*, ma *conoscenza* dello spirito nello spirito, in quanto, come il filosofo tedesco ripete dall'inizio alla fine della sua meditazione, "solo lo spirito conosce lo spirito" (cfr. *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, in *Scritti teologici giovanili*, a cura di N. Vaccaro e E. Mirri, Guida, Napoli 1977, p. 424, e *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1981, III, p. 252). V'è infatti una prima fede ingenua, esteriore, "storica", che non riesce a comprendere il legame mistico tra finito e infinito e si esprime in modo antropomorfo, rappresentativo, non in grado di sostenere la critica dell'Illuminismo. Ma questa prima ingenua fede è occasione del nascere in noi di una seconda fede, interiore, spirituale, che "toglie" la precedente, ma anche la rende vera. Perché nasca questa vera fede, occorre che scompaia

ricerca di conferme esteriori. Ciò non per disprezzo del sapere scientifico – tutt’altro –, ma perché la realtà dello spirito non dipende da fatti esteriori. La divinità del Cristo non si fonda perciò sulla credenza in questo o quel fatto, rivestito poi di una rappresentazione mitica, ma sull’esperienza dello spirito, ovvero della grazia – opposta alla natura eppure qui e ora presente nell’umano, *in interiore homine*, in Cristo come in noi.²⁰⁰ È per questo che si pensa correttamente la divinità di Cristo e che si è perciò “cristiani”.

È chiaro, del resto, che l’idea della divinità di un essere umano poteva maturare solo in una mentalità ellenica, platonica, cui era familiare la *syngheneia*, la connaturalità tra gli dèi e gli uomini e soprattutto la *homoiosis theo*, la somiglianza con Dio, in un unico *logos*, che è umano e divino insieme²⁰¹ – e infatti la divinità di Gesù si trova affermata solo nel Vangelo di Giovanni.²⁰²

Allora la scoperta che sono stati i discepoli, o più tardi ancora i Padri greci, a interpretare in un certo modo una vicenda storica, e così a creare il “cristianesimo” e a differenziarlo dall’ebraismo, non crea nessuno sconcerto – al

Gesù come individuo, come persona singolare, in conformità al testo evangelico più amato da Eckhart: “È bene per voi che io me ne vada...” (Gv 16, 7). In essa – ancora come pensava Eckhart – “è tolta ogni differenza di essenza tra Gesù e coloro in cui la fede in lui è diventata vita ed è presente il divino”(cfr. *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, cit., p. 427).

200 - Cfr. il sermone eckhartiano 5 b, *In hoc apparuit caritas dei*: “la beatitudine che Cristo ci ha portato era *nostra*”. Vedi cap. III, p. 91 e nota 57.

201 - Così è fin da Eraclito, il filosofo di cui Eckhart dice che “è uno dei nostri più antichi maestri, che conobbe la verità prima della fede cristiana” (cfr. *I Sermoni*, cit., p. 301). Rimando ancora al mio *Storia della mistica occidentale*, cit., pp. 45-50.

202 - Molto significativamente, all’inizio del testo: “e il *logos* era Dio” (Gv 1, 1) e alla fine, quando l’incredulo Tommaso dice a Gesù: “Mio Signore e mio Dio”(Gv 20, 28). Il capitolo 21 è un’aggiunta.

contrario: come loro, così *noi* continuiamo a esercitare la ragione, a generare il *logos* nell'anima, e non dipendiamo affatto da presunte rivelazioni, profezie e fantasie del genere.

E *questa* è la vera sequela di Gesù, e fedeltà alle sue parole:

“È bene per voi che io me ne vada,” dice Gesù ai suoi amici – amici, non discepoli o servi – “perché se non me ne vado, non verrà a voi lo spirito.”²⁰³

In questa amicizia, tanti hanno proseguito per secoli, *nella* religione e *nonostante* la religione. Lo vediamo qui in tre figure esemplari – una medievale, Meister Eckhart; una moderna, Sebastian Franck; una contemporanea, Simone Weil.

203 - Gv 16, 7. Testo fondamentale per distinguere la mistica dalla superstizione. In proposito, si legga il sermone di Eckhart, *Expedit vobis ut ego vadam*, in Meister Eckhart, *La nobiltà dello spirito*, a cura di M. Vannini, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 209-219. Si tenga presente che, per Eckhart, quello che vale per Cristo vale per ogni uomo buono e divino. Cfr. per es. le proposizioni XI, XII, XIII, XX, XXI, XXII censurate dalla Bolla *In agro dominico*, in Meister Eckhart, *Il ritorno all'origine*, cit.

III

Meister Eckhart: “Prego Dio che mi liberi da Dio”

1. Essere l’essere

Prego Dio che mi liberi da Dio: questa frase si trova nel sermone *Beati pauperes spiritu*,²⁰⁴ dedicato al tema, allora molto dibattuto, della povertà evangelica e che il maestro domenicano sviluppa non nel senso della povertà esteriore, ma di quella interiore, spirituale, ovvero del distacco.

Si deve notare innanzitutto che tanto all’inizio quanto alla fine del sermone Eckhart parla della necessità di “*essere uguali alla verità* di cui vogliamo parlare”, ovvero “diventare uguali a questa verità”, pena la non comprensione del discorso che egli fa. È evidente qui l’eco dello *Specchio delle anime semplici* di Margherita Porete, che si apre proprio dichiarando che “lo capiranno male quelli che lo udranno, se non sono questa cosa stessa”.²⁰⁵

Essere la cosa stessa, non *avere* un sapere separato dall’essere, che guarda all’essere come a cosa diversa da se stesso. Il sapere – o presunto tale – è infatti proprio ciò che sta al posto dell’essere e lo impedisce.

204 - Cfr. *I Sermoni*, cit., pp. 388-396. Le citazioni che seguono sono – salvo diversa indicazione – da questo stesso testo.

205 - Cfr. *Lo specchio delle anime semplici*, cit., p. 131.

Bisogna dunque essere l'essere,²⁰⁶ essere Dio, diventare Dio.²⁰⁷

Egli infatti “può essere conosciuto solo senza immagini, senza mediazione, senza somiglianza, per cui si deve assolutamente diventare lui, e lui diventare me. Ancor più precisamente: Dio deve assolutamente diventare me, e io assolutamente Dio, così completamente uno che questo ‘lui’ e questo ‘io’ divengono e siano un ‘è’”.²⁰⁸

“Conoscere Dio”, “giungere a Dio” ecc., sono espressioni retoriche e senza senso, indicative di esperienze particolari, accidentali, condizionate dallo spazio e dal tempo e non in grado di superare l'analisi dell'intelligenza.²⁰⁹ Si tratta invece di *essere* intelligenza pura, pura luce, come recita il poeta mistico:

*“Nulla in Dio si conosce. Egli è un unico Uno.
Quel che in lui si conosce, questo bisogna essere”.*²¹⁰

Che si tratti di un discorso difficile, Eckhart lo sa benissimo e perciò ripete, sia all'inizio sia alla fine del sermone, che non

206 - Cfr. il distico silesiano intitolato proprio “Bisogna essere l'essere”: “Praticare l'amore è grande fatica: non solo si deve / Amare, ma essere, come Dio, l'amore stesso” (*Pellegrino cherubico*, I, 71); nonché la splendida chiusura dell'opera: “Amico, basta oramai. Se vuoi leggere ancora, / Va' e diventa tu stesso la Scrittura e l'Essenza”(VI, 263).

207 - Così da Plotino, *Enneadi*, VI, 9, 9 allo Pseudo Meister Eckhart, *Diventare Dio*, cit., e poi su su, fino a Daniel von Czepko (*Sapienza mistica*, cit., I, 180) e a Silesius (*Pellegrino cherubico* II, 46; VI, 128 ecc.).

208 - Così Eckhart nel sermone *Renovamini spiritu mentis vestrae* (*I Sermoni*, cit., pp. 553-554), che è uno dei quelli in cui più evidente è l'influsso di Margherita Porete.

209 - “Un solo ‘qui’ e un solo ‘ora’ e questo ‘lui’ e questo ‘io’ non potrebbero mai diventare Uno,” prosegue Eckhart nel testo sopra citato.

210 - Silesius, *Pellegrino cherubico*, I, 285. E anche: “Il distacco cattura Dio, ma la rinuncia anche a Dio / È un modo di distacco che poco gli uomini intendono” (*Pellegrino cherubico*, II, 92: “Il più mistico distacco”).

deve affliggersi chi non lo comprende, perché questa verità “solo pochi uomini buoni possono comprenderla”, giacché è “una verità senza veli che scaturisce dal cuore di Dio, senza mediazione”.²¹¹

La vera povertà, ossia il vero distacco, consiste infatti nel “niente volere, niente sapere, niente avere”.²¹²

Il punto essenziale del discorso sta in questi “niente”, che non ammettono deroghe.

2. Niente volere

Niente volere non significa rinunciare alla volontà propria, sempre frutto dell’egoismo appropriativo, e volere invece la “volontà di Dio”, perché tale *presunta* volontà è pur sempre una volontà propria, che si esprime appunto nel *volere* la volontà di Dio.

Chi ha la volontà di compiere la volontà di Dio e ha desiderio dell’eternità, del regno dei cieli, di Dio, non è affatto povero, non è affatto distaccato, bensì saldamente legato al proprio ego. Il desiderio dell’eternità, di Dio ecc., non è un desiderio “buono”, diverso dai desideri “cattivi”, ma solo un desiderio diverso dagli altri, cosiddetti mondani. Lasciamo poi impregiudicata la questione di quanto spesso sia o no surrogatorio dei desideri carnali, mondani: certo spessissimo, ma non sempre.

Comunque, come dice “uno dei nostri maestri più antichi, che trovò la verità prima della fede cristiana”,²¹³ “è difficile combattere contro il desiderio: ciò che vuole, infatti, lo compra

211 - “Perché possiamo *vivere* in modo da sperimentarla in eterno, ci aiuti Dio. Amen.” Così, con una preghiera, si conclude il sermone.

212 - Cfr. *I Sermoni*, cit., p. 389.

213 - Così Eckhart chiama Eraclito, il filosofo del *logos*, nel sermone *Stetit Iesus in medio discipulorum* (*I Sermoni*, cit., p. 301).

pagandolo con l'anima",²¹⁴ nel senso che ogni desiderio distrugge l'anima, ossia le impedisce di conoscersi nel profondo e di essere se stessa. Come la parola dice nella sua origine latina, il desiderio è infatti allontanamento dalle stelle, dal cielo, che è il simbolo dell'eterno, dell'essere, e il desiderio del cielo è perciò in realtà allontanamento dal cielo.²¹⁵

Perché l'uomo sia davvero povero, prosegue Eckhart, deve perciò esser privo della propria volontà come lo era quando ancora non esisteva, ovvero quando non era questo uomo qui, Konrad o Heinrich, determinato nel *dove* e nel *quando*. Il maestro medievale utilizza la dottrina biblica della creazione e quella platonica della preesistenza in Dio, certamente estranee alla nostra mentalità, ma di esse possiamo fare a meno: quel che conta è cogliere quello che vuole dire davvero, e che segue subito dopo:

“Dio non era Dio prima che fossero le creature, ma era quello che era. Quando invece furono le creature e ricevettero il loro essere creato, Dio non era Dio in se stesso, ma era Dio nelle creature”.

Questo significa che il concetto di Dio determinato, relativo alla creatura – quindi in primo luogo il concetto di creatore, e poi tutti quelli che gli *vogliamo* far seguire, *ad libitum*: signore, giudice, consolatore ecc. – è appunto un relativo e non ha, dunque, quella assolutezza che invece *vorremmo* (sottolineiamo il volere, appunto) conferire al concetto di Dio, di cui intendiamo servirci, appropriarci.

Occorre pensare a un Dio per così dire *precedente* la creazione e la creatura, dunque non relativo a essa e che non

214 - Cfr. Eraclito, DK B 85.

215 - Anche Wittgenstein scrive nei suoi *Quaderni 1914-1916*: “Il non desiderare sembra l'unico bene” (cfr. *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, cit., p. 179). Sul significato mistico del pensiero di Wittgenstein – io, Dio, volontà, desiderio – cfr. *ibidem*, pp. 178-181 e la mia *Storia della mistica occidentale*, cit., pp. 331-335.

costituisca un fine per essa, e perciò alla creatura non come creatura, ma come a un qualcosa per così dire *precedente* la creazione e la distinzione spazio-temporale – “là dove l’angelo più alto, la mosca e l’anima sono uguali” – e allora si ha il senso preciso di cosa veramente sia una vera libertà dal volere:

“Diciamo dunque che, se l’uomo deve essere povero nella volontà, deve volere e desiderare tanto poco quanto voleva e desiderava quando ancora non era. È in questo modo che è povero l’uomo che niente vuole”.

Dunque, *niente* volere o desiderare.

3. Niente sapere

In secondo luogo, la vera povertà dello spirito consiste nel niente sapere. E qui è chiaro che non si tratta di ignoranza nel senso generico del termine, ma di un non-sapere su se stesso, su Dio, sulla verità. Dice infatti il predicatore:

“L’uomo davvero povero deve vivere in modo da non sapere nemmeno che vive, né per se stesso, né per la verità, né per Dio”.

Il sapere che deve essere rimosso non è dunque quello generico sul mondo, sulle cose, sulla storia – potremmo dire le scienze in generale – ma quel presunto sapere cui diamo valore fondante, assoluto, e che è perciò sempre un sapere su Dio e sul suo rapporto con l’uomo e col mondo, comunque questo sapere si configuri: è su di esso infatti che si appoggia l’egoità, l’autoaffermatività.

Non v’è nel maestro medievale alcun disprezzo per la scienza, cui, anzi, aristotelicamente annette un valore altissimo di verità, ma è chiaro che la scienza vale solo nel suo ambito, che è quello fattuale, oggettuale, e tocca Dio solo se lo si prende come oggetto, come ente.

Ma Dio è un ente solo per i peccatori: “Ciò che è rimproverato ad Adamo è il fatto che, per il suo peccato, il suo Dio è un certo ente, determinato così e così, qui e là, determinato nel ‘dove’,” scrive infatti Eckhart commentando la Genesi,²¹⁶ e questa frase è terribile non solo per la religiosità comune, ma anche per l’irreligiosità, per la presunta negazione di Dio, che viene comunque ancora pensato come ente, oggetto finito. Perché il peccato, che fa di Dio un ente (lo si affermi o neghi, ciò è accidentale), non sono i peccati, ma la volontà propria, il legame all’io:

“È la volontà propria con cui il demonio [che mente] pecca, l’amore di se stesso, l’amore del bene personale: questa è la radice di ogni male, l’albero cattivo che dà frutti cattivi [cfr. Mt 7, 17]”

...scrive infatti il maestro domenicano.²¹⁷ Male, peccato, menzogna, è tutto quel che è proprio e prodotto da sé:²¹⁸ questo è, come già si è detto, l’insegnamento fondamentale dell’esperienza spirituale, fatta di conversione e distacco, e questo è ripetuto con sublime monotonia dalla mistica speculativa – dalla *Teologia tedesca* a Silesius – fedele all’insegnamento evangelico: verità, luce, grazia, vi sono quando si è rinunciato a se stessi, ovvero alla volontà propria e ai suoi prodotti.

Si deve dire però che Dio è un ente non solo per i peccatori, in quanto bugiardi, ma anche in quanto sciocchi, giacché il concetto di Dio come essere o ente non sta in piedi.

216 - Cfr. Meister Eckhart, *Commento alla Genesi*, a cura di M. Vannini, Marietti, Genova 1989, n. 211.

217 - Cfr. *Commento al Vangelo di Giovanni*, cit., n. 484. Eckhart sta commentando Gv 8, 44, in cui Gesù, parlando dei giudei bugiardi perché figli del demonio, padre di ogni menzogna, dice che il demonio è menzognero perché parla da se stesso e di se stesso: *cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur, quia mendax est et pater eius*.

218 - Cfr. Meister Eckhart, *I Sermoni latini*, cit., n. 264.

L'autosussistenza dell'essere o ente è apparsa impossibile a ogni seria riflessione, in Occidente come in Oriente, da Platone agli scettici, al Cusano, a Nagarjuna. Il puro essere è il nulla,²¹⁹ e l'ente, reso finito, determinato dalla sua stessa alterità e distinzione, è un idolo, *Ab-gott*, non *Gott*.²²⁰

Il pensiero di Dio come ente è infatti un pensiero impossibile, sia che lo si pensi come altro, prima e fuori del mondo, sia che lo si pensi come mondo e nel mondo, dissolto nel molteplice.

Dunque non c'è Dio, nel senso di un ente, comunque pensato – e neppure come spirito, se spirito viene pensato come ente e ridotto a ente: *deum sub hoc nomine, immo sub omni nomine debet transire anima*,²²¹ ovvero si deve andare per Dio, cioè per la verità, oltre Dio.

4. Religione e scienza

La fine di Dio come ente pone termine anche a tutte le questioni del rapporto tra religione e scienza, frutto di una

219 - In questo senso, Eckhart non si perita di chiamare Dio “nulla”: cfr. soprattutto il sermone *Surrexit autem Saulus de terra* (*I Sermoni*, cit., pp. 488-495). Vedi anche Silesius, nel distico I, 25 del *Pellegrino cherubico*: “Dio non si afferra”, citato più avanti, al cap. V, p. 142.

220 - Giustamente perciò don Tartaglia scrive, a proposito della figura del “Dio creatore”: “Questa figura rappresentava l’aberrazione più grave del vecchio teismo: infatti, se ‘Dio creatore’ significa, come non può non significare, Dio ‘responsabile’ della realtà data finora e se la realtà data finora era, come era, sostanzialmente o per gran parte male, Dio creatore vuol dire (fuori dalle illusioni pietose come quelle del ‘peccato d’origine’, della mera negatività e permissività del male, della creazione compiuta solo in vista di una successiva giustificazione redentiva e simili: tutte spostano il problema qualche passo più in là, senza risolverlo) Dio responsabile del male, cioè Dio cattivo, non Dio, antiDio” (*Tesi per la fine del problema di Dio*, cit., pp. 54-55).

221 - Così Eckhart nei *Sermoni latini*, cit., n. 247.

concezione della religione come credenza e, parimenti, di una concezione di scienza che da indagine sulla natura, sempre parziale e rivedibile – “cimitero di errori”, come la chiama l’epistemologia contemporanea – è diventata Scienza con la “S” maiuscola, ovvero ideologia, strumento di potere, come ben vide Nietzsche.²²²

Quando la teologia vuol parlare di Dio e del suo rapporto col mondo (creazione, o altro), sta in effetti entrando, impropriamente, nell’ambito di pertinenza della scienza, proprio come questa sta facendo (cattiva) teologia, quando tenta di fare lo stesso. In realtà entrambe sono vittima della superstizione, per cui Dio è un ente grosso e forte lassù nei cieli, e non lo spirito, realtà o “sostanza” dell’anima.

Allora le banalità della “teologia” vengono a conflitto con quelle della “scienza”, ripetendo quella finta “lotta tra l’illuminismo e la superstizione” tanto lucidamente analizzata da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*.²²³

Infatti, come è assurdo fare di Dio – ridotto a creatore, orologiaio, grande architetto o simili – la spiegazione scientifica del mondo, così quella scienza della natura che pensa di poter trattare di Dio – sia in qualche modo affermandolo, sia negandolo – sta parlando di un idolo. Può

222 - Dal canto suo, Simone Weil scrive acutamente: “Gli scienziati credono alla scienza come la maggior parte dei cattolici alla Chiesa, vale a dire credono alla verità cristallizzata in opinione collettiva infallibile. Si adattano a crederci così malgrado il perpetuo mutamento delle teorie. In ambedue i casi per mancanza di fede in Dio” (*Quaderni*, IV, p. 174).

223 - Fin dalla sua riflessione “giovanile”, il filosofo tedesco ha combattuto quella concezione esteriore della fede che dipende dall’esteriorità – concezione propria tanto della religione ingenua quanto dell’Illuminismo – e che si fonda perciò sui miracoli o cose del genere. Per uno sguardo d’insieme sul tema, si veda il capitolo “Solo lo spirito conosce lo spirito.” *Fede esteriore e fede interiore in Hegel*, in M. Borghesi, *L’era dello spirito. Secolarizzazione ed escatologia moderna*, Edizioni Studium, Roma 2008, pp. 193-218.

certo, per esempio, smentire la cronologia biblica o il suo racconto dell'origine dell'uomo ecc., ma tutto ciò riguarda la mitologia, non la religione come esperienza dello spirito.

La scienza della natura non ha, infatti, nulla a che fare col Dio vero, che è per così dire al di là di ogni nostra domanda sul cosmo, sulla sua origine, sulla salvezza, sul destino dell'anima ecc. Come lucidamente diceva Wittgenstein:

“L’immortalità temporale dell’anima dell’uomo, dunque l’eterno suo sopravvivere dopo la morte, non solo non è per nulla garantita, ma, a supporla, non si consegue affatto ciò che, supponendola, si è sempre perseguito. Forse è sciolto un enigma perciò che io sopravviva in eterno? Non è forse questa vita eterna così enigmatica come la presente?”

La risoluzione dell’enigma della vita nello spazio e nel tempo è fuori dello spazio e del tempo.

Non sono problemi di scienza naturale quelli che qui son da risolvere.

*Come il mondo è, è affatto indifferente per ciò che è più alto. Dio non rivela sé nel mondo”.*²²⁴

L'intelligenza distaccata riconosce infatti che anche le domande di tipo “religioso” (“salvezza”, “vita eterna” ecc.), sono in fondo domande fattuali, quindi riportabili all'ambito della scienza. Quando lo si comprende, si comprende anche che non hanno alcun significato religioso, nel senso forte di spirituale, vero. Anche se potessimo conoscere tutte le risposte, non sapremmo niente del valore, del senso del mondo, di Dio, che non è un oggetto o un fatto: quello sarebbe, appunto, un idolo al nostro servizio.

Lettore attento di Silesius, anche il filosofo viennese poteva perciò scrivere:

“Se per eternità si intende non infinita durata nel tempo,

224 - *Tractatus logico-philosophicus*, cit., 6.4312; 6.432.

ma intemporalità, vive eterno colui che vive nel presente".²²⁵

Il "niente sapere" di cui parla il maestro domenicano è dunque innanzitutto una realtà, chiara al vero uomo di scienza, che conosce bene da un lato la relatività, la fallibilità, l'approssimatività del suo sapere e, dall'altro, l'incongruenza tra domande scientifiche, relative a fatti, e che perciò *possono* sempre avere una risposta,²²⁶ e ciò che concerne il valore, il senso del mondo, il Bene, che è, platonicamente, al di sopra dell'essere, ovvero fuori dall'ambito dei fatti.

Questa esperienza di verità è presente anche in Wittgenstein, che perciò scrive:

"Il senso del mondo deve essere fuori di esso. Nel mondo tutto è come è, avviene come avviene; non v'è in esso alcun valore. Né, se vi fosse, avrebbe valore.

Se un valore che ha valore v'è, deve essere fuori di ogni avvenire ed essere-così. Infatti ogni avvenire ed essere-così è accidentale.

Ciò che li rende non-accidentali non può essere nel mondo, perché altrimenti sarebbe, a sua volta, accidentale.

Deve essere fuori del mondo".²²⁷

All'onestà del riconoscimento del nostro "niente sapere" sul senso del mondo, sull'aldilà, sul destino dell'anima ecc.,²²⁸ fa così riscontro quell'essere che si ha quando è venuta meno la domanda, ossia quando si è riconosciuto che la domanda fattuale, scientifica, è in questo insignificante. Allora, infatti, v'è un essere che non chiede più un sapere fuori di esso, ma, anzi, esplicitamente lo rimuove:

"Certo non resta più domanda alcuna; e appunto questa è

225 - *Ibidem*, 6.4311. Al tema dell'eterno nel presente Silesius dedica alcuni dei distici più belli del suo *Pellegrino cherubico*: cfr. per es. I, 12, 13, 47, 89, 133, 188, 189; II, 153, 258; III, 48; IV, 200, 215; V, 125, 146, 235.

226 - Cfr. *Tractatus logico-philosophicus*, cit., 6.5; 6.51.

227 - *Ibidem*, 6.41.

228 - Cfr. *ibidem*, 6.4312.

la risposta. La risoluzione del problema della vita si scorge allo sparir di esso".²²⁹

Quello che conta, dunque, è essere “libero da ogni sapere”, “povero di ogni sapere proprio, in modo da non sapere niente di Dio, né della creatura né di se stesso”. E qui il maestro domenicano ribadisce ancora una volta la sua distanza dai pretesi *saperi* su Dio:

“I maestri dicono che Dio è un essere, un essere intelligente che tutto conosce. Ma noi diciamo che Dio non è un essere, né è dotato di intelletto, e neppure conosce questo e quello. Perciò Dio è libero da tutte le cose, e perciò è tutte le cose”.²³⁰

Alla lucida meditazione dell'uomo distaccato appare chiaro, infatti, che non ha alcun senso un linguaggio che chiama “Dio” un qualche ente, distinto dal mondo, dalla natura, dall'uomo. Questo linguaggio pone in una serie di contraddizioni che nessuna filosofia o teologia riesce a sbrogliare, e difatti finisce sempre col rimandare nel “mistero”, quell'*auxilium ignorantiae* con cui però si tenta ancora, nonostante tutto, di conservare il possesso della verità – verità appunto come “mistero”.

Ogni proposizione in cui si fa comparire Dio come ente è sempre in sé contraddittoria: infatti con la parola “Dio” si vorrebbe indicare l'Assoluto, ma nella proposizione stessa diventa di necessità un relativo – relativo al suo fare, al mondo, all'uomo – e così cessa di essere Dio.

Quando si fa intervenire un Dio come ente, comunque sia connotato, tutto il sapere viene scontorto e falsato, e perciò non v'è teologia che non si mostri, infine, per quello che è: frutto

229 - *Ibidem*, 6.52; 6.521.

230 - Cfr. *I Sermoni*, cit., p. 392. E, nel sermone *Quasi stella matutina*: “Alcuni maestri rozzi dicono che Dio è puro essere, ma egli è al di sopra dell'essere quanto il più alto degli angeli è al di sopra di un moscerino. Chiamare Dio ‘essere’ è falso quanto dire che il sole è pallido o nero. Dio non è né questo né quello” (*I Sermoni*, cit., p. 148).

della nostra immaginazione che vuole colmare vuoti e creare un fondamento all'egoità.

Il Dio-ente in qualche modo determinato è infatti una creazione del volere: è la volontà personale che si crea un "dio", ovvero un essere immaginario cui appigliarsi, di cui farsi forte per affermare se stessa.

Sotto questo profilo, proprio il celebre passo dell'Esodo 3, 14, ove Dio si presenta a Mosè come "colui che è", è fondamento di menzogna, e ciò è confermato dal fatto che il suo senso vero non è di tipo metafisico, ma volontaristico, ossia quello di indicare un Dio assoluta e sovrana *volontà*,²³¹ egoità stra-potente rispetto alla volontà dell'uomo, che è pensato ugualmente come egoità e volontà.

"Liberato da tutte le cose," scrive invece Eckhart, "e perciò tutte le cose": non un essere per così dire nascosto dietro il mondo, ma un'unica realtà, un unico essere, un'unica luce, che in tutto risplende, che si manifesta in tutte le cose, appena è scomparso l'"io" e il "mio", ovvero ogni dualismo.

È infatti l'egoità a distinguere, a dividere la realtà – Dio da uomo e da mondo, creatore da creato ecc. –, ma l'uomo povero, l'uomo distaccato, non pratica più la distinzione, non divide; al contrario, riconosce l'unità del tutto, in cui il divino non è una parte, opposta o comunque distinta dalle altre: per dirla nel linguaggio aristotelico, non è causa materiale, efficiente o finale, ma solo causa formale del mondo.²³²

E, dunque, come possiamo pensare Dio, o cosa intendiamo quando diciamo "Dio"?

231 - Cfr. W. Beierwaltes, "Deus est esse, esse est Deus. Il problema onto-teologico come struttura di pensiero aristotelico-neoplatonica", in *Platonismo e idealismo*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 16-118.

232 - Cfr. Meister Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni*, cit., nn. 336-338. Vedi anche cap. V, p. 152.

5. Dio e anima

La parola “Dio” ha un senso corretto, riesce cioè a indicare l’Assoluto, solo in quanto si limita a indicare il Bene al di sopra dell’essere, la luce eterna che su tutto risplende, in modo assolutamente impersonale, indeterminato, in-distinto.

Come si è già detto,²³³ la parola “Dio” si proferisce correttamente solo quando la si genera, ovvero quando, a partire dal silenzio, cioè dal più profondo distacco, il *verbum*, il *logos*, viene generato nell’anima – dunque quando *si è* quella Parola.

A essere sinceri, dunque, bisognerebbe non parlare di Dio²³⁴ – e neppure *pensarlo* –²³⁵ giacché la natura di Dio è essere senza natura, per cui il pensiero di Dio ne oscura l’essere,²³⁶ che è un essere senza essere.²³⁷

È la fine del pensiero dell’ente-Dio a dare la straordinaria gioia della libertà, mutando radicalmente il nostro modo di vedere le cose e il loro rapporto con Dio: tutte le creature come

233 - Vedi cap. I, p. 7 e nota 2; cap. II, p. 47 e nota 23. Cfr. *I Sermoni*, cit., pp. 273-278.

234 - Cfr. il sermone *Stetit Iesus in medio discipulorum* (*I Sermoni*, cit., p. 301), con riferimento a Eraclito: vedi sopra, p. 79 e nota 10.

235 - Cfr. per es. il sermone *Erat homo dives* (*I Sermoni*, cit., p. 535).

236 - Cfr. sermone *Ecce, ego mitto angelum meum* (*I Sermoni*, cit., p. 281).

237 - “Dio è nulla: non che egli sia senza essere, ma non è né questo né quello, che si possa esprimere; è un essere al di sopra di ogni essere. È un essere senza essere; al di sopra di tutto quel che si può dire” (sermone *Quis, putas, puer iste erit?*, in *I Sermoni*, cit., pp. 548-549). Cfr. anche il sermone *Renovamini spiritu mentis vestrae* (*ibidem*, p. 552): “Se dico che Dio è un essere, non è vero: è un essere al di sopra dell’essere e un nulla al di sopra dell’essere”: è qui che il maestro medievale definisce la teologia come ignoranza e bestialità (vedi cap. II, pp. 46 s.). La definizione di Dio come spirito, “essere senza essere”, è, come si è visto (cap. I, p. 17 e nota 47) propria anche di Margherita Porete.

un unico essere,²³⁸ tutte le cose come una sola in Dio,²³⁹ che non si può pensare separato dalle cose stesse, ma neppure riassunto in esse: *totus intus, totus foris; totus in quolibet, quia totus extra quolibet.*²⁴⁰ Non lo si può pensare che come *quoddam indistinctum*, ma perciò stesso distinto dalla sua stessa indistinzione.²⁴¹

Il punto però non è il *pensare* Dio – il cui pensiero, anzi, svanisce insieme all’ente – ma l’*essere* noi stessi niente, ed è così che, in modo del tutto naturale, muta il nostro pensiero su Dio e sulle cose:

“Essere questo o quello non significa essere tutto, giacché, in quanto sono questo o quello, o in quanto possiedo questo o quello, in tanto io non sono tutto e non possiedo tutto. Ma se togli il tuo essere questo o quello, o il tuo possedere questo o quello, tu sei tutto e tutto possiedi [...]

Non esiste separazione tra Dio e il tutto, perché Dio è in tutto: egli è più intimo a tutte le cose di quanto esse non lo siano a se stesse. Nello stesso modo, non deve esistere separazione tra l’uomo e le cose; l’uomo deve essere niente in se stesso, completamente distaccato da se stesso: così non c’è più separazione tra lui e le cose ed egli è tutte le cose. Perciò, nella misura in cui sei niente in te stesso, sei tutto e non c’è separazione tra te e le cose. Per questo stesso motivo, nella

238 - Cfr. sermone *In occisione gladii* (*I Sermoni*, cit., p. 142).

239 - Cfr. sermone *Haec est vita aeterna* (*I Sermoni*, cit., p. 411).

240 - Cfr. *Commento alla Sapienza*, a cura di M. Vannini, Nardini, Firenze 1994, n. 135. “Dio è in tutte le cose. Più è nelle cose, più è all’esterno, e più all’esterno, più all’interno” (*I Sermoni*, cit., p. 273). Si ricordi la celebre sequenza medievale, utilizzata anche da san Bonaventura (*Itinerarium*, V, 8): *Intra omnia, non inclusum / extra omnia, non exclusum / supra omnia, non elatum / infra omnia, non prostratum.*

241 - Così scrive infatti il maestro domenicano, a conclusione di uno stringente ragionamento dialettico, in cui si mostra la relazionalità reciproca dei concetti di distinzione e indistinzione: “*Deus est quoddam indistinctum, quod sua indistinctione distinguitur*” (*Commento alla Sapienza*, cit., n. 154).

misura in cui non sei separato dalle cose, sei Dio e tutte le cose, dato che la divinità di Dio sta nel fatto che non c'è separazione tra lui e il tutto".²⁴²

La fine del concetto di Dio-ente è in realtà la fine, in generale, del concetto stesso dell'essere come ente, di cui quel che chiamiamo Dio non è altro che in certo modo la personificazione, la denominazione concretizzante. Così termina il pensiero dogmatico, onto-teo-logico, il non pensiero,²⁴³ e inizia il pensiero vero, spirituale. E infatti il superamento del concetto di Dio-essere-ente è assolutamente simmetrico al superamento di quello di io, di ego, come entità: perciò Eckhart insiste sul fatto che Dio e l'anima sono la stessa cosa, e che non si può pensare l'uno senza l'altra.

Infatti anche il testo che abbiamo appena riportato è preceduto dall'affermazione che la parola "io" non è attribuibile altro che a Dio, non in quanto essere determinato, distinto, ma in quanto Uno.²⁴⁴ E prosegue:

"Dio e l'anima sono talmente una cosa sola, che Dio non può avere niente di proprio che lo separi dall'anima o lo renda altro da essa".²⁴⁵

E altrove:

"L'anima è così completamente una con Dio che nessuno dei due può essere concepito senza l'altro. Si può pensare il calore senza fuoco e la luce senza il sole, ma non si può pensare Dio senza l'anima né l'anima senza Dio, tanto essi sono uno".²⁴⁶

242 - Cfr. sermone *Ecce mitto angelum meum* (*I Sermoni*, cit., pp. 524-526).

243 - Il riferimento va ancora una volta alla hegeliana *Fenomenologia dello spirito*, per cui vedi *op. cit.*, Prefazione, e anche la mia Introduzione alla medesima opera (*Antologia*), La Nuova Italia, Firenze 1984, pp. XIV-XXX.

244 - La stessa affermazione nel sermone *Ego elegi vos de mundo* (*I Sermoni*, cit., p. 266).

245 - Cfr. *I Sermoni*, cit., p. 525.

246 - Cfr. sermone *Daniel der wissage* (*I Sermoni*, cit., p. 432).

Queste affermazioni, come molte altre simili che potremmo citare, sono incomprensibili e assurde tanto per la superstizione quanto per l'incredulità comuni, in quanto entrambe pensiero dogmatico, fissato all'ente (lo si affermi o si neghi, non ha importanza) e si comprendono solo pensando Dio come spirito e l'anima parimenti come spirito – ben oltre la banalità della teologia e della psicologia contemporanee.

L'anima va odiata – insegna l'Evangelo –²⁴⁷ e questo significa che deve perdere se stessa, perdere il suo essere e la sua vita,²⁴⁸ odiarsi in quanto propria.²⁴⁹ Cogliendo con onestà e profondità senza pari la radice egoistica, falsa, del proprio essere e agire in quanto proprio, privato, Eckhart scrive perciò che quanto l'anima pensa e fa *con le sue facoltà* è sempre immondo.²⁵⁰

Ma attenzione: l'anima non è fatta solo dalle sue facoltà, giacché v'è qualcosa nell'anima da cui fluiscono la conoscenza e l'amore. Esso non conosce e non ama, come invece fanno le facoltà dell'anima. Esso non ha prima né poi, non aspetta niente che gli si aggiunga, dato che non può guadagnare né perdere. Perciò è privato anche del sapere che Dio operi in esso, ma gode in se stesso, al modo divino. Chi lo conosce, sa dove risiede la beatitudine.

Così, nel sermone *Beati pauperes spiritu*, si fa riferimento alla nozione antropologica e spirituale indispensabile per comprendere il discorso del maestro domenicano. Il “qualcosa nell'anima” è il suo “fondo”, che non è soggetto allo spazio-tempo e alle sue leggi – “non ha prima né poi, non può guadagnare né perdere” –, non dipende dal tempo, dal corpo, dal molteplice, ma sta invece nella dimensione dell'eterno,

247 - Cfr. Gv 12, 25; Mt 16, 25; Mc 8, 35; Lc 9, 24.

248 - Cfr. sermone *Deus caritas est* (*I Sermoni*, cit., p. 457).

249 - Su questo tema, si legga tutto il sermone *Qui odit animam suam* (*I Sermoni*, cit., pp. 199-203).

250 - *Ibidem*.

dello spirito, dell'Uno. Lo si trova, ossia lo si esperisce, nel completo distacco, quando è tolto via tutto, dunque nella completa “povertà”.

Il maestro domenicano parla qui di “beatitudine”, come altrove parla di “regno di Dio”, perché la beatitudine è qui e ora, il regno di Dio è dentro di noi²⁵¹ – e il regno di Dio non è altro che Dio stesso,²⁵² che sta, anzi che è, il fondo stesso dell'anima. Infatti fondo dell'anima e fondo di Dio sono un unico e medesimo fondo.²⁵³

Come Dio deve essere saputo come Uno, *indistinctum* – ovvero senza dualità e senza male –, pura luce che tutto è e tutto pervade, così l'anima va conosciuta non nelle sue facoltà, e neppure in quelle più elevate di amore e conoscenza, ma nel suo fondo, che non è una facoltà, non è un essere, ma *qualcosa che libera dall'essere*, tanto puro, elevato e nobile in se stesso che creatura alcuna non può penetrarvi e solo Dio vi ha dimora.²⁵⁴

Dio è sempre eternamente presente in questo “qualcosa”, e in esso l'uomo è tutt'uno con Dio,²⁵⁵ ma questo “qualcosa” è senza nome:

*“...v'è, e tuttavia non ha essere proprio, giacché non è questo o quello, né qui né là: infatti è quel che è in un altro, e quello in questo. Ciò che è lo è in quello, e quello in questo, giacché quello fluisce in questo, e questo in quello [...]. È qui che l'anima prende tutta la sua vita e il suo essere”.*²⁵⁶

251 - Cfr. Lc 17, 21.

252 - Cfr. per es. il sermone *Scitote quia prope est regnum dei* (*I Sermoni*, cit., pp. 470-475).

253 - Cfr. per esempio il sermone *In hoc apparuit caritas dei* (*I Sermoni*, cit., p. 126). Sull'argomento, rimando ancora una volta al mio *Meister Eckhart e il fondo dell'anima*, cit.

254 - Cfr. sermone *Adolescens tibi dico: surge* (*I Sermoni*, cit., p. 338).

255 - Cfr. sermone *Sankt Paulus sprichet* (*I Sermoni*, cit., p. 244).

256 - *Ibidem*.

L'“essere” del fondo dell'anima non è una condizione psicologica, ma lo spirito, movimento e vita: passare dall'uno all'altro, dall'umano al divino e dal divino all'umano – nessuno dei quali può essere pensato da solo.²⁵⁷

Il fondo dell'anima non è una facoltà, una “potenza” dell'anima,²⁵⁸ ma in esso opera la *grazia* increata, Dio stesso, che “opera con l'anima tanto da *liberarla da se stessa*, in quanto creatura, in modo che non resti niente, se non Dio e l'anima stessa, senza mediazione”.²⁵⁹

Perché Dio, lo spirito, è il nostro essere, il nostro vero “ego”. Dio e l'anima sono una cosa sola: il maestro domenicano non si stanca di ripetere questo sconvolgente²⁶⁰ insegnamento. L'odiarsi dell'anima, il suo negarsi, liberarsi da se stessa e diventare nulla, significa perciò trovare davvero se stessa²⁶¹ in quanto spirito, diventare spirito, diventare Dio, con cui è una cosa sola – una, non unita.²⁶²

257 - Si noti come il testo eckhartiano appena citato corrisponda esattamente a quello della *Fenomenologia dello spirito*, II, p. 283, riportato nel cap. I, p. 19 e nota 56.

258 - *Potentia* dice il latino, *Kraft* il tedesco: chiaro riferimento alla dimensione della forza, opposta a quella della *grazia* – come è evidente nella Weil: vedi il capitolo IV.

259 - Cfr. sermone *Elizabeth pariet tibi filium* (*I Sermoni*, cit., p. 611). Cfr. anche il sermone *In illo tempore missus est Gabriel angelus* (*I Sermoni*, cit., pp. 317-318).

260 - Sconvolgente in quanto si è separato il Cristo dall'universale umano, facendone una figura mitologica, gestita dal potere sacerdotale. Cfr. quanto Eckhart scrive nel sermone *In hoc apparuit caritas Dei*: “Ora potreste chiedermi: se io ho in questa natura tutto quel che Cristo può offrire secondo la sua umanità, perché lo esaltiamo e veneriamo come nostro Signore e nostro Dio? Questo accade perché è stato un messaggero di Dio a noi e ci ha portato la nostra beatitudine. Ma la beatitudine che ci ha portato era *nostra*” (*I Sermoni*, cit., p. 125).

261 - Cfr. sermone *Postquam impleti sunt dies* (*I Sermoni*, cit., pp. 345-346).

262 - Cfr. sermone *Die sele wirt ain mit gotte vnd nit veraint* (*I Sermoni*,

In piena sintonia col precetto dell'Apollone delfico, e contro ogni superstizione religiosa delle rivelazioni esteriori, Eckhart insegna perciò che la conoscenza di Dio nasce dalla conoscenza di sé:

“Chi vuole penetrare nel fondo di Dio, in ciò che egli ha di più intimo, deve prima penetrare nel suo fondo proprio, in ciò che esso ha di più intimo. In effetti nessuno può conoscere Dio, se prima non conosce se stesso”.²⁶³

6. Niente avere

La parte ancor più rilevante e straordinaria del sermone *Beati pauperes spiritu* è la terza e ultima, che è anche quella in cui più evidente è l'influsso dello *Specchio delle anime semplici* di Margherita Porete. Infatti Eckhart prosegue così:

“Ho detto prima che è uomo povero quello che non vuole compiere la volontà di Dio, ma che vive in modo da esser libero dal proprio volere e da quello di Dio, così come lo era quando ancora non era. Questa povertà diciamo essere la più elevata. In secondo luogo abbiamo detto che è uomo povero quello che non sa niente dell'opera di Dio in lui stesso [...]. Ma la terza povertà, di cui voglio ora parlare, è quella estrema: è la povertà dell'uomo che niente ha”.

Contro l'opinione dei grandi maestri, e anche contro quello che Eckhart medesimo aveva talvolta affermato, ossia che l'uomo deve liberarsi da tutte le cose e le opere, esteriori e interiori, per poter essere un “luogo” ove Dio può operare, si dice ora diversamente:

“Se l'uomo è libero da tutte le creature, da Dio e da se

cit., p. 451).

263 - Cfr. sermone *Haec est vita aeterna* (*I Sermoni*, cit., p. 408).

stesso, ma Dio trova ancora in lui un luogo dove operare, allora diciamo che egli, finché è in questa condizione, non è ancora nella povertà estrema. Infatti Dio non cerca per il proprio agire un luogo nell'uomo dove egli possa operare; ma la povertà di spirito è quando l'uomo sta così libero da Dio e da tutte le sue opere, che Dio deve essere egli stesso il luogo ove operare, se vuole farlo, nell'anima – e ciò lo fa volentieri.

Così, quando Dio trova l'uomo così povero, opera l'opera propria e l'uomo patisce Dio in sé, e Dio è il luogo proprio dell'opera sua, dato che Dio opera allora in se stesso.

Qui, in questa povertà, l'uomo consegue quell'essere eterno che è stato, che è e che sarà eternamente”.

È evidente che la cancellazione del “luogo” proprio, e non solo del volere proprio, significa una sorta di distruzione completa del proprio io. Ma quel che si distrugge, quel che si cancella, non è qualcosa di essenziale, di sostanziale, dato che l'io propriamente non c'è. *Ego*, io, solo Dio lo può dire,²⁶⁴ e non l'uomo, che è tutto quanto immerso nel divenire spazio-temporale, senza principio né fine.

La distruzione del “luogo” proprio non è dunque, a ben vedere, che il toglier via il falso, presunto io, per lasciare che sia l'Io vero, che non è il povero io psicologico, di cui non si riesce neppure mai a venire a capo, ma Dio stesso. Perciò, quando si parla il linguaggio dell'unione (“unirsi a Dio” ecc.) come nella mistica cosiddetta sponsale, v'è ancora la pretesa sussistenza di un io, che si rapporta – si unisce, appunto, o così pensa – a Dio. Ma questa non è la vera povertà spirituale, perché qui si ha ancora qualcosa, il “luogo” proprio, e quindi siamo ancora nella dimensione alienante del tempo, con tutto il suo correlato di sospiri, aneliti, speranze, rimpianti, auspici ecc. – ossia tutto il repertorio dell'autocompiacimento psicologico. Nulla che sia beatitudine, luce, mentre invece Eckhart parla di

264 - Vedi sopra, p. 89 e nota 41.

questo, che è l'eterno e l'essere eterno, ovvero stare nell'eterno già qui nel tempo.

“Patir Dio”, *pati divina*, è l'espressione, che risale già alle traduzioni medievali latine di Dionigi Areopagita, per indicare la pura e nuda apertura all'eterno, senza presenza dell'egoità, la recettività come modalità dell'essere – quasi come categoria aristotelica.²⁶⁵ Non ha alcun senso di sofferenza, ma, al contrario, indica la libertà di cui si gode quando non v'è più un ego con la sua volontà e il suo presunto sapere. In ultima analisi, non significa altro che amare Dio in tutte le cose e trovarlo in tutte le cose, giacché Dio è in tutte le cose e tutte sono in Dio.²⁶⁶

Dunque l'uomo veramente povero, veramente distaccato, non ha e non è alcun luogo in cui Dio possa operare. Se, infatti, l'uomo mantiene un luogo, mantiene anche una distinzione – e così permane nell'alterità, nella lontananza, e perciò nel dolore. Come recita Silesius:

*“Non ottiene l'uomo perfetta beatitudine
Se l'unità non ha inghiottito l'alterità”.*²⁶⁷

È a questo punto del sermone che Eckhart formula appunto l'invocazione:

“Perciò prego Dio che mi liberi da Dio, perché il mio essere essenziale è al di sopra di Dio, se prendiamo Dio come inizio delle creature”.

L'essere essenziale è l'essenza eterna dell'uomo, nella quale l'uomo non è mai nato e perciò non può morire. Accanto a questa essenza eterna c'è, ovviamente, un divenire, che è

265 - Cfr. in proposito A.M. Haas, *Gottleiden-Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Insel Verlag, Frankfurt a. M. 1989; J.F. Malherbe, “*Souffrir Dieu*”. *La prédication de Maître Eckhart*, Cerf, Paris 1992.

266 - Cfr. per es. i sermoni *Haec est vita aeterna* e *Unus deus et pater omnium* (*I Sermoni*, cit., pp. 411 e 224-229).

267 - *Pellegrino cherubico*, IV, 10: “La perfetta beatitudine”.

temporale, una nascita, cui consegue necessariamente una corruzione e una morte. La realtà eterna che l'uomo è non annulla dunque la sua finitezza, la sua temporalità e caducità, ma neppure il contrario, giacché temporalità ed eternità non sono due dimensioni separate, ma coesistono nel presente, che in quanto tempo passa, in quanto eterno permane.

Del Dio che è correlato alla creatura – e in questo senso Eckhart dice che “se io non fossi, neanche Dio sarebbe” – ci si deve liberare perché si mostri l'essere vero, essenziale, dell'uomo, ovvero “quell'essere in cui Dio è al di sopra di ogni essere e di ogni distinzione” – dunque in-determinato, in-distinto, come poco fa si è detto.

Qui Dio non trova alcun luogo nell'uomo – conclude il sermone – perché l'uomo raggiunge con questa povertà ciò che è stato in eterno e che sempre sarà. Qui Dio è uno con lo spirito, e questa è la povertà maggiore che si possa trovare.

Uno con lo spirito, *unitas spiritus*: il sermone si conclude così con una formula ben nota nel mondo cristiano. Nota sì, ma non conosciuta, diremmo hegelianamente,²⁶⁸ ovvero non compresa, e che pertanto resta comunemente al livello della pura mitologia.

Perché in fondo si tratta solo di questo. Conoscere, ovvero essere, Dio, non come ente, ma come spirito, secondo il puro insegnamento evangelico. Come ente, Dio deve scomparire, “morire”, se deve essere, ed esserci, spirito. Lo esprime, ancora una volta mirabilmente, Angelus Silesius nel celebre distico:

“Io so che senza me Dio non può vivere un attimo: Se mi annullo, deve di necessità esalare lo Spirito”.²⁶⁹

Dio, il Dio della creazione e della creatura, non sussiste un solo attimo senza la creatura stessa – e in questo senso è un relativo, non un assoluto, dunque non un Dio ma un idolo. Se

268 - Cfr. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., I, Prefazione, p. 25.

269 - “Dio non vive senza me”: Silesius, *Pellegrino cherubico*, cit., I, 8.

però mi distacco completamente da me stesso, divengo nulla (*werd ich zunicht*), allora anche quel Dio correlato a me creatura muore, esala lo spirito. Ma – qui è l’acutezza barocca del poeta – questo *esalare* lo spirito (*den Geist aufgeben*) è anche *l’emanare* lo Spirito, effondere lo Spirito, cui si riferisce il Vangelo di Giovanni (19, 30), quando dice, appunto, che Gesù, morendo, *spirò* (*paredoken to pneuma*), ovvero morì in quanto creatura ed emanò lo Spirito sui suoi amici, nascendo in essi come spirito.

Si comprende dunque che i “niente” del sermone eckhartiano sullo spirito – niente volere, niente sapere, niente avere – sono in stretto rapporto, tanto da costituire un unico e medesimo “niente”. Scomparsa l’egoità come centro di volizioni, e dunque come centro di saperi che danno un avere, un possesso, in questo “niente” è lo svanire di ogni desiderio e di ogni domanda, in una “ignoranza” che non è solo dotta, ma anche e soprattutto beata,²⁷⁰ ovvero perfetta pace,²⁷¹ luce che dappertutto risplende. Perciò il poeta mistico può scrivere:

“Io sono la luce eterna, che eternamente splende”.²⁷²

270 - Ci riferiamo qui alla “dotta ignoranza” di Agostino e Niccolò Cusano. Non a caso Evagrio Pontico dice: “Beato chi raggiunge la perfetta ignoranza.” Cfr. G. Zuanazzi, *Pensare l’assente. Alle origini della teologia negativa*, Città Nuova, Roma 2005.

271 - “Tanto in Dio, tanto in pace,” scrive Eckhart in chiusura delle sue *Istruzioni spirituali* (cfr. Meister Eckhart, *Dell’uomo nobile*, cit., p. 116).

272 - Silesius, *Pellegrino cherubico*, cit., I, 161. È evidente che a chi non comprende questo distacco radicale, per cui l’egoità appropriativa non sussiste più, questo verso silesiano, come pure molti altri – e, in generale, tutta l’opera eckhartiana – possa apparire blasfemo (tale il caso di Karl Barth). È in questi casi che si tocca con mano – per così dire – la distanza abissale, anzi, l’opposizione, tra religione come menzogna/superstizione e religione come verità.

IV

Sebastian Franck: i paradossi del cristianesimo

1. Umanesimo e mistica

Con l'Umanesimo da un lato si recupera appieno la filosofia classica – le traduzioni in latino di Platone e di Plotino a opera di Marsilio Ficino sono in questo senso lo spartiacque tra medioevo ed età moderna –, dall'altro la filologia (basti pensare a Erasmo da Rotterdam) comincia a rendere possibile, e quindi doverosa, una lettura critica delle Scritture.

I maestri spirituali del medioevo avevano esercitato la libertà di pensiero, e perciò si erano sentiti profondamente uniti ai filosofi dell'antichità, però in essi – pensiamo sempre a Eckhart – perdurava la credenza nella Scrittura in quanto parola letteralmente ispirata da Dio, per cui una faticosa opera di interpretazione allegorica era l'unica via per salvarne in qualche modo la coerenza interna e soprattutto la “verità”.

Dopo l'Umanesimo, la tradizione neoplatonica, che è il “fondamento vivo della religione”,²⁷³ non riesce più a conciliarsi con la Bibbia. Restare cristiani senza dismettere la ragione diventa così un'operazione quasi impossibile e da allora in poi la religiosità vera e lo spirito di Cristo si dovrà cercare prevalentemente nella filosofia – in Kant,²⁷⁴ in Hegel.²⁷⁵

Tutto ciò è evidente nella “più grande figura religiosa del cristianesimo moderno”,²⁷⁶ ovvero in Sebastian Franck (1499-

273 - Così Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, cit., p. 454.

274 - “Kant conduce alla grazia,” scrive giustamente Simone Weil (*Quaderni*, II, p. 116).

275 - Non torno qui sulla questione del cristianesimo di Hegel. Mi limito a rimandare ancora ai miei *Dialettica della fede*, e *Mistica e filosofia*, cit.

276 - Così Martinetti, *op. cit.*, p. 446. Dal canto suo, Dilthey considera

1543).²⁷⁷ Prima prete cattolico, poi predicatore evangelico, Franck depose il suo ufficio quando vide che non era più compatibile con l'onestà della coscienza. Odiato da Lutero, perseguitato dai teologi di tutte le Chiese, visse povero ed errabondo, mantenendo la "visione più viva e luminosa delle grandi verità del cristianesimo e immedesimandole con la sua personalità e la sua vita".²⁷⁸

La sua vita fu infatti esercizio di filosofia, e perciò di cristianesimo – dunque esercizio di morte, nel più genuino senso platonico e cristiano, che consiste di una cosa soltanto: distacco.

Non dobbiamo però cercare in lui il sistema. Franck chiama sì "la sua filosofia" l'opera maggiore, i *Paradossi*, ma ritiene che la verità non si possa esprimere o scrivere,²⁷⁹ e che tutte le cose abbiano due aspetti,²⁸⁰ per cui è assurdo pensare di

Franck "il primo storico veramente moderno", anzi, "il primo uomo moderno", ritenendolo anche precursore della moderna filosofia della religione, e soprattutto di Kant (cfr. W. Dilthey, *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Leipzig-Berlin 1929, p. 85).

277 - Per la vita e le opere di Franck, rimando alla Introduzione ai suoi *Paradossi*, cit., pp. 5-10. Il presente capitolo riprende, in sostanza, il saggio *Sebastian Franck e l'eterno paradosso del cristianesimo*, pubblicato in *La società degli individui* 34, 2009/1, pp. 11-24.

278 - Cfr. Martinetti, *op. cit.* Lo studioso piemontese così scrive in proposito: "Egli ha un intuito profondo della realtà. Anche nella storia religiosa sa gettare uno sguardo penetrante, sicuro, obiettivo. Egli solo ha saputo, restando cristiano, sottrarsi alla schiavitù del biblicismo, che rimprovera anche agli anabattisti e resistere al sogno di restaurare il cristianesimo apostolico. Il giudizio che egli dà del valore delle diverse confessioni religiose è il più imparziale e il più profondo di tutti quelli del suo tempo. Non dobbiamo perciò meravigliarci se egli rimase solo. Egli stesso non volle né seguito né sette: vide la necessità della solitudine e accolse tranquillamente il suo destino" (*ibidem*).

279 - Cfr. *Paradossi*, cit., n. 122: *Veritas non potest scribi, aut exprimi*.

280 - *Ibidem*, n. 57: *Bifrons Janus omnia*, e n. 59: *In bivio sunt omnia*.

racchiudere il vero in un sistema, filosofico o teologico che sia.

I *Paradossi* sono una serie di asserzioni “certamente vere, ma che il mondo e ciò che vive secondo il mondo non ritengono affatto vere”,²⁸¹ in quanto il vero senso della Scrittura non è altro che un eterno paradosso, in conflitto con tutto ciò che il mondo crede.²⁸² Di qui l’andamento dialettico di tutta l’opera, nella quale continuamente si contrappongono le opinioni, mostrando poi la soluzione della contraddizione nel rapporto delle opinioni stesse, comprese da un punto di vista più ampio ed elevato.

Il rilievo straordinario dell’opera di Franck sta nella saldatura che egli compie tra mistica e Umanesimo – dunque tra religione e scienza – in un quadro che è *ancora* quello del cristianesimo tradizionale, ma che non dipende più da una indifendibile Scrittura ed è perciò un cristianesimo ormai *altro* da quello medievale.

Dai mistici medievali, da Eckhart, da Taulero e dalla *Teologia tedesca*, e, dunque, in ultima analisi da Agostino e dal platonismo, proviene l’idea fondamentale: la verità abita nel profondo dell’uomo e la si scopre rimuovendo tutto l’accidentale, ovvero con il distacco. Il vecchio Adamo, l’uomo esteriore, deve morire e deve nascere *in nobis* l’uomo interiore, il nuovo Adamo, ossia il *logos*.

Infatti la verità è interiore e non sta in alcun documento, codice o Vangelo, giacché la Scrittura può avere la sua pietra di paragone e la sua chiave solo nella verità dello spirito. Questa verità è la parola interiore, è la presenza stessa di Dio nell’uomo: è la parola viva di Dio in opposizione alla Scrittura, che è la parola di Dio fissata, cristallizzata e tramandata.

La religione ha perciò il suo centro nella coscienza dell’individuo: senza questa viva e libera partecipazione

281 - *Ibidem*, Prefazione, p. 23.

282 - *Ibidem*, p. 24.

individuale non v'è religione. E tuttavia essa non è una semplice opinione individuale, non è abbandonata all'arbitrio; Franck riconosce nella luce interiore qualche cosa di universale in cui tutti gli uomini, se razionalmente illuminati, possono consentire: la coscienza ha in se stessa, specialmente nella coscienza morale, dei criteri infallibili. L'apprezzamento del *logos* interiore non apre perciò la via in Franck alle degenerazioni del fanatismo. La parola di Dio entra nel cuore nostro come un turbine; ma a poco a poco si identifica con la natura nostra, diventa una specie di ragione più profonda che ci fa vedere e ci persuade senza costringerci: quindi una ragione che vede ciò che l'uomo carnale non vede, ma che ha la sua obiettività e universalità in qualcosa di eterno e di immutabile come Dio stesso.

Anzi, questa rivelazione interiore è qualche cosa di più sicuro che la rivelazione esteriore, soggetta a tante cause di corruzione, suscettibile di tante interpretazioni, che tutta la varietà delle sette ha in essa il suo fondamento. Perciò nessun giudizio è così malsicuro come quello fondato su un testo religioso: che quando venga inteso nella sua lettera è fonte più di morte che di vita. Con le Scritture infatti i farisei e gli scribi hanno condannato Cristo e gli apostoli: la Scrittura (dice Franck) è la spada e il regno dell'Anticristo. Quando Franck sembra combattere la scienza e la ragione, egli combatte la ragione esteriore dei filosofi naturali e la ragione raziocinante degli scolastici, in breve la ragione che si arresta nella sfera esteriore delle rappresentazioni e dei concetti. La ragione, nel suo vero e alto senso, è per Franck intuizione illuminante dell'esperienza delle cose interiori. È questa la ragione che si trova qualche volta nell'umile sapere degli ignoranti e che non si trova nei volumi e nelle dissertazioni interminabili dei dotti.

Quindi Franck è ostile a ogni feticismo della fede letterale: ben altro ci vuole per la salute eterna che un Vangelo! Il

Vangelo può essere una guida, ma deve essere interpretato secondo lo spirito: in sé non è che un simbolo, un'ombra della verità, un linguaggio puerile che Dio usa per elevarci alla vera conoscenza. Franck non nega il carattere ispirato della santa Scrittura, riconosce che essa è la veste della verità spirituale,²⁸³ che, quando sia rettamente interpretata, è parola di Dio: che quindi è una guida che può iniziare e orientare. Ma in sé è una cosa morta che senza l'interpretazione dello spirito perde ogni valore. "Il Vangelo non è uno scritto, ma una forza di Dio che attira a sé l'uomo e lo rinnova. Questa forza non risiede nella parola esteriore, ma nella parola vivente di Dio che è sentita in noi e porta con sé, anzi è lo Spirito santo."²⁸⁴

*"La Parola di Dio è vento e spirito, il cui soffio si sente nel fondo dell'anima distaccata e quieta, ma nessuno sa da dove venga o dove vada [...]. Essa è spirito e vita e non lettera, non scritta con inchiostro o matita su carta, sulla pergamena o incisa su tavole di pietra, bensì impressa col dito di Dio come un sigillo su tutti i cuori umani [...]. In breve, la Parola di Dio non può propriamente essere udita né vista dall'esterno, né scritta né parlata".*²⁸⁵

In sé la Scrittura è piena di oscurità e contraddizioni e si presta a tutte le opinioni: è il libro dei sette sigilli. Secondo Franck questa imperfezione è qualche cosa di provvidenziale in quanto eccita il nostro spirito a non arrestarsi al suo senso letterale. La Scrittura serve solo a chi ha già uno spirito religioso: del resto essa non crea lo spirito.²⁸⁶ Se la Scrittura

283 - *Ibidem*, nn. 124-125: *Scriptura verbi dei vivi et luminis verbi imago et lucerna; Verbum externum interni umbra et simulacrum.*

284 - *Ibidem*, n. 173: *Novum Testamentum spiritus sanctus, non liber atramento scriptum, sed digito dei in cordis tabulis.*

285 - *Ibidem*, nn. 279-280: *Fulcimen verbi et veritatis non est homo caro; Verbum, lux, spiritus et vita, non admittit humanam lucem.* La sottolineatura, che rimanda chiaramente a Eckhart, è mia.

286 - Cfr. ancora i *Paradossi*, cit., nn. 124 e 125.

fosse la parola viva di Dio, sarebbero i teologi i migliori cristiani. E tuttavia Cristo è stato nemico degli scribi e dei farisei: Cristo e il teologo rappresentano per Franck l'antitesi fra la vera religione e la falsa, fra lo spirito e la lettera. La Scrittura non è nemmeno necessaria alla salute: e quando è usata senza l'illuminazione dello spirito è più una fonte di errore e di corruzione che di salute. La tirannide della lettera è come una nuova tirannide papale. Essa è anche la causa della scissione della cristianità in tante sette, che hanno tutte una Scrittura sola e tuttavia hanno ciascuna una verità diversa. Il culto feticistico della Scrittura è un'idolatria: la verità religiosa fissata nelle rivelazioni partecipa della maledizione di tutto ciò che è esteriore e carnale: il simbolo, che era la veste della verità, ne diventa l'oscuramento e l'ostacolo: *figura contra veritatem*.²⁸⁷

2. Il distacco

La verità che è la parola di Dio, la presenza stessa di Dio nell'uomo, si mostra solo all'uomo distaccato. Rinuncia a se stessi: questo chiede infatti Cristo a chi vuole seguirlo; odiare la propria anima, ossia riconoscere la radice egoistica, appropriativa, del proprio essere e cercare di cancellarla. Ciò significa, in concreto, rinuncia al volere proprio, e, insieme a esso, a tutti i contenuti che il volere si porta dietro – ivi compresi, ovviamente e soprattutto, quelli teologici e religiosi – e affidamento della propria volontà alla volontà di Dio. Nel distacco, nel vuoto che l'anima fa di se stessa, la luce divina non può fare a meno di scendere:

“Non v'è niente di vuoto che Dio non ricolmi

287 - Così scrive Piero Martinetti, in una pagina che abbiamo liberamente riassunto (*op. cit.*, pp. 435-437).

completamente, in quanto vuoto. Spesso non può trattare con noi in modo perfetto, a motivo della nostra opposizione, ossia in quanto noi non siamo capaci di riceverlo e concepirlo, e ancora oscuriamo e freniamo la piccola scintilla della sua grazia, che egli ha posto in noi. In un attimo Dio effonderebbe in noi la sua grazia, e il suo tempo e la sua gioia consisterebbe nel fare sempre questo, ma non è il nostro tempo. Infatti è la nostra inquietudine a non permetterlo [...]. L'uomo deve essere vuoto di ogni sapere, di ogni immagine, di ogni approvazione altrui e anche di se stesso, ritenendosi un nulla, se deve giungere in noi il Maestro, che in un attimo ci insegna più di ogni esteriore parola, predica o Scrittura, che possiamo udire fino al giorno del giudizio. Infatti l'uomo distaccato viene rapito in Dio in un istante e posto nel regno di Dio, ove è soltanto luce e chi vi permane impara e vede in un attimo quello che occorrerebbe una vita intera per essere esposto".²⁸⁸

Come insegna Eckhart, Dio “nasce” nel “fondo dell'anima”,²⁸⁹ senza mediazione,²⁹⁰ rinnovando tutto l'essere, tutto l'uomo, che diventa allora “uomo nuovo”, “uomo interiore”, “uomo spirituale”, secondo il linguaggio dell'apostolo Paolo. Perciò l'opposizione tra “uomo vecchio”, e “uomo nuovo”, ovvero tra “carne” e “spirito”, è presenza continua in tutta l'opera di Franck, che non ammette affatto conciliazione tra Dio e mondo: Dio è l'antitesi del mondo, il cui signore è Satana.²⁹¹

288 - Cfr. *Paradossi*, cit., n. 43: *Jupiter momento faciet et docet omnia*.

289 - *Ibidem*, n. 279.

290 - *Ibidem*, nn. 83, 163, 220 ss.

291 - *Ibidem*, nn. 15-17: *Deus mundo Satan, Christus Antichristus; Deus mundi antithesis*; n. 66: *Homo, mundus, caro et Satan unum*. Cfr. anche nn. 67-69, 70-74, 177. Questo punto è sottolineato da Martinetti, che scrive: “L'opposizione fra la volontà di Dio e la volontà delle creature si traduce in un dualismo che colora tutta la realtà: esso penetra in una mescolanza indissolubile anche l'uomo, come carne e spirito (*Paradossi*, 79). Secondo che l'una o l'altra predominano, l'uomo si rivela come uomo carnale o

Dall’apostolo Paolo, dalla tradizione spirituale cristiana, ma, più da vicino, da Taulero e dalla *Teologia tedesca*, Franck riprende infatti l’impianto antropologico di fondo: nell’uomo convivono, l’uno opposto all’altro, due uomini, uno carnale e uno spirituale.²⁹² Dunque, per un verso ciò che è umano è diabolico,²⁹³ per un altro però l’uomo è, contemporaneamente, creatura anche spirituale, fatta a immagine di Dio,²⁹⁴ con in sé la scintilla divina. Sempre in conformità con la tradizione spirituale, Franck sostiene perciò che il nemico vero è dentro l’uomo stesso, ossia che ciascuno è per se stesso il peggiore nemico,²⁹⁵ in quanto l’uomo carnale combatte sempre contro quello spirituale. Per lo stesso motivo, ciascuno ha in se stesso l’inferno, che non smette mai di bruciare: è la volontà propria.²⁹⁶

uomo spirituale [...]. Nel nostro mondo l’elemento divino traspare solo come un’eccezione: ciò che domina è la carne, il demonio (*Paradossi*, 66-74). Perciò in un certo senso Dio è il nemico del mondo: *Deus mundi antithesis* [...]. Il Dio che gli uomini pregano perché dia loro vita, benessere e i beni della terra, che i suoi fedeli ringraziano e celebrano perché è largo di grazie terrene, è il Dio degli uomini carnali, è il demonio. E questo è il Dio che si son fatto le chiese: un Dio carnale, comodo, benigno, che tiene lontano dagli uomini le tribolazioni e procura loro fortuna, salute, denaro, onori e piaceri: questo è il Dio del mondo! Il Dio del Vangelo che impone a essi la rinuncia a tutti i beni del mondo e l’odio di se stessi, che cosa può essere loro se non il demonio? *Deus mundo Satan* [...]. Il mondo è per Franck il regno del demonio e non v’è speranza di mutarlo” (*op. cit.*, pp. 438-439).

292 - *Ibidem*, n. 79: *Duo homines in unoquoque homine*. Si tenga sempre presente che l’antropologia classico-cristiana si muove su tre termini: corpo, anima, spirito. Se si perde quest’ultimo e ci si riduce ai primi due, si va a finire nella banale psicologia moderna.

293 - *Ibidem*, n. 71: *Quod humanum, id diabolicum*. Cfr. anche i *Paradossi* precedenti: *Homo, mundus, caro et Satan unum; Impius caecus, mendax est omnis homo; Homo vituperii nomen et titulus* (nn. 65-68).

294 - *Ibidem*, n. 102: *Homo ad imaginem dei conditus*.

295 - *Ibidem*, n. 140: *Suus quisque nocentissimus hostis*.

296 - *Ibidem*, n. 148: *Velle suum cuique infernum*. Questo è il punto in cui

Ribadendo l'insegnamento fondamentale della mistica germanica, il Nostro non si stanca perciò di ripetere che all'uomo compete una cosa soltanto: la fede, ossia *conversione e distacco*. Una sola è l'opera buona, una sola è la virtù – così come, in parallelo, uno solo è il peccato.²⁹⁷

Chi si unisce al Signore, è con lui un solo spirito – insegna l'Apostolo,²⁹⁸ e questo è anche il convincimento profondo di Franck. *Unus spiritus*, un solo spirito con Dio: tale è l'uomo rinnovato, nel quale la fede non è più una credenza, ma è “trasformata in un sapere”;²⁹⁹ “la fede è la vista e la certezza dell'uomo interiore, di cui è più certo di quanto gli sta davanti agli occhi del corpo”,³⁰⁰ in quanto è sapere di nient'altro che di se stesso, ovvero conoscenza dello spirito nello spirito: “La fede non è altro che il fatto che Cristo è diventato uomo in noi e il Verbo si è incarnato.”³⁰¹

Ove è lo spirito del Signore, lì è libertà – insegna ancora Paolo, e Franck gli fa eco, con una radicalità che ha pochi uguali. Egli ha infatti fortissimo il senso del condizionamento storico, culturale, sociale (come diremmo oggi) dei nostri contenuti e delle nostre scelte, a un punto tale da considerare storicamente condizionati persino i Dieci comandamenti, per cui ritiene che tutto, assolutamente tutto – quello che l'uomo pensa, vuole, fa o non fa ecc., sia non libero, e pertanto inessenziale e senza valore – anzi, tutto quanto peccato, se comunque proveniente dalla volontà propria, anche se

Franck maggiormente si avvicina alla *Teologia tedesca*.

297 - *Ibidem*, n. 263: *Una est virtus, unum peccatum*; n. 264: *Virtus, ut peccatum, non suscipit magis atque minus*; e, in parallelo: *Peccata quaevis paria* (n. 261) e *Omnia opera fide paria* (n. 262).

298 - 1 Cor 6, 17.

299 - Cfr. *Paradossi*, cit., nn. 123, 226.

300 - *Ibidem*, n. 226: *Mundi confidentia vera incredulitas*.

301 - *Ibidem*.

apparentemente buono.³⁰²

La libertà comincia solo con la grazia,³⁰³ ossia quando l'uomo non è più l'uomo "vecchio", "naturale", non ha più volontà propria, ma è l'uomo rinnovato e trasformato da Dio che inabitata in lui e che in lui agisce: allora è uomo "divinizzato", come anche Franck non si perita di dire, sulla scorta dei mistici medievali del suo paese.

Nel distacco consiste l'unica opera prescritta all'uomo: il riposo del "sabato", ossia la sospensione dell'attività e della volontà, il "fare festa" (*feiern*), lasciando a Dio tutto lo spazio dell'anima nostra, in modo che davvero tutta la vita diventi un "eterno sabato", un'eterna festa:

Opinione di Epitteto è che si deve tutto festeggiare e onorare col digiuno. La Scrittura proibisce tutto all'uomo, prima della rinascita, e lo biasima in tutte le sue opere, gli vieta ogni cosa, per cui non può desiderare niente, né bene né male. Il che significa che non deve affatto muoversi, intraprendere, volere, ma solo digiunare e far festa, ovvero santificare il sabato prescritto, in modo che Dio possa liberamente, senza ostacolo, in lui muoversi, volere, amare, sapere, pregare, conoscere ecc. Insomma è tutto proibito quello che noi facciamo, giacché si deve digiunare e far festa da ogni nostro volere, agire, sapere, dire, pensare, lasciando che Dio solo compia in noi la sua opera. Perché questa è l'essenza di tutta la beatitudine e perciò giustamente si dice che il mondo perde il cielo e solo i santi ne fanno festa. Dunque, siccome su tutto si deve digiunare e far festa, il cristianesimo non è altro che un eterno sabato. Tutti i

302 - *Ibidem*, nn. 258, 260: *Justus etiam bene agens, in bono opere peccat; Omnia opera ante regenerationem peccata.*

303 - *Ibidem*, nn. 266-270: *Arbitrium hominis et liberum et captum; Ad praevidiam gratiam etiam capta voluntas libera; Voluntas, ut cogitatus, non potest cogi; Voluntas respondet homini: liberi libera, servi capta; Voluntas omnis simul libera est, simulque capta.* L'ampia trattazione ha come esito: Il libero arbitrio senza la grazia è cosa vana.

giorni di lavoro sono maledetti. E perciò è meglio patire e far festa che agire. Il cielo deve esser solo festeggiato e Dio patito e guadagnato.³⁰⁴

3. Dialettica della fede

In stretto legame con questa fondamentale idea, troviamo in Franck una profonda concezione di Dio. Dio è sempre come lo si immagina,³⁰⁵ ma quello non è il Dio vero, di cui in realtà non si può parlare,³⁰⁶ e che si coglie solo nel distacco. Sgombrato il campo da ogni antropomorfismo, Dio viene pensato infatti da Franck come “senza forma” (*bildlos*),³⁰⁷ “senza nome”,³⁰⁸

304 - *Ibidem*, nn. 209-210: *Patere et abstinere; Perpetuum Christianismus Sabbathum*. Il riferimento iniziale a Epitteto riguarda il *Manuale* (tradotto in latino da Angelo Poliziano), cap. XXXI: “Fare offerte e sacrifici, consacrare le primizie secondo il costume dei padri, è dovere di ciascuno.” *Fasten und feiern*, “digiunare e far festa”, significano qui, insieme, l’astenersi dall’opera frutto della volontà personale – digiuno come astensione e festa come giorno di quiete, riposo, astensione dal lavoro quotidiano. Il “patire” di cui si parla va inteso nel senso della categoria aristotelica, contrapposta all’agire, e in particolare secondo il concetto di *Gott leiden*, “patir Dio” (*pati divina*), più volte ribadito da Franck, secondo l’insegnamento di Eckhart, di Taulero, della *Teologia tedesca*. Vedi cap. III, p. 94 e nota 62.

305 - *Ibidem*, n. 119: *Scriptura humani cordis emplastrum*; n. 120: *Objectum Scripturae humanum cor ecc.*

306 - *Ibidem*. Con la citazione di Cicerone: “Nessuno sa chi Dio sia”, i *Paradossi* iniziano (n. 1). E poco più avanti: *Deum nemo noscit, nisi deus* (n. 7). *Deus absconditus deus*, è intitolato il n. 52.

307 - *Ibidem*, n. 89: *Templorum, imaginum, festorum, sacrificiorum et ceremoniarum, nullus in novo testamento usus.*

308 - *Ibidem*, n. 3: *Deus caret nomine.*

“senza persona”,³⁰⁹ “senza volontà”,³¹⁰ e, in parallelo, come sostanza, anzi essenza di ogni essere.³¹¹ Certamente anche qui è evidente la lettura di Eckhart, che il Nostro conosceva attraverso le opere di Taulero: non del Dio personale (*Gott*) si tratta, infatti, ma dell’impersonale Divinità (*Gottheit*). Però qui Franck sviluppa l’idea in modo assolutamente originale, perché sostiene che Dio, anima universale ed essenza universale,³¹² diventa in ciascuno quello che esso vuole; privo di volontà, assume la volontà dell’uomo, così come l’uomo vuole. Dio è infatti una “libera forza”, che fluisce nell’uomo a seconda di come l’uomo lo attira in sé, e così diventa, in esso, volontà e causa di tutto, del bene come del male e del peccato: come il polline del fiore diventa miele nell’ape e veleno nel ragno, così è per la libera forza divina.³¹³

“Dio è una potenza che liberamente segue, è e vuole per ciascuno non in se stessa, ma proprio come è e vuole anche il perverso: con il malvagio vuole il male, con il buono è e vuole il bene. Insomma, Dio vuole ed è per ciascuno quel che esso è e vuole: con i bestemmiatori, atei ecc., un bestemmiatore e ateo, non in se stesso, bensì il bestemmiatore e ateo si fa così un Dio e di Dio fa un idolo, secondo la stoltezza del suo cuore. In questo modo, se noi non vogliamo come Dio vuole, così Dio

309 - *Ibidem*, n. 27b: *Deus nec opera, nec personam respicit*: “Dio, che è privo di persona e di opera, è tanto lontano dal guardare alla persona e all’opera, che comunemente respinge quelli che vogliono compiere grosse opere di santità e hanno di mira il merito personale [...]. Infatti Dio non ha persona e non ha opera e non sa niente di opere, al di fuori di quella che egli stesso celebra nell’uomo, per cui come può far caso alla persona e all’opera? Ma a cosa fa caso allora? Solo a se stesso, ovvero a come noi lo sentiamo e viviamo.”

310 - *Ibidem*, nn. 29, 89, 266 ecc.

311 - *Ibidem*, nn. 3, 91, 266-270.

312 - *Ibidem*, n. 91.

313 - *Ibidem*, nn. 19-21, 31, 52-53 ecc.

vuole come noi vogliamo, non in se stesso, ma in noi”.³¹⁴

E anche:

“Dio è un Bene che permane in se stesso e liberamente fluisce come forza agente in tutte le cose, presente in tutte le creature e operante tutto in tutti. Così nessuna creatura è, vuole e fa diversamente da come Dio opera in essa [...]. Ma, nello stesso tempo, egli vuole quello che l’uomo vuole. Se l’uomo non vuole quel che vuole Dio, allora l’uomo non vuole l’essere di Dio, ma il suo proprio, e anche Dio (che in se stesso è privo di volontà e giunge a volere solo nell’uomo, come questo vuole) vuole essere e volere come vuole l’uomo. Proprio come il sole, che è e vuole per ciascuno come questo è e vuole: rende molle la cera, duro il fango, verde l’erba, secca quella tagliata, freddo il febbricitante, caldo il falciatore”.³¹⁵

Insomma: come Dio vuole tutte le cose, così certamente avviene. Ma tutto ciò che Dio, in se stesso privo di volontà, vuole in noi, ha la sua causa, mezzo, seguito e compimento, come, quando e perché egli lo vuole. Dio è una libera forza che si effonde e che è e vuole per ciascuno, cosa questi è e vuole.³¹⁶

È evidente il rilievo teologico-filosofico di questa concezione, che consente di risolvere l’antica, cruciale antinomia necessità/libertà. Essa permette infatti di pensare che tutto, assolutamente tutto – anche il “male” –³¹⁷ sia da Dio e in Dio, come ripete ancora una volta l’Apostolo, e, nello stesso tempo, elimina la banale, superstiziosa idea di un Dio che interviene ora sì ora no, vuole questo e non vuole quello, capricciosamente. La volontà dell’uomo è, insieme, libera e serve,³¹⁸ per cui sempre avviene ciò che Dio e l’uomo, insieme,

314 - *Ibidem*, n. 19: *Certa stant omnia lege*.

315 - *Ibidem*, n. 29: *Deus autor mali, sed non peccati*.

316 - *Ibidem*, n. 270: *Voluntas omnis simul libera est, simulque capta*.

317 - *Ibidem*, n. 30: *Et malum in conspectu dei non est malum*.

318 - *Ibidem*, n. 270, cit.

vogliono.³¹⁹

Franck ha ben chiaro che tutto ciò è comprensibile solo in una logica che non è quella delle scuole, di Aristotele e della Scolastica, ma in una logica capace di comprendere in sé l'identico e il diverso – logica che egli chiama paradossale, e che noi chiamiamo dialettica – con cui riusciamo a comprendere che Dio è *e* non è autore del male,³²⁰ è necessità *e* libertà,³²¹ è lontano *e* vicino,³²² forte *e* debole;³²³ l'uomo è libero *e* schiavo,³²⁴ giusto *e* ingiusto;³²⁵ la legge di Dio è leggera *e* pesante,³²⁶ la fede abroga *e* fonda la legge,³²⁷ le creature sono un puro nulla *e* sono tutte piene di Dio³²⁸ ecc.

“Quando l'anima entra nella luce dell'intelletto, essa non sa più niente dei contrari,” scriveva già Eckhart,³²⁹ e questa luce

319 - *Ibidem*, n. 26: *In voluntate semper fit, simul et quod Deus, et homo vult.*

320 - *Ibidem*, nn. 29, 44.

321 - *Ibidem*, nn. 181-182.

322 - *Ibidem*, n. 40: *Deus etiam procul visus, praesto est*, e n. 41 *Non est proprior, quam procul absens Deus*. La concezione di Dio come lontano/vicino (*loingt/près*) compare anche nello *Specchio delle anime semplici* di Margherita Porete e poi nell'opera di Eckhart. E il *Paradosso* n. 42 insegna che Dio si vede quando è lontano, mai quando è vicino (*Deus eminus visus adparet, cominus non item*). Lo stesso pensiero in Simone Weil, *Quaderni*, II, p. 168.

323 - *Ibidem*, n. 24: *Nihil fortius infirmiusque Deo*.

324 - *Ibidem*, nn. 266, 269: *Arbitrium hominis et liberum et captum; Voluntas respondet homini, liberi libera, servi capta*

325 - *Ibidem*, n. 75: *Etiam justus non sunt justus*.

326 - *Ibidem*, nn. 55-56: *Lex Dei et leve, et importabile onus; Verbum Dei et vitae, et mortis, organum*.

327 - *Ibidem*, n. 218: *Fide legem abrogamus, et stabilimus*.

328 - *Ibidem*, nn. 266-270. Il pensiero è squisitamente eckhartiano: Tutte le creature sono un puro nulla, eppure ogni creatura è piena di Dio (sermoni *Omne datum optimum e Quasi stella matutina*, entrambi presenti nell'edizione di Taulero, Basilea 1521; cfr. *I Sermoni*, cit., pp. 116 e 152).

329 - Nel sermone *In occisione gladii*, anch'esso tra quelli di Taulero nell'edizione di Basilea del 1521, utilizzata da Franck (*I Sermoni*, cit., p.

dell'intelletto non è altro che lo Spirito santo, che è donato solo a chi vive nell'intelletto,³³⁰ giacché è infatti *lumen intellectus agentis, semper lucens*, secondo la bellissima espressione di Emerico di Campo. Non sappiamo se Franck la conoscesse, ma comune è in ogni caso il pensiero e l'esperienza: l'uomo spirituale, un solo spirito con Dio, non è più il piccolo uomo, determinato nel "dove" e nel "quando", ossia nel tempo e nello spazio, ma è l'eterno, universale Logos, spirito nello Spirito.

È a questo punto che il discorso di Franck diviene intimamente, non esteriormente, cristiano. Perché il Cristo, il Figlio, non è tanto una persona fisica che è vissuta in Palestina molti secoli fa – in questo senso, anzi, il Cristo non ha alcun valore, giacché a niente serve Dio fuori dall'anima,³³¹ ed egli stesso ha insegnato ai suoi discepoli: "È bene per voi che io me ne vada" – quanto e soprattutto il Logos, lo Spirito, la forza divina che prende l'uomo, lo trasforma e vive in esso, anzi *vive esso*, giacché all'uomo compete soltanto il "patir Dio" (*Gott leiden*), ovvero il lasciarlo essere e agire nell'anima propria.

4. Un Cristo "implicito"

In questo senso Franck parla di un "Cristo implicito",³³² ovvero di un Cristo che è stato conosciuto prima e

144).

330 - Così ancora Eckhart, nel sermone *Adolescens tibi dico: surge*, presente anch'esso nell'edizione di Basilea sopra citata (*I Sermoni*, cit., p. 339).

331 - Cfr. *Paradossi*, cit., nn. 133, 134 (*Christus extra nos non potest quicquam; Christus in carne modo cognitus, inutilis*) ecc. Si tratta, come è noto, di uno degli insegnamenti fondamentali di Eckhart, di Taulero e della *Teologia tedesca*, che è, difatti, esplicitamente citata da Franck.

332 - *Ibidem*, n. 136: *Unus Christus omnis justitia*: "Molti sono beati senza aver mai parlato né della fede né di Cristo come noi, e anche senza aver mai saputo niente della parola o del nome di Cristo, e senza aver saputo della

fuori del cristianesimo, da parte di coloro che hanno incarnato in se stessi il *logos*, pur senza avere affatto alcuna nozione di lui: è il vero Cristo, che è lo Spirito, noto e presente a tutti i giusti, di ogni tempo e di ogni religione – pagani, “turchi”, ebrei ecc. Ciò conduce Franck a giudicare con equità tutte le religioni e a riconoscerne il valore: Dio è anche il Dio dei gentili.³³³

La sola vera Chiesa è la comunità invisibile di coloro che hanno accolto il *logos* e vivono in esso.

Rispetto alla vita religiosa interiore, chiese, sacramenti, cerimonie sono qualcosa di superfluo – anzi, dannoso, perché quando la fede si fissa in regole esteriori non è più fede cristiana, ma fariseismo. Perciò Franck è contrario a ogni organizzazione ecclesiastica visibile: Dio conosce e riunisce i suoi senza bisogno di chiese, ed è assurdo credere che la vera Chiesa possa estendersi alla moltitudine. Quando un popolo intero si converte al cristianesimo, non fa altro che mutare di

fede. Però essi hanno avuto un diverso modo di parlare di Dio, di Cristo e della fede.” Martinetti scrive in proposito (*op cit.*, pp. 442-443): “La rivelazione interiore ha ricevuto visibilità e concretezza storica nella persona di Gesù Cristo. Il Cristo storico è per Franck soltanto la più alta rivelazione esteriore e visibile del vero Cristo invisibile, che è il Verbo eterno di Dio, che è stato nel mondo prima che nascesse il Cristo della carne, che è nato, ha sofferto ed è morto da tutta l’eternità in ogni spirito umano che è tornato a dio. Il Cristo storico è nato per rendere veggenti anche i ciechi, ma la fede storica non è la fede essenziale, bensì soltanto l’ombra della vera fede.” “Noi dobbiamo vedere ed apprendere in lui Dio stesso e per mezzo di lui salire al Padre: non solo contemplarlo all’esterno, nella sua parte carnale, come hanno fatto gli apostoli prima della sua ascensione: onde egli dovette scomparire dai loro occhi perché si rivelasse ad essi lo spirito” (*Paradossi*, 125). La pura conoscenza esteriore del Cristo storico non serve a nulla. “Cristo è nulla finché è fuori di noi ed è adorato dall’esterno: egli deve nascere nel nostro cuore ed unirsi con l’anima nostra” (*Paradossi*, 140).

333 - *Ibidem*, n. 82: *Deus et gentium deus semper*; n. 231: *Ut multi inscientes Adam sunt, ita multi Christus*.

superstizione. Anche le istituzioni delle prime comunità cristiane non ci legano affatto: erano adatte all'infanzia del cristianesimo, ma non hanno più alcun senso per noi. Del resto la Chiesa cristiana subito dopo gli apostoli si è corrotta e trasformata nella chiesa dell'Anticristo. La costituzione delle chiese deriva dal fatto che la moltitudine non è capace di religione pura, e perciò si crea leggi esteriori, cerimonie ecc.³³⁴

Si comprende allora appieno la portata di rinnovamento religioso del pensiero di Franck. Per il duplice influsso della mistica germanica e dell'Umanesimo, egli ha compreso infatti che il vero Cristo, il Cristo interiore, lo Spirito, non ha bisogno del "cristianesimo", ovvero non ha bisogno di libri, teologi, cerimonie, culti ecc. Il Nuovo Testamento stesso è pensato da Franck non come un libro, una Scrittura e una legge, bensì come lo Spirito santo,³³⁵ che parla all'uomo interiore, all'uomo completamente distaccato:

“Il Nuovo Testamento e il Vangelo non è un libro, una Scrittura, una legge, un ordinamento ecc., bensì il patto dello Spirito santo, di una buona coscienza, con Dio – anzi, lo Spirito santo stesso. In questo Testamento lo Spirito santo è tutto se stesso e la sua volontà, il suo libro, la sua legge e la sua Scrittura, legislatore maestro e guida nel suo libero e devoto popolo. Perciò non può tollerare che qualcuno gli prescriva leggi, dottrine, regole e ordinamenti, che interpreti la Scrittura ecc. Al contrario, vuole essere e fare esso stesso tutto ciò, nell'interiorità di tutti i cuori distaccati [...]. Il compito dello Spirito santo è solo quello di toglier di mezzo tutte le leggi e i libri, trasferendo il loro contenuto e iscrivendolo liberamente nel cuore [...]. Appena si vuole costituire il cristianesimo come regola, legge scritta e ordinamento, subito

334 - Cfr. ancora Martinetti, *op. cit.*, pp. 444-445.

335 - Cfr. Paradossi, *cit.*, n. 172: *Novum Testamentum spiritus sanctus, non liber atramento scriptus, sed digito dei in cordis tabulis.*

*esso cessa di essere cristianesimo. Nessuno vuol capire che i cristiani sono consegnati allo Spirito santo, e che il Nuovo Testamento non è un libro, una Scrittura o una legge, bensì lo Spirito santo. Ora, dove c'è lo Spirito di Dio, deve esserci sempre libertà [cfr. 2 Cor 3, 17]”.*³³⁶

Libri, cerimonie, culti, teologie ecc. sono perciò un ostacolo alla vera fede, che è l'esperienza interiore dello spirito: un sapere, e non un credere. Proprio contro la pretesa scienza teologica sono rivolti alcuni dei più duri *Paradossi*: la fede non è oggetto di scienza alcuna,³³⁷ in quanto è un'esperienza, non una scienza – e tale è anche la teologia, se deve avere un senso.³³⁸ E il sapere del cristiano non è conoscenza esteriore di molte cose, ma si configura anzi come quel “nulla sapere” di cui parla il sermone eckhartiano *Beati pauperes spiritu*: la pienezza della gioia spirituale è in un “nulla sapere”,³³⁹ ovvero in quella che si può chiamare, con Agostino e Cusano, una dotta ignoranza.³⁴⁰

Il vero cristianesimo non ha niente a che fare con l'esteriorità;³⁴¹ non sopporta né libri, né concilii, né regole; le

336 - *Ibidem*, n. 232: *Christianismus non cadit sub regulas*; n. 233: *Spiritus sanctus non patitur concilia et decreta hominum*.

337 - *Ibidem*, n. 241: *Fides non cadit sub artem*.

338 - *Ibidem*, n. 221: *Theologia adeoque fides ipsa, plus est experientia quam scientia*.

339 - *Ibidem*, n. 193: *In nihili sapiendo jucundissima vita*. Cfr. anche i due *Paradossi* precedenti: *Multa quaerenti multa desunt* e *In multis quaestionibus error perpetuus*.

340 - *Ibidem*, n. 64: *Stultitia modo sapit, et ignorantia sola omnia novit*.

341 - *Ibidem*, n. 89, cit. In proposito, Martinetti (*op. cit.*, p. 445) scrive: “Le chiese, le immagini, le feste, le cerimonie, non appartengono al Nuovo Testamento. Il culto esterno è il culto farisaico: Cristo non manda i discepoli a pregare nel tempio o nella sinagoga (*Paradossi*, nn. 112, 130). Anche le molte preghiere sono cose vane: quelli che pregano molto generalmente non pregano. La vera preghiera è il sincero anelito dell'anima verso Dio: quindi non ha bisogno di gesti, né di parole. Coloro che veramente pregano, il più delle volte non sanno di pregare (*Paradossi*, nn. 204, 208). Franck sente per

liturgie e le cerimonie sono definite giochi di bambini e fantasie,³⁴² ma non innocue, bensì tanto dannose quanto false. Infatti la religione è sotto questo aspetto fariseismo, ipocrisia: *heuchler*, “ipocrita”, è infatti uno dei termini che Franck usa più spesso, per indicare colui che assume come assoluti dei contenuti, delle “credenze”, ben sapendo, in fondo, che sono sua creazione, o comunque frutto di una sua scelta. *Sua cuique sapientia et ratio idolum*: ciascuno ha per idolo la sua propria ragione e il suo proprio “sapere”.³⁴³ Idolo, non Dio, perché in fondo si sa che è qualcosa di creato dall’uomo, relativo e non assoluto.

L’ipocrita ha l’*amor sui*, ama se stesso, e in ciò è il peggior nemico di Cristo: non meraviglia perciò che, da sempre, i veri amici di Dio siano stati vittime dei farisei, dei sacerdoti, ossia degli ipocriti. Così fu per i profeti dell’Antico Testamento, così fu per Cristo stesso e gli apostoli, e così è stato ed è anche per quegli “eretici” che, in realtà, sono spesso i veri testimoni di Cristo. E tale volle certamente essere anche Franck: questa “nobile figura di uomo isolato, perduto, estraneo alla lotta dei partiti, la cui sola ambizione era di restare imparziale (*unparteiisch*) come il suo Dio e che realmente era riuscito a esserlo, uno dei primi apostoli della tolleranza religiosa e della libertà di spirito”.³⁴⁴

Dall’insegnamento del Cristo, vissuto *sine glossa*, in uno spirito che si potrebbe a buon diritto chiamare francescano,

questa religione farisaica tutto il disprezzo che sentiva Gesù. I peccatori e le prostitute appartengono al popolo di Dio: i veri empìi sono i santi di fronte al mondo, gli ipocriti che esteriormente stanno fino alle orecchie nelle devozioni e nella santità e si erigono a capi della chiesa, come la luce del mondo: questi sono i veri uomini del demonio (*Paradossi*, n. 80).

342 - *Ibidem*, n. 86: *Praecepta Israelii data, non bona*.

343 - È il *Paradosso* n. 149 b.

344 - Così Alexandre Koyré, concludendo il capitolo su Franck del suo *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIe siècle allemand*, Gallimard, Paris, p. 74.

Franck trae anche le necessarie, rivoluzionarie,³⁴⁵ conseguenze politiche e sociali. Il bene degli altri ti deve esser caro quanto il tuo, assolutamente quanto il tuo, non di meno,³⁴⁶ e dunque il principio per cui ciò che è comune è più nobile, ciò che è privato è ignobile,³⁴⁷ deve applicarsi anche alla sfera economica: la proprietà privata è un male; il superfluo è un possesso ingiusto;³⁴⁸ vendere tutto è un comandamento comune, non un precetto.³⁴⁹

La giustizia è solo un patire, e non sta affatto nelle opere;³⁵⁰ la giustizia è possibile solo nella rinascita, quando è morto l'egoismo naturale.³⁵¹ Non v'è una morale "cristiana", perché il cristianesimo non detta morali: la fede non detta regole e non ne sopporta,³⁵² quando si stabiliscono regole e norme, la morale diventa legge e allora diventa pura esteriorità e fariseismo. La morale è sempre quella della moltitudine, del "grosso animale" platonico e del "mondo"; per essa lecito e giusto si identificano: il rispettare la legge, magari per timore della pena, diventa esser giusti e così è giusto vendere una merce al prezzo più alto possibile!

Il diritto e la giustizia sono le fonti di ogni male; rinunciare

345 - Cfr. *Paradossi*, cit., n. 236: *Evangelium mundo seditiosum, veritas tumultuosa res*. E il precedente: *Christus non venit mittere pacem, sed gladium*.

346 - Così Meister Eckhart: cfr. per es. i sermoni 5 a e 5 b, *In hoc apparuit caritas dei*; 8, *In occisione gladii*; 30, *Praedica verbum* ecc.

347 - Cfr. *Paradossi*, cit., n. 153: *Commune mundum, meum et tuum immundum*. Il pensiero è di origine eckhartiana: cfr. per es. il sermone *Omne datum optimum* (I *Sermoni*, cit., pp. 114 s.), il *Commento al Vangelo di Giovanni*, cit., n. 528. Gli faranno eco von Czepko, *Sapienza mistica*, cit., I, 10, 19, 59; II, 65; III, 69; V, 83, 84; e Silesius, *Pellegrino cherubico*, III, 172: "La cosa più nobile, la più comune."

348 - *Ibidem*, n. 154: *Mammona iniusta possessio*.

349 - *Ibidem*, n. 186: *Vendere omnia praeceptum, non consilium*.

350 - *Ibidem*, n. 245: *Justitia mera passio, et nullum plane opus*.

351 - *Ibidem*, n. 255: *Justitia ex renascentia*.

352 - *Ibidem*, n. 242: *Fides exlex*; n. 232, cit.

al proprio diritto è la vera giustizia.³⁵³ I pretesi diritti sono vani, puramente accidentali: Dio ha creato tutte le cose comuni e noi dovremmo servircene come ospiti che passano nel mondo, figli di un padre solo. È stata la cupidigia degli uomini che, non sapendo possedere le cose in comune con carità, ha creato il “tuo” e il “mio”, la proprietà e il diritto.³⁵⁴ Il garante dei diritti, lo Stato, è una creazione del più forte, è un frutto della sopraffazione, anche se – con Agostino e il pensiero classico – Franck giustifica l’esistenza dello Stato come rimedio, seppur parziale, alla malvagità degli uomini e non cade nell’illusione anarchico-rivoluzionaria di chi, come gli anabattisti ai suoi tempi, vuole distruggere e abolire completamente Stato e proprietà privata, dando luogo così a una condizione della società peggiore della precedente.

Infatti Franck è radicalmente critico sulle aspettative messianiche, di vario tipo, a partire da quelle ampiamente diffuse nell’ambito delle sette del suo tempo. Il regno di Dio è pura interiorità ed è assurdo – anzi, blasfemo – auspicarne o attenderne una realizzazione storica, così come è sciocco e anticristiano sperare in una vittoria del bene, che non avverrà mai.³⁵⁵ La guerra tra Cristo e il mondo non avrà mai fine ed è vano pensare di estendere la vera fede a tutti gli uomini e di far discendere il paradiso sulla terra. Il mondo respingerà sempre la verità, come ha respinto Cristo, anche se non riuscirà mai, tanto meno con le persecuzioni, a estirpare la vera fede. La realizzazione del regno di Dio su questa terra è un’illusione diabolica: il regno di Dio è dentro di noi, ed è Dio stesso.³⁵⁶

353 - *Ibidem*, n. 151: *Jus et justitia seminarium malorum*; n. 152: *Cedere suo foro, summa justitia*.

354 - Cfr. Martinetti, *op. cit.*, p. 442.

355 - Cfr. Platone, *Teeteto*, 176.

356 - Cfr. Lc 17, 21 e Meister Eckhart, sermone *Scitote quia prope est regnum dei*, presente nelle Opere di Taulero stampate a Colonia nel 1543 (*I Sermoni*, cit., p. 474).

Non c'è alcun senso esteriore della storia, la cui forma esterna è sempre la stessa, identica nel mutare delle apparenze esteriori. Ciò che ha senso nella storia è il processo della vita interiore, che attraverso essa e in essa continuamente si rinnova, cosicché per un verso *nihil novum sub sole*,³⁵⁷ ma per un altro “il sole è nuovo ogni giorno”.³⁵⁸

*“Sull’oscuro sfondo delle persecuzioni, delle torture, delle esecuzioni di anabattisti e spirituali, delle menzogne ufficiali dei capi ecclesiastici cattolici e riformati, della delusione sul corso della Riforma, si leva il pessimismo religioso di Sebastian Franck [...]. Quest’uomo è più solitario di Spinoza. Egli si sente intimamente lontano da tutte le sette in cui è scissa l’unica verità: quindi non appartiene a nessuna di esse e non attende nessuna nuova chiesa. È un membro della chiesa invisibile alla quale appartennero già Socrate e Seneca e appartengono tutti gli uomini pii di buona volontà, anche senza cerimonie e senza culto esteriore.”*³⁵⁹

357 - È il titolo del *Paradosso* n. 108

358 - Eraclito, DK B 6.

359 - Così, citando Dilthey (*Gesammelte Schriften*, cit., II, p. 69), Martinetti conclude il suo capitolo su Franck (*op. cit.*, p. 447).

V

Simone Weil: presenza e assenza di Dio

Nel nostro tempo, cosa significhi religione come verità è apparso in modo eminente in Simone Weil. Partita dall'agnosticismo, non gravata da precomprensioni di alcun tipo, ella scoprì, con la propria intelligenza, con la propria *attenzione* – ossia filosofando davvero, come i greci – la realtà dello spirito.

La Weil non ha un pensiero sistematico, ma i suoi *Quaderni* testimoniano comunque l'esperienza religiosa più alta del mondo contemporaneo – e questa tentiamo qui di riassumere, semplicemente lasciandola parlare e limitandoci a indicare quella consonanza con Eckhart che, finora, non è stata sufficientemente sottolineata.

1. *Pesanteur* e necessità

Ciò che contraddistingue al massimo la Weil è la fedeltà all'esperienza, arrivando da questa alla religione – non il contrario, ovvero non partendo dalle credenze, dall'immaginazione – e perciò le sue parole hanno sempre uno straordinario timbro di sincerità, di universalità. Infatti:

“L'oggetto della mia ricerca non è il soprannaturale, ma questo mondo. Il soprannaturale è la luce. Non si deve osare di farne un oggetto, altrimenti lo si abbassa”.³⁶⁰

V'è realmente una esperienza di luce, accanto a quella del mondo. Infatti l'essenziale è sapere che:

360 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 72.

“*Due forze regnano sull’universo, luce e pesanteur*”.³⁶¹

Quaggiù, nel mondo sensibile, ci sono solo due forze: per un verso la *pesanteur*, e per un altro tutte le energie che permettono di controbilanciarla. Queste derivano tutte dal sole, cioè dalla fonte della luce.³⁶²

Bisogna attendersi che le cose avvengano secondo la *pesanteur*, salvo intervento del soprannaturale.³⁶³

La prima ed essenziale conoscenza è infatti quella della *pesanteur*. Lasciamo nell’originale francese questa parola, perché nessuna traduzione italiana soddisfa. *Pesanteur* significa gravità, anche nel senso della forza di gravità che porta verso il basso, come si dice “caduta dei gravi”, ma indica soprattutto il dominio che la natura esercita sui viventi, innanzitutto come “peso” della carne, cui è sottomessa per molti versi anche l’intelligenza. In questo senso la Weil ama citare due versi dell’*Iliade*, che danno come non mai la percezione esatta della soggezione dell’uomo alla fisicità:

“*i corpi dei guerrieri caduti, in quanto cadaveri, ormai per terra giacevano, agli avvoltoi più cari assai che alle spose*”.³⁶⁴

E, forse ancora più triste, la constatazione che nessun dolore morale è più forte delle esigenze fisiche. Infatti, nonostante la perdita dei figli, “*anche Niobe dai bei capelli, dopo aver pianto, ebbe fame*”.³⁶⁵

361 - Cfr. *Quaderni*, I, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1982, p. 357. Notiamo che il primo, folgorante libretto che apparve nel 1948, *La pesanteur et la grâce*, Plon, Paris (tradotto in italiano nel 1951 come *L’ombra e la grazia*; nuova edizione, con testo a fronte, Bompiani, Milano 2002), resta compendio essenziale del pensiero weiliano. Se si prescinde dalla sua forma aforistica, asistemica – è infatti un’antologia dei *Quaderni* composta da Gustave Thibon – lo si potrebbe a buon diritto considerare un moderno trattato *De natura et gratia*.

362 - Cfr. *Quaderni*, III, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1988, p. 243.

363 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 41.

364 - *Iliade*, XI, 162.

365 - *Iliade*, XXIV, 602, 616.

Ogni uomo, anche di media intelligenza ma di sufficiente onestà, dovrebbe saperlo: il nostro pensiero e il nostro amore, anzi, tutto il nostro sentire, sono condizionati *pesantemente* dalla naturalità animale: varia, e non di poco, con le condizioni stesse del corpo – sazieta, fame, dolore, benessere; castità, libido ecc.

Ma *pesanteur* non significa solo questo. Significa anche e soprattutto la soggezione dei viventi, e dell'uomo in particolare, alla volontà di essere, di potere, di affermarsi socialmente: sotto questo profilo la *pesanteur* è la *forza* di gravità, il dominio della forza, che tutti gli uomini cercano di esercitare, per quanto possono. In tal senso, la Weil ricorda spesso il celebre passo di Tucidide, che fa dire agli ambasciatori ateniesi a Melo:

*“Noi crediamo che per natura chi è più forte comandi: che questo faccia la divinità lo sappiamo per tradizione riguardo agli dèi, che lo facciano gli uomini lo sappiamo per esperienza”*³⁶⁶

o anche il passo platonico, relativo al mito dell'anello di Gige:

*“Nessuno è giusto per vocazione, ma, al contrario, per necessità, e questo perché, individualmente, nessuno ritiene che la giustizia sia un bene [...] nel suo intimo ciascuno ritiene che l'ingiustizia sia più utile della giustizia...”*³⁶⁷

Su questo tema bisogna leggere il mirabile saggio *L'Iliade, poema della forza*,³⁶⁸ ove si svela il profondo significato spirituale del poema greco, il cui argomento è appunto la forza, e soprattutto la subordinazione dell'anima umana alla forza, vale a dire, in fin dei conti, alla materia.³⁶⁹

366 - Cfr. Tucidide, *Le storie*, V, 105.

367 - Cfr. *Repubblica*, 360 c-d. Si veda, in *La pesanteur et la grâce*, il capitolo intitolato *L'anneau de Gigès*, pp. 138-140.

368 - In *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit., pp. 11-41.

369 - *Ibidem*, p. 38.

In quanto soggetta alla materia, l'anima non è capace altro che di egoismo. *Pesanteur* assume perciò un significato che va ben oltre l'ambito fisico, per indicare, in ambito morale, quella che i mistici medievali tedeschi chiamavano *Eigenschaft*, l'attaccamento, l'appropriatività, ossia la smania di riportare tutto a se stesso, all'egoità. È, in fondo, l'*amor sui*, l'*amor privati boni*, che non conosce altro che l'interesse personale.

Legge della natura, la *pesanteur* è la manifestazione principale della *necessità*, che governa tutto l'universo:

“Tutto ciò che esiste è sottomesso alla necessità”.

*Soltanto la necessità è oggetto di conoscenza: niente altro può essere colto dal pensiero. La necessità è ciò con cui il pensiero umano ha contatto”.*³⁷⁰

*“La necessità, sempre, in ogni ordine di realtà, è il criterio del reale”.*³⁷¹

Questa consapevolezza, che anima il pensiero greco fin dalle sue origini,³⁷² e che giunge a piena esplicazione con gli stoici, fa comprendere che tutto ciò che avviene ha una causa, appunto *necessaria* e sufficiente – come si dice in matematica – per cui non poteva non accadere, non poteva essere altro che come è stata. Il fatto che noi questa causa (o questa serie di cause) non sempre la conosciamo, non significa affatto che essa non vi sia; eppure proprio la falsa assunzione che non vi sia una causa è ciò che sostiene tanto il pensiero della libertà quanto quello del male: libertà in quanto ci si crede liberi dalla necessità; male in quanto si pensa la cosa come priva di una ragione, ovvero di una causa necessaria e sufficiente.

370 - Cfr. *Quaderni*, IV, p. 180.

371 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 325.

372 - Pensiamo a Eraclito, e al suo concetto di *logos*, in forza del quale “gli uomini ritengono alcune cose giuste ed altre ingiuste, ma per la divinità tutte le cose sono belle, buone e giuste” (DK B 102). Il rapporto che unisce Eraclito agli stoici e al Vangelo di Giovanni è sottolineato dalla Weil in *Discesa di Dio (La Grecia e le intuizioni precristiane, cit., pp. 239)*.

Proprio il pensiero della necessità è difficilmente sostenibile dall'uomo, giacché gli toglie l'illusione della libertà e, insieme, il comodo rifugio di pensare il male, giudicare, illudendosi così di comprendere. Tutto ciò è insostenibile, perché per ammetterlo bisogna poter pensare in modo impersonale, distaccato, non più legato all'io:

“La necessità è una nemica per l'uomo che dice “io””.³⁷³

“La necessità è una nemica per l'uomo finché egli pensa in prima persona”.³⁷⁴

Infatti, “finché pensiamo in prima persona, vediamo la necessità dal basso, dal di dentro; essa ci rinchiude da tutte le parti come la superficie della terra e la volta del cielo. Appena rinunciamo a pensare in prima persona, *mediante il consenso alla necessità*, la vediamo dal di fuori, al di sotto di noi, perché siamo passati dalla parte di Dio”.³⁷⁵

Abbiamo sottolineato il *consenso alla necessità* perché esso, in quanto distacco, l'*amor fati* degli stoici, è l'unico atto libero consentito all'uomo – ovvero l'unico che si sottrae alla legge della *pesanteur* – e, insieme, costituisce l'amore di Dio, al posto dell'amore di sé.

“Qualunque sia la credenza professata a proposito delle cose religiose, compreso l'ateismo, là dove è consenso completo, autentico e incondizionato alla necessità, vi è la pienezza dell'amore di Dio – e in nessun altro luogo”.³⁷⁶

373 - Cfr. *Quaderni*, III, p. 412.

374 - Cfr. *Discesa di Dio*, in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit., p. 234.

375 - *Ibidem*, p. 242.

376 - *Ibidem*, p. 239.

2. Necessità e libertà

L'opinione comune confonde usualmente libertà con capriccio, arbitrio, e pensa la libertà solo come assenza di costrizione esteriore, il che è vero (non sono libero se in catene, in prigione, o in balia di altri ecc.), ma del tutto insufficiente. Ben diverso e più profondo è il problema della libertà, e della libertà della coscienza e del volere – o libero arbitrio – perché tratta non dell'esteriore, ma dell'interiorità dell'uomo.

In realtà, il consenso alla necessità è l'unico atto libero permesso all'uomo. “La volontà umana, per quanto un certo sentimento di scelta vi sia irriducibilmente legato, è semplicemente un fenomeno tra tutti quelli che sono sottoposti alla necessità. Prova ne sia che essa comporta dei limiti. Solo l'infinito è fuori dal dominio della necessità.”³⁷⁷

Credere di essere libero perché non ci sono costrizioni esteriori, almeno manifeste, è pura illusione.

In realtà, basterebbe un po' di riflessione onesta per capire che non siamo liberi, ma determinati dalle condizioni culturali, sociali, di ambiente, educazione ecc., oltre che da quelle di ordine biologico. Se, per ipotesi, potessimo sapere con precisione quello che avviene nel nostro cervello, converremmo che...

“tutto ciò che accade, accade secondo ragione e di necessità”.³⁷⁸

Ovvero le nostre scelte, sia ideologiche, sia di azione, sono determinate con la stessa rigorosa necessità che regola la caduta dei gravi; solo che essa è più complessa, molteplice, e noi non la conosciamo del tutto: *l'illusione comune della libertà si fonda tutta quanta su questa nostra ignoranza*. Così si parla comunemente di “coscienza” per l'accidentale pensiero

377 - *Ibidem*, pp. 235-236.

378 - Leucippo, DK B 2.

che fluttua in balia dei legami particolari e dell'infinito condizionamento spazio-temporale.

La coscienza libera è una mera illusione: questo l'ha ben colto il buddismo, con la sua riflessione sulla "coproduzione condizionata" (*paticca samuppada*),³⁷⁹ infatti la cosiddetta coscienza non è affatto libera, come superficialmente si pensa.³⁸⁰

Se si esercita l'attenzione, ci accorgiamo bene di non essere liberi quando "scegliamo". In questo caso, infatti, resta sempre una insoddisfazione per ciò che si è fatto – o pensato – insieme alla certezza che la scelta poteva anche essere diversa, e forse quella diversa sarebbe stata migliore. Si comprende che, in fondo, non siamo stati veramente liberi nella scelta, anche se nessuna forza esteriore, almeno apparentemente, ci ha costretti in un senso o nell'altro.

In ultima analisi, infatti, ci si rende conto che le nostre scelte, che crediamo libere, sono determinate e condizionate da un qualche fine, da un "perché", che può essere di natura assai diversa, ma che risponde sempre e comunque alla volontà propria, personale. Il "perché" condiziona così tutto il pensiero e lo rende non libero.

Ma all'uomo non libero la volontà personale appare un valore irrinunciabile, anzi, quel valore su cui fonda il *proprio* valore, che è il proprio *volere*, per cui pensa: "Io sono libero."

379 - In proposito, vedi il capitolo XV delle mie *Tesi per una riforma religiosa*, cit.

380 - La tradizione indiana parla delle diverse "corazze" che la soffocano, costringendola nella servitù e nell'errore: l'attaccamento, la successione temporale, il sapere limitato, la necessità ecc. La coscienza pura, libera, appare solo quando ci siamo tolti queste corazze, o i veli che ricoprono l'ego, frutto di ignoranza. Cfr. *Quaderni*, II, p. 252. La Weil meditò a lungo sul pensiero indiano, soprattutto nei suoi ultimi anni, studiando il sanscrito e chiosando le *Upanishad* e la *Bhagavad-Gita*.

È proprio questo che è illusorio: la *Bhagavad-Gita* recita:
“Colui che pensa: ‘Sono io che agisco’, costui ha la mente
fuorviata dal senso dell’ego”.³⁸¹

E la Weil:

“Dire ‘io sono libero’ è una contraddizione, perché a dire
‘io’ è ciò che non è libero in me”.³⁸²

Proprio come Eckhart,³⁸³ la Weil scrive infatti che “Dio solo
ha diritto di dire ‘Io sono’. L’‘Io sono’ di Dio, che è vero,
differisce infinitamente dall’‘io sono’ illusorio degli uomini”.³⁸⁴

Quello che chiamiamo “io” non è altro, infatti, che un
agglomerato di sensazioni, volizioni, pensieri, continuamente
modificantisi, del tutto condizionati, e di cui non riusciamo a
trovare principio né fine. Ciò che sorregge l’illusione dell’io è
la volontà, il desiderio, che ci fa credere di scegliere:

“Scelta illusoria. Quando si crede di poter scegliere, in
realtà si è incoscienti, prigionieri dell’illusione, e si diventa un
balocco.

Si cessa di essere un balocco elevandosi al di sopra
dell’illusione, fino alla necessità, ma allora non c’è più scelta,
un’azione è imposta dalla situazione stessa chiaramente

381 - *Bhagavad-Gita*, 3, 27. La decostruzione dell’egoità non è, infatti,
propria solo del buddismo, che, in questo, eredita invece il patrimonio
intellettuale dell’induismo. Cfr. in proposito A. K.
Coomaraswamy, *Induismo e buddismo*, Rusconi, Milano 1973.

382 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 74.

383 - Vedi cap. III, pp. 88 s. e note 39 e 41.

384 - *Discesa di Dio*, cit., p. 228-229. Il passo prosegue, molto
significativamente: “Dio non è una persona alla maniera in cui l’uomo crede
di esserlo. È questo senza dubbio il senso di quel detto profondo degli Indù,
che bisogna concepire Dio allo stesso tempo come personale e come
impersonale” (*ibidem*). “Bisogna pensare Dio come impersonale [...].
Concepirlo come una persona onnipotente, oppure, sotto il nome di Cristo,
come una persona umana, significa escludersi dal vero amore di Dio”
(*Forme dell’amor implicito di Dio*, in Simone Weil, *Attesa di Dio*, cit., p.
138).

percepita”.³⁸⁵

“Se si desidera una certa cosa, ci si mette sotto la schiavitù della concatenazione delle condizioni. Ma se si desidera la concatenazione stessa delle condizioni, la soddisfazione di quel desiderio è incondizionata.

*Per questo amare l'ordine del mondo è l'unica liberazione”.*³⁸⁶

Cogliendo il preciso nesso che lega lo stoicismo con la tradizione induista, la Weil scrive perciò:

“Coloro che uccidono l'Atman. Chiunque desideri che ciò che è non sia (Marco Aurelio). Che altro? – Ogni desiderio uccide l'Atman”.

*“Colui che sa non è colui per il quale tutte le cose sono diventate l'Atman; al contrario, è colui per il quale l'Atman è diventato tutte le cose”.*³⁸⁷

“Di lui, l'Atman, si deve dire: no, no. Inafferrabile, non lo si afferra. Indistruttibile, non lo si distrugge. Inattaccabile, non lo si attacca. Esso è senza catena, non trema, non è mai lesa. Esso non sarà mai dominato da questi due pensieri: là ho fatto il male, là ho fatto il bene. Esso è al di là del bene e del male. Né azione né omissione lo consumeranno” [Bradaranyaka Upanishad, IV, 4, 22].³⁸⁸

Ben consapevole dell'identità della tradizione spirituale delle grandi religioni, che aveva appassionatamente studiato, la Weil può perciò affermare che “l'estinzione del desiderio (buddismo) o il distacco, o l'*amor fati*, o il desiderio del bene assoluto, è sempre lo stesso: svuotare il desiderio di ogni contenuto, la finalità di ogni contenuto”.³⁸⁹

La volontà propria è ciò che appare allora nella sua

385 - Cfr. *Quaderni*, I, p. 275

386 - Cfr. *Quaderni*, IV, pp. 180 s.

387 - Cfr. *Quaderni*, I, p. 281.

388 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 343.

389 - Cfr. *Quaderni*, III, p. 264.

chiarezza come fonte della non-libertà, della servitù, che è appunto la servitù al volere. Perché questo volere personale si mostra come inessenziale, non propriamente nostro, se non nel senso di legato all'egoità psicologica, capricciosa, altalenante, mentre invece essenziale è quell'unico "io" che è Dio, e che *ci* costituisce nella vera essenza.

Liberi dal volere proprio, si è liberi dal fine, liberi dall'opinione, liberi dalla necessità di scegliere, perché allora si tratta solo di acconsentire alla necessità. Nel distacco – ove si guarda alle cose e a noi stessi per così dire dall'alto, come a uno spettacolo – quello che si compie, o non si compie, è davvero libero, perché ormai staccato dalla catena condizionante del fine. Solo se liberi dalla volontà propria, si può seguire la giustizia, che in ogni istante si mostra alla coscienza pura (Kant), giacché è la volontà propria che, per i suoi fini, confligge con l'impersonale giustizia, creandosi contenuti giustificatori e generando servitù:

"L'anima è libera, la trattiene solo il volere".³⁹⁰

"Nulla costringe chi, fuori di sé, è sopra tutto".³⁹¹

Si deve notare che l'uomo distaccato non pensa di "essere libero" nel senso comune del termine, perché sa invece di essere per così dire "agito" da Dio, in obbedienza alla necessità. Certo, questa è davvero la suprema libertà, ma non come normalmente la si intende, come affermazione personale.

Sotto questo profilo aveva ragione Lutero quando affermava che l'uomo non è mai libero, ma, come una bestia da soma, è governato da Dio o dal demonio – ovvero dalla grazia o dal volere proprio, quell'*amor sui* che non a torto è considerato il demonio in tutte le tradizioni spirituali.

Certo è comunque che, quando si è rinunciato a se stessi,

390 - Cfr. von Czepko, *Sapienza mistica*, cit., IV, 82. Ma si tratta di un pensiero comune a tutta la mistica tedesca, a partire da Eckhart e dalla *Teologia tedesca*, per cui le citazioni potrebbero essere innumerevoli.

391 - *Ibidem*, I, 14.

quando si è consentito alla necessità, con un consenso che appare alla Weil veramente soprannaturale, opera della sola grazia, operato da Dio in noi solo a patto che ci affidiamo a lui – ovvero che abbiamo fede –,³⁹² la necessità cessa di essere una nemica, un male, in quanto è contemplata, nella sua nudità, da un amore soprannaturale.³⁹³

“La necessità è il velo di Dio”.

“È necessario amare tutti i fatti, non per le loro conseguenze, ma perché in ogni fatto Dio è presente. Ma questo è tautologico. Amare tutti i fatti equivale a leggere Dio in essi”.

*“Lecture sovrapposte: leggere la necessità dietro la sensazione, leggere l’ordine dietro la necessità, leggere Dio dietro l’ordine”.*³⁹⁴

L’universo tutto intero non è che una massa compatta di obbedienza [...]. Questa massa compatta è disseminata di punti luminosi. Ciascuno di questi punti è la parte soprannaturale dell’anima di una creatura ragionevole che ama Dio e che consente a obbedire. Il resto dell’anima è prigioniero della massa compatta. Gli esseri dotati di ragione che non amano Dio sono soltanto frammenti della massa compatta e oscura. Anch’essi sono tutti interi obbedienza, ma solo alla maniera di una pietra che cade. Anche la loro anima è materia, materia psichica, sottoposta a un meccanismo altrettanto rigoroso quanto quello della forza di gravità. Anche la loro credenza nel proprio libero arbitrio, le illusioni del loro orgoglio, le loro sfide, le loro rivolte, tutto ciò non sono che *fenomeni* altrettanto rigorosamente determinati quanto la rifrazione della luce.³⁹⁵

392 - Cfr. Simone Weil, *Discesa di Dio*, cit., p. 242.

393 - Cfr. *Quaderni* III, p. 175. Cfr. G.P. Di Nicola, *Le mal et la nécessité chez Simone Weil*, in *Cahiers Simone Weil*, XVIII, 2, giugno 1995, pp. 123-142.

394 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 205.

395 - Cfr. Simone Weil, *Discesa di Dio*, cit., pp. 249-250. Per una

Parlare di libertà fuori dalla grazia è infatti assurdo: nell'universo del determinismo non v'è che servitù – e dunque neppure responsabilità, giacché l'uomo è una cosa, come “una pietra che cade”.

Certo, è corretto insistere sulla libertà, ma ciò ha un senso solo pedagogico, psicagogico, per spingere verso la riflessione e l'interiorità, e in tal senso hanno ragione gli antichi, come Cicerone, o i cattolici quando, contro Lutero, optano per il libero arbitrio, ma si tratta solo di una scelta pratica, non di una verità – che non c'è. Perciò la retorica attuale della libertà è, nella sua superficialità, insopportabile.

Contro l'illusione della libertà, nel testo appena citato si ribadisce da un lato il dominio della forza, della *pesanteur*, e dunque della necessità, ma, dall'altro lato, compare anche la grazia, alla cui luce la necessità stessa appare appunto come perfetta manifestazione dell'amore di Dio. Infatti la Weil prosegue così:

“Considerati in tal modo, come materia inerte, i peggiori criminali fanno parte dell'ordine del mondo e di conseguenza della bellezza del mondo. Tutto obbedisce a Dio, e di conseguenza tutto è perfettamente bello. Sapere questo, saperlo realmente, è essere perfetti come il Padre celeste è perfetto” [cfr. Mt 5, 48].³⁹⁶

3. L'identità dei contrari

La realtà è infatti oggetto di diverse “letture”, che si possono

discussione attuale del tema, si veda Roberta De Monticelli, *La novità di ognuno. Persona e libertà*, Garzanti, Milano 2009, in cui si cerca una “soluzione al problema del libero arbitrio fondata sulla fenomenologia e sull'ontologia dell'esistenza personale” (p. 8).

396 - *Ibidem*, p. 250. Meister Eckhart scrive infatti: “Tutte le creature sono un solo essere”(sermone *In occisione gladii*, in *I Sermoni*, cit., p. 142).

e si debbono “sovrapporre”, senza contraddizione:

“Leggere Dio in ogni manifestazione, senza eccezioni, ma secondo il giusto rapporto specifico di ogni apparire. Sapere in qual modo ogni apparenza non è Dio”.

“Fede, dono della lettura”.

“Il dono della lettura è soprannaturale, e senza esso non v’è giustizia”.³⁹⁷

“Non si deve scegliere tra le opinioni (salvo in certi casi); si deve accoglierle tutte, però componendole verticalmente e collocandole ai livelli opportuni”.

“Così caso, destino, provvidenza”.³⁹⁸

La possibilità di diverse “letture” della realtà dipende dal distacco, grazie al quale non si è più dipendenti da un’opinione, da una lettura, e si esiste in un modo per così dire impersonale.

Infatti il distacco non è altro che la rinuncia al pensare tutto in prima persona – rinuncia che non è un semplice transfert – sottolinea la Weil, nella consapevolezza che noi nasciamo e viviamo *nella menzogna*, che non ci sono date che menzogne, perfino relativamente a noi stessi: crediamo di vedere noi stessi e non vediamo che l’ombra di noi stessi. “Conosci te stesso” è un precetto impraticabile nella caverna.³⁹⁹

Esistere in modo impersonale è possibile. La cecità dell’attaccamento all’ego non lo concepisce, eppure è così.⁴⁰⁰ Occorre soltanto una grande *attenzione*, perché è essa a togliere via l’ego. L’attenzione è uno sguardo, non un attaccamento: è lo sguardo dell’intelligenza pura (la *noesis* platonica), che non ha centro, tutto chiarisce, *decifra, non interpreta*. Ogni realtà è per essa equivalente: così libera

397 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 141.

398 - Cfr. *Quaderni*, I, p. 389.

399 - Con riferimento al mito platonico della caverna: cfr. *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit., pp. 69 e 229.

400 - Cfr. J. Janiaud, *Simone Weil. L’attention et l’action*, PUF, Paris 2002, pp. 67-74.

dal fine, libera dall'opinione,⁴⁰¹ libera dalle prospettive, dalle diverse "letture" delle cose e dà, per così dire, il punto di vista di Dio.

Allora la contraddizione non spaventa più, al contrario...

*"...le contraddizioni, con le quali lo spirito si scontra, sono le uniche realtà, criterio del reale. Non c'è contraddizione nell'immaginario: la contraddizione è la prova della necessità".*⁴⁰²

"La contraddizione non è pensabile senza uno sforzo di attenzione. Senza sforzo si può pensare l'uno o l'altro dei contrari, ma non i due insieme, e soprattutto non i due insieme in quanto contraddittori".

*"La contraddizione è ciò di cui il nostro pensiero tenta di liberarsi, ma non può farlo: è data dal di fuori. È reale".*⁴⁰³

*"Ogni affermazione vera è un errore, se non è pensata contemporaneamente al suo contrario, e non si può pensarle contemporaneamente".*⁴⁰⁴

Più forte però della ragione naturale, ovvero legata alle cose e all'ego, è l'intelligenza distaccata, che, come sa da sempre la mistica, è capace di comprendere insieme l'unione dei contrari.⁴⁰⁵ Questa stessa esperienza è ripetuta dalla Weil:

401 - Anche Nietzsche rileva che "noi siamo liberi di non formarci alcuna opinione su una cosa o su un'altra, e di risparmiarci così l'inquietudine alla nostra anima: giacché le cose stesse, secondo la loro natura, non possono costringerci a nessun giudizio" (cfr. *Aurora*, 32) e : "Chi pensa più profondamente sa di aver sempre torto, comunque agisca o giudichi" (*Umano, troppo umano*, I, 518).

402 - Cfr. *Quaderni*, II, p., 288.

403 - Cfr. *Quaderni*, III, p. 44.

404 - Cfr. *Quaderni*, III, p. 86.

405 - Il superamento della contraddizione nello spirituale è ripetuto spesso da Eckhart: cfr. per es. il sermone *In occisione gladii* (*I Sermoni*, cit., p. 144); *Commento all'Ecclesiastico* a cura di M. Vannini, Nardini, Firenze 1990, nn. 19-20, 24; *Commento al Vangelo di Giovanni*, cit., n. 373. Gli fa eco il discepolo Enrico Suso, nel *Libretto della verità*, a cura di M. Vannini,

“Ciò che è contraddittorio per la ragione naturale non lo è per la ragione soprannaturale, ma questa solo dispone del linguaggio di quella. Eppure la logica della ragione soprannaturale è più rigorosa di quella della ragione naturale”.⁴⁰⁶

“Comprendere l’unità dei contrari è il movimento proprio della parte divina dell’anima”.⁴⁰⁷

Non si può sottolineare mai abbastanza l’importanza della dialettica, del superamento dei contrari, proprio nel suo ruolo salvifico.⁴⁰⁸ Perciò la Weil definisce la contraddizione addirittura “leva della trascendenza”,⁴⁰⁹ in quanto tutto ciò che spinge a guardare in faccia la contraddizione è un rimedio alla menzogna,⁴¹⁰ ovvero all’immaginazione che colma i vuoti, tappa le fessure attraverso le quali potrebbe passare la grazia.⁴¹¹

“O i contrari vengono sottomessi con la grazia, oppure si è sottomessi ai contrari”.⁴¹²

“L’identità dei contrari subita senza comprenderla è il male. L’identità compresa è il bene”.⁴¹³

Comprendendo l’identità dei contrari è possibile sbrogliare quello che la Weil chiama “la radice del grande segreto”,⁴¹⁴ ossia da un lato la necessità come criterio del reale

Mondadori, Milano 1997, pp. 46 ss.

406 - Cfr. *Quaderni*, IV, p. 134.

407 - Cfr. *Quaderni*, III, p. 358.

408 - Come si è visto (cap. II, p. 58) la dialettica, di cui la negazione è il momento essenziale, è l’“esercizio spirituale” per eccellenza.

409 - Cfr. *Quaderni*, IV, p. 169.

410 - Cfr. *Quaderni*, I, p. 339.

411 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 39; II, p. 52. Con radicale chiarezza: “Ciò che in noi deriva da Satana, è l’immaginazione” (*Quaderni*, II, p. 138). Per lo stesso motivo Eckhart, difendendosi dalle accuse di eresia, cita Boezio: *In divinis oportet intellectualiter versari, non ad imaginationes deduci*.

412 - Cfr. *Quaderni*, III, p. 53.

413 - Cfr. *Quaderni*, III, p. 182.

414 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 130.

e la distanza infinita tra il necessario e il bene – la grande scoperta dei greci,⁴¹⁵ l’insegnamento essenziale di Platone; dall’altro l’identità del reale e del bene, per cui “la necessità, in quanto assolutamente altra dal bene, è il bene stesso”.⁴¹⁶

4. Il vuoto, suprema pienezza

Questo “mistero dei misteri”, toccare il quale significa “essere al sicuro”, è l’assenza di Dio – che è il Bene – da questo mondo: *assenza apparente, che è la realtà di Dio*. Perciò questo mondo, “in quanto completamente vuoto di Dio, è Dio stesso”.⁴¹⁷

Infatti Dio può essere presente nella creazione solo sotto la forma di assenza⁴¹⁸ – per non diventare una cosa del mondo – e perciò “l’assenza di Dio è la testimonianza più meravigliosa di amore perfetto. Per questo la pura necessità, la necessità chiaramente differente dal bene, è tanto bella”.⁴¹⁹

“Il contatto con le creature ci è dato tramite il senso della presenza. Il contatto con Dio ci è dato tramite quello dell’assenza.

*In confronto a questa assenza, la presenza diviene più assente dell’assenza”.*⁴²⁰

Testo davvero cruciale, esso implica che noi possiamo solo dire dei “no” (*neti, neti*, come nella *Bradaranyaka Upanishad*), ovvero riconoscere l’assenza di Dio anche da ciò che di volta in volta ci sembra supremamente buono e bello, “divino”. Che vuol dire, infatti, “divino”?

415 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 327.

416 - Cfr. *Quaderni*, III, p. 99.

417 - *Ibidem*.

418 - Cfr. *Quaderni*, III, p. 92.

419 - Cfr. *Quaderni*, III, p. 72.

420 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 168.

Si deve riconoscere che esso significa solo un valore più grande, più forte, più importante per noi, in quel momento – e dunque si deve anche riconoscere come pur sempre relativo all’“umano”, e di forma “umana”. Questa è l’unica onestà che ci è concessa, e così facciamo il vuoto. Sotto questo profilo, l’uomo religioso onesto, in quanto vive *tamquam deus non daretur*, vive nell’identico modo dell’uomo non religioso onesto, ovvero senza “saperi” ulteriori rispetto a quelli della cultura sua contemporanea – e questa è la possibilità di convivenza vera tra “laici” e religiosi.

Il Dio presente nel mondo, ovvero il Dio rappresentato dall’immaginazione menzognera, non è altro che la multiforme creazione del volere, una proiezione dell’egoità e della sua smania appropriativa – ossia della *pesanteur*. È la volontà egoica a crearsi un “dio”, un essere immaginario, di cui farsi forte. Ma questo Dio è un idolo: perciò il poeta mistico scrive nel suo *Pellegrino cherubico* (I, 25):

“Dio è un puro nulla: il qui e l’ora non lo toccano,
Quanto più vuoi afferrarlo, tanto più ti sfugge.

Per la Weil, dunque, come per i mistici medievali tedeschi, la rimozione delle immagini determinate di Dio – gli idoli – rimuove la (falsa) presenza di Dio; anzi, ne crea per così dire l’assenza, ma è in questa assenza che v’è la presenza più reale.

“Il vuoto è la suprema pienezza, ma l’uomo non ha diritto di saperlo. Lo dimostra il fatto che il Cristo stesso, per un attimo, l’ha completamente ignorato. Una parte di me deve saperlo, ma le altre no, perché se lo sapessero nel loro modo basso, non vi sarebbe più vuoto”.⁴²¹

Infatti nel “sapere” proprio delle potenze dell’anima, e non del suo “fondo”, direbbe Meister Eckhart, finisce l’essere, e allora il vuoto ridiventa un pieno. Non vi sono enti da conoscere, ovvero da possedere, ma solo legami da sciogliere.

421 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 37 e IV, p. 417. Cfr. anche *Quaderni*, IV, p. 268.

Un ente è ciò che tiene saldo il legame: se sciogli il legame, se ne va anche l'ente – e viceversa. E però, paradossalmente, in questo movimento dell'intelligenza che lo toglie, l'ente ritorna, per così dire, più vero, ossia questa volta davvero reale e non frutto di immaginazione, “essere senza essere, che è l'essere”,⁴²² cioè spirito, “vero” nella gioiosa naturalezza di questo “andare e venire” dall'umano al divino e dal divino all'umano di cui parlava sorella Katrei.⁴²³

Il vuoto è perciò l'Uno, ma non deve essere sostanzializzato: solo così, nell'assenza, v'è presenza di Dio, luce, grazia. Qui sta la verità del buddismo – tutto ciò che non è dal vuoto è falso – e anche il suo superamento: assoluta *presenza* nella assenza.

Perciò il testo che abbiamo appena citato prosegue: “Occorre eliminare le credenze che colmano i vuoti.” Infatti: “Tutti i peccati sono tentativi di colmare dei vuoti”,⁴²⁴ ma la creazione di credenze è il peccato maggiore – si potrebbe dire quello originario.

Occorre perciò eliminare le credenze che colmano i vuoti, che addolciscono le amarezze, contemplare senza infingimenti la miseria dell'uomo, ossia la sua subordinazione alla necessità, fare il vuoto: questo il pensiero fondamentale della Weil, in assoluta consonanza con quello della grande mistica cristiana.

Soprattutto fare il vuoto di e in se stesso, riconoscendo la radice egoistica dell'egoità, e dunque uccidendo l'io – la morte dell'anima – che la Weil chiama, con termine suo, *décreation*:

“Tutto ciò che io faccio è cattivo, senza eccezione, compreso il bene, perché io è cattivo”.

*“Più io sparisco, più Dio è presente in questo mondo”.*⁴²⁵

“L'io non è altro che l'ombra proiettata dal peccato e

422 - Vedi cap. I, p. 17 e nota 47; cap. III, p. 87 e nota 34.

423 - Vedi cap. I, p. 17 e nota 49.

424 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 38 e IV, p. 417.

425 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 324.

dall'errore che arrestano la luce di Dio, e che io scambio per un essere".⁴²⁶

"Il peccato in me dice 'io'".

"Io pecco".⁴²⁷

"L'anima che non è nella giustizia – non è nella fede – mente a se stessa".

"Dire io è mentire".⁴²⁸

Senza saperlo, dal momento che soltanto alla fine della vita lesse lo *Specchio delle anime semplici*⁴²⁹ e solo qualcosa di Eckhart, la Weil ripercorre dunque, in modo peraltro autentico e originale, le vie di Margherita Porete, che parla di annichilimento dell'anima, e del maestro tedesco, per cui si tratta di "tornare a essere come prima della creazione, quando ancora non si era".

Ancora in piena sintonia con Eckhart, la Weil pensa infatti che la realtà vera, profonda, dell'uomo – il suo vero io – non sia altro che Dio, inteso però non in modo personale:

"Io sono assente da tutto ciò che è vero, o bello, o bene".

"Io sono tutto. Ma questo io è Dio. E non è un io".

"Il male produce la distinzione, impedisce che Dio sia equivalente a tutto".⁴³⁰

"Dio è tutto, ma non in quanto persona. In quanto persona è nulla".⁴³¹

E qui si deve rilevare come il preciso riferimento platonico alla "assimilazione a Dio" abbia senso, secondo la Weil, solo in

426 - Cfr. *Quaderni*, III, p. 92.

427 - Cfr. *Quaderni*, I, p. 371.

428 - Cfr. *Quaderni*, IV, p. 166.

429 - Nella traduzione inglese di Evelyn Underhill, come opera "di uno sconosciuto mistico francese del XIV secolo". Cfr. M. Sourisse, *Simone Weil et Maître Eckhart*, in *Cahiers Simone Weil*, XXIII, 1, marzo 2000, pp. 1-35.

430 - Cfr. *Quaderni*, I, p. 372.

431 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 238 (in greco nel testo).

quanto ci si libera dall'ingenua, superstiziosa idea di un Dio personale, che è correlata specularmente all'altrettanto ingenua idea di se stessi come "persona", frutto maligno dell'attaccamento. Infatti la frase che abbiamo appena riportato è preceduta da: "Nella misura in cui divento nulla, Dio si ama attraverso me", che è l'esatto corrispondente del distico "Dio non vive senza me" di Silesius.⁴³²

Un corretto pensiero di Dio è infatti specularmente legato alla conoscenza di se stessi:

*"Se si trova la pienezza della gioia nel pensiero che Dio è, bisogna trovare la stessa pienezza nella conoscenza che l'io non è, perché si tratta dello stesso pensiero".*⁴³³

Dunque, come insegna Meister Eckhart,⁴³⁴ il distacco dall'io è il distacco essenziale – anzi, l'unico vero distacco:

*"Noi non possediamo niente al mondo – perché il caso può toglierci tutto – se non il potere di dire io. Questo è ciò che bisogna dare a Dio, cioè distruggere. Non c'è assolutamente nessun altro atto libero che ci è permesso, se non la distruzione dell'io".*⁴³⁵

"Tutto ciò che in me è prezioso, senza eccezione, viene da altro luogo che da me, non come dono, ma come prestito, che deve essere sempre rinnovato. Tutto ciò che è in me, senza eccezione, è senza valore. Tra i doni venuti da un altro luogo, quelli di cui mi approprio diventano subito senza valore".

*"Io sono niente".*⁴³⁶

Terribile scoperta questa, orrore, per chi è pieno della

432 - *Pellegrino cherubico*, I, 8. Vedi cap. III, p. 95.

433 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 217. Perciò Eckhart poteva scrivere che Dio e l'anima sono la stessa cosa, tanto profondamente uniti che non si possono distinguere: perché quando v'è un corretto pensiero di Dio, l'io è del tutto scomparso in quanto tale e l'anima è tutt'uno con Dio. Vedi cap. III, p. 89.

434 - Cfr. *Istruzioni spirituali*, in *Dell'uomo nobile*, cit., p. 61.

435 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 296.

436 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 80.

propria egoità:

“Io sono niente. Ciò significa l’inferno per tutti quelli per i quali l’io è l’essere”.⁴³⁷

Il valore della virtù, condizione indispensabile per l’uccisione dell’io, è sottolineato dalla Weil:

“Il grande ostacolo alla perdita della personalità è il senso di colpa. Bisogna sopprimerlo”.

“Il fine è perdere la personalità. Dato che essa è inseparabilmente legata al senso di colpa, il vero valore della virtù è l’abolizione di questo senso. Non si combatte il senso di colpa se non con la pratica della virtù”.

La natura umana è fatta in modo tale da non consentire altra via di uscita dal senso di colpa, che, nel suo centro, è identico al sentimento dell’io”.⁴³⁸

Tutto ciò non è difficile, dal momento che in ogni istante ci accompagna il dovere, che è uno strumento prezioso:

“Il dovere ci è dato per uccidere l’io”.⁴³⁹

Il dovere svolge perciò un ruolo parallelo a quello del dolore, anzi, della sventura (*malheur*), questo meraviglioso strumento della grazia:

“Devo amare d’essere nulla. Come sarebbe orribile se fossi qualcosa. Amare il mio nulla, amare di essere nulla”.

“Se pensassi che Dio mi invia il dolore con un atto di volontà e per il mio bene, crederei di essere qualcosa, e trascurerei l’uso principale del dolore, che è di insegnarmi che io sono nulla”.⁴⁴⁰

437 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 200. Ed Eckhart: “Ciò che fa orrore all’uomo non libero è profonda gioia per l’uomo libero. Nessuno è ricco di Dio, se non è completamente morto a se stesso” (cfr. Meister Eckhart, *La via del distacco*, cit., p. 127).

438 - Cfr. *Quaderni*, IV, pp. 106-107.

439 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 257. Perciò, come si è già visto (cap. IV, p. 104 e nota 2) la Weil scrive che “Kant conduce alla grazia”.

440 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 198. Cfr. Eckhart: “Tutte le creature sono un puro

“La conoscenza di essere nulla in quanto essere umano, e, più in generale, in quanto creatura, è l’umiltà”.

*“L’intelligenza vi ha grande parte. È necessario concepire l’universale”.*⁴⁴¹

“Il ruolo privilegiato dell’intelligenza nell’amore vero è dovuto alla natura stessa dell’intelligenza, che scompare nell’atto stesso di esercitarsi”.

“Posso compiere uno sforzo per giungere alle verità, ma quando esse sono presenti, esse sono, e io non c’entro affatto”.

“Non c’è nulla di più vicino alla vera umiltà dell’intelligenza”.

*“È impossibile essere orgogliosi della propria intelligenza nel momento in cui la si esercita davvero. E, quando la si esercita, non si è attaccati a essa”.*⁴⁴²

“Ciò di cui si è orgogliosi è sempre qualcosa di cui si può essere privati dalle circostanze. Quindi l’orgoglio è una menzogna. Prendere coscienza di questa menzogna è la virtù dell’umiltà (Nudità di spirito)”.

*“Sono sottratti alle circostanze solo i doni della grazia, e di questi doni non si può essere orgogliosi, almeno nel momento in cui li si riceve”.*⁴⁴³

Ancora una volta con perfetta corrispondenza all’insegnamento eckhartiano,⁴⁴⁴ la Weil parla dell’umiltà non come di un generico e spesso ipocrita sentimento di inferiorità, ma come di una precisa conoscenza, che è poi quella che salva: la conoscenza della sottomissione della creatura alla necessità, e, con ciò, la fine di ogni pretesa di valore della nostra

nulla” (sermone *Omne datum optimum*, in *I Sermoni*, cit., p. 116). Il concetto è fondamentale anche nello *Specchio delle anime semplici*.

441 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 216.

442 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 329.

443 - Cfr. *Quaderni*, I, p. 368.

444 - Sull’umiltà in Eckhart, cfr. *Sur l’humilité*, a cura di A. de Libera, Arfuyen, Paris 1988.

esistenza. È in questo senso che l'umiltà, "rinuncia all'esistenza", è la "regina delle virtù",⁴⁴⁵ anzi :

"L'umiltà è l'unica virtù davvero soprannaturale, cioè a cui non corrisponde alcuna virtù naturale che la imiti".⁴⁴⁶

"Compassione e umiltà sono legate. L'umiltà è la radice di tutte le virtù autentiche".

"La compassione è naturale per l'uomo se è distrutto il sentimento dell'ego. Soprannaturale non è la compassione, ma questa distruzione".⁴⁴⁷

"È per effetto della grazia che, a poco a poco, l'io sparisce".⁴⁴⁸

"Soprannaturale", "grazia": abbiamo ormai incontrato questi termini. Infatti, come dicevamo all'inizio, accanto al regno della *pesanteur*, v'è quello della luce, ovvero del soprannaturale, della grazia.

Si potrebbe dire che nei *Quaderni* della Weil sia contenuta una fenomenologia della grazia, ovvero una moderna "fenomenologia dello spirito", giacché, come *pesanteur* rimanda a natura, così grazia rimanda a spirito, in quanto l'esperienza dello spirito è l'esperienza della grazia – e viceversa.

La grazia non è il dono arbitrario di un Dio capriccioso: la sua luce si effonde sempre e in ogni istante sulla creatura, che sempre e in ogni istante può accoglierla.⁴⁴⁹ Essa continua a inondare in ogni istante l'universo con la sua luce, ma non può entrare dove c'è la barriera dell'ego, il volere:

"Tantalo era circondato da cibo e da acqua, ma non era in

445 - Cfr. Margherita Porete, *Lo specchio delle anime semplici*, cit., p. 5 e nota 1.

446 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 217.

447 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 217.

448 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 291.

449 - Cfr. J.P. Caussade, *L'abbandono alla provvidenza divina*, Adelphi, Milano 1989, p. 16. Vedi cap. I, pp. 22 ss. Cfr. anche il mio *Sulla grazia*, cit.

grado di prenderne, neanche con gli sforzi più disperati.

*Così è per gli uomini e il bene. Esso li circonda da ogni parte, di continuo si offre, ma la volontà più forte, gli sforzi più violenti, non consentono di afferrarne neanche una briciola”.*⁴⁵⁰

5. La realtà e il bene

Come si è già visto, si dice “grazia” perché non si deve affatto pretendere di *conoscere*, afferrare, possedere qualcosa. Si tratta infatti solo di *essere*, trovando la gioia nel presente:

“La gioia (la gioia pura è sempre gioia del bello) è il sentimento del reale. Il bello è la presenza manifesta del reale”.

*“Presenza reale”.*⁴⁵¹

“La gioia è il sentimento della realtà”.

*“La tristezza è l’indebolimento del senso della realtà”.*⁴⁵²

“La gioia aumenta il sentimento della realtà, il dolore la diminuisce. Bisogna soltanto riconoscere la stessa pienezza di realtà nei dolori e nelle gioie. La sensibilità dice: ‘Questo non è possibile’. Si deve rispondere: ‘Questo è’. Essa dice: ‘Perché questo?’ Si deve rispondere: ‘Perché è; se è, ha una causa’.”

*“Quando si ama Dio attraverso il male come tale, si ama veramente Dio”.*⁴⁵³

*“Amare Dio attraverso il male. Amare Dio attraverso il male che si odia, odiando questo male. Amare Dio come autore del male che si sta odiando”.*⁴⁵⁴

“Dolore, non confesserò mai che sei un male, qualsiasi

450 - Cfr. *Quaderni*, IV, p. 203.

451 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 323.

452 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 204.

453 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 234.

454 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 300.

*cosa tu mi faccia'. Questo pensiero [stoico] è molto bello. Ma, ancor meglio: 'Dolore, tu sei un male, ma hai per autore colui che è solo bene ed è autore solo del bene'".*⁴⁵⁵

*"La sofferenza è un male per chi pensa che la sofferenza sia un male".*⁴⁵⁶

Finissime osservazioni, di impronta spinoziana, ma che vanno ancora più in profondo di Spinoza, quelle sul rapporto tra distacco/attaccamento, da un lato, e senso di realtà/pensiero del male dall'altro:

*"Il male, la tristezza, è la perdita di contatto con la realtà".*⁴⁵⁷

L'intelligenza vera consiste nel distacco dalle cose che chiamiamo, a torto, realtà. Infatti la realtà del mondo è, comunemente, fatta per noi dal nostro attaccamento. Ci attacchiamo al possesso degli oggetti – essendo l'attaccamento l'immagine stessa della *pesanteur* che governa la materia, come, in parallelo, il distacco lo è della grazia – solo per il timore che essi cessino di esistere quando non li possediamo più:

"L'attaccamento non è altro che insufficienza nel

455 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 301.

456 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 281. Lo stesso pensiero in Eckhart: cfr. per es. il sermone *Misericordia Domini plena est terra* (*I Sermoni*, cit., p. 441).

457 - Cfr. *Quaderni*, I, p. 236. Su questo punto la Weil è in perfetta consonanza con quanto, in quegli stessi anni, pensava Etty Hillesum, che, in campo di concentramento, affermava di essere perfettamente a casa su questa terra, e che la vita è buona e giusta così com'è. Si tratta solo di accettare la contraddizione, che è il reale, evitando le menzogne dell'intelligenza personale, parziale, ovvero la tentazione del comprendere come possedere. Lo spirito è impersonale, e perciò libero. Cfr. Beatrice Iacopini-Sabina Moser, *Uno sguardo nuovo. Il problema del male in Etty Hillesum e Simone Weil*, edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, e anche M. Villela-Petit, *Résister au mal chez Simone Weil et Etty Hillesum*, in *Cahiers Simone Weil*, XVIII, 4, dicembre 1995, pp. 343-356 (numero dedicato al tema *Réflexions sur le mal*).

sentimento della realtà. Si è attaccati al possesso di una cosa perché si crede che, cessando di possederla, essa cessi di essere."⁴⁵⁸

Ma *"appena si comprende che qualcosa è reale, non ci si può più attaccare ad esso"*.⁴⁵⁹

In effetti il reale non può essere raggiunto che nel distacco:

"L'attaccamento genera illusione. Chi desidera il reale deve essere distaccato".⁴⁶⁰

Questo vale sempre, ma, per eccellenza, per ciò che costituisce *il reale* stesso, nonché l'oggetto supremo di desiderio, la fonte massima di gioia:

"Gioia in Dio. V'è realmente gioia perfetta e infinita in Dio. La mia partecipazione non può aggiungere nulla, la mia non-partecipazione non può togliere nulla alla realtà di questa gioia perfetta e infinita. E allora, che importanza ha che io vi partecipi o no? Nessuna importanza".⁴⁶¹

"Desiderare la propria salvezza è un male, non perché sia egoistico, ma perché significa orientare l'anima verso una mera possibilità particolare, contingente, invece che verso la pienezza dell'essere, verso il bene".⁴⁶²

"Chi desidera la propria salvezza, non crede veramente alla realtà della gioia in Dio".⁴⁶³

"La gioia perfetta esclude il sentimento stesso della gioia, perché nell'anima, colmata dell'oggetto, non resta nessun

458 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 329.

459 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 230.

460 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 293. Cfr. S. Courtine-Denamy, *Simone Weil. La quête de racines célestes*, Cerf, Paris 2009, p. 127.

461 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 293.

462 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 221.

463 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 330. Lo stesso pensiero è espresso più volte da Eckhart: basti leggere la proposizione VIII di quelle censurate dalla Bolla *In agro dominico*: "Chi non ha di mira beni, né onori, né utilità, né devozione interna, né santità, né premio, né regno dei cieli, ma ha rinunciato a tutto ciò, e anche a quel che è suo proprio, in tali uomini Dio viene onorato".

angolo disponibile per dire 'io'".⁴⁶⁴

Nella grazia, nella vita spirituale, siccome si vive nel reale, si dispiega in ogni istante davanti agli occhi la bellezza del mondo:

"Bellezza e realtà sono identiche. Per questo gioia pura e sentimento di realtà sono identici".⁴⁶⁵

"Il bello è la realtà senza attaccamento".⁴⁶⁶

"Il bello è ciò che si desidera senza volerlo mangiare. Desideriamo che esso sia".⁴⁶⁷

Allo stesso modo, "sacro" non è un qualcosa, separato e opposto ad altro, che si possa oggettivare e gestire: questa è superstizione; sacra è invece la forma che *tutto* può assumere, nel distacco: nel distacco, l'uomo tutto riporta a Dio, come dicono quei distici silesiani che parvero, a ragione, incommensurabilmente profondi e ammirevoli a Schopenhauer:

"Uomo, tutto ti ama, tutto ti si fa intorno. Tutto ricorre a te per arrivare a Dio".⁴⁶⁸

"Di questo tutto, nel distacco, gioisci," ripete la Weil con le *Upanishad*,⁴⁶⁹ in quanto all'uomo distaccato il mondo appare nella sua bellezza, nella sua divinità:

La bellezza è veramente" come afferma Platone, *"un'incarnazione di Dio"*.

464 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 78. Nello stesso senso, Margherita Porete scrive che l'anima, priva di se stessa, "non prova gioia, ma è la gioia stessa, nuota e fluisce nella gioia senza sentire gioia" (*Lo specchio delle anime semplici*, cit., cap. 28, p. 213).

465 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 262. Cfr. M. Shibata, *op. cit.*, pp. 109-121.

466 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 275.

467 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 294.

468 - *Pellegrino cherubico*, I, 275. Per il giudizio di Schopenhauer, vedi *Il mondo come volontà e rappresentazione*, IV, 68 (ed.it. Laterza, Bari 1972, vol. I, p. 189).

469 - Cfr. *Isa Upanishad*, 1.

“La bellezza del mondo è tutt’uno con la realtà del mondo”.⁴⁷⁰

“Il bello è il contatto del bene con la facoltà sensibile. Il reale è la stessa cosa”.⁴⁷¹

Perciò l’uomo distaccato accetta tutto ciò che è – il reale, non l’immaginario – con uguale animo, tutto ama ugualmente, pur mantenendo vigile la capacità di distinzione:

“Bisogna accettare tutto, ogni cosa, senza eccezione alcuna, in sé e fuori di sé, in tutto l’universo, con lo stesso grado di amore; ma il male in quanto male, il bene in quanto bene”.⁴⁷²

“Del resto, il male non è il contrario del bene, come l’errore non lo è della verità,⁴⁷³ perché, se il bene è l’unione dei contrari, il male non può essere il contrario del bene”.⁴⁷⁴

“Il bene si definisce sempre mediante l’unione dei contrari. Idea pitagorica. Quando lo si pensa come il contrario di un male, si resta al livello di questo male e, quando lo si è provato, si torna al precedente. È quel che la Gita chiama: smarriti per lo smarrimento dei contrari”.⁴⁷⁵

Riflettendo proprio sulla *Bhagavad Gita*, oltre che sui mistici medievali,⁴⁷⁶ la Weil comprende che non si può compiere direttamente il bene, perché tutto è sottomesso alla necessità, ma si riesce a farlo in modo per così dire indiretto, attraverso l’azione distaccata:

“Il distacco consiste nel fare tutto ciò che si fa non in vista

470 - Cfr. *Quaderni*, IV, p. 371.

471 - Cfr. *Quaderni*, IV, p. 218.

472 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 258.

473 - Cfr. *Quaderni*, III, p. 143.

474 - Cfr. *Quaderni*, III, p. 134.

475 - Cfr. *Quaderni*, III, p. 130.

476 - Basti citare lo splendido sermone eckhartiano *Mortuus erat et revixit* (*Sermoni tedeschi*, cit., pp. 119-125; poi in Meister Eckhart, *Il ritorno all’origine*, cit., pp. 25-35).

*di un bene, ma per necessità, prendendo il bene solo come oggetto dell'attenzione".*⁴⁷⁷

*"Perché il bene passi nell'esistenza, occorre che possa esser causa di ciò che è già interamente causato dalla necessità".*⁴⁷⁸

Questo pensiero di straordinaria profondità è espresso da Eckhart, nei termini della filosofia aristotelico-scolastica, dicendo che l'opera dell'uomo spirituale – *homo divinus* – ha Dio come sola causa formale, ed egli non ama Dio né come fine, né come creatore o causa efficiente.⁴⁷⁹ La sua intelligenza, la sua anima – il suo sguardo – è rivolto al Bene assoluto, che non è di questo mondo, ed egli agisce nel presente, in obbedienza alla necessità, che è la impersonale voce di Dio.

Così si può fare il bene, un bene comunque imperfetto:

*"Punto essenziale del cristianesimo (e del platonismo) è che soltanto il pensiero della perfezione produce il bene – un bene imperfetto. Se ci si propone qualcosa di imperfetto, si fa il male".*⁴⁸⁰

E siccome l'uomo non può fare a meno di amare, e può – forse – solo scegliere l'oggetto del suo amore...

"bisogna amare ciò che è assolutamente degno di amore, non ciò che lo è per certi aspetti e non per altri (Platone)".

"Niente di ciò che esiste è degno di amore assoluto".

*"Bisogna dunque amare ciò che non esiste. Ma questo oggetto di amore che non esiste non è privo di realtà, non è una finzione".*⁴⁸¹

La fede consiste nel credere che niente di ciò che noi

477 - Cfr. *Quaderni*, III, p. 258.

478 - Cfr. *Quaderni*, I, p. 337.

479 - Cfr. Meister Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni*, cit., nn. 336, 338. Vedi anche cap. III, p. 87.

480 - Cfr. *Quaderni*, IV, p. 372.

481 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 142. Si ricordi anche il distico del *Pellegrino cherubico*, I, 43: "Si ama anche senza conoscere", citato al cap. II, nota 68.

possiamo afferrare è Dio:⁴⁸² la si può definire perciò una “fede negativa”.⁴⁸³ Dal momento che non è in nostro potere afferrare, cogliere Dio, ma lo è invece rifiutare il nostro consenso a tutto ciò che non è Dio, la fede è dunque essenzialmente *distacco*, e il suo organo precipuo è l’intelligenza, dal momento che – insegna ancora Eckhart –⁴⁸⁴ è l’intelligenza a operare il distacco. Infatti anche la Weil annota:

“Fede. Spetta all’intelligenza discernere ciò che è oggetto di amore soprannaturale. È essa che deve distinguere con precisione tutto ciò che è al livello della verità intelligibile e tutto ciò che è al di sotto. È oggetto di amore soprannaturale tutto quello che non è né l’uno né l’altro. Il discernimento dell’intelligenza è essenziale per distinguere l’amore soprannaturale dall’attaccamento, giacché si può essere attaccati a qualcosa cui si dà il nome di Dio”.⁴⁸⁵

6. Presenza di Dio

Il bene si possiede amandolo: chi lo ama lo ha già in sé.⁴⁸⁶ Questa l’esperienza della “nascita di Dio nell’anima”, o della generazione del *logos* nell’anima,⁴⁸⁷ che la Weil esprime con parole sue:

“È per i beni falsi che desiderio e possesso differiscono. Per il bene vero, non c’è differenza alcuna”.

482 - *Ibidem*.

483 - *Ibidem*.

484 - Cfr. per es. i sermoni *Sta in porta domus domini; Unus deus et pater omnium; Euge, serve bone et fidelis; In his, quae patris mei sunt* (I Sermoni, cit., pp. 209, 227-228, 460, 650-651). Vedi anche il cap. “La fede come distacco in Eckhart” del mio *Dialettica della fede*, cit.

485 - Cfr. *Quaderni*, III, p. 346.

486 - Cfr. Meister Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni*, cit., n. 387.

487 - Vedi cap. I, p. 7 e nota 2; cap. II, p. 47 e note 22 e 23; cap. III, p. 87 e nota 30.

“Perciò Dio è perché io lo desidero: questo è certo come la mia esistenza”.

*“Se desidero solo desiderare il bene, desiderando il bene sono saziata”.*⁴⁸⁸

*“Sapere che Dio è il bene, o che il bene assoluto è il bene; credere che il desiderio del bene da se stesso cresca nell’anima, se essa non nega il suo consenso a questa operazione. Queste due cose così semplici sono sufficienti. Non è necessario niente altro”.*⁴⁸⁹

“Se distolgo il mio desiderio da tutte le cose di quaggiù in quanto sono beni falsi, ho l’assoluta, incondizionata certezza di essere nella verità. So che non sono dei beni, che niente quaggiù può essere considerato un bene se non a prezzo di mentire, e che tutti i fini di quaggiù si distruggono da soli”.

*“Distogliermene. È tutto. Non c’è bisogno d’altro. È la pienezza della virtù di carità”.*⁴⁹⁰

La Weil chiama “carità” l’amore soprannaturale, ma esso non è altro che l’onestà capace di discernere il relativo dall’assoluto, ovvero, in ultima analisi, quella facoltà fondamentale che è l’*attenzione*. Sguardo rivolto al Bene, “l’attenzione che non è altro che attenzione, è preghiera”.⁴⁹¹

*“Nella preghiera non ci si deve proporre alcuna cosa in particolare, a meno di averne ricevuto l’ispirazione in modo soprannaturale, giacché Dio è l’essere universale”.*⁴⁹²

488 - Cfr. *Quaderni*, IV, p. 198.

489 - Cfr. *Quaderni*, IV, p. 206.

490 - Cfr. *Quaderni*, IV, p. 214.

491 - Cfr. *Quaderni*, III, p. 233.

492 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 260. Anche su questo punto, la Weil mostra assoluta consonanza con Meister Eckhart, che non si stanca di predicare contro la preghiera come richiesta, definita idolatria. Cfr. per es. il sermone *Deus caritas est (I Sermoni*, cit., p. 466). La proposizione VII di quelle censurate dalla Bolla *In agro dominico* recita: “Chi, pregando, chiede questa o quella cosa, chiede il male e chiede male, in quanto chiede la negazione del bene e la negazione di Dio e prega che Dio gli si neghi.”

“La preghiera è rivolta a Dio solo se è incondizionata”.⁴⁹³

“Negli atti di preghiera e di contemplazione tutta l’anima deve fare silenzio e soffrire il vuoto,⁴⁹⁴ in modo che solo la parte soprannaturale sia attiva – attiva a vuoto, sospesa al punto più alto di tutta l’energia dell’anima”.

“In tutti gli altri periodi, Dio deve essere presente e insieme assente nelle parti naturali dell’anima rivolte all’esterno, così come è presente e insieme assente nella creazione”.⁴⁹⁵

Sempre in piena sintonia con Eckhart,⁴⁹⁶ la Weil non pensa a un Dio-ente, oggetto illusorio, da contrapporre al mondo: “Pensare Dio, amare Dio, non è altro che un certo modo di pensare il mondo”,⁴⁹⁷ e perciò non ha senso *contrapporre* gli eventi del mondo a una presunta “volontà di Dio”:

“La volontà di Dio non può essere oggetto d’ipotesi. Per conoscerla dobbiamo solo constatare ciò che accade: ciò che accade è la sua volontà”.⁴⁹⁸

“Dio vuole allo stesso modo tutto ciò che si produce, non alcune cose come mezzi e altre come fini. Così pure vuole allo stesso modo l’insieme e le parti”.

“Ciò è rappresentabile per l’intelligenza umana solo così: egli vuole la necessità”.⁴⁹⁹

“Un dio che intervenisse provvidenzialmente nel mondo sarebbe qualcosa di inferiore a Dio”.

“L’idea della provvidenza diminuisce la purezza dell’amore

493 - Cfr. *Quaderni*, IV, p. 188.

494 - Vedi cap. III, p. 94 e nota 62.

495 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 321.

496 - Vedi sopra, cap. III, pp. 82-84.

497 - Cfr. *Quaderni*, I, p. 233.

498 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 205. Identico pensiero in Eckhart: cfr. per es. il sermone *Omne datum optimum* (*I Sermoni*, cit., pp. 112-113). Ciò – è evidente – sta in opposizione completa alla retorica del “pensare Dio dopo Auschwitz” ecc.

499 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 204.

di Dio”.⁵⁰⁰

“La necessità, immagine per la comprensione dell’indifferenza, dell’imparzialità di Dio”.

“Perciò la comune nozione di miracolo è una sorta di empietà. (Un fatto che non avrebbe una causa seconda, ma solamente una causa prima.)”⁵⁰¹

Il valore dato al “miracolo”, e la nozione stessa di miracolo, sono frutto di un’incomprensione della necessità e di una valutazione superstiziosa dell’azione di Dio. Tutto è divino, tutte le creature sono in Dio;⁵⁰² noi siamo per così dire avvolti nel divino; che meraviglia dunque se vi sono “miracoli”: tutto è, in senso etimologico, “miracoloso”:

“La necessità è l’obbedienza della materia a Dio. Così la coppia di contrari costituita dalla necessità nella materia e la libertà in noi ha la sua unità nell’obbedienza, perché esser liberi, per noi, non è altra cosa che desiderare di obbedire a Dio. Ogni altra libertà è una menzogna”.

*Quando si concepiscono le cose a questo modo, la nozione di miracolo non è più qualcosa che si possa accettare o rifiutare: essa non ha, rigorosamente, più nessun significato. O, piuttosto, essa non ha altro significato che quello di un’apparenza che esercita una certa influenza sulle anime a un certo livello – influenza mista di bene e di male”.*⁵⁰³

Il fatto che non si sappia riprodurre in laboratorio un fenomeno, non implica il chiamare in causa il “soprannaturale”, il “miracoloso”:

“I medici dicono che i fenomeni che si producono a Lourdes sono effetto di suggestione; i cattolici dicono che sono effetto della fede. Dove è la differenza? Solo nel valore che si dà allo stato d’animo di per sé. Ma la concezione del meccanismo

500 - Cfr. *Quaderni*, II, pp. 205-206.

501 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 249.

502 - Vedi cap. III, p. 88.

503 - Cfr. *Discesa di Dio*, cit., p. 242.

psico-biologico resta la medesima.

*“Io non so se Cristo abbia o no resuscitato Lazzaro. Ma, se l’ha fatto, è, in primo luogo, un’azione che ha compiuto in quanto uomo, come tutte quelle che ha fatto quaggiù, e, in secondo luogo, questa azione si è realizzata per effetto di un meccanismo perfettamente intelligibile a chi fosse in grado di smontarne gli ingranaggi”.*⁵⁰⁴

Perciò nessuna pagina evangelica è tanto chiara sul “miracolo” quanto quella del centurione di Cafarnao,⁵⁰⁵ il quale, ben conoscendo l’impero della forza, non la adora, e riconosce in Gesù e nella sua capacità di compiere miracoli solo un più alto grado di forza. Non a caso Gesù, stupito, dichiara che lui, un *militare romano* (lo sottolineiamo a beneficio delle attuali teologie, pacifiste e giudaizzanti), mostra la più grande fede in Israele.

7. Conoscenza di sé e amore di Dio

Coerentemente con quanto si è fin qui riassunto, la Weil combatte la teologia, in quanto pretesa conoscenza di Dio. Anche lei ha compreso come il sapere sia la forma più fine, più sottile, di possedere, e – dunque – costituisca per ciò stesso il legame più forte alla *Eigenschaft*: lo dice in un profondissimo pensiero, che esprime appieno quella logica del distacco che abbiamo già indicato:

“Acconsentire a non essere significa acconsentire alla privazione di ogni bene, e questo consenso costituisce il

504 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 270.

505 - Cfr. Lc 7, 1-10. Vedi anche la polemica di Gesù contro i giudei, che vogliono miracoli, perché adorano la forza – cioè il principe di questo mondo: Lc 11, 29; Mt 12, 38. Dal canto suo, l’evangelista Giovanni non adopera mai per Gesù la parola “miracolo” e preferisce parlare di “segni” (*semeia*).

*possesso del bene totale. Solo che non lo si sa. Se lo si sa, il bene sparisce. Orfeo perde Euridice quando la guarda. Niobe assiste alla morte dei figli quando ne vanta il numero”.*⁵⁰⁶

Del resto,

*“Il Vangelo contiene una concezione della vita umana, non una teologia”.*⁵⁰⁷

La contraddizione, che è la realtà stessa, impedisce la teologia come sistema. Coerentemente alla sua fondazione platonica,⁵⁰⁸ la teologia non consiste in un discorso, ma in una imitazione, nel seguire un modello, ovvero in un assimilarsi a Dio attraverso la virtù. Nel linguaggio di Eckhart, potremmo dire che il discorso teologico è sempre fatto con le mutevoli, accidentali, “facoltà” dell’anima, non col suo “fondo”, in cui non è che silenzio. Perciò il discorso teologico parla dell’uomo che lo enuncia, non certo di Dio.

Del resto, la teologia è impossibile, perché – come si è già detto – è assurda, contraddittoria, ogni frase che ha Dio come soggetto. E perciò la Weil si propone di “non parlare di Dio (neppure nel linguaggio interiore); non pronunciare questa parola, se non quando non si può fare diversamente”.⁵⁰⁹

In questo stesso senso, la religione può essere di ostacolo alla fede, e quel che conta è mantenere il primato della verità, cioè della ragione:

*“Rivelazione e ragione, fede e ragione. La ragione è sempre l’unico strumento. Ma vi sono cose che la ragione coglie soltanto nella luce della grazia”.*⁵¹⁰

Sotto questo profilo, fede non è affatto opposta a ragione, né a scienza, in quanto non fa riferimento a presunte verità

506 - Cfr. *Quaderni*, IV, p. 268. Vedi sopra, cap. IV, p. 142 e nota 62.

507 - Cfr. *Quaderni*, IV, p. 185. Sulla condanna eckhartiana della teologia, vedi cap. II, p. 46.

508 - Vedi sopra, cap. II, pp. 45 e 56 e note 14 e 62.

509 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 161.

510 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 159.

scoperte al di fuori:

“La fede crea la verità cui essa aderisce. La certezza che una cerimonia produca rigenerazione spirituale conferisce questa efficacia alla cerimonia stessa, e non per un fenomeno di gestione, che implicherebbe illusione e menzogna”.

*“L’ambito della fede è quello delle verità prodotte dalla certezza: così la fede è legittima e così è una virtù, creatrice di verità”.*⁵¹¹

La fede è infatti una virtù divina, come la chiamavano correttamente i greci (non “teologale”, che è una traduzione accomodata all’idolatria sociale ecclesiastica), in parallelo all’amore soprannaturale, alla carità. Perciò essa produce conoscenza, crea verità: infatti, come “se si discende in se stessi, si scopre di possedere esattamente quel che si desidera”,⁵¹² così “amare il prossimo come se stessi è lo stesso che contemplare la miseria umana in sé e negli altri. Il prossimo è per noi come uno specchio in cui troviamo, se lo amiamo come noi stessi, la conoscenza di noi stessi”.⁵¹³

Questo pensiero si conclude con un’affermazione in cui c’è tutto Spinoza, ma più ancora Meister Eckhart:

“La conoscenza di sé è amore di Dio”.

Profondamente persuasa della sostanziale unitarietà della tradizione spirituale, mistica, all’interno di ogni religione, la Weil esprime perciò un pensiero ben al di sopra del banale “confronto” o “dialogo” tra le religioni:

*“Quando si fa dei misteri della fede un oggetto di affermazione o di negazione, li si abbassa, perché essi debbono essere soltanto un oggetto di contemplazione”.*⁵¹⁴

“Dicendo che la religione cattolica è vera e le altre false, si offendono non solo le altre tradizioni religiose, ma la stessa

511 - Cfr. *Quaderni*, IV, p. 342.

512 - Cfr. *Quaderni*, I, p. 226.

513 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 225.

514 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 176.

fede cattolica, ponendola al livello delle cose che possono essere affermate o negate”.

*“L’intelligenza ha bisogno di una libertà completa, compresa quella di negare Dio, e perciò la religione si riferisce all’amore, non all’affermazione o negazione. Ma l’amore soprannaturale, benché non abbia il compito di affermare, costituisce un modo di cogliere la realtà più pieno di quello dell’intelligenza, e questo è conosciuto per mezzo dell’intelligenza stessa, nell’anima in cui l’amore soprannaturale è presente. Se però non è presente, l’intelligenza non può esprimersi su di esso”.*⁵¹⁵

*“L’esercizio dell’intelligenza, la capacità di discernimento, è possibile solo nel distacco, nell’esperienza del soprannaturale, ovvero dello “spirito autentico”, perché solo allora l’uomo diventa superiore al sociale. Fino a quel momento, qualsiasi cosa faccia, di fatto il sociale è trascendente rispetto all’uomo”.*⁵¹⁶

8. Il “grosso animale”

Qui si apre uno dei capitoli più rilevanti per il pensiero della Weil, che si dedicò con passione all’impegno politico, cogliendo peraltro nella sua gravità il peso del condizionamento sociale sull’intelligenza.

Il sociale, infatti, è una delle forme – la più pericolosa – della *pesanteur*, sull’uomo. Si può dire che ogni legame, “ogni attaccamento è sociale”,⁵¹⁷ in quanto il sociale, il “mondo”, è il terreno in cui si concreta l’*amor sui*, che non vive senza di

515 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 171.

516 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 231.

517 - Cfr. Shibata, “*Le regard est ce que sauve*”. *Le mal et la beauté chez Simone Weil*, cit., p. 113 (la citazione weiliana è da *Cahiers* II, Plon, Paris 1972, p. 219).

esso:

*“Eccetto i predestinati che sono usciti dalla caverna o sono a buon punto per uscirne, tutti noi scegliamo come tesoro dei beni che hanno come sostanza il prestigio sociale. Ciò è vero anche per i desideri che sembrano aver rapporto unicamente con gli individui. Così il desiderio amoroso. “L’amore senza vanità non è che un convalescente,” diceva La Rochefoucauld. I piaceri della gola, del bere, son molto più sociali di quel che sembrino a prima vista. La ricchezza, il potere, gli avanzamenti, le decorazioni, gli onori di ogni specie, la reputazione, la considerazione, sono beni di ordine esclusivamente sociale. Sotto i nomi di bellezza e di verità, quasi tutti gli artisti e i sapienti cercano il prestigio sociale. L’etichetta di beneficenza, d’amore del prossimo, nasconde generalmente anch’essa lo stesso prodotto”.*⁵¹⁸

Il sociale è il “grosso animale”,⁵¹⁹ sempre e comunque ostile alla verità, alla giustizia, in quanto “getta sul relativo il colore dell’assoluto”. Noi “siamo incatenati nella società”, che è la

518 - Cfr. “Discesa di Dio”, in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit., pp. 171 s. La Weil ha sicuramente letto quella straordinaria pagina delle *Massime* di La Rochefoucauld in cui si descrive l’amore di sé e la sua infinita capacità di modificarsi, adeguandosi alle situazioni. È il testo cui si è ispirato anche Nietzsche per l’inizio della sua prima opera matura (cfr. *Umano, troppo umano*, Parte prima, § 1). Cfr. François de La Rochefoucauld, *Massime*, a cura di F. Perfetti, Newton Compton, Roma 1993, pp. 52-53, riportata integralmente anche nel mio *La morte dell’anima*, cit., pp. 293-294.

519 - Cfr. Platone, *Repubblica*, VI, 493. “Perché non c’è, non c’è mai stato, non ci sarà mai nessun insegnamento concernente la morale che non sia quello della moltitudine. Almeno nessun altro insegnamento umano. Giacché, per ciò che è divino bisogna, secondo il proverbio, fare eccezione. Questo bisogna saperlo bene. Chiunque si salva e diviene quel che deve essere finché la società è così, costui si salva per effetto della grazia di Dio” scrive la Weil in *Dio in Platone*, (cit., pp. 56-57), citando la *Repubblica*, VI, 492-493.

caverna dell'omonimo mito platonico,⁵²⁰ e possiamo uscirne solo nella solitudine.

*“Il sociale è irriducibilmente l'ambito del Principe di questo mondo. Rispetto al sociale non c'è altro dovere che tentare di limitarne il male”.*⁵²¹

Il sociale è infatti l'ambito della forza, in tutto quel che è sociale c'è la forza.⁵²² Siccome questo mondo, che è sotto il dominio della necessità, non ci offre fini, ma soltanto mezzi,⁵²³ ...

“l'inversione dei mezzi e dei fini, che è l'essenza stessa di tutto il male sociale, è inevitabile perché non esiste alcun fine. Perciò il mezzo viene preso come fine”.

*“Il potere è il mezzo puro. Proprio per questo è il fine supremo di tutti quelli che non hanno capito”.*⁵²⁴

“Il demonio è il collettivo. È quanto indica chiaramente l'Apocalisse con la Bestia, che è chiaramente il 'grosso animale' di Platone”.

*“Il demonio è il padre del prestigio, e il prestigio è sociale. L'opinione è la regina del mondo. L'opinione è dunque il demonio, il Principe di questo mondo”.*⁵²⁵

Tutto ciò non vale solo in generale, per noi in modo tanto più evidente in quanto viviamo l'epoca della democrazia e del predominio dei mezzi di comunicazione di massa, con la loro funzione alienante, ma – quel che è peggio sotto il profilo

520 - *Ibidem*, VII, 514-517. “Il sesto e il settimo libro della *Repubblica*,” scrive la Weil nei suoi *Quaderni*, III, p. 165, “hanno per oggetto il distacco.”

521 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 247.

522 - Cfr. *Quaderni*, III, p. 158.

523 - Cfr. *Quaderni*, III, p. 190.

524 - Cfr. *Quaderni*, III, p. 192. Sullo stretto rapporto tra politica e mistica nel pensiero della Weil, molto acute le osservazioni di Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz: *L'utopia di Simone Weil fra politica e mistica*, Vita e Pensiero, I, 2009, pp. 99-105.

525 - Cfr. *Quaderni*, IV, p. 359.

religioso – vale in particolare per la Chiesa:

“Una società che si pretende divina, come la Chiesa, è forse ancora più pericolosa per il surrogato di bene che essa contiene che per il male che la insozza”.

“Un’etichetta divina su qualcosa di sociale: miscuglio inebriante che racchiude ogni sorta di licenza”.

“Demonio mascherato”.⁵²⁶

“Chi crede in Dio, o comunque nel soprannaturale, corre il pericolo di un’illusione grande e funesta, quella di attribuire alla grazia quel che è semplicemente un effetto di natura essenzialmente meccanica”.

“È male credere che io sia l’autore di ciò che la natura opera meccanicamente in me. Ma è ancora peggio credere che ne sia autore lo Spirito santo. Si è ancora più lontani dalla verità”.

“Non c’è pericolo maggiore che attribuire alla grazia un effetto della natura”.⁵²⁷

“I santi che hanno approvato la crociata, l’Inquisizione o la conquista dell’America. Penso che abbiano avuto torto: non posso rifiutare la luce della coscienza. Se, pur essendo tanto al di sotto di loro, su questo punto io vedo più chiaramente, è segno che erano accecati da qualcosa di molto potente. Questo qualcosa è la Chiesa come cosa sociale, ambito del Principe di questo mondo”.⁵²⁸

“Chi è sempre solo è degno di Dio,” scriveva Eckhart, non per elogiare la solitudine fisica, ma perché “Dio resta accanto a chi è sempre con se stesso”,⁵²⁹ in quanto l’“essere con se stesso” significa essere nell’universale umano, ovvero fuori della logica dei gruppi, delle sette, dei partiti, la cui relazione di appartenenza – che divide, mette in contrasto con chi è

526 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 247.

527 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 229.

528 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 250.

529 - Cfr. *La via del distacco*, cit., p. 127.

all'esterno – è sempre egoistica e menzognera.⁵³⁰

L'identità trovata nel sociale – il *noi* – è sempre e comunque idolatrica, nemica del Dio vero:

“Non si deve essere io, ma tanto meno essere noi”.

“Un romano pensava sempre noi”.

*“Anche un ebreo”.*⁵³¹

Secondo la Weil, sono state infatti Roma e Israele a distruggere la radice greca del cristianesimo, facendo prevalere l'idolatria sociale che era loro propria e spegnendo così lo spirito del Cristo:

*“Roma e Israele hanno fatto passare nel cristianesimo lo spirito della Bestia, mescolato a quello del Cristo”.*⁵³²

*“Roma è il grosso animale ateo, materialista, che adora solo se stesso. Israele è il grosso animale religioso. Nessuno dei due è amabile. Il grosso animale è sempre repellente”.*⁵³³

Contro l'idolatria sociale di Israele, che perdura nel tempo e ha operato e continua a operare uno sradicamento di tutta la società occidentale, la Weil ha pagine terribili,⁵³⁴ soprattutto se si pensa che sono scritte da un'ebrea che sta combattendo il nazismo:

“Non si facevano statue a Yahweh, ma Israele è la statua di

530 - Per la Weil i gruppi, le sette, in particolare i partiti politici ai nostri giorni, sono realtà idolatriche, “organismi costituiti in maniera tale da uccidere nelle anime il senso della verità e della giustizia”, in quanto rendono impossibile a chi ne fa parte l'onestà dell'intelligenza, anzi, il pensare stesso, dal momento che “una collettività non può pensare nulla”. Cfr. il suo *Manifesto per la soppressione dei partiti politici*, Castelveccchi, Roma 2008.

531 - Cfr. *Quaderni*, II, pp. 250-251.

532 - Cfr. *Quaderni*, IV, p. 148.

533 - Cfr. *Quaderni*, III, p. 177.

534 - Non le riportiamo qui. Si può vedere, in proposito, il saggio “Israele e i gentili”, in *L'amore di Dio*, cit., pp. 114-133, nonché *La pesanteur et la grâce*, al capitolo “Israël” (*op. cit.*, pp. 166-170).

Yahweh".⁵³⁵

*"Le immagini di Dio non favoriscono l'idolatria, come volgarmente si dice, ma il contrario: le immagini sono una garanzia contro una forma di idolatria, in quanto non ci si può mettere dinanzi a un'immagine e dirgli: "Tu hai fatto il cielo e la terra". Gli ebrei potevano benissimo fare questo discorso perché, non essendo il loro idolo una cosa materiale, non era evidente che esso fosse tale. E gli arabi, aspiranti anch'essi al dominio temporale, hanno conservato il divieto delle immagini".*⁵³⁶

"Israele ha dato al suo idolo nazionale (non raffigurato in immagini, ma ciò non ha importanza), il nome di Dio".

"È questo il senso del divieto delle immagini da parte di Mosè. Perché Israele credesse che il suo piccolo idolo nazionale era Dio stesso, creatore del mondo, e non lo avrebbe creduto se il piccolo idolo fosse stato una statua".

*"Mosè ha voluto così per la potenza temporale di Israele".*⁵³⁷

Con riferimento all'amatissima *Antigone* di Sofocle,⁵³⁸ la Weil non teme di dire che:

*"La vera legge è una legge non scritta, come sapeva Sofocle. Infatti la lettera uccide [2 Cor 3,6]. Dunque Mosè non veniva da Dio".*⁵³⁹

Ricollegandosi a Marcione, come pure agli amati catari, la Weil è del parere che una persona sensata non possa

535 - Cfr. *Quaderni*, I, p. 346.

536 - Cfr. *Quaderni*, IV, pp. 243-247: pagine straordinarie sul rapporto Israele-Roma, e poi fino a Hitler.

537 - Cfr. *Quaderni*, IV, p. 243.

538 - In particolare ai versi del secondo episodio: "Io non credevo che i tuoi divieti fossero tanto forti da permettere a un mortale di sovvertire le leggi non scritte, inalterabili, fisse degli dèi: quelle che non da oggi, non da ieri vivono, ma eterne: quelle che nessuno sa quando comparvero".

539 - Cfr. *Quaderni*, IV, p. 302.

onestamente vedere nel Dio del Vangelo lo stesso Dio dell'Antico Testamento, giacché...

“il Dio dei cristiani è un Dio soprannaturale, mentre Yahweh è un Dio naturale”.⁵⁴⁰

“Yahweh ha fatto a Israele le stesse promesse che il demonio fece al Cristo”.⁵⁴¹

“Rappresentarsi Dio onnipotente significa rappresentare se stesso nello stato di falsa divinità”.

“L'uomo non può essere uno con Dio che unendosi a Dio svuotato della sua divinità”.

“Nessuno va a Dio creatore e sovrano senza passare per Dio svuotato della sua divinità. Se si va a Dio direttamente, si tratta di Yahweh, o di Allah”.

“Dobbiamo svuotare Dio della sua divinità per amarlo”.⁵⁴²

“Possiamo infatti pensare Dio come potenza oppure come Bene. La opposizione tra la concezione di Dio dell'Antico Testamento e quella della greicità è chiarissima se si tiene presente che Eschilo poteva chiamare Zeus 'supplice' – non solo protettore dei supplici, ma proprio 'supplice'–,⁵⁴³ e ci domandiamo poi se sia possibile pensare all'espressione 'Yahweh supplice'”.⁵⁴⁴

Contro il luogo comune, trito e banale, della “unità delle tre religioni monoteistiche”, la Weil puntualizza che in quella cristiana, solo in essa, c'è l'incarnazione, la Passione, la divino-umanità, e quindi un concetto trinitario di Dio – il solo che permetta di concepirlo come Spirito:

“Il senso della Trinità è che Dio è pensiero”.

540 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 94.

541 - Cfr. *Quaderni*, IV, p. 121.

542 - Cfr. *Quaderni*, II, pp. 226-228.

543 - Cfr. Eschilo, *Le supplici*, V, 1: “Che Zeus supplice guardi con bontà...”, e anche V, 346; V, 385; V, 403; V, 478 (citato in *Discesa di Dio*, cit., pp. 201-202).

544 - Cfr. “Israele e i gentili”, in *L'amore di Dio*, cit., p. 120.

“Dio uno, puramente uno, è una cosa: Antico Testamento – Corano”.⁵⁴⁵

“Il vero Dio non è presente nel Libro di Giosuè, ma nell’Iliade”.

“L’autore dell’Iliade dipinge la vita umana come solo può vederla chi ama Dio. L’autore del Libro di Giosuè come solo può vederla chi non ama Dio [...]”

“Non dal modo in cui un uomo parla di Dio, ma dal modo in cui parla delle cose terrestri, si può capire se la sua anima è passata per il fuoco dell’amore di Dio. In questo caso nessun travestimento è possibile. Ci sono false imitazioni dell’amore di Dio, ma non della trasformazione che egli opera nell’anima, perché non si ha idea alcuna di questa trasformazione se non passandovi dentro”.

“Così io so che l’autore dell’Iliade, e non quello del Libro di Giosuè, conosceva e amava Dio”.⁵⁴⁶

“Iliade. Soltanto l’amore di Dio può consentire a un’anima di discernere così lucidamente, così freddamente, l’orrore della miseria umana, senza perdere la tenerezza né la serenità [...]”

“È impossibile comprendere e amare insieme vincitori e vinti, come fa l’Iliade, se non da quel luogo, fuori dal mondo, in cui sta la Sapienza di Dio”.⁵⁴⁷

Sono i greci, e non gli ebrei, ad aver compreso cosa è la grazia:

“La nozione di grazia, presente in modo così forte nel pensiero dei greci, era legata alla loro comprensione della miseria umana. Si potrebbe dire che la comprensione della

545 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 202. Che Jahveh sia lo stesso di Allah è cosa ben nota agli studiosi di storia delle religioni: cfr. per es. Augias-Cacitti, *Inchiesta sul cristianesimo*, cit., p. 66. Per la riflessione weiliana sulla Trinità, cfr. anche *Discesa di Dio*, cit., pp. 220-221.

546 - Cfr. *Quaderni* IV, pp. 181-183.

547 - Cfr. *Quaderni*, IV, pp. 184-186.

miseria umana può portare anche alla disperazione, ma non è così, giacché la disperazione si volge inevitabilmente in menzogna. Non può esserci contemplazione della miseria umana nella sua verità, se non alla luce della grazia”.

*“L’Iliade è la rappresentazione dell’assenza di Dio”.*⁵⁴⁸

...e quindi, paradossalmente, della sua presenza: infatti è il testo fondante la mistica occidentale.⁵⁴⁹

9. Cristianesimo e stoicismo

Considerando lucidamente la modernità, la Weil concludeva perciò che:

“Tutti i nostri mali spirituali derivano dal Rinascimento, che ha tradito il cristianesimo per la Grecia, ma, cercando nella Grecia qualcosa di diverso dal cristianesimo, non l’ha compresa. La colpa è del cristianesimo stesso, che si è creduto altro dalla Grecia”.

*“Si può porre rimedio a questo male solo riconoscendo nel pensiero greco tutta la fede cristiana”.*⁵⁵⁰

Pensiero greco significa, in definitiva, la grande sintesi stoica. Essa è fatta propria dal Vangelo di Giovanni:

“Chiamando logos quell’essere umano e divino che egli amava sopra tutto e da cui era amato teneramente, san Giovanni ha racchiuso in una parola, fra molti altri pensieri infinitamente preziosi, tutta la dottrina stoica dell’amor fati. Questa parola, Logos, presa dagli stoici greci che l’avevano a loro volta ricevuta da Eraclito, ha diversi significati, ma il principale è la legge quantitativa di

548 - Cfr. *Quaderni*, III, p. 74.

549 - Cfr. ancora una volta il saggio *L’Iliade poema della forza*, in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit., nonché la mia *Storia della mistica occidentale. Dall’Iliade a Simone Weil*, cit.

550 - Cfr. *Quaderni*, III, p. 157.

variazione che costituisce la necessità. Fatum e logos sono d'altronde apparentati semanticamente. Il fatum è la necessità, e la necessità è il logos è il nome stesso dell'oggetto del nostro più ardente amore [...]”.

*“Il rimprovero più amaro che gli uomini facciano alla necessità è la sua assoluta indifferenza ai valori morali. Giusti e criminali ricevono ugualmente i benefici del sole e della pioggia; giusti e criminali sono ugualmente colpiti d'insolazione, annegano nelle inondazioni. Precisamente questa indifferenza il Cristo ci invita a considerare come l'espressione stessa della perfezione del nostro padre celeste, e a imitare. Imitare questa indifferenza è semplicemente consentirvi, è accettare l'esistenza di tutto ciò che esiste, compreso il male, eccettuata soltanto quella porzione di male che abbiamo la possibilità e l'obbligo di impedire. Con questa semplice parola, il Cristo si è annesso tutto il pensiero stoico e insieme Eraclito e Platone”.*⁵⁵¹

Però la storia del cristianesimo non ha preso, fin dal suo inizio, questa via. Infatti l'attesa escatologica gli ha fatto perdere la consapevolezza della “distanza infinita che separa il necessario dal bene”;⁵⁵² la credenza nella fine imminente del mondo ha contribuito grandemente alla vittoria del cristianesimo, imponendolo al “grosso animale”, ma, parallelamente, ha modellato tutto il comportamento della Chiesa delle origini in conformità del “grosso animale” stesso.⁵⁵³

Si può legittimamente concludere che fino a oggi il cristianesimo è rimasto astratto:

“Il cristianesimo non sarà incarnato fino a quando non avrà fatto suo il pensiero stoico, la pietà filiale per la città

551 - Cfr. *Discesa di Dio*, cit., pp. 239-240.

552 - Platone, *Repubblica*, 493 c.

553 - Cfr. *Quaderni*, II, p. 310; IV, p. 211.

*terrena, per quella patria di quaggiù che è l'universo. Il giorno in cui, per un malinteso oggi difficile da comprendere, il cristianesimo si è separato dallo stoicismo, si è condannato a un'esistenza astratta e separata".*⁵⁵⁴

Chi ama questo mondo è un servo, insegnano concordemente gli autori che qui abbiamo evocato – Eckhart, Franck, Weil –, ma si può amare l'universo, la nostra patria, in modo non servile:

“Poiché l'universo è bello e noi possiamo amarlo, esso è una patria, la nostra unica patria in questo mondo. Questo pensiero è l'essenza della saggezza stoica. Noi abbiamo una patria celeste, ma in un certo senso ci è troppo difficile amarla, perché non la conosciamo e, in un altro senso è troppo facile amarla, perché possiamo immaginarla come ci piace. Rischiamo di amare, sotto quel nome, una finzione. Se l'amore di questa finzione è abbastanza forte, qualsiasi virtù diventa facile, ma sarà di poco valore. Amiamo la patria terrena. Essa è reale e resiste all'amore. È lei che Dio ci ha dato da amare; e ha voluto che ciò fosse difficile, ma possibile”.

“Quaggiù ci sentiamo stranieri, sradicati, in esilio; come Ulisse, che si destava in un paese sconosciuto dove i marinai l'avevano trasportato durante il sonno e sentiva il desiderio di Itaca straziargli l'animo. A un tratto Atena gli dissuggellò gli occhi ed egli si accorse di essere a Itaca. Allo stesso modo, ogni uomo che instancabilmente desidera la sua patria e che non si lascia distrarre da questo desiderio né da Calipso né dalle Sirene, un giorno, improvvisamente, si accorge di essere nella sua patria”.

“Imitare la bellezza del creato, adeguarsi all'assenza di finalità, di intenzioni, di discriminazione, significa rinunciare alle nostre intenzioni, alla nostra volontà”.

“Essere perfettamente obbedienti significa essere perfetti

554 - Cfr. *Forme dell'amore implicito di Dio*, in *Attesa di Dio*, cit., p. 134.

come è perfetto il nostro Padre celeste [Mt 5, 48]”.⁵⁵⁵

La cosa essenziale da fare oggi è recuperare lo stoicismo, “purificare il cristianesimo dall’eredità di Israele”,⁵⁵⁶ scriveva perciò la Weil in chiusura ai suoi *Quaderni*. E, ancor più esplicitamente:

“Occorre comunque una nuova religione. Oppure un cristianesimo mutato al punto di essere diventato altro, o altra cosa”.⁵⁵⁷

555 - Cfr. *Forme dell’amore implicito di Dio*, in *Attesa di Dio*, cit., pp. 136-137. Infatti “L’obbedienza è la virtù suprema” (*La pesanteur et la grâce*, cit., p. 51, capitolo “La nécessité et l’obéissance”), scrive la Weil. In perfetta sintonia, Eckhart inizia così le sue *Istruzioni spirituali*: “La vera e perfetta obbedienza è una virtù che supera tutte le altre” (*Dell’uomo nobile*, cit., p. 57).

556 - Cfr. *Quaderni*, IV, p. 246.

557 - Cfr. *Quaderni*, IV, p. 352.

VI

Un cristianesimo altro

“Una nuova religione, o un cristianesimo mutato al punto di essere diventato altro”, ovvero un cristianesimo purificato dall’eredità di Israele: l’auspicio formulato dalla Weil è rimasto finora inattuato.

In realtà nuove forme religiose stanno nascendo come forma sincretistica tra quelle da tempo esistenti, quale corollario sociologicamente obbligato della cosiddetta globalizzazione; tali nuove religioni però non mutano in niente la falsità originaria di quelle di provenienza.

Che poi il cristianesimo “diventi altro” non sembra affatto probabile. Anzi, l’orientamento teologico e religioso oggi prevalente – tutto rivolto alla dimensione sociale della fede, che si vuole fondata non sull’esperienza interiore, ma sull’esteriorità della rivelazione, sul Dio che parla nella storia attraverso profeti, libri ecc., mettendo da parte la componente ellenica, razionale e filosofica del cristianesimo – va nella direzione opposta a quella indicata dalla Weil. Nel momento in cui il maggior editore cattolico,⁵⁵⁸ sostenuto dalla gerarchia ecclesiastica, presenta la Bibbia come “via, verità, vita”, conferendo a *un libro* ciò che Cristo afferma di *se stesso*,⁵⁵⁹ è

558 - Lo stesso editore, pochi anni fa, aveva presentato Bibbia e Corano insieme come “i libri di Dio”: prigioniero della superstizione, il cristianesimo non sa e non può più presentarsi come religione vera.

559 - Cfr. Gv 14, 6: “Io sono la via, la verità e la vita e nessuno viene al Padre se non tramite me”. L’importanza cruciale di ciò, in quanto significa la rimozione di ogni oggettività di un Dio-ente, in opposizione all’ebraismo, è ben compresa da Hegel, fin dai suoi anni giovanili: cfr. per es. *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* in *Scritti teologici giovanili*, cit., pp. 427 ss.

chiaro che il cristianesimo è finito proprio presso coloro che se ne dichiarano maestri, e che ne sono invece gli affossatori.

“Questo cattolicesimo è falso,” scriveva don Tartaglia⁵⁶⁰ più o meno negli anni in cui la Weil formulava l’esigenza di un cristianesimo altro, e, quel che è peggio, l’italiano lo sa benissimo.⁵⁶¹ Lo sa, ma fa finta di nulla, accettando un cristianesimo falso perché questo “lo libera da un impegno autentico, teorico e pratico, verso il Cristianesimo”, in quanto “l’idolo cattolico protegge l’italiano dalla serietà di un impegno verso un radicale e più alto teismo o verso un radicale e più libero ateismo. Questo cattolicesimo salva l’italiano dalla passione della grande trascendenza, dalle torture della grande immanenza”.⁵⁶²

560 - Cfr. F. Tartaglia, “Questo cattolicesimo è falso”, articolo pubblicato su *Il Contemporaneo* nel 1946, ripresentato, a cura di F. Milana, in *L’ospite ingrato*, IX, 2, 2006, Quodlibet, Macerata, pp. 144-150.

561 - “L’italiano sa che l’odierno cattolicesimo è una mediocre risultante di cattivo paganesimo e di piccolo fariseismo, saldata a qualche pericolante reminiscenza evangelica [...] di conseguenza sa benissimo che il Dio che il cattolicesimo gli offre è un Dio falso e irrealista [...] sa benissimo che i ragionamenti, filosofici o catechistici, che il cattolicesimo elabora intorno all’esistenza, agli attributi, alle operazioni del suo idolo o sono fantasie prive di senso o tutt’al più solo descrizioni remotissime e preliminari, aperte a troppe occasioni d’errore [...] sa benissimo che la maggior parte delle teologie, delle dottrine che il clero gli insegna sono monchi residui o insufficienti preparazioni di verità, mai verità attuate, puntualmente vive: perciò, troppe volte, remora e disguido intellettuale [...] ne deduce quindi che il cattolicesimo, per troppa parte della sua sostanza, è una grossa macchina montata a vuoto, una casa costruita sul nulla che, appunto perché tale, può anche durare per millenni simulando una trascendenza d’eternità” (*ibidem*, pp. 145-147).

562 - *Ibidem*, p. 149. E don Tartaglia prosegue: “L’italiano accetta (o tollera) il cattolicesimo perché questo, parvenza fondata nel nulla, gli permette di essere un nulla con qualche parvenza, di fingersi *homo* e *homo religiosus* senza in realtà essere né molto umano né affatto religioso [...] L’italiano accetta (o tollera) il cattolicesimo perché le dottrine teoriche e pratiche di questo lo dispensano, direttamente, dall’inventarsi una migliore

Né va certo meglio per le altre confessioni: le teologie sono capaci soltanto di produrre un Dio “assoluto e perduto errore”, “puro male, massimo male... assoluto male”,⁵⁶³ *Dio irrealista di una religione irrealista*,⁵⁶⁴ per cui “i rapporti tra Dio e l’uomo hanno costituito finora il capitolo più orrendo della vicenda dell’universo; eppure gli uomini e le loro chiese non se ne sono accorti, ma hanno trovato tali rapporti tollerabili, sufficienti, addirittura i migliori possibili”.⁵⁶⁵

Oggi, dopo il concilio Vaticano secondo, predomina l’insopportabile retorica del “profetismo”: presunzione di aver compreso il senso della storia, di conoscere il bene, e arroganza di giudicare gli altri, i “cattivi” – un mestiere non dissimile, in questo, dalla casta dei cosiddetti profeti biblici – dimenticando che con Cristo è finito il tempo del “profetismo”.

La fede storica di Israele – serie di falsità create per un’ideologia razziale: inventati i Patriarchi, inventato il Patto, inventato l’Esodo ecc.⁵⁶⁶ – viene utilizzata per creare la “storia

visione della vita e un più vasto modo d’azione, o, tutt’al più, gli concedono di vivere quel mediocre umanesimo che da molto tempo è il suo ricorrente ideale [...]. L’italiano accetta (o tollera) il cattolicesimo perché questo, con la sua politica, lo libera dall’impegno a ogni autentica moralità e verità associata, gli fornisce innumerevoli elusioni e falsissimi surrogati d’ogni responsabilità collettiva, permettendogli poi al margine inferiore, di giocare con quelle vecchie cose che sono liberalismo, comunismo ecc. [...]. L’italiano accetta (o tollera) il cattolicesimo perché, nonostante tutte le declamazioni verbali, lui ha un terrore fanatico di doversi rinnovare e di dover rinnovare, e avverte istintivamente che il cattolicesimo è la forza più adatta a salvarlo dalla novità e a custodirlo nella morte del tempo” (*ibidem*, pp. 149-150).

563 - *Ibidem*, pp. 90-91. Vedi cap. III, p. 82 e nota 17.

564 - *Ibidem*, pp. 64-65.

565 - *Ibidem*, p. 41.

566 - Cfr. I. Finkelstein-N.A. Silberman, *Le tracce di Mosè. La Bibbia tra storia e mito*, Carocci, Roma 2002; M. Liverani, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Laterza, Roma-Bari 2006. I dati scientifici dei due testi sono esposti anche nel mio *La religione della ragione*, cit.

della salvezza”, nella quale l’idolatria sociale ebraica si è trasformata prima nell’idolatria della Chiesa,⁵⁶⁷ *verus Israel*, e oggi in quella del “mondo”.

Dai tempi dell’impero romano a oggi, questa idolatria ha preso infatti diversi aspetti, ma permane ancora più che mai, come è evidente nell’abbandono della fonte greca e nello sforzo di “ritorno alla Bibbia” che contraddistingue il cristianesimo dei nostri tempi.

Privato dell’eredità platonica, il cristianesimo è tutto accomodato al sociale, ovvero al “grosso animale”, all’*io* e soprattutto al *noi*, con la correlata immagine idolatrica di Dio. Rivolto ai beni terreni – la pace, la giustizia sociale, la salvezza (*salus*) diventata salute, politicamente corretto, liberale, democratico ecc. – è ormai una banalità accettabile da tutti, in quanto autoaffermativa, senza conversione, senza distacco, senza spirito: di fatto, un sostanziale ateismo.

Omnes Itali athei, diceva già Erasmo da Rotterdam, e anche Lutero notava che il vero interesse religioso degli italiani era la vita fisica, la salute, i beni:⁵⁶⁸ più intelligentemente, Franck lo rilevava per tutti i “cristiani”.⁵⁶⁹

Senza conversione e distacco, non v’è infatti esperienza reale di grazia, di spirito, nella compresa distinzione rispetto a natura. Ma senza esperienza di *unitas spiritus* diventa inconcepibile quella divinità di Cristo che al fedele è comunicata, e che è ciò che quella esperienza esprime. Dal momento in cui i miti biblici sono diventati insostenibili, i cristiani – senza peccato, senza grazia, senza divinità di Cristo – sono privi di Dio come Spirito e quindi anche di Trinità.⁵⁷⁰ Di

567 - Vedi cap. V, pp. 162 s.

568 - Cfr. Martin Lutero, *Discorsi a tavola*, Einaudi, Torino 1969, p. 243.

569 - Vedi cap. IV, p. 109 e nota 19.

570 - Come si è visto (cap. I, p. 19) infatti, il concetto trinitario di Dio e quello di Spirito sono inseparabilmente legati, e non può esservi l’uno senza l’altro.

qui l'appiattimento del cristianesimo sulle altre cosiddette religioni monoteiste – o su tutte le religioni, o anche su forme di fede “laica”, il che significa la fine del cristianesimo in quanto tale.

Del resto, *nemo dat quod non habet*, per cui non meraviglia che le Chiese insegnino una teologia sociale, mondana, progressista, intimamente anticristiana,⁵⁷¹ che in alcuni casi

571 - È con Gioacchino da Fiore che inizia quel processo di secolarizzazione dell'escatologia, per cui l'apocalittica si fa “interna”, ovvero si pensa a un regno di Dio intrastorico, cioè da realizzare in questo mondo. I “fraticelli”, Cola di Rienzo, la *Città del Sole* di Campanella, Thomas Münzer, i Rosacroci, Lessing, la massoneria dell' Illuminismo, Schelling, il socialismo messianico, fino al “terzo regno” (*drittes Reich*) del nazismo, sono tutti sviluppi di questa idea, come ha documentato H. de Lubac nel suo *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore*, 2 voll., Jaca Book, Milano 1980-1984). La teologia gioachimita riporta il Nuovo Testamento all'Antico, dando vita a un cristianesimo ebraico in cui l'avvento del Regno di Dio è spostato dall'interno all'esterno, dal presente-eterno a un “futuro intrastorico” (cfr. Borghesi, *L'età dello spirito. Secolarizzazione ed escatologia moderna*, cit., p. 71), di cui la moderna escatologia secolarizzata – il progressismo – è l'ultimo e più stupido frutto. Che la teologia della storia gioachimita fosse non solo antiagostiniana, ma, quel che è peggio, anticristiana, lo aveva già compreso Tommaso d'Aquino, che perciò scrive: “Non si deve attendere una qualche condizione futura in cui si abbia la grazia dello Spirito Santo in modo più perfetto” (*Summa Theologiae*, I-II, q. 106, a. 4e), giacché ai fedeli di Cristo è donata la pienezza di grazia dello Spirito Santo, la ‘nuova legge’, che “non è solo del Figlio, ma anche dello Spirito Santo, secondo le parole di Rm 8 ‘la legge dello Spirito di vita, che è in Cristo Gesù ecc.’. Non c'è dunque da attendere un'altra legge” (*ibid.*, 4, *resp.*).

Notando come – secondo una notizia trasmessa da Goffredo di Auxerre, abate di Fossanova dal 1179 al 1186 – Gioacchino da Fiore fosse di origine israelitica, convertitosi tardi al cristianesimo, von Balthasar scrive che “già in mezzo al medioevo cristiano lo spirito del giudaismo ha spezzato da dentro la teologia cristiana, sfidandola a un duello spirituale che non può essere evitato da nessuna oppressione esterna, da nessun tentativo di sterminio o ghettizzazione degli ebrei” (cfr. H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, III, *Le persone in Cristo*, Jaca Book, Milano 1986, p. 369).

sfocia in un fondamentalismo aggressivo, legato a miti di nuove Gerusalemme, di regni di Dio da costruirsi, come accade soprattutto negli Stati Uniti, ove il beota biblicismo protestante procede a rimorchio dell'ebraismo.⁵⁷²

Nel suo connubio col sociale, col politico, la religione genera infatti vincoli di unione parziale, di gruppo, e di

Dal canto suo, la Weil considera “la superstizione moderna del progresso un sottoprodotto della menzogna con la quale si è trasformato il cristianesimo in religione romana ufficiale” (cfr. *La prima radice*, cit., p. 198), per cui il progressismo, idea atea per eccellenza, “è il veleno della nostra epoca” (*ibidem*).

572 - Il messianismo politico degli Stati Uniti risale ai Padri Pellegrini, che si erano lasciati alle spalle il “vecchio mondo” per costruirne uno nuovo: avevano lasciato Babilonia per costruire la Nuova Sion, e ciò giustificava anche lo sterminio dei nativi (come gli ebrei avevano fatto conquistando la Palestina). “Nazione dominata da Dio”, destinata a “salvare il mondo con la democrazia”, la chiamava ancora F.D. Roosevelt. Ancor oggi assai seguito è il cosiddetto “dispensazionalismo”, ovvero la dottrina dei periodi o “dispense” nel “piano di salvezza di Dio”, derivato dall'escatologia del '600 e diffuso in America da John Nelson Darby: cfr. *Addio terra, ultimo pianeta* di H. Lindsay (1973) e la predicazione di Jerry Falwell e della sua *Moral Majority* (Cfr. J. Moltmann, *Utopia, escatologia, speranza*, in *La società degli individui*, 27, anno IX, 2006/3, pp. 31-32; Massimo Giuliani, *Usa, dopo i teocon arriva il sionismo cristiano*, in *Vita e Pensiero*, 1, 2007, pp. 27-37. Più specifico V. Schwediauer, *Der Kreuzzug im Irak. Christian Right und Neokonservativismus als symbiotische Herrschaftsideologien für den US-Krieg im Irak*, Peter Lang, Frankfurt a.M., 2006). Così i carri armati con la stella di David, dal biblico nome di *merkavà* (il carro di Dio nella “visione” di Ezechiele) sparano su povera gente inerme, e il presidente degli Stati Uniti tira in ballo Bibbia e cristianesimo per giustificare la sua politica imperialistica. Se è vero che anche Barak Obama è un patito di Gioacchino da Fiore (cfr. A. Ghisalberti, *Fra speranza e attesa ritorna Gioacchino da Fiore*, in *Vita e Pensiero*, 2, 2009, pp. 80-85), si conferma quanto scrive Maurizio Blondet, *I fanatici dell'Apocalisse. Ultimo assalto a Gerusalemme*, Il Cerchio, Rimini 2002. Sempre attuale lo studio di N. Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse*, Comunità, Milano 1976 (il titolo originale è *The pursuit of the*

conseguente separatezza dall'universale.⁵⁷³ La realtà storica, antica e presente, mostra chiaramente quanto odio generi la menzogna dei “libri sacri” nelle “tre religioni di Abramo” – che, infatti, è un personaggio inventato, mai esistito.⁵⁷⁴

Infatti l'ipocrisia con cui si dichiara divino un prodotto umano distrugge alla radice ogni possibilità di verità: figli del demonio, che è padre della menzogna, sono perciò chiamati i giudei da Gesù,⁵⁷⁵ e dallo stesso padre sono poi generate le altre “religionie di Abramo”, che infatti producono solo retorica.

Infatti un cristianesimo altro, che poi vuol dire “ritirato ai suoi principi”,⁵⁷⁶ consiste semplicemente nell'evangelico *abnegare se ipsum*,⁵⁷⁷ ed esso toglie via tutte le menzogne,

Millennium): la suggestione del “tempo ultimo e definitivo” arriva, attraverso Giovanni di Leida, anche a Hitler. Cfr. AA.VV., *Attualità dell'Apocalisse*, a cura di G. Ciolini, Augustinus, Palermo 1992.

573 - Ricordiamo Lucrezio, *De rerum natura*, I, 101: *Tantum religio potuit suadere malorum*. Non a caso Paolo chiama “nemici del genere umano” i suoi antichi correligionari (1 Ts 2, 15).

574 - Cfr. M. Liverani, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, cit., Parte seconda: “Una storia inventata”, cap. 13 “Reduci e rimanenti: l'invenzione dei Patriarchi” (in particolare pp. 283-291). Sui rapporti tra le “tre religionie monoteistiche”, vedi il recente P. Sloterdijk, *Il furore di Dio. Sul conflitto dei tre monoteismi*, Cortina, Milano 2007.

575 - Cfr. Gv 8, 44.

576 - Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, III, 1: la nostra religione, “se non fosse stata ritirata verso il suo principio da Santo Francesco e da Santo Domenico, sarebbe al tutto spenta”.

577 - Allora – e solo allora – “il bene degli altri ti è caro assolutamente quanto il tuo, per niente di meno,” come scrive Eckhart. Cfr. per es. il sermone *Praedica verbum*: “Se ami una persona più di un'altra, sbagli – anche se ami tua madre o tuo padre più di ogni altro uomo. E se preferisci la beatitudine in te più che in un altro, non sei nel giusto, perché così ami te stesso, e, dove ami te stesso, non ami davvero Dio” (*I Sermoni*, cit., p. 276) e, ancora più terribile: “Finché ami un solo uomo meno di te stesso, non ti sei mai amato davvero” (sermone *Qui audit me*; *op. cit.*, p. 169). Vedi anche i sermoni *In occisione gladii* e *In hoc apparuit caritas dei* (*op. cit.*, pp. 120; 142), ecc.

insieme a quanto su di esse di volta in volta si costruisce: teologie, cerimonie, sinagoghe, chiese, con le loro implicite (ma non troppo) implicazioni razziste di popolo eletto, comunità di santi ecc., fonte continua di discriminazione e di odio.⁵⁷⁸

“Solo rivolto al solo”⁵⁷⁹ si può finalmente stare nell’universale,⁵⁸⁰ ove nessun contenuto determinato ci separa dagli altri, ed è in questo universale della solitudine che si comprende anche l’opposizione evangelica Cristo/mondo, oggi prevalentemente disconosciuta.

Infatti “mondo” non significa altro che *amor sui, amor privati boni*: ciò che mette in contrasto con gli altri e, insieme, crea le solidarietà mafiose – chiese, partiti, sette ecc. Ogni uomo onesto, in fondo, riconosce questa opposizione e anche ogni mediocre “cristiano” sa perciò di vivere in modo difforme dall’Evangelo, e di conseguenza in modo quasi schizofrenico, nella cattiva coscienza.

578 - “Quando siete riuniti in cinque, c’è sempre un sesto che deve morire,” scriveva perciò Nietzsche in *Così parlò Zarathustra*, “Dell’amore del prossimo”.

579 - *Monos pros monon*, come dice Plotino (*Enneadi*, VI, 9, 11). Gli fa eco san Giovanni della Croce: “Sola a solo” (anima e Dio) *Cantico spirituale* B, 33, 1. E, scrivendo a padre Perrin, la Weil dice: “Il linguaggio della pubblica piazza non è quello della camera nuziale. Tutti sanno che c’è un colloquio veramente intimo soltanto quando si è in due o tre. Basta essere in cinque o sei perché il linguaggio collettivo cominci a prevalere. Per questo si cade in un completo controsenso applicando alla Chiesa le parole: ‘Ovunque due o tre di voi si riuniranno nel mio nome, io sarò in mezzo a loro’ (Mt 5, 45). Il Cristo non ha detto duecento o cinquanta o dieci. Ha detto due o tre. Ha detto di essere sempre il terzo nell’intimità di un’amicizia cristiana, in un colloquio intimo a due” (cfr. Simone Weil, *Attesa di Dio*, cit., pp. 39-40).

580 - Perciò la Weil notava che nelle religioni, pur divise tra loro in quanto superstizioni, vi sono mistiche che si assomigliano “fin quasi all’identità”, in una esperienza di verità che è *universale*, non legata al particolare “religioso” e, anzi, spesso inconciliabile con esso.

Il regno di Dio non è di questo mondo;⁵⁸¹ *non adeguarsi al mondo è il vero modo di amarlo.*⁵⁸²

Il tempo che solo conta – il solo vero, l'assoluto, l'eterno – è il *presente* ed è in esso che si può esercitare, qui e ora, la religione vera, con le divine virtù di fede, *verità*, carità, speranza:

“Quattro cose soprattutto hanno importanza nel rapporto con Dio: la fede, la verità, l'amore, la speranza. Bisogna infatti credere che la sola salvezza è la conversione (epistrotfe) verso Dio; poi, quando si è creduto, applicarsi col massimo zelo a conoscere la verità su di lui; quando la si è conosciuta, innamorarsi di ciò che si è conosciuto; poi, innamorato, nutrire per tutta la vita l'anima con buone speranze. È infatti con le buone speranze che i buoni hanno la meglio sui malvagi”.

*“Queste sono le cose essenziali, e quattro è il loro numero”.*⁵⁸³

La religione vera è infatti la religione della ragione,⁵⁸⁴ in cui

581 - Cfr. Gv 18, 36. Cfr. anche Mt 10, 34-36 (“non sono venuto a portare la pace, ma la spada, mettendo figli contro genitori e nemici all'interno della propria famiglia”) cui, molto significativamente, segue Mt 10, 37-38, ove si enuncia il precetto della rinuncia a se stessi.

582 - Perciò nel Vangelo di Giovanni troviamo ripetutamente e risolutamente affermata la contrapposizione Dio/mondo e, *insieme*, l'amore di Dio per il mondo. Sul *sensostoico* di tutto ciò, vedi ancora i *Paradossi* di Franck e lo splendido passo della Weil riportato alla fine del capitolo precedente, p. 167.

583 - Cfr. Porfirio, *Lettera a Marcella*, 24. Superfluo sottolineare come l'elemento *verità* sia stato eliminato dal numero delle tre virtù, non più divine, ma “teologali”.

584 - *Loghike latreia*: cfr. Rm 12, 1. E il testo paolino prosegue: “E non conformatevi a questo mondo, ma trasformatevi rinnovando l'intelletto (*metamorfousthe te anakainosei tou noos*)”. “Filosofia – cioè ricerca della saggezza – e religione sono la stessa cosa: questo è il principio della salvezza per l'uomo,” scrive Agostino nel *De vera religione*, V, 8. Cfr. il mio *La religione della ragione*, cit.

non si adora Dio né sui monti né nei templi, giacché Dio è spirito e si adora solo in spirito,⁵⁸⁵ in quel tempio che è l'anima. Ma come il tempio deve essere vuoto, libero da pecore e buoi, da cambiavalute e mercanti,⁵⁸⁶ così l'anima deve esser vuota, libera da pretesi saperi e valori di ogni tipo: solo allora in essa si genera il *logos*, con tutta la sua luce⁵⁸⁷ – e questo è anche il cristianesimo altro, ossia concreto, che la Weil auspicava.

Anche se esso non sembra oggi molto diffuso, alla religione vera appartiene, come si è appena detto, la speranza e, del resto, esso è possibile in ogni momento, e tanto più oggi giacché, come notava Nietzsche, noi moderni uomini della scienza siamo ancora platonici e cristiani, ossia convinti che la verità è Dio, e che Dio è la verità, ed è proprio in nome della verità che abbiamo già tolto via la dogmatica e stiamo ora togliendo anche la morale cristiana.⁵⁸⁸

Sembra quindi legittimo sperare che questo stesso platonico e cristiano amore di verità porti verso un cristianesimo *altro*, cioè *vero*. Non ha forse detto Gesù: “Chiunque è dalla verità ascolta la mia voce”?⁵⁸⁹

585 - Cfr. Gv 4, 21-24.

586 - Cfr. Gv 2, 13-17.

587 - Cfr. il primo, fondamentale sermone di Meister Eckhart: *Intravit Iesus in templum* (*Sermoni*, cit., pp. 91-98). Cfr. anche il sermone *Quasi stella matutina*: “L'intelletto è il tempio di Dio, ove Dio risiede più che in ogni altro luogo” (*I Sermoni*, cit. p. 149). E sono nell'intelletto la grazia *gratum faciens* e la beatitudine (cfr., cit., nn. 500, 673). Cfr. anche Porfirio, *Lettera a Marcella*, 19, cit.

588 - Cfr. *Genealogia della morale*, III, 24 (p. 150 della edizione sopra citata). Che una vita cristiana sia sempre possibile, Nietzsche lo scrive in *Anticristo*, § 39.

589 - Gv 18, 37.

Indice

I La scoperta dello spirito	11
<i>Premessa</i>	11
1. La fonte greca	14
2. L'interpretazione cristiana	19
3. Distacco, grazia, libertà	32
II La religione come verità e come menzogna	43
1. Fede e ateismo	43
2. La menzogna teologica	46
3. La verità delle religioni	51
4. La falsità delle religioni	65
III Meister Eckhart: “Prego Dio che mi liberi da Dio”	75
1. Essere l'essere	75
2. Niente volere	77
3. Niente sapere	79
4. Religione e scienza	81
5. Dio e anima	87
6. Niente avere	93
IV Sebastian Franck: i paradossi del cristianesimo	99
1. Umanesimo e mistica	99
2. Il distacco	104
3. Dialettica della fede	109
4. Un Cristo “implicito”	113

V Simone Weil: presenza e assenza di Dio	121
1. <i>Pesanteur</i> e necessità	121
2. Necessità e libertà	126
3. L'identità dei contrari	132
4. Il vuoto, suprema pienezza	136
5. La realtà e il bene	144
6. Presenza di Dio	150
7. Conoscenza di sé e amore di Dio	154
8. Il "grosso animale"	157
9. Cristianesimo e stoicismo	165
VI Un cristianesimo altro	169