



“MEISTER ECKHART”

CLAUDIO TODESCHINI

“MEISTER ECKHART”

CLAUDIO TODESCHINI

PREFAZIONE

Il primo contatto che ho avuto con il pensiero eckhartiano è avvenuto tramite un libro sul Buddismo¹. Questo libro, scritto da un occidentale, contiene diversi riferimenti ad Eckhart, nelle cui opere l'autore ritiene di poter individuare numerose analogie col sistema filosofico-religioso buddista. Il mio interesse per il maestro domenicano è nato dunque in ambito comparatistico. Inizialmente la prospettiva di studiare quali fossero i denominatori comuni tra il Buddismo e la mistica speculativa eckhartiana suscitava in me un grande interesse, ma mi sono subito reso conto che uno studio simile era del tutto fuori della mia portata, perché la conoscenza approfondita di entrambi i soggetti avrebbe richiesto anni di studio.

Mi sono dunque esclusivamente rivolto allo studio del pensiero e delle opere di Meister Eckhart. La scelta di occuparmi delle opere tedesche e non di quelle latine è stata pressoché obbligata, essendo io un germanista. All'interno della produzione in volgare rimaneva ancora da scegliere se orientarsi sui numerosi sermoni o sui trattati.

¹ Christmas Humphreys, *The Buddhist Way of Action*, Allen and Unwin, London 1960.

Devo confessare che ad una prima lettura dei *Sermoni tedeschi*² mi sono trovato spiazzato; il linguaggio eckhartiano era per me qualcosa di assolutamente nuovo ed insolito e ciò mi creava non poche difficoltà. Mi ci sono voluti un paio di mesi per arrivare ad avere una buona comprensione dei sermoni e soprattutto per capire cosa rendesse molti di loro degli autentici capolavori. Il loro pregio sta, a mio parere, nel riuscire a coniugare così bene l'urgenza espressiva del predicatore alle esigenze concettuali del teologo. Ciò ha creato molte difficoltà agli studiosi, che per molti anni si sono affannati per distinguere l'Eckhart predicatore dall'Eckhart teologo, il *Lebemeister* dal *Lesemeister*.

Dubitando che la mia preparazione fosse adeguata per affrontare, con buoni risultati, lo studio dei difficili sermoni, dopo una prima lettura, ho deciso che avrei analizzato nella mia tesi uno o due dei quattro trattati attribuibili ad Eckhart. Va da sé che lo studio dei sermoni, indispensabile per una comprensione approfondita del pensiero eckhartiano, è continuato parallelamente e si è rivelato quanto mai utile per chiarire quei concetti che nei trattati vengono esposti meno specificamente.

La scelta delle *Istruzioni spirituali* è maturata quando ho notato che la prospettiva etica del pensiero eckhartiano veniva messa in secondo piano dalla mole di studi d'interesse prevalentemente teologico e metafisico³. Così ho optato per quest'opera, che, a mio parere, illustra meglio delle altre l'atteggiamento eckhartiano nei

² Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, traduzione, introduzione e note di Marco Vannini, Adelphi, Milano 1985. D'ora in poi uso l'abbreviazione *ST*.

³ Chi maggiormente ha sottolineato la vicinanza reciproca tra speculazione ed insegnamenti di vita in Eckhart è stato, a mio avviso, Dietmar Mieth. I suoi studi sui rapporti tra ontologia ed etica, basati su una comprensione approfondita dell'impianto teologico eckhartiano, mi hanno fornito numerosi spunti, soprattutto nell'analisi delle *Istruzioni spirituali*.

confronti degli insegnamenti etici. Le *Istruzioni spirituali* sono il primo trattato di Eckhart e furono scritte prima di entrambi i soggiorni all'università di Parigi in qualità di *Magister*; per questo a volte le si è quasi ritenute un'opera secondaria, "giovanile". In realtà leggendole mi è sembrato subito di percepire nel linguaggio del maestro domenicano la sua consueta forza espressiva, la sincera sicurezza e l'indubitabile capacità comunicativa. Il mio parere è che all'epoca delle *Istruzioni spirituali* Eckhart avesse già alle spalle un'esperienza spirituale ed intellettuale matura, del tutto in linea con quelli che sono i contenuti anche delle opere successive.

Proprio questa mia opinione mi ha spinto a prendere in esame, accanto alle *Istruzioni spirituali*, un altro trattato, *Del distacco*. Per quanto l'autenticità di quest'opera sia in parte ancora dibattuta, si può ipotizzare che essa appartenga agli ultimi anni di vita di Eckhart. La mia idea di partenza era che vi fosse un filo conduttore che dal primo trattato, attraverso tutti gli scritti in volgare, giungesse fino alle ultime opere. Questo filo conduttore, vero e proprio asse del pensiero eckhartiano, non sarebbe altro che l'insegnamento del distacco.

Scopo del mio lavoro è stato dunque quello di esaminare il contenuto di questi due trattati, le *Istruzioni spirituali* e *Del distacco*, prestando speciale attenzione al concetto centrale di "distacco", partendo dal presupposto che esso rappresentasse il *trait d'union* dell'intera opera tedesca di Eckhart.

BIOGRAFIA⁴

Meister Eckhart vive a cavallo tra il XIII e il XIV secolo, in un tempo di profonde trasformazioni che si è soliti chiamare “autunno del medioevo”. E’ questa la fine di un’epoca, le istituzioni della civiltà medievale sono in grande crisi, l’impero perde la sua coesione interna. In Germania il potere centrale va lentamente disgregandosi in varie signorie locali, mentre in Francia, soprattutto con Filippo il Bello, si ha un rafforzamento della monarchia come centro delle forze nazionali. La chiesa sempre più gerarchizzata vuole esercitare un potere sovranazionale-universale, scontrandosi così con la monarchia francese. Tra gli esiti di questo scontro si avrà il trasferimento della sede papale ad Avignone e la nomina di sette pontefici consecutivi di nazionalità francese. A livello sociale si va lentamente dissolvendo il mondo feudale-cavalleresco, con conseguente ascesa della borghesia.

Queste trasformazioni causano disorientamento ed incertezza. In mezzo alla confusione ed ai fermenti si fanno strada nuovi valori e nuove idee. A livello accademico il realismo scolastico è sempre più messo in discussione dal relativismo nominalista che va a minare le sicurezze acquisite fino ad allora. Nel popolo si formano numerose

⁴ Ho costruito questa biografia basandomi principalmente sui seguenti testi:

K. Ruh, *Meister Eckhart. Teologo, Predicatore, Mistico*, Morcelliana, Brescia, 1989

W. Trusen, *Der Prozess gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen*, Schoeningh, Paderborn-Muenchen-Wien-Zuerich, 1988

M. Vannini, Introduzione a: *Meister Eckhart, Opere Tedesche*, La Nuova Italia, Firenze, 1982.

Ho ritenuto di dover usare testi più recenti rispetto alle “classiche” biografie eckhartiane, in modo da tener conto degli ultimi risultati della ricerca, integrandoli con quelle acquisizioni che sono da tempo ritenute certe. In caso di opinioni discordanti ho preferito non tentare una mia interpretazione o mediazione, quindi ho rimandato agli autori e alle opere stesse.

sette e movimenti ereticali che pur presentando caratteristiche specifiche, sono unanimi nel contestare la Chiesa come istituzione gerarchica che si fa interprete in modo esclusivo del rapporto tra il singolo e Dio.

Ho ritenuto utile introdurre, se pur brevemente e in modo molto generale, il periodo storico in cui Eckhart visse, perché la sua figura assume la dimensione che le spetta solo se collocata nel giusto contesto. Eckhart non operò soltanto sullo sfondo delle grandi trasformazioni epocali a cui si è già accennato, bensì fu figura di primo piano, protagonista instancabile del suo tempo. Per questo, come vedremo, le vicende della sua vita si intrecciarono necessariamente con quelle più generali della chiesa, dell'impero e della società tutta in cui visse.

La vita di Eckhart è ricostruibile con buona approssimazione a partire dal 1294, anno in cui lo scopriamo autore di un sermone pasquale in qualità di *lector sententiarum* nella facoltà di teologia di Parigi. Tutto ciò che viene prima di questa data è frutto di deduzioni non verificabili in modo certo, tuttavia si è riusciti a raggiungere un certo accordo su quelli che dovettero essere in fatti salienti della vita di Eckhart prima del 1294.

Johannes Eckhart di Hochheim, di origine cavalleresca nasce attorno al 1260 a Tambach presso Gotha o nei dintorni. Queste sono le conclusioni a cui è giunto di recente Trusen⁵. Si è pensato per anni che Eckhart fosse nato in uno dei due paesi in Turingia che si chiamano Hochheim. L'unico documento pervenutoci in cui il nome del Maestro è citato con un luogo di provenienza è un sermone per la festa di Sant'Agostino del 28 agosto 1303 nel cui *explicit* leggiamo:

⁵ Vedi op. cit., pp. 11-15

“Iste sermo sic reportatus ab ore magistri Eckardi de Hochheim, die beati Augustini. Parisius.” La tesi di Trusen è che il “de Hochheim” fosse ormai diventato solo la designazione del nome di famiglia. Basandosi sulla consuetudine nobiliare dell’epoca di tramandare di generazione in generazione il nome proprio del padre e trovando in più fonti⁶ il nome Eckhart associato al villaggio di Tambach, Trusen ipotizza che Meister Eckhart fosse il figlio maggiore della famiglia de Hochheim la cui residenza si trovava presso Tambach.

Sappiamo con certezza che Eckhart entra da giovane come novizio nel convento domenicano di Erfurt, che, fondato nel 1229, è uno dei più antichi ed illustri dell’Ordine nella Germania del nord. Qui egli segue il consueto curriculum di studi: latino, logica, retorica, studio biennale del *divinum officium* e delle costituzioni dell’Ordine, cinque anni di filosofia e triennio finale di teologia. Essendosi probabilmente dimostrato un giovane di talento è inviato allo *studium generale* domenicano di Colonia, scuola fondata da Alberto Magno, morto nel 1280, quindi presumibilmente da molto poco. Gli insegnamenti del grande maestro appena scomparso sono ancora estremamente vivi in ambiente accademico ed è cosa certa che Eckhart ne viene a contatto.

Dopo il periodo di studio a Colonia iniziamo ad avere le prime notizie documentate. Il 18 aprile 1294, a Parigi, il monaco domenicano *frater Ekhardus* tiene il già citato sermone festivo in occasione della Pasqua, che ci è giunto in una raccolta parigina di sermoni e collazioni (colloqui).

⁶ La più importante è un manoscritto del 1251 in cui compare un “Eckehart de Hochheim de Tambach”.

C'è da notare a questo punto che alcuni studiosi congetturano che Eckhart abbia concluso gli studi a Parigi e non a Colonia, ma non v'è alcuna prova certa che possa confermarlo; inoltre sappiamo, come suggerisce Trusen⁷, che la formazione in uno Studio generale era sufficiente per ottenere la licenza a Parigi. Ciò nonostante uno studioso come Ruh, la cui biografia eckhartiana è una delle più approfondite, propende a credere che Eckhart abbia affrontato "uno studio supplementare per giovani altamente dotati, come è testimoniato per Teodorico di Freiberg"⁸ poco prima di lui.

Nel sermone pasquale del 1294 Eckhart è attestato quale *lector sententiarum*, incarico già piuttosto elevato nella carriera universitaria, il cui compito consisteva nello spiegare il manuale accademico di teologia⁹. Il lettore era tenuto a presentare un *Principium*, atto solenne di carattere introduttivo che doveva precedere l'inizio dei corsi (tra il 14 settembre e il 9 ottobre). A noi è giunta solo la prima parte del *Principium*, vale a dire la *Collatio in libros Sententiarum*. Più che il contenuto dell'opera, qui interessa sottolineare che se nell'aprile 1294 Eckhart è già lettore, allora possiamo dedurre che ha tenuto la *Collatio* tra il 14 settembre e il 9 ottobre 1293. Il primo soggiorno parigino è dunque di durata almeno biennale.

Dopo di che lo ritroviamo nell'intestazione delle *Istruzioni spirituali* come priore di Erfurt e vicario di Turingia. Tale nomina è sicuramente anteriore al 1298, anno in cui fu decretata l'incompatibilità di questi due uffici.

⁷ Trusen, op.cit., p. 16

⁸ Ruh, op. cit., pp. 26-27

⁹ Si trattava dei *Libri quatuor Sententiarum* (1150-1152) di Pietro Lombardo.

Nel 1302 Eckhart è nuovamente a Parigi, ma questa volta con il titolo di *Magister actu regens*, incaricato di assumere la cattedra dei domenicani riservata agli stranieri. Egli aveva il compito di spiegare la Bibbia a lezione e di partecipare alle dispute. Ci sono pervenuti numerosi commentari biblici, ma è difficile distinguere tra quelli del primo e quelli del secondo magistero parigino. A questo periodo risalgono invece sicuramente tre *Questiones disputatae* che sono giunte a noi per iscritto e che chiamiamo *Questioni parigine*. Esse venivano originariamente dibattute in aula con un procedimento dialettico di tesi ed antitesi. Oltre ad essere scritti di grande importanza dottrinale le *Questioni parigine* ci presentano un Eckhart teologo e dotto ben in vista nell'ambiente universitario e nel confronto tra domenicani e francescani che ha così grande importanza nella teologia di questo periodo.

Nel 1303 Eckhart è primo provinciale di *Sassonia*, provincia sorta da una divisione della *Teutonia*, la cui sede è il convento di Erfurt. Questo è un periodo di grande lavoro amministrativo ed organizzativo. Il convento di Erfurt vive il suo decennio d'oro anche grazie all'attività del Maestro, il quale per altro è molto spesso in viaggio per organizzare i capitoli provinciali, per partecipare a quelli generali, per fondare nuovi conventi e per quant'altro richiedeva la sua presenza. I viaggi e gli impegni amministrativi si accompagnano ad un'intensa attività di predicazione; sono risalenti a questo periodo i sermoni in tedesco raccolti nel *Paradisus animae intelligentis* (32 su 64 sono ritenuti eckhartiani). La particolarità e l'importanza di questa raccolta deriva dal fatto che sono qui trasposte in forma di sermoni in lingua volgare, quindi per un

uditorio non universitario, le tesi¹⁰ che Eckhart teologo aveva sostenuto a Parigi di fronte agli “avversari” francescani. La corrispondenza dei temi trattati nel *Paradisus* e nelle *Questioni parigine* collocano la raccolta tra il 1303 e il 1311, ovvero nel periodo tra i due magisteri.

Nel 1307 il capitolo generale di Strasburgo nomina Eckhart vicario generale di Boemia, con pieni poteri di riformatore e nel 1310 è eletto provinciale dai domenicani della provincia di *Teutonia*. Il capitolo generale di Napoli non ratifica però questa nomina e lo invia nuovamente a Parigi come *magister*.

Durante il secondo magistero Eckhart dibatte diverse questioni, di cui solo due ci sono state tramandate (Questioni parigine IV e V), ma soprattutto mette in cantiere *l'Opus tripartitum*. In quest'opera egli si proponeva di esporre le sue dottrine in modo sistematico, secondo una struttura ben ponderata¹¹. Purtroppo *l'Opus tripartitum* rimase un abbozzo e per di più scarsamente trasmesso. Modesta fu l'influenza di quest'opera anche negli anni a seguire, in buona parte a causa della condanna subita da Eckhart, in virtù della quale non fu mai inserito nel catalogo ufficiale degli scrittori domenicani. Ciò nonostante il valore dell'*Opus tripartitum* rimane altissimo, da un lato per via della novità e originalità del suo progetto generale,

¹⁰ Solo nel *Paradisus* e nelle *Questioni parigine* del 1302-1303 è presente un'elaborazione specifica del primato dell'Intelletto sulla Volontà e su tutte le altre potenze dell'anima. Tutte tre le questioni ci propongono Dio come *Intellectus*, mentre l'essere è attribuito alle creature. Così è anche nei sermoni, in cui l'Intelletto ha il ruolo centrale nella conoscenza di Dio.

¹¹ *L'Opus tripartitum* è suddiviso in: 1. *Opus propositionum*, 2. *Opus quaestionum*, 3. *Opus expositionum*. Questioni ed esposizioni dipendono entrambe da una proposizione. Per esempio: Proposizione = l'essere è Dio; Questione = se Dio sia; Esposizione (Gn 1,1) = in principio Dio creò il cielo e la terra. Questa struttura è estremamente originale rispetto a quella delle *Summae* degli altri teologi parigini.

dall'altro per via dei contenuti effettivi di quelli scritti che possiamo ricondurre a quest'opera¹².

Nel 1313 Eckhart è inviato a Strasburgo, in *Teutonia*, per assumervi le funzioni di vicario generale. E' il decennio strasburghese l'epoca vera e propria di Eckhart predicatore. Uno degli incarichi che occupano maggiormente il Maestro in questo periodo è la *cura monialium* ovvero la direzione spirituale delle monache. Di questa sua attività ci è giunta testimonianza in vari "libri delle suore". Eckhart, guida spirituale e uomo di grande carisma, esercitava un forte fascino e suscitava profonda ammirazione nella sue "figlie spirituali", tant'è che talvolta la sua figura assume tratti quasi leggendari.

A questo periodo risalgono numerosi sermoni oltre che *Il Libro della consolazione divina*¹³, forse la sua più celebre opera in volgare, tramandataci nel *Liber benedictus* assieme al trattato *Dell'uomo nobile*.

Tra il 1323 e il 1324 Eckhart è inviato allo Studio generale di Colonia per tenere l'unica cattedra di teologia. Poco tempo dopo, nel 1326, parte una denuncia nei suoi confronti e l'arcivescovo di Colonia, Enrico II di Virneburg, avvia un processo d'inquisizione a suo carico.

¹² Fondamentali sono i Commenti alla Scrittura che costituiscono secondo Ruh (op. cit., p. 112) "il centro di gravità dell'*Opus tripartitum*" e consentono una valutazione specifica dell'intenzione dell'autore. A questo proposito Kurt Flasch scrive: "L'intenzione di Eckhart è di mostrare filosoficamente la verità della Scrittura, e di dimostrare che la Scrittura così spiegata è la quintessenza di ogni conoscenza filosofica." (K. Flasch, *Die Intention Meister Eckharts*, in: H. Rottge, *Sprache und Begriff*, Festschrift Bruno Liebrucks, Meisenheim am Glan, 1974, pp. 292-318)

¹³ *Il Libro della consolazione divina* è tra i quattro trattati eckhartiani quello letterariamente meglio costruito e trova i suoi antecedenti nel genere letterario delle "consolazioni". Esso fu scritto per la regina Agnese d'Ungheria, il cui padre Alberto I d'Asburgo era stato assassinato nel 1308. La composizione di quest'opera potrebbe risalire quindi attorno al 1310.

L'opera che fa partire l'accusa è il *Liber Benedictus*¹⁴, che può a buon diritto essere visto come una summa dei contenuti della predicazione del periodo strasburghese. L'autodifesa che conclude *Il Libro della consolazione divina* testimonia che già da tempo si muovevano critiche al modo di predicare del Maestro, è plausibile pensare che i membri dell'Inquisizione fossero infastiditi dal fatto che Eckhart portasse di fronte al popolo temi e argomenti ritenuti troppo "sottili", che potevano facilmente essere mal interpretati. Inoltre la sua presunta vicinanza ai Fratelli del libero Spirito e ai Begardi, che talvolta usavano la sua autorità per difendersi, è vista di cattivo occhio dalle autorità ecclesiastiche, che faticavano a tenere a freno la proliferazione di sette e movimenti ereticali per lo più di estrazione popolare. Questi movimenti antiautoritari ed antigierarchici che minacciano la Chiesa come istituzione provocano necessariamente una reazione molto dura nella lotta all'eresia.

Un fattore di una certa importanza che influenza il clima in cui si svolge il processo è la concorrenza tra domenicani e francescani a livello accademico, nella predicazione e cura d'anime e, non da ultimo, in materia di politica ecclesiastica. Questo non ci può portare a diffamare l'ordine francescano come promotore di un processo strumentalizzato a fini politici, ma d'altra parte è difficile affermare che non ci fosse un certo interesse nella condanna dell'illustre maestro domenicano.

La prima parte del processo si svolge a Colonia, dove l'arcivescovo Enrico di Virneburg designa una commissione incaricata di istituire un dossier (1326). Il 24 gennaio 1327 Eckhart fa appello alla Sede papale con uno scritto di protesta, mettendo in

¹⁴ Contenente *Il Libro della consolazione divina* e il sermone *Dell'uomo nobile*.

dubbio la legittimità del procedimento avviato nei suoi confronti. Il 13 febbraio dello stesso anno nella chiesa dei domenicani di Colonia egli si rivolge al pubblico della sua predicazione, rivendicando la sua ortodossia e ritrattando allo stesso tempo le dottrine erronee a lui imputate (erronee perché frutto di fraintendimento).

Rigettato il suo appello rivolto al pontefice (22 febbraio), Eckhart si mette in viaggio per Avignone, dove si svolge la parte finale del processo. Qui si procede ad un riesame delle proposizioni incriminate da parte di nuove commissioni. Il 27 marzo 1329 si ha il giudizio finale pubblicato nella bolla papale *In agro dominico*¹⁵. Nel frattempo Meister Eckhart era morto da circa un anno. 17 delle proposizioni in discussione presso la commissione sono condannate come eretiche, mentre 11 (erano 28 in totale) sono giudicate “pericolose nell’espressione, molto temerarie e sospette di eresia “ ma “mediante molti chiarimenti e spiegazioni possono ricevere o avere un senso cattolico.”

Le proposizioni presenti nella bolla papale provengono da svariati scritti, il che sta a significare che si volevano colpire un gran numero di opere del Maestro, anche grazie al fatto che, come leggiamo nelle norme di applicazione, bastava un singolo punto contestato per far condannare l’intera opera. A farne di più le spese sono gli scritti di contenuto spirituale, a dimostrazione ancora una volta che era l’Eckhart predicatore e guida d’anime che si voleva andare a colpire. Io penso che la condanna di scritti a carattere teologico e dottrinale sia stata in buona parte funzionale alla

¹⁵ Il papa in questione è Giovanni XXII, che nella disputa sulla povertà con gli spirituali francescani arrivò ad incriminare la “credenza” secondo cui Cristo e gli Apostoli non avessero avuto alcun possesso personale. Non penso che questa sia una precisazione fuori luogo se teniamo in considerazione che Eckhart predicava la forma più alta di povertà, quella spirituale.

condanna della predicazione in volgare. Del resto come si poteva accusare un predicatore le cui dottrine non presentavano alcun errore?

Ci si limitò a giudicare alcune proposizioni come facili da fraintendere e, anche se un po' a fatica, riconducibili ad un senso ortodosso; altre invece dovevano fondare la base dottrinale dell'accusa e quindi dovevano essere necessariamente eretiche.

Potrebbe sembrare una forzatura ricavare intenzioni così precise implicite nello svolgimento del processo; penso che aiuti a fugare gran parte dei dubbi il preambolo¹⁶ della bolla papale contenente la condanna, in cui è scritto:

“Con grande dolore annunciamo che, in questi tempi, un certo Eckhart, dei paesi tedeschi e, secondo quanto si dice, Dottore e Professore di Sacra Scrittura, dell'Ordine dei Predicatori, ha voluto saperne di più del necessario, in modo imprudente e non conforme alla misura della fede, allontanando l'orecchio dalla verità e rivolgendosi a delle invenzioni. Sedotto, infatti, da quel padre della menzogna che spesso assume le forme dell'angelo della luce per diffondere la tenebrosa e odiosa oscurità dei sensi al posto della luce della verità, quest'uomo, condotto in errore contro la splendente verità della fede, ha fatto crescere nel campo della Chiesa spine e zizzania, sforzandosi di produrre cardi nocivi e velenosi rovi. Ha così insegnato numerose dottrine che oscurano la vera fede in molti cuori, esponendole specialmente nelle sue

¹⁶ La *narratio*, come sottolinea Trusen, non aveva alcun peso giuridico, ma questo non deve farci sottovalutare il suo significato all'interno della condanna né il peso storico che ha esercitato sulla figura di Eckhart.

prediche di fronte al popolo incolto ed anche ponendole per iscritto.”

Leggendo queste righe bisogna tener presente, anche se può sembrare strano, che questo non era un processo alla persona, cioè non si metteva in discussione l'ortodossia soggettiva del teologo e predicatore accusato. L'accusa e ovviamente la condanna erano rivolte a determinate proposizioni, non a Meister Eckhart. Da questa prospettiva risulta chiaro che, strettamente legata al giudizio giuridico, c'era la volontà di diffamare Eckhart predicatore e maestro di spiritualità.

La bolla papale fu copiata e inviata perché fosse resa nota in “forma solenne” soprattutto negli ambienti dove Eckhart operò come predicatore, quindi tra le “persone semplici”. Rimane solo da dire che in questa notificazione pubblica venne trasmesso al popolo, che ne era espressamente il destinatario, solo il già citato preambolo e non le proposizioni condannate.

Nonostante la condanna di Avignone il pensiero di Eckhart non smise di diffondersi. Molti si rivolsero alla figura del Maestro per criticarla o per farne un vero e proprio esempio negativo, ma spesso gli stessi detrattori si dimostrarono i primi a subirne l'influenza. E' questo il caso di alcuni importanti personaggi dell'area olandese, tra cui Jan van Ruusbroec e Geert Groote, dei quali si dice: “Proprio mentre essi si distanziano da Eckhart, testimoniano di avere appreso da lui molto, l'essenziale, tanto che, in alcuni casi, nelle loro pagine sembra di leggere il domenicano tedesco.”¹⁷

Ma ci fu anche chi da subito si preoccupò di difendere il Maestro e di dimostrare l'ortodossia delle sue opere. E' il caso dei suoi

¹⁷ Vannini, op. cit., p.XXI

maggiori discepoli, Enrico Suso e Giovanni Taulero, anch'essi domenicani. Essi aderirono in maniera totale al pensiero del Maestro, definendolo uomo saggio e beato, a cui Dio non aveva nascosto nulla. Anche nel popolo il ricordo di Eckhart come uomo di Dio rimase vivo per lungo tempo, acquistando in alcuni casi caratteristiche di santità.

L'alone di mito che avvolse la figura di Meister Eckhart si tramandò anche meglio delle sue stesse opere, quantomeno fino alla riscoperta che ne fecero il Romanticismo e l'Idealismo tedesco.¹⁸

Dopo interpretazioni improbabili nella prima metà del secolo scorso¹⁹, la ricerca ha guadagnato rapidamente in scientificità, anche grazie ad importanti edizioni critiche²⁰.

Al giorno d'oggi penso si sia raggiunta una certa obiettività; la figura di Meister Eckhart si sta liberando dai falsi dualismi che prospettive di studio diverse avevano proiettato su di essa e l'inutile questione se egli fosse più "Lebemeister" o "Lesemeister", maestro di vita o maestro di teologia sta perdendo la centralità che le era stata accordata.

¹⁸ Hegel in particolare ebbe grande importanza nel riportare all'attenzione dei filosofi e dei teologi l'opera eckhartiana.

¹⁹ Il regime nazionalsocialista utilizzò Eckhart nella sua propaganda definendolo un "Apostolo dei Tedeschi", fondatore di una metafisica ariana. (Vedi soprattutto Rosenberg, *Der Mytus des 20. Jahrhunderts*, Muenchen, 1933)

²⁰ La più importante è quella promossa dalla *Deutsche Forschungsgemeinschaft*, diretta da J. Koch e J. Quint e pubblicata da Kohlhammer, Stoccarda, a partire dal 1936.

INTRODUZIONE

Mistica medievale

Innanzitutto vorrei sottolineare a scanso di equivoci che l'espressione "mistica medievale" non indica un fenomeno unitario e omogeneo. Se è vero infatti che alcune tematiche specifiche sembrano attraversare l'intero sviluppo del pensiero medievale, è altrettanto vero che sono spesso affrontate da punti di vista divergenti o opposti. Quello che vorrei fare in questo capitolo è mettere in luce questi nuclei tematici fondamentali, tracciandone brevemente lo sviluppo a partire dal mondo greco-romano, dalle Sacre Scritture e dalla patristica. Nel fare ciò darò maggior risalto a personaggi e opere di particolare importanza nella formazione del pensiero eckhartiano.

Nelle introduzioni alla filosofia e alla mistica medievale si è soliti sottolineare ed analizzare inizialmente l'eredità che il mondo classico, ormai in declino, ha lasciato dietro di sé. Effettivamente si tratta di un'eredità più che cospicua, dalla quale il Medioevo cristiano ha saputo trarre spunto, rivitalizzandone alcuni aspetti significativi.

La speculazione greca è attraversata già a partire dalle sue origini da elementi di tipo mistico. Il punto di partenza obbligato da cui tracciare gli antecedenti filosofici della mistica medievale è Platone. Così Marco Vannini sottolinea il valore seminale del filosofo greco: "Tutto quel che concerne – nell'essenziale – filosofia, teologia, mistica, si trova già presente e per così dire concentrato, all'inizio

della storia dell'Occidente, in Platone.”²¹ La sua opera maggiormente conosciuta nell'Occidente latino fu il *Timeo*, in una traduzione incompleta e con un commento di chiare influenze neoplatoniche. Nel XII secolo si aggiunsero a questa le traduzioni del *Fedone* e del *Menone*. Le dottrine platoniche arrivate nel Medioevo erano state quasi sempre più o meno rielaborate in ambito neoplatonico, soprattutto tramite Plotino e Proclo.

La metafisica e la cosmologia platoniche non possono essere analizzate a fondo in questa sede, ma è comunque necessario esporne brevemente i punti essenziali. Alla base del pensiero platonico vi è la fondamentale distinzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile. Fallito il tentativo dei filosofi Presocratici di spiegare il sensibile con il sensibile stesso, ricorrendo a cause o principi di tipo meccanico o materiale, Platone postula l'esistenza di una causa metempirica per ogni fenomeno sensibile. Come sottolinea Giovanni Reale: “Gli elementi meccanici e i principi materiali non sono causa, ma, al più, concausa; meglio ancora, sono mezzo al servizio della vera e ulteriore causa, che è di carattere non materiale (...), ed è, precisamente, ciò che fa sì che ogni cosa sia come *deve essere*, come è conveniente e come è *bene* che sia.”²² Tale causa soprasensibile è chiamata “Idea”; questo termine non esprime il significato moderno di “concetto”, “rappresentazione mentale”, quanto quello di “forma interiore”, “natura specifica”, “essenza” della cosa. “L'idea è l'essenza ontologica e non il concetto logico”.²³ Platone sottrae le Idee, così intese, ad ogni relativismo e le rende

²¹ M. Vannini, *Mistica e filosofia*, Piemme, Casale Monferrato, 1996; p. 21.

²² G. Reale, *Storia della filosofia antica: Platone e Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1979; p. 36.

²³ *Ivi*, p. 40.

immutabili: l' Idea permane sempre quale è, identica a se stessa, perennemente sottratta al flusso del divenire. Le Idee sono molteplici, poiché esiste un' essenza (cioè un' Idea) di tutto ciò che è; esse sono organizzate gerarchicamente con al vertice il Bene o l' Idea del Bene, che è principio incondizionato di tutto, in quanto è ciò che dà alle altre Idee la loro essenza e la loro realtà e, in questo senso, è al di sopra della stesa realtà di tutte le idee. "Platone, per un istante, sembra aver posto l' idea del bene al di là dell' essere e dell' essenza: è, questo, un pensiero che diventerà invece centrale in Plotino."²⁴ Tramite Plotino questo pensiero arriverà anche ad Eckhart, infatti come sottolinea Vannini: "L' eredità neoplatonica, cui il maestro domenicano aderisce intimamente, conduce a una connotazione di Dio come *Bene*, "al di sopra dell' essere in dignità e potenza", *epèkeina tes ousias*²⁵, e come l' Uno neoplatonico."²⁶

Nelle dottrine non scritte il principio supremo viene chiamato "Uno", esso riassume in sé il Bene, in quanto tutto ciò che l' Uno produce è bene. Ad esso si contrappone un altro principio originario (anche se di rango inferiore): la *Diade* o Dualità di grande e piccolo. Essa è indeterminata e illimitata e come principio di molteplicità tende contemporaneamente all' infinita grandezza e all' infinita piccolezza. Il mondo delle Idee, nella sua totalità, nasce dalla cooperazione di questi due principi originari: l' Uno agisce sulla molteplicità illimitata come principio limitante e determinante, ossia come principio formale, mentre il principio della molteplicità illimitata funge come da sostrato, da materia

²⁴ *Ivi*, p. 56.

²⁵ Platone, *Repubblica*, 509 b9.

²⁶ M. Vannini, *Meister Eckhart e il "fondo dell' anima"*, Città Nuova, Roma 1991, p. 30.

intelligibile e quindi da principio materiale. Ciascuna e tutte le Idee risultano di conseguenza come un “misto dei due principi” (delimitazione di un il limite). L’Uno si configura come principio di essere e di conoscibilità: l’essenza delle Idee deriva infatti dalla delimitazione dell’illimitato e solo ciò che è de-terminato e de-limitato è intelligibile e conoscibile.

Fondamentale è il rapporto che intercorre sul piano ontologico tra mondo ideale e mondo fenomenico; così lo spiega G. Reale: “L’essere del sensibile è un *intermedio fra il puro essere e il non-essere*. Pertanto il mondo sensibile che è il mondo del divenire, *non è l’essere* (l’essere vero e assoluto), ma *ha l’essere*, e lo ha per sua partecipazione al mondo delle idee (del vero essere): ha un essere, per così dire, mutuato”.²⁷

Il rapporto di dipendenza ontologica tra mondo sensibile e mondo intelligibile si esplica in maniera chiarissima anche a livello cosmologico: il mondo intelligibile che deriva dall’Uno funge da principio formale, da “modello” del mondo sensibile. Questo modello ha bisogno di un principio materiale per raggiungere la sua forma “fisica” compiuta. Platone chiama *chora* (spazialità) la materia o ricettacolo sensibile, la quale è in balia di un movimento informe e caotico. E’ il Demiurgo, il Dio-Artefice pensante e volente (quindi personale) che prendendo il mondo delle Idee come modello ha plasmato la *chora* creando il mondo fisico. Viene da chiedersi per quale motivo il Demiurgo abbia deciso di dare vita al mondo; a questa domanda Platone risponde nel *Timeo*: “Egli era buono e in un buono non nasce mai nessuna invidia per nessuna cosa. Essendo dunque lungi dall’invidia, Egli volle che tutte le cose diventassero il

²⁷ *Ivi*, p. 70.

più possibile simili a lui.”²⁸ Il mondo sensibile nasce dunque per bontà del Demiurgo, il quale, se per certi versi arriva ad assomigliare al Dio cristiano (Dio personale che decide di creare il mondo), per altri se ne distacca decisamente: l’azione del Demiurgo è subordinata sia al mondo delle Idee, che è un principio ben al di sopra di lui, sia alla presenza di una materia preesistente di cui Egli dispone. Potremmo dire con termini agostiniani, che il Dio cristiano *crea* dal nulla, mentre il Demiurgo *fabbrica*.²⁹

Il Neoplatonismo non si limitò a riproporre in maniera stanca e ripetitiva le idee di Platone, ma ne fornì una nuova interpretazione che riuscì a dare una “giustificazione metafisica a quello che nel campo dell’asceti, della spiritualità, della mistica era stato realizzato sul finire della classicità.”³⁰ La questione dell’originalità del Neoplatonismo ha suscitato opinioni contrastanti. Tra i massimi sostenitori di un pensiero neoplatonico ricco di esiti positivi e nuovi troviamo Hegel, mentre, per esempio, Eduard Zeller valutò il Neoplatonismo come un esaurirsi della produttività filosofica originaria del platonismo. La critica contemporanea ha cercato una mediazione tra le due posizioni “storiche”, sviluppando una conoscenza più approfondita delle opere e studiando l’evoluzione del pensiero platonico più dettagliatamente che in passato.³¹

Plotino è comunemente considerato il fondatore del Neoplatonismo ed anche il suo principale rappresentante. Così si esprime Beierwaltes riguardo al rapporto tra Plotino e Platone: “Un

²⁸ *Timeo*, 29 E. Edizione a cura di G. Reale, Rusconi, Milano, 1994; p. 91.

²⁹ Vedi la parte dedicata a Sant’Agostino.

³⁰ Nuccio D’Anna, *Il Neoplatonismo: significato e dottrine di un movimento spirituale*, Il Cerchio, 1988; p. 31.

³¹ Su queste questioni vedi Beierwaltes, *Il paradigma neoplatonico nell’interpretazione di Platone*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli, 1991.

doppio gioco di tal fatta fra l'identificazione con la tradizione filosofica e l'innovazione, nel senso di un pensiero proprio e originale, che a sua volta impronta di sé il pensiero successivo, si manifesta proprio nel rapporto che Plotino intrattiene con Platone."³² Beierwaltes parla di una "appropriazione "sistematica" di Platone da parte di Plotino", che si manifesterebbe efficacemente nella sua interpretazione della seconda parte del *Parmenide* platonico: "In esso Plotino vede intenzionate o esplicitamente pensate le tre realtà che determinano in modo globale il proprio pensiero."³³ Beierwaltes si riferisce alle tre *ipostasi*, Uno, Nus (Spirito) e Anima, su cui si basa interamente la metafisica plotiniana. "*Ipostasi* sta a significare per Plotino una realtà di per sé sussistente, che si conserva e permane in sé medesima, che è se stessa o in virtù dell'autocostituzione [Uno], o del suo proprio essere [Nus], o perché sgorga da un atto proprio che dà fondamento alla sua sussistenza relativa [Anima]. Le *ipostasi*, tra loro differenti, ma relazionantesi mediante un intimo rapporto circolare, rappresentano forme di mutamento o di sviluppo dell'Uno originario, il quale giunge in esse a manifestare la sua potenza secondo gradi diversi d'intensità."³⁴

La prima ipostasi, l'Uno-in-sé, l'"Uno in senso proprio", è il principio supremo di ogni unità e contemporaneamente la ragion d'essere del complesso e del molteplice. Ogni singolo ente è tale in virtù della sua unità, la quale deriva direttamente dall'Uno. Esso è infinito ed illimitato, nel senso che è al di là di ogni definizione e

³² Op. cit., p. 28.

³³ *Ivi*, p. 29.

³⁴ *Ivi*, pp. 32-33.

limitazione, prima di ogni determinazione e attributo, al di sopra del concetto stesso di essere.

Le caratteristiche principali dell'Uno plotiniano sono la sua "infinitudine", l'assoluta trascendenza e la sua conseguente ineffabilità. "Infinitudine" nel senso di "illimitata, inesauribile, immateriale potenza [attività] produttrice."³⁵ Di conseguenza "l'Uno non potrà essere Idea, né forma o essenza o *ousia* nel senso platonico, perché forma ed essenza implicano per Platone *finitudine, peras*, ossia *limite*: sono e producono de-limitazione e determinazione."³⁶ Se l'essere è in qualche modo finito e limitato, l'Uno plotiniano non può per le caratteristiche sopra accennate, che stare al di sopra dell'essere. Analogamente se solo ciò che è determinato e delimitato è intelligibile e conoscibile, l'Uno dovrà essere necessariamente inconoscibile, totalmente al di sopra del pensiero.

Si comprende il perché Plotino tenda a dare determinazioni prevalentemente negative dell'Uno, infatti essendo esso infinito non gli si addice alcuna determinazione del finito; di conseguenza negare all'Uno ogni attributo finito risponde più al vero che tentare di determinarlo in positivo, anche se in ultima analisi la sua natura rimane comunque ineffabile.

Eckhart nutre un grande debito nei confronti della concezione plotiniana dell'Uno e della sua ineffabilità. Sulla linea della teologia negativa a cui Plotino ha dato l'avvio, "per togliere a Dio ogni caratteristica di prodotto dei bisogni dell'uomo, egli si spinge tanto

³⁵ Reale, *Storia della filosofia antica: le scuole dell'età imperiale*, Vita e Pensiero, Milano 1978, p. 509.

³⁶ *Ivi*, p. 510.

avanti quanto, forse, nessun altro prima di lui nel mondo cristiano, e non si perita di connotare Dio come “nulla”: “quando Paolo vide il nulla, allora vide Dio [Sermone *Surrexit autem Saulus*, ST, p. 199].”³⁷

Ma se l’Uno è causa di tutto il resto, ci si potrebbe chiedere qual è la causa dell’Uno, perché esso è quello che è? “Il primo principio si autopone, crea se medesimo, è attività autoproduttrice. [...] In lui la volontà corrisponde al suo atto e quindi al suo essere. Egli è la volontà di essere quello che è, è libertà totale ed assoluta.”³⁸

Da questa libera attività *dell’Uno*, che consiste nell’autoporsi, nasce un’altra che procede *dall’Uno* per necessità: l’emanazione o processione dell’essere.³⁹ Per poter in qualche modo descrivere questa seconda attività, Plotino si è avvalso di diverse immagini, tra cui quella fondamentale della luce: la derivazione dell’essere dall’Uno è rappresentata come l’irraggiarsi di una luce da una fonte luminosa in forma di cerchi successivi. “Lo Spirito e l’Anima rappresentano cerchi, il cui centro, ad una “distanza” rispettivamente diversa, è l’Uno, ed i cui raggi che irradiano dall’Uno, si delimitano in una periferia più prossima (lo Spirito) o più lontana (l’Anima). Il fondamento di ogni punto in entrambe le dimensioni è garantito attraverso l’Uno, così come il convergere di ogni punto nel centro, attraverso cui questo viene mantenuto e conservato come se stesso.”⁴⁰

La seconda ipostasi rappresenta l’uscita nella dualità, l’incontro dell’Uno con i Molti. E’ il concetto plotiniano di *Nus*, Spirito; esso

³⁷ Vannini, 1991, pp. 30-31. Parentesi mie.

³⁸ Reale, 1978, pp. 515-516.

³⁹ Sia Reale che Beierwaltes preferiscono parlare di „processione“ delle cose dall’Uno, piuttosto che di “emanazione” come si è tradizionalmente fatto.

⁴⁰ W. Beierwaltes, *Plotino: un cammino di liberazione*, Vita e Pensiero, Milano, 2000; p. 42.

nasce in due momenti successivi: 1) contemplazione del principio da cui deriva (l'Uno) e conseguente "riempirsi" e "fecondarsi" di esso. 2) contemplazione di se stesso così "ripieno" e "fecondo".

"Nel primo momento, nasce la sostanza, l'essenza, l'essere (ossia il contenuto del pensiero). Nel secondo momento nasce il pensiero vero e proprio. Questa duplicità di momenti spiega altresì la *nascita del molteplice*: non solo la dualità pensiero-pensato, ma anche la molteplicità stessa del contenuto (la molteplicità delle idee)."⁴¹ Lo Spirito plotiniano è l'esplicazione di tutte le cose a livello ideale, esso contiene in sé l'intero mondo platonico delle Idee.

L'Anima (terza ipostasi) deriva dallo Spirito in maniera del tutto simile a come questo deriva dall'Uno: la potenza che procede dall'attività dello Spirito si rivolge a contemplare lo Spirito stesso. Rivolgendosi allo Spirito, l'Anima trae la sua sussistenza (ipostasi) e, attraverso lo Spirito, vede l'Uno ed entra in contatto col Bene medesimo. L'Anima ha una posizione intermedia: è l'ultima realtà intelligibile e confina col sensibile. Rimanendo in relazione con l'Uno tramite lo Spirito, essa è la causa del sensibile, lo ordina, lo regge e lo governa. Contemplando nel *Nus* le infinite possibilità di manifestazione dell'essere, l'Anima è "padrona dei corpi, li fa nascere e li porta allo stato che le piace."⁴²

Ci siamo finora limitati a descrivere quello che Beierwaltes chiama il "movimento ontologico"⁴³ della filosofia di Plotino e cioè il movimento che determina e produce la realtà nel suo complesso. Accanto a questo troviamo anche un "movimento pensante", che è

⁴¹ Reale, 1978, p. 529.

⁴² Plotino, *Enneadi* IV,3,10.

⁴³ „Movimento „ontologico“ significa la processione attivamente fondante dell'essere nelle sue diverse dimensioni.” Beierwaltes, 2000, p. 40.

“il ripercorrere psichicamente” in senso inverso il movimento ontologico dell’autosviluppo dell’Uno. Questo movimento di ritorno dal molteplice all’Uno, che è anche Sommo Bene, è lo scopo finale dell’uomo e ciò che caratterizza la prospettiva etica della filosofia di Plotino. Egli utilizza il termine *aphairesis*, che sta ad indicare “un movimento di astrazione nel quale il pensiero si ritrae sempre di più dalle sue molteplici relazioni, “astrae” da esse, per rendersi libero per una sempre più intensiva unità, attivando e sviluppando il potenziale di unità presente in se stesso, lo Spirito e l’Uno che questo fonda e che in esso lo precede.”⁴⁴

In questo modo la metafisica di Plotino non rimane una costruzione intellettuale fine a se stessa, ma rappresenta il fondamento teorico della vita spirituale del singolo. Significative sono le parole che Porfirio consegna alla tradizione, quali ultimo messaggio del suo maestro sul letto di morte: “Cercate di ricongiungere il Dio in voi con il divino nell’universo!”⁴⁵

La speculazione di Plotino, soprattutto quella basata sul *Parmenide*, rappresenta il punto di partenza del movimento neoplatonico. Le concezioni dell’universo e della divinità che ne derivano verranno in seguito sviluppate e approfondite nei loro vari aspetti da parte di Porfirio, Giamblico, Proclo e degli altri appartenenti alle varie scuole neoplatoniche. Si metteranno in luce sia i risvolti etici che quelli metafisici del pensiero plotiniano e si rivaluteranno la mitologia e la vita rituale greco-romana, interpretandole secondo esigenze interiori e metafisiche.

⁴⁴ *Ivi*, p. 51.

⁴⁵ *Vita Plotini* 2, 26. Cit. in Beierwaltes, *Platonismo nel Cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano, 2000; p. 127.

Se l'influenza del Neoplatonismo è stata così profonda e duratura, lo si deve in buona parte alla mediazione della filosofia araba e soprattutto della Patristica, la quale assorbì all'interno del suo pensiero quegli elementi di origine platonica che non cozzavano con i principi e i dogmi della religione cristiana. Il Neoplatonismo "autentico" rimase quasi del tutto sconosciuto fino alla traduzione in latino di alcune opere di Proclo, da parte di Guglielmo di Moerbeke, tra le quali l'*Elementatio Theologica* (1268), che ebbe una buona circolazione negli ambienti domenicani tedeschi di cui faceva parte Eckhart. La più importante fonte non cristiana fu il *Libro del Bene puro*, compilato da un anonimo arabo e tradotto in latino nel XII secolo con il titolo *Liber de causis*. Quest'opera a lungo attribuita ad Aristotele, si scoprì essere una rielaborazione dell'*Elementatio* procliana; sia Alberto Magno che Tommaso d'Aquino la commentarono, aumentando così a dismisura la sua influenza, soprattutto nell'ambito della mistica e della teologia renana, basti pensare al gran numero di citazioni di cui è oggetto.

Come si è accennato in precedenza, il "cristianesimo neoplatonizzante"⁴⁶ dei Padri della Chiesa fu il tramite privilegiato tra il pensiero pagano dell'Antichità e quello cristiano del Medioevo. Due figure in particolare, quella di Dionigi l'Areopagita e quella di Sant'Agostino, valsero in seguito come autorità assolute e imprescindibili su cui ogni teologo faceva affidamento per sostenere le proprie tesi.

⁴⁶ Accolgo il suggerimento del De Libera, secondo cui quest'espressione è più felice di quella di "Neoplatonismo cristiano", perché come egli scrive: "I "neoplatonici cristiani" sono essenzialmente dei cristiani che provvedono la loro teologia dell'aiuto di questo o quel filosofema neoplatonico." A. De Libera, *Introduzione alla mistica renana*, Jaca Book, Milano, 1998; p. 33.

A questo punto è indispensabile fare alcune considerazioni su Sant'Agostino, personaggio il cui peso nell'evoluzione del pensiero occidentale è incalcolabile. Grazie a lui " la Chiesa entra nel Medioevo con una solida sistemazione dottrinale, poiché egli, erede di San Paolo, di Origene, di Plotino, elabora una filosofia cristiana che sarà il cardine di un millennio."⁴⁷

Agostino è anche la fonte da cui Eckhart trae il maggior numero di citazioni (escluse le scritture); questo mi sembra un motivo in più per approfondire, per quanto è possibile in questo contesto, il significato ed il pensiero del più importante dei Padri della Chiesa.

Agostino, nato in Numidia (nord Africa) nel 354 è prima studente e poi insegnante di retorica. Egli inizia da giovane la sua ricerca spirituale, aderendo alla dottrina religioso-filosofica del persiano Mani. Dopo nove anni le sue aspettative finiscono con l'essere deluse ed egli si trasferisce in Italia per continuare la sua carriera di insegnante. A Milano avviene il fondamentale incontro con il vescovo Ambrogio. All'inizio, Agostino è affascinato soltanto dalla grande eloquenza del vescovo, ma lentamente il significato e la sostanza delle sue parole diventano più interessanti della forma. Egli stesso ci dice: "Io aprivo il mio cuore per udire come egli parlava bene, ed insieme cominciavo a capire come parlasse con verità – ma a poco a poco."⁴⁸ Non è un caso che allo stesso periodo risalga un altro incontro che cambierà la vita di Agostino, quello con le opere di Plotino. Grazie ai neoplatonici egli può superare finalmente e definitivamente l'insoddisfacente dualismo manicheo e la sua svalutazione della creazione. Inizia in questo periodo a

⁴⁷ G. M. Bertin, *I Mistici medievali*, Garzanti, Milano, 1944; p. 35.

⁴⁸ *Confessioni* V, 14, 24.

prefigurarsi una svolta nella vita di Agostino, il quale grazie alla mediazione di Ambrogio si interessa ora alla lettura della Bibbia. Si può dire con Wehr⁴⁹ che la filosofia neoplatonica lo abbia condotto ad una comprensione spirituale del cristianesimo. In poco tempo matura la sua conversione (386) e la conseguente decisione di dedicare la vita alla religione cristiana.

E' difficile sopravvalutare l'importanza di questo avvenimento, si può infatti dire che la conversione, con la conseguente conquista della fede, è l'asse attorno a cui ruota l'intero pensiero di Agostino e quindi la via di accesso per accostarvisi. La fede non sostituisce certo l'intelligenza, ma al contrario la stimola e la promuove. Nasce in questo modo quella posizione che più tardi sarà riassunta nelle formule "credo ut intelligam" e "intelligo ut credam".

L'incontro tra mondo classico, nella sua sintesi neoplatonica, e mondo cristiano, stimola il dibattito su quale sia il dato fondamentale della vera conoscenza. Il problema della conoscenza e il rapporto tra *Fides* e *Intellectus*, saranno i temi centrali della Scolastica fin dalle sue origini; anche Eckhart durante i soggiorni parigini si trovò a prender parte a queste dispute. Nello scontro teologico che vedeva opposto l'ordine francescano e quello domenicano, quindi Volontarismo e Intellettualismo, egli fu un grande sostenitore dell'Intelletto quale potenza più alta dell'anima e unico mezzo per cogliere Dio nella sua "nudità" o nel suo "tempio", come egli amava esprimersi.⁵⁰ Quest'aspetto del pensiero

⁴⁹ G. Wehr, *Aurelius Augustinus: grandezza e tragicità del discusso Padre della Chiesa*, Ed. Augustinus, Palermo, 1986; in particolare p. 24.

⁵⁰ Di questa questione ci sono giunte solo le argomentazioni eckhartiane (*Rationes Equardi*) che Gonsalvus Hispanus (collega di Eckhart sulla cattedra dei francescani) ha fatto seguire alla sua difesa dell'Amore per poi confutarle; in una di esse si afferma che Dio stesso è pensiero, da ciò dovrebbe conseguire che è l'Intelletto che ha la facoltà di cogliere Dio.

eckhartiano è trattato oltre che nelle *Questioni parigine* anche in numerosi sermoni.⁵¹

Tornando ad Agostino vorrei esporre brevemente gli aspetti del suo pensiero che ebbero maggiore influenza nell'ambito della teologia renana ed in particolare su Eckhart. Egli sposta decisamente l'accento sull'interiorità dell'uomo; già Plotino predicava la necessità di ritirarsi dalle cose esteriori nell'interno di noi stessi, nell'anima, ma la sua prospettiva rimaneva astratta e generale. La novità di Agostino è che egli pone invece il più concreto problema dell'io, dell'uomo come individuo irripetibile, come persona, come singolo.

Presupposto fondamentale della agostiniana "metafisica dell'interiorità" è che l'uomo interiore è immagine di Dio e della trinità.⁵² Dunque non indagando il mondo, ma scavando nell'anima, si trova Dio. E' ciò a cui ci esorta Agostino nel *De vera religione*: "Non andare verso l'esterno: ritorna in te stesso. Nell'uomo interiore abita la verità."⁵³ A questo proposito dice bene Etienne Gilson: "Conoscere se stessi (...) è secondo Agostino conoscersi come immagine di Dio. In questo senso il nostro pensiero è ricordo di Dio, la coscienza che ve lo ritrova è intelligenza di Dio, e l'amore che procede dall'uno e dall'altro è amore di Dio. C'è dunque nell'uomo qualcosa di più profondo dell'uomo. Ciò che del suo

⁵¹ Forse il più noto è il sermone *Quasi stella matutina* (Numero 9 dell'edizione di J. Quint delle opere tedesche, Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, a cura di J. Koch e J. Quint, Kohlhammer, Stoccarda, 1936-1976. D'ora in poi abbreviato in *DW* e *LW*, deutsche/lateinische Werke). In questo sermone leggiamo: "La volontà coglie Dio sotto la veste della bontà. L'intelletto coglie Dio nella sua nudità, spogliato di bontà e di essere. La bontà è una veste, sotto la quale Dio è nascosto, e la volontà coglie Dio sotto questa veste della bontà".

⁵² Il fatto che esistiamo, sappiamo di esistere e amiamo il nostro essere e la nostra coscienza rispecchia in noi la struttura trinitaria.

⁵³ *De vera religione*, 39, 72.

pensiero rimane riposto (*abditum mentis*) non è che il segreto inesauribile di Dio stesso; come la Sua, la nostra vita interiore più profonda non è che il dispiegarsi, entro se stessa, della conoscenza che un pensiero divino ha di sé e dell'amore che ha di sé."⁵⁴ Il pensiero divino a cui accenna Gilson, o meglio i pensieri divini, non sono altro che le Idee: le forme fondamentali, o ragioni stabili ed immutabili delle cose. Per Agostino solo la parte più elevata dell'anima, la *mens*, può pervenire alla conoscenza delle Idee, infatti "è stata fatta in modo che, unita, secondo l'ordine naturale disposto dal Creatore, alle cose intelligibili, le percepisce in una luce incorporea speciale, allo stesso modo che l'occhio carnale percepisce ciò che lo circonda, nella luce corporea, essendo stato creato capace di questa luce ed ad essa ordinato."⁵⁵

La dottrina della reminiscenza platonica si trasforma nella celebre dottrina dell'illuminazione. Per Platone la conoscenza sussiste nell'anima, perché essa è sempre esistita; il processo conoscitivo non è quindi che un ricordare ciò che sostanzialmente si possiede da sempre (anamnesi). Agostino parte da presupposti diversi: l'anima non è preesistente, ma creata da Dio dal nulla ed immortale a partire da quel momento. Di conseguenza come Dio, che è puro Essere, con la creazione partecipa l'essere alle altre cose, nello stesso modo in quanto è verità, partecipa alle menti la capacità di conoscere la Verità. Per esprimere questo concetto Agostino usa quasi sempre la metafora dell'illuminazione. Come dice Gilson: "Dio è perciò per il nostro pensiero ciò che il sole è per la nostra

⁵⁴ E. Gilson, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Marietti, Casale Monferrato 1983, p. 102.

⁵⁵ Agostino, *La Trinità*, XII, 14,23-15,24.

vista; come il sole è sorgente della luce, Dio è sorgente della verità.”⁵⁶

La differenza di base tra queste due concezioni è dovuta al fatto che la filosofia di Agostino si sviluppa nel contesto generale del creazionismo, concetto di origine biblica. La creazione avviene dal nulla (*ex nihilo*), ovvero non dalla sostanza di Dio⁵⁷ e nemmeno da qualcosa di preesistente.⁵⁸ Nell’eternità Dio ha creato il mondo ed insieme ad esso il tempo. Ogni cosa è stata creata secondo una propria ragione o Idea e queste idee sono contenute nella mente divina. Agostino spiega la creazione utilizzando anche la teoria delle “ragioni seminali”, sviluppata dagli Stoici e rielaborata in chiave metafisica da Plotino. La creazione del mondo avviene in maniera simultanea: Dio non crea la totalità delle cose già attuate, ma immette nel creato i “semi” o “germi” di tutte le cose, che poi, nel corso del tempo si sviluppano via via, in vario modo e col concorso di varie circostanze.

Il pensiero di Agostino è chiaramente molto più ampio e articolato di come io lo abbia qui esposto. Per forza di cose mi sono dovuto limitare a quegli aspetti che nella prospettiva di questo studio mi sembravano più utili: la dottrina della creazione e della illuminazione, l’invito a rivolgersi alla propria interiorità e i concetti di *mens* e *abditum mentis* sono certamente punti chiave su cui si “innesta” la riflessione eckhartiana.

⁵⁶ Gilson, 1983, p. 99.

⁵⁷ In questo caso si dovrebbe parlare di “generazione”. E’ il caso del Padre che trasmette la sua sostanza, *genera*, il Figlio, che, come tale, è identico al Padre.

⁵⁸ E’ il caso del Demiurgo platonico, che plasma la *chora* sul modello del mondo delle Idee. Il principio materiale è da lui indipendente in quanto preesistente. Agostino parla in questo caso di “fabbricazione”.

Molte delle teorie presenti nelle opere di Agostino verranno riprese e rielaborate nel Medioevo, tant'è che si è soliti parlare di "agostinismo medievale". Nell'XI secolo Sant'Anselmo, che fu tra gli iniziatori del metodo scolastico, affermava ancora "agostinianamente" una *fides quaerens intellectum*, pur adoperandosi per legittimare la funzione della ragione.⁵⁹ Ma il termine "agostinismo" assume il suo significato vero e proprio se considerato come corrente che si oppone al tomismo durante il XIII e XIV secolo. San Bonaventura e i teologi di matrice francescana intesero il loro ruolo in questo scontro come "una difesa della tradizione ortodossa contro l'assunzione di una tradizione filosofica "pagana"."⁶⁰

Pur non avendo avuto lo stesso peso di Sant'Agostino nello sviluppo della teologia e filosofia occidentali, s'impone al nostro interesse un altro dei Padri della Chiesa: Dionigi l'Areopagita. La sua figura è la più rilevante della mistica cristiana antica ed è curioso che sia un anonimo a ricoprire questo ruolo; è certo infatti che il nome tramandatoci con i suoi scritti sia fittizio. Con buona probabilità, tra V e VI secolo, uno scrittore di lingua greca compose quello che noi oggi chiamiamo *Corpus Dionysianum*; per tutto il Medioevo si credette che fosse stato scritto da quel Dionigi che compare negli Atti degli Apostoli (17,13), convertito da San Paolo durante il discorso all'Areopago di Atene. Grazie a questo

⁵⁹ L'incontro del cristianesimo neoplatonizzante dei Padri della Chiesa con l'aristotelismo logico, stimolò la nascita della scolastica. Già dal principio con Anselmo e successivamente con Abelardo e San Tommaso, la scolastica fu spesso accusata di confondere i dogmi con la scienza, la teologia con la filosofia.

⁶⁰ G. Morra, *L'Agostinismo medievale e San Bonaventura*, in *Questioni di storiografia filosofica*, a cura di V. Mathieu, La Scuola, Brescia, 1975; vol. I, p. 579.

fraintendimento i suoi scritti godettero dell'autorità e del prestigio riservati solo ai testi canonici.

Se fondamentale è l'apporto del Neoplatonismo nell'opera di Sant'Agostino, lo è a maggior ragione in quella dello Pseudo-Dionigi. La sua dipendenza nei confronti di Proclo, lo porta di tanto in tanto a riprenderne dei brani quasi alla lettera. Ad ogni modo, il suo tentativo di sintesi tra cristianesimo e concezione neoplatonica dell'universo, ebbe una portata molto ampia, ed i suoi testi "fondarono la mistica in Occidente".⁶¹

Il *corpus* dionisiano non è particolarmente vasto, è costituito infatti da quattro trattati e dieci lettere, di cui l'ultima apocrifa; nonostante ciò, come sottolinea Piero Scazzoso, "ci si presenta come un mirabile complesso dottrinale racchiudente tesori di teologia mistica, di esperienza religiosa, di sacralità sacerdotale, di sapienza biblica, (...)"⁶². L'opera che nel nostro contesto suscita maggiore interesse è la *Teologia Mistica*, il più breve dei quattro trattati, grazie al quale il termine "mistica" è entrato nell'uso corrente. In questo testo viene più volte sottolineata l'inconoscibilità di Dio secondo le categorie concettuali del nostro pensiero e questo viene fatto derivare dall'assoluta trascendenza di Dio. Dio, in quanto causa di tutto, si può designare con molti nomi desunti dalle cose sensibili intesi in un senso traslato; meno inadeguato è utilizzare i nomi che appartengono alla sfera delle realtà intelligibili, quali "bello", "amore", "bene" e così via. Si rimane comunque ben lontani dall'aver espresso qualcosa di pur minimamente simile a Dio. La

⁶¹ M. Vannini, *Introduzione alla mistica*, Morcelliana, Brescia, 2000; p. 53.

⁶² P. Scazzoso, Introduzione a: Dionigi l'Areopagita, *Una strada a Dio*, antologia a cura di P. Scazzoso, Jaca Book, Milano, 1989; pp. 11-12.

ragione umana non trova alcun appiglio, ogni volta che tenta di affermare un concetto riguardo a Dio e alla sua essenza, si trova a constatarne l'inadeguatezza e l'insufficienza. Ecco alcune delle parole più significative della *Teologia Mistica*: "(...) la Causa buona di tutte le cose si può esprimere con molte parole e con poche, ma anche con l'assenza assoluta di parole; infatti per esprimerla, non c'è parola né intelligenza, perché è posta sovrastanzialmente oltre a tutte le cose."⁶³ In questa frase si fa sentire l'eco delle già citate parole di Platone, *epèkeina tes ousias*, il cui senso verrà ribadito tante volte da Plotino e dai neoplatonici. Dionigi si inserisce idealmente in quella scia di pensatori che sottolineano la assoluta trascendenza di Dio rispetto alle categorie concettuali del pensiero e la sua conseguente ineffabilità. Grazie anche alla mediazione di Dionigi, Eckhart sarà un importante continuatore di questa linea di pensiero.

Per Dionigi è proprio l'esperienza che Dio è al di sopra di ogni conoscenza che ci avvicina a Lui. L'uomo ha la possibilità di appartenere completamente "a Colui che tutto trascende e a nessun altro, (...) unito in modo superiore a colui che è completamente sconosciuto mediante l'inattività di ogni conoscenza", per fare ciò deve essere in grado di "conoscere al di là dell'intelligenza con il non conoscere nulla."⁶⁴

La cosiddetta teologia apofatica (o negativa) dello Pseudo-Dionigi contribuì in maniera sostanziale allo sviluppo del pensiero mistico medievale; il merito di avere immesso nel Medioevo il pensiero e l'opera dello Pseudo-Dionigi spetta soprattutto a Giovanni Scoto Eriugena, E' lui che nel IX secolo traduce in latino il *Corpus*

⁶³ *Teologia mistica*, I, 3, 1000 C.

⁶⁴ *Ivi*, I, 3, 1001 A.

Dionisianum e il commento allo Pseudo-Dionigi attribuito a Massimo il Confessore. Ma egli non si limita a fornire le traduzioni dei testi originali, bensì elabora un efficace progetto teologico-filosofico, grazie al quale gli elementi del neoplatonismo dionisiano entrano indissolubilmente a far parte della mistica e della filosofia medievale.

Mistica renana

Dopo avere brevemente tracciato gli antecedenti filosofici della mistica medievale, vorrei soffermarmi ad analizzare l'ambiente culturale in cui Eckhart opera e gli stimoli che egli ne recepisce. Per fare ciò è fondamentale parlare della "scuola domenicana di Colonia", espressione questa con cui si designa "l'insieme capillare d'influenze e di dipendenze testuali e orali, libresche e personali, che forma l'intrico, si potrebbe dire l' *humus*, della mistica renana".⁶⁵ Sarebbe un grave errore studiare Eckhart senza collocarlo in quella tradizione teologica e spirituale domenicana che si può far risalire ad Alberto Magno e che si manterrà viva almeno fino agli stessi discepoli di Eckhart, Suso e Taulero.

La mistica renana è il frutto di quel filone della scolastica domenicana tedesca, inaugurato da Alberto Magno, che si distingue per la sua forte componente neoplatonica rispetto all'aristotelismo

⁶⁵ De Libera, op. cit., p. 12.

di stampo tomista, e si diffonde a partire dal XIII secolo. Il Medioevo ha scoperto solo lentamente l'opposizione Platone-Aristotele, dopo averli ritenuti per lungo tempo complementari; non sorprende quindi che pur prevalendo l'aristotelismo tomista⁶⁶, la scolastica domenicana abbia prodotto teologie platonizzanti come quelle di Teodorico di Freiberg e Meister Eckhart.

La mistica renana è, per dirla col de Libera, "l'espressione di una teologia scolastica determinata –la teologia di Alberto– che, nel suo fondo stesso, la invoca e la suscita".⁶⁷ L'eredità di Alberto inizia con l'aver trasmesso le sue fonti, la varietà delle quali è stupefacente: si va dai filosofi greci e latini a quelli arabi (Avicenna, Averroè), dal giudeo Maimonide agli ermetici. Eckhart accoglierà e farà fruttare questa eredità. Le numerose citazioni dei maestri pagani, greci e non, testimoniano la stima che egli nutriva nei confronti di questi grandi pensatori.

Alberto Magno, vescovo di Ratisbona, studia, medita e rielabora queste fonti partendo da un presupposto ben preciso, che deriva dalla sua vocazione profondamente religiosa: lo sforzo intellettuale, la tensione verso la conoscenza, sono frutto di necessità spirituali e non hanno quindi nessun altro fine se non quello dell'unione con Dio (*unio mystica*). Visto il carattere indissolubilmente filosofico e spirituale della teologia renana, non ha quasi senso distinguerla dalla sua componente mistica. A riprova di ciò che si è appena detto, basti pensare ai maggiori esponenti della scuola renana, i quali sono allo stesso tempo *Lesemeister* e *Lebemeister*, uomini di

⁶⁶ La dottrina dell'Aquinate era divenuta, tramite un decreto del 1308, quella ufficiale dell'ordine dei Predicatori.

⁶⁷ De Libera, op. cit., p. 14.

grande cultura e guide spirituali. Direi che è proprio questa la caratteristica che determina la specificità della teologia mistica renana.

Gli esiti dottrinali dell'opera albertiana sono importantissimi, egli riprende da Sant'Agostino l'idea della *mens* non come anima nella sua totalità, ma come il "qualcosa" che vi eccelle. Questo "qualcosa", chiamato "fondo dell'anima" (*abditum mentis*) è l'immagine di Dio nell'uomo, il deposito delle ragioni vere e quindi il principio costitutivo del pensiero. Per Agostino il pensiero (*cogitatio*) è, in un certo senso, l'esplicazione di una conoscenza preliminare e il conoscere⁶⁸ si caratterizza come la processione di un sapere nascosto nell'*abditum mentis* che si estrinseca nel pensiero. Si potrebbe dire, con le parole di Mojsisch, che: "La *cogitatio* (...) non è che l'*abditum mentis* nella sua alterità".⁶⁹

Denominatore comune dei teologi renani, a partire da Alberto, è il riconoscimento della natura intellettuale di Dio e della dignità dell'intelletto umano. Per loro, come dice il de Libera: "Conoscere veramente, è conoscere non più dall'esterno, *in medio*, è conoscere all'interno –*sine medio*– nell'"uomo interiore", vale a dire nell'*intellectus* o nella *mens*; è risalire all'immagine, il che ha luogo quando l'uomo si ri-conosce in immagine come immagine del suo creatore, *a quo factus est*".⁷⁰

Appare già chiara a questo punto la sostanziale differenza con il processo cognitivo quale lo sviluppa San Tommaso. Egli immagina una gerarchia di esseri suddivisa in modo organico in diversi ordini

⁶⁸ Quello filosofico o naturale.

⁶⁹ B. Mojsisch, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, Beihefte zum CPTMA, Meiner, Hamburg, 1980, p. 112. Traduzione mia.

⁷⁰ De Libera, op. cit., p. 44.

tra di loro separarti ed al cui vertice c'è Dio. L'intelletto coglie gli esseri dell'ordine superiore tramite l'analogia con quello inferiore, in questo modo si garantisce una continuità tra gli ordini. Da qui si può dedurre che la conoscenza non può che partire dall'analogia con le creature, quindi dall'esterno. Così, come scriveva Cognet, "Dio non può essere raggiunto che attraverso la mediazione del creato, cercandolo fuori di sé attraverso il sensibile con un metodo di estroversione".⁷¹

Alberto ammette come Avicenna che l'anima sia una sostanza intellettuale e, riprendendo la distinzione aristotelica, distingue in essa un intelletto agente e un intelletto possibile. L'intelletto agente, in quanto immagine di Dio nell'anima è "una luce che in noi è causa prima della conoscenza, universalmente capace di causare l'intelligibile, e continuamente occupata a causarlo".⁷² V'è poi l'intelletto possibile, che il de Libera descrive come la "capacità di "diventare tutto" che l'intelletto agente viene ad informare, facendovi passare gli intelligibili dalla potenza in atto".⁷³ Di conseguenza, come dice il Gilson: "La vita normale di un essere veramente umano è di attualizzare così il suo intelletto possibile elevandosi progressivamente dal sensibile alla più alta conoscenza intelligibile".⁷⁴

Se Alberto, riprendendo la noetica agostiniana, la ritocca e la completa all'interno di una teoria dell'anima attinta ad Avicenna, Teodorico di Freiberg la traspone completamente nella teoria

⁷¹ L. Cognet, *Introduzione ai mistici renano-fiamminghi*, Ed. Paoline, Milano, 1991, p. 18.

⁷² E. Gilson, *La filosofia nel Medioevo: dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze, 1973, p. 617.

⁷³ De Libera, op. cit., p. 48.

⁷⁴ Gilson, op. cit., p. 617.

dell'anima elaborata dal peripatetismo greco-arabo. Per Teodorico agostinismo e aristotelismo non si escludono, infatti "l'intelletto agente dei filosofi è la stessa cosa che il fondo segreto dell'anima di Agostino, e il loro intelletto possibile è la stessa cosa del suo pensiero esteriore. Prova ne sia che tutto ciò che ad Aristotele è mai capitato di dire dell'intelletto agente e dell'intelletto possibile è interamente confermato dal fondo segreto dell'anima e dal pensiero esteriore secondo Agostino".⁷⁵

Alberto riprende da Avicenna anche la teoria dei gradi dell'intelletto e stabilisce diversi stadi nel processo generale della conoscenza, il cui fine ultimo rimane l'assimilazione a Dio, ovvero *l'unio mystica*.

Abbiamo visto che il ruolo epistemologico dell'intelletto agente è quello di estrarre le forme intelligibili da ciò che percepiamo tramite i sensi, "di depurare le rappresentazioni sensibili dalle caratteristiche di origine materiale che individualizzano e particolarizzano le forme che vi si trovano presentate."⁷⁶ A questo punto Alberto avvicina notevolmente la dottrina di Avicenna⁷⁷ alla sua propria tradizione cristiana: non si può conoscere il vero senza la grazia, poiché l'uomo per conoscere ha bisogno di una luce più abbondante della propria: "Ampliori lumine quam sit lumen agentis intellectus, sicut est radium divinus, vel radium revelationis

⁷⁵ Teodorico di Freiberg, *De visione beatifica*, in *Opera omnia*, a cura di B. Mojsisch, Meiner, Hamburg, 1977, vol. I, p. 44.

⁷⁶ De Libera, op. cit., p. 49.

⁷⁷ Per Avicenna „possedere una scienza non è che la capacità acquisita di volgere verso di lei l'intelligenza agente per riceverne l'intelligibile". In altri termini possiamo dire, sempre col Gilson, che "anche se si ha la scienza abituale di qualche cosa, non si attualizza questo sapere virtuale che volgendosi verso la luce dell'intelletto increato". Gilson, op. cit., p. 619.

angelicae”.⁷⁸ De Libera conclude che “se la conoscenza dei misteri rivelati presuppone, per eccellenza, “una luce noetica soprannaturale” che innalza il nostro intelletto a ciò che lo trascende, il semplice livello della conoscenza naturale è ben anch’esso, in se stesso, e se così si può dire, fin da se stesso, un’illuminazione”.⁷⁹

Sulla salda base noetica costruita con l’aiuto di Avicenna e di Agostino si innesta una metafisica estatica ispirata dal neoplatonismo dionisiano; la tesi dello Pseudo-Dionigi che Alberto ritiene fondamentale è quella della deificazione dell’anima come fine della creazione, secondo la quale Dio “di per se stesso rimane immutabile nella sua propria identità e indivisibile nell’unicità della sua incessante operazione, ma, grazie alla sua indefettibile potenza, si comunica in Lui stesso [Dio] per deificare tutti coloro che si volgono verso di lui”.⁸⁰

L’innovazione di Alberto è quella di interpretare la deificazione sulla base della noetica avicenniana e cioè quale comunicazione di Dio tramite la luce del suo intelletto increato. Perché questo sia possibile, bisogna ammettere che ciò in cui Dio discende sia della sua stessa natura, quindi “deiforme”; questo “qualcosa”, questo “luogo”, non è che l’intelletto agente (*l’ abditum mentis* agostiniano, che diventerà poi il *Grund der Seele* eckhartiano).

De Libera parla di una “vera e propria teologia dell’intelletto”, riferendosi al fatto che: “1) l’unione beatifica è una “congiunzione” dell’intelletto dell’uomo e dell’essenza divina, grazie alla quale Dio

⁷⁸ Alberto Magno, *Commento alle Sentenze*, cit. in Gilson, p. 619.

⁷⁹ De Libera, op. cit., p. 49.

⁸⁰ Pseudo-Dionigi l’Areopagita, *I Nomi divini*, cit. in de Libera, p. 52. Parentesi mie.

si dona all'intelletto esattamente come si dona al suo proprio intelletto; 2) questa congiunzione è dunque puramente intellettuale, "in un unico spirito" (conformemente a 1 Cor. 6,17; 3), tale unione intellettuale mette in contatto diretto Dio stesso e l'intelletto agente".⁸¹

Questa è la base comune da cui si sviluppano le varie teologie renane e da cui deriva il loro slancio allo stesso tempo speculativo e spirituale: l'*unio mystica* è precisamente il fine ultimo dei renani e si configura come unione di ordine noetico, *unitio intellectiva*.⁸²

⁸¹ De Libera, op. cit., p. 53.

⁸² Il termine è di Alberto Magno, *Super Dionysii Mysticam Theologiam*, 1,74.

KAPITEL 1: MYSTIK ZWISCHEN ERFAHRUNG UND SPRACHE

1.1 *Bemerkungen zum Begriff ‚Mystik‘*

In dieser Arbeit habe ich schon sehr oft das Wort ‚Mystik‘ verwendet und werde ich es auch forthin sehr oft verwenden. Es wäre nicht nur methodologisch fehlerhaft, sondern auch dem besseren Verständnis dieser Arbeit abträglich, auf den zentralen Begriff ‚Mystik‘ nicht einzugehen. Das ist bald gesagt, aber nicht leicht getan. Wenn man sich mit einer genauen definitiven Eingrenzung der Mystik beschäftigt, stößt man auf viele Schwierigkeiten; deswegen ist die Frage, was Mystik eigentlich sei, unzählige Male gestellt und unterschiedlich beantwortet worden.

Nach einer lebenslangen Beschäftigung mit Mystik schreibt Alois Maria Haas: „Wie kaum irgendwo sonst scheint sich beim Mystikbegriff eine konstitutive Schwäche der ordnenden Kraft menschlicher Begriffsbildung abzuzeichnen. Denn die heute noch übliche und auch die geschichtlich faßbare Anwendung des Mystikbegriffs weist eine solche Fülle möglicher Inhalte auf, daß man an einer tauglichen und operationalisierbaren Fassung des Begriffs verzweifeln möchte.“⁸³

Die Frage, was Mystik sei, ist umso schwieriger zu beantworten, je höher der Standpunkt gewählt wird, von dem aus man das Thema zu überschauen versucht. Im religionswissenschaftlichen,

⁸³ A. M. Haas: Was ist Mystik?, in *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Symposium Kloster Engelbert 1984, Hrsg. Von Kurt Ruh, Metzler, Stuttgart 1986, S. 319.

überzeitlichen Sinn, sind mystische Erfahrungen in allen bekannten Formen der Spiritualität und des Glaubens zu finden; es folgt daraus, daß eine allgemeine, einheitliche Bestimmung der Mystik an Bedeutung verliert. Ich will hier nicht die Existenz von ‚etwas Einheitlichem‘ in den mystischen Phänomenen aller Kulturen und Religionen abstreiten, sondern möchte nur hinweisen, daß die am weitesten gefaßten Definitionen keine Bestimmungskraft haben und folglich falsch gedeutet werden können.

Haas versucht trotzdem eine allumfassende Definition zu geben, die mindestens den Vorteil hat, die Grundcharakteristik aller mystischen Erfahrungen festzustellen: „In einem allgemeinsten Sinn darf Mystik als jene religiöse Erfahrungsebene gekennzeichnet werden, in der sich eine stringente Einheit zwischen Subjekt und Objekt dieser Erfahrung in irgendeiner noch näher zu bezeichnenden Sinn abzeichnet.“⁸⁴

Es ist interessant, verschiedene allgemeine Definitionen und die Perspektiven, aus denen sie entstanden sind, zu vergleichen; diese spiegeln die noch heute herrschende Unbestimmtheit des Mystikbegriffs wider. *Herder-Lexikon für Theologie und Kirche*⁸⁵ unterscheidet viele verschiedene Gesichtspunkte: Religionsgeschichtlich, biblisch-theologisch, historisch-theologisch, systematisch-theologisch, praktisch-theologisch, sprachlich-literarisch, während das *Lexikon der Religionen* Mystik einfach als Meditation annimmt, wobei die allgemeine Definition folgendermaßen lautet: „Bei allen Unterschieden erweist sich die

⁸⁴ Haas, S. 319-320.

⁸⁵ *Lexikon fuer Theologie und Kirche*, Hrsg. von W. Kasper, Herder, Freiburg im Breisgau 1988. Bd. 7, S. 583.

Meditation (= Mystik) als ein grundlegend menschliches Phänomen der Einübung von Wegen menschlicher Selbstfindung und – verwirklichung im eingehen auf und in den Grund menschlicher Existenz.“⁸⁶

In dem *Literaturwissenschaftlichen Lexikon* schreibt man: „Der schwer zu fixierende Begriff Mystik (...) wird weithin als unmittelbare und erlebnishafte Erfahrung des Göttlichen oder Transzendenten definiert, die das gewöhnliche Bewußtsein und die verstandesmäßige Erkenntnis übersteigt. Ziel ist die Vereinigung (...) mit dem absoluten Seinsgrund; Mittel sind Askese, Meditation und Kontemplation.“⁸⁷

In der *Geschichte der deutschen Literatur im späten Mittelalter*: „Mystik ist eine Einheit von Theologie und religiöser Praxis. Sie ist nicht theoretisch, sondern nur gelebt in Versenkung, Gebet, Ekstase und Vision zu denken. Aus diesem Grund ist sie nicht an die objektivierende Begrifflichkeit theologischer Wissenschaft gebunden, sondern an die persönliche Sprache der Erlebenden.“⁸⁸

In seinem bedeutenden Werk über die deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit versteht Friedrich Wilhelm Wentzlaff-Eggebert Mystik als eine Frömmigkeitsform „in welcher die Überwindung der Trennung zwischen der irrationalen Gottheit und der reinen Seele schon in diesem Leben bis zur vollkommenen

⁸⁶ Lexikon der Religionen, Hrsg. von H. Waldenfels, Herder, Freiburg im Breisgau 1988. S. 400.

⁸⁷ Literaturwissenschaftliches Lexikon: Grundbegriffe der Germanistik, Hrsg. von H. Brunner und R. Moritz, Schmidt Verlag, Berlin 1997. S. 237.

⁸⁸ Geschichte der deutschen Literatur im späten Mittelalter, Hrsg. von T. Cramer, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1990. S. 177.

Wesensvereinigung in der „unio mystica“ gefordert und erlebt wird.“⁸⁹

Hans Waldenfels begnügt sich mit einer „hypothetischer Auskunft“ über den Begriff ‚Mystik‘. Unter Mystik sei „das Leben aus der existentiellen Wahrnehmung und Erfahrung des sprachlich nicht einholbaren lebensbestimmenden Grundes menschlicher Existenz“⁹⁰ zu verstehen.

Die aufgeführten Definitionen scheinen ausnahmslos darin übereinzustimmen, daß Mystik als die erlebnishafte Erfahrung der Einheit und des Grundes menschlicher Existenz aufzufassen sei. Aber sofort stellt sich dabei die Frage, ob Mystik nur die Erfahrung selbst oder auch die Kommunikation der Erfahrung bezeichnet. Normalerweise umfaßt der Mystikbegriff beide Bedeutungen, doch das Materialobjekt Mystik differenziert sich in Richtung zweier entgegengesetzter Gesichtspunkte.

Angesichts solcher Schwierigkeiten ist es nicht meine Absicht mich an einer allgemeinen Definition von Mystik zu versuchen, sondern eine kurze Begriffsgeschichte des Wortes ‚Mystik‘ zu skizzieren.

Für den ganzen Bereich der christlichen Mystik werden klassisch-griechische Wörter verwendet, aber es scheint sich bei der Mystik gerade nicht um ein klassisch-griechisches Phanomen zu handeln. Von Mystik im christlichen Sinn scheint sich vor Plotin kein deutliches Zeugnis zu finden. Das zugehörige Vokabular besteht

⁸⁹ Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit: Einheit und Wandlung ihrer Erscheinungsformen: F. W. Wentzlaff-Eggebert, De Gruyter, Berlin 1944. S. 7.

⁹⁰ H. Waldenfels: Mystik und soziale Verantwortung in den Weltreligionen, in Gottes Naeh: religioese Erfahrung in Mystik und Offenbarung, Hrsg. von P. Imhof, Echter, Würzburg 1990. S. 383.

aus folgender Wortgruppe: Das Substantiv ‚Mystik‘ mit dem Adjektiv ‚mystisch‘ (*mystikos*); dieses bezieht sich auf das Substantiv *mystes* (der Eingeweihte) und auf *mysteria*, den Vorgang der Einweihung als einer rituellen Feier, und auf *myein*, den eigentlichen „Akt der Einweihung“, der von Einzuweihenden als ein unsagbar-geheimer Vorgang geheim zu halten ist.

Von den griechischen Mysterienfeiern führt kein direkter Weg zur christlichen Mystik, da nämlich der *Myste* zu einem wird, der das „Heilige“ in objektiver Form sieht, nicht zu einem, der mit ihm eins wird.

Der erste und bedeutendste Vermittler zwischen Mysterien und Mystik war Platon. Er hat ein Modell mystischen Sprechens begründet, in welchem er den Aufstieg des Geistes zur höchsten, wahrhaft geistigen Schau mit der Mysterienmetaphorik verbunden hat.

Das platonische Modell mystischen Sprechens spielte eine große Rolle im frühen Christentum, besonders am Anfang durch die Gnosis (2. Jahrhundert) und später durch Origenes (erste Hälfte des dritten Jahrhunderts) und durch Dionysius Areopagita (um 500). Tatsache aber ist, daß die Begriffe ‚Mystik‘ und ‚mystisch‘ in der Bibel nicht benutzt werden. Daß dann die Kirchenväter und das ganze Mittelalter das Adjektiv *mysticos/mysticus* sehr häufig anwenden, hat nach Haas „nicht nur den Sinn einer Psychologisierung des Glaubensgeschehens, sondern vor allem den einer konsequenten Ersetzung der Prophetie –die neutestamentlich nach dem Kommen des Erlösers ihre unmittelbare Funktion

verloren hat- durch die Mystik, die somit „ein neues Zeitalter der christlichen Spiritualität“ eröffnet.“⁹¹

Seit Origenes wurde ‚mystisch‘ als jener Schriftsinn bezeichnet, der sich hinter dem Literalsinn als Mysterium Christi und göttliche Wirklichkeit, dem forschend Lesenden offenbart. Dieser „mysterienhafte“, „mystische“ Sinn kann auch pneumatisch oder spirituell und allegorisch genannt werden, weil er den spirituellen Wert der Schriften durch die Allegorie erschließt.

Der Gebrauch des Begriffs ‚mystisch‘ im Sinne eines bestimmten Aktes unmittelbarer, erfahrungsmäßiger Gotteserkenntnis ist das Ergebnis einer existentiellen Deutung des mystischen Schriftsinns. Die Exegese wird unmittelbar in religiöse Erfahrung umgesetzt: um die Schrift zu verstehen, muß man eins mit den Wirklichkeiten sein, von denen sie zu uns spricht. Origenes nimmt den platonischen Theoria-Begriff auf und läßt ihn machtvoll ins Christentum eintreten. Christlich wird sich für die mystische Erfahrung das Schlüsselwort *mystikè theoria* durchsetzen und im lateinischen Mittelalter als *contemplatio mistica* seine Fortsetzung finden. Origenes gilt als erster Vertreter einer Kette von platonisierenden christlichen Denkern, die sich durch Pseudo-Dionysius Areopagita und Augustinus bis zur Wiederaufnahme des Neuplatonismus im 12. Jahrhundert erweitert.

Dionysius Areopagita führt um 500 die Theorie der Mystik einen Schritt weiter. Er überstellt die biblischen Heilsgeheimnisse in eine bewußte Geschichtslosigkeit. Nach Dionysius, sich um die mystische Schau bemühen ist zugleich sich auf einen Weg machen. Ziel dieses Wegs ist das Einswerden mit dem, was über allem Sein

⁹¹ Haas, S. 324.

und Erkennen liegt. Damit ist eine bei der griechischen *theoria* (Latein *contemplatio*) ansetzende Lehre von der Vereinigung des Menschen mit Gott vorbildlich entworfen.

Haas hat zwei Punkte der Mystikauffassung Dionysius hervorgehoben, die für alle spätere Mystik von Bedeutung sind: „Erstens hat er das literarische Gefäß bereitet, den Traktat *De mystica theologia*, in dem die mystische Erfahrung (...) in ihren theoretisch-reflexiven Momenten denkerisch durchgeformt wurde. Zweitens ist mit dieser formalen Durchformung der mystischen Erfahrung auf der Reflexionsebene eine sowohl sprachtheoretische wie philosophische Denkstruktur der mystischen Theologie von allem Anfang an mitgegeben.“⁹² Die *Theologia mystica* des griechischen Kirchenvaters schafft die Grundlagen für die darauffolgende Diskussion bis ins 17. und 18. Jahrhundert und prägt sich unauslöschlich in den Mystikbegriff ein.

Der Begriff ‚Mystik‘ ist heute, besonders in seiner adjektivischen Form ‚mystisch‘, oft im weiten, ungenauen Sinn gebraucht. In der alltäglichen Sprache wird das Wort Mystik dem Bereich des Okkulten, Magischen, Astrologischen angeschlossen, obwohl das Wort ‚Mystizismus‘ verwendet werden müßte. Wissenschaftlich hat der Mystikbegriff , wie bereits festgestellt wurde, ebenso viele Deutungen, wie es Wissenschaften und Disziplinen gibt, die sich mit der Mystik beschäftigen. Neben dem spezifisch religiösen Interesse der Theologie und der Religionswissenschaft und dem philosophischen, literarischen und textuellen der Philosophie, Dichtung und Philologie, steht das zunehmende Interesse an der Mystik der Psychologie, Psychoanalyse, der Soziologie, der

⁹² Haas, S. 328.

Geschichte, der Ethnologie und der Physik. Der gemeinsame Nenner sowohl der naturwissenschaftlich-empirischen wie der psychologischen Wissenschaften und der Verhaltensforschung ist das außerordentliche innere Ereignis, das Mystik in einem allerweitesten Sinne vermittelt.

Einige Perspektiven der Forschung konzentrieren sich mehr auf die mystische Erfahrung, andere mehr auf der Ausdruck derselben. Medizin und Psychologie betrachten die Mystik als ein physisches, psychologisches Ereignis; in diesen Feldern sind die Untersuchungen meistens überzeitlich und ahistorisch. Theologie, Philosophie und Geschichte beschäftigen sich mit dem religiösen, kulturellen und historischen Kontext um die Figur des/der Mystikers/Mystikerin und seiner/ihrer Botschaft in Bezug auf seine/ihre Zeit und Kultur zu analysieren. Literatur und Philologie sind viel mehr am schriftlichen Ausdruck der mystischen Erfahrung interessiert; der Text gilt als Ansatzpunkt der Forschung, wobei Form und Stil der überlieferten Vermittlung der Vorrang gegeben ist.

Man will hier keine abgeschlossene Eingrenzung der Disziplinen bestimmen; jede hat ihren eigenen Gesichtspunkt, aber ich bin der Meinung, daß eine solche Fülle von Ansatzpunkten für jede Disziplin sehr anreizend sein kann.

1.2 *Erfahrung und Sprache*

Ziel dieses Kapitels ist, einen Blick auf das Verhältnis zwischen Erfahrung und Sprache zu werfen. Was uns hier am meisten interessiert ist das Gebiet der religiösen Erfahrung und innerhalb dieses sehr weiten Gebietes wird die mystische Erfahrung bevorzugt.

Ich stimme mit Dietmar Mieth⁹³ darin überein, daß man davon ausgehen muß, daß Erfahrungen je nach Erfahrungsgebiet strukturell verschieden sind. Dies bedeutet zum Beispiel auch eine Eigengesetzlichkeit der religiösen Erfahrung als einer spezifischen Tiefenerfahrung. Andererseits darf man nicht vergessen daß die religiöse und die mystische Erfahrung selbst ihren „Sitz im Leben“ haben; das heißt daß sie, als Einzelerfahrungen, mit einer Kette von Erfahrungen verschiedener Ebenen verbunden sind. Diese Kette stellt mit ihrer ständigen Bewegung und Prozessualität nichts anders als das menschliche Leben dar.

Haas beschreibt Mystik als „ein Grenzphänomen menschlicher Erfahrung, aller sonstigen menschlichen Erfahrung aufgrund ihres Gegenstandes entzogen und doch *menschliche* Erfahrung ganz und gar, da sie ihren Austragungsort im Menschen in allen seinen seelisch-geistigen und körperlichen Kräften hat.“⁹⁴ Nach Haas gehört Mystik in den großen Kontext nicht-empirischer, mit

⁹³ D. Mieth: *Annäherung an Erfahrung – Modelle religiöser Erfahrung im Christentum*, in: *Religiöse Erfahrung: Historische Modelle in christlicher Tradition*, Hrsg. von W. Haug und D. Mieth, Fink, München 1992.

⁹⁴ A. M. Haas: *Mystische Erfahrung und Sprache*, in A.M. Haas: *Sermo mysticus. Studien zur Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz 1979. S. 20-21.

naturwissenschaftlichen Techniken kaum adäquat registrierbarer Erfahrung. Das heißt, daß die mystische Erfahrung zusammen mit der religiösen, in die sie eingebettet bleibt, gegenüber empirischer Erfahrung eine Selbständigkeit besitzt.

Trotzdem bleibt nach Haas die mystische Erfahrung (zusammen mit der religiösen) einer psychologischen Erforschung zugänglich. Das nicht Normierbare an der mystischen Erfahrung besteht nach Haas gerade in ihrer Weigerung, sich psychologisch aufrechnen zu lassen, ohne doch der psychologischen Wahrnehmung entzogen zu sein.

„Die mystische Erfahrung partizipiert an der evangelischen Paradoxie: „In der Welt, aber nicht von der Welt“.“⁹⁵ Die Erfahrung Gottes bzw. die mystische Erfahrung ereignet sich gleichzeitig in der Welt und über die Welt hinaus, denn, mit den Worten Eckharts: „Gott ist in allen Kreaturen, sofern sie Sein haben, und ist doch darüber.“⁹⁶ Das heißt: für das menschliche Verstehen ist die Welt, insofern sie Sein hat, Präsenz Gottes. In diesem Sinne wird Gott in der objektiv gegebenen Wirklichkeit erfahren. Andererseits ist Gott über der Welt, er ist absolute Differenz von der objektiv gegebenen Wirklichkeit. Die Erfahrung Gottes spielt sich auf zwei verschiedenen Ebenen ab, die die ontologische Struktur des Gott/Welt-Verhältnisses widerspiegeln. Mit den Worten Walter Haugs: „Die Erfahrung Gottes in der Welt bzw. über der Welt bewegt sich also in einer Spannung zwischen den Polen der

⁹⁵ Haas, 1979. S. 20.

⁹⁶ DW I, S. 462. Es handelt sich um die berühmte Predigt *Quasi stella matutina*.

absoluten Identität und der absoluten Differenz“⁹⁷; Haug hat das als Modell der „unähnlichen Ähnlichkeit“ bezeichnet.

Nach Haug ist „Gott [...] erfahrbar im Licht, in der Höhe, im Umfassenden, in der Zeit; genauer: er ist erfahrbar im Akt des anschauenden Überschreitens dessen, was sich objektiv darstellt.“⁹⁸

Haug hat den mystischen Prozeß folgendermaßen zusammengefaßt: „Das begrifflich Denkbare wird zusammengebunden mit dem Anschaubaren und damit jenes über dieses in eine Totalerfahrung eingebracht. Das also ist der Sinn der Verschränkung von ontologischer Spekulation und konkretester Anschauung: das Anschauen wird in das Denkmodell der unähnlichen Ähnlichkeit hineingezogen, und dieses wird über die Anschauung in eine subjektiv vollziehbare Erfahrung der Wirklichkeit verwandelt.“⁹⁹

Nach Haug spielt die Sprache eine wichtige Rolle in dem mystischen Prozeß, sie ist „nicht primär Instrument gegenüber einer nichtsprachlichen Erfahrung, (...) sondern Medium der Erfahrung und als solche funktional in den Ich-Welt-Bezug eingebunden.“¹⁰⁰

Haug versteht das Sprechen des christlichen Mystikers als ein Antworten auf ein immer schon vorausliegendes Sprechen Gottes. Das Sprechen Gottes setzt, indem es mitteilt, zugleich Wirklichkeit: „Es ist davon auszugehen, daß mystisches Sprechen im Prinzip auf die Totalität der Erscheinungen hin offen ist. Es tritt in ein universales Gespräch ein: denn alles, was ist, ist Wort Gottes. (...). Und dieser Totalitätsanspruch muß auch die subjektive Seite

⁹⁷ W. Haug: Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens, in: *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Hrsg. von K. Ruh, Symposium Kloster Engelbert 1984, Metzler, Stuttgart 1986. S. 496.

⁹⁸ Haug, S. 498.

⁹⁹ Haug, S. 499.

¹⁰⁰ Haug, S. 495.

ergreifen: die Erfahrung erfüllt sich als antwortendes Anschauen, Vorstellen, Fühlen, Denken und so weiter, das heißt, das mystische Sprechen bringt die seelischen Kräfte und Fähigkeiten aller Ebenen des Menschen als ganzes ins Wort.“¹⁰¹

Das mystische Sprechen bewegt sich nach dem Modell der „unähnlichen Ähnlichkeit“: es läßt die Gegenständlichkeit zurück, auf die es sich bezieht; diese Gegenständlichkeit vermittelt über die Sprache den Aspekt der Ähnlichkeit; indem man sich aus ihm löst, bewegt man sich auf die Differenz zu. In dieser Bewegung verändert das mystische Sprechen die Ähnlichkeit in die radikale Unähnlichkeit, das heißt, es hebt die Welt und sich selbst auf.

Einige Beispiele:

- das Göttliche ist das Hohe (Ähnlichkeit) und zugleich jenseits von allem Hoch-sein, also Überhöhung oder Abgrund (absolute Unähnlichkeit)¹⁰².
- Gott ist Sein (Ähnlichkeit), zugleich aber überseiendes Sein oder Nichts (absolute Unähnlichkeit)¹⁰³.
- Das irdische Licht ist Abglanz des göttlichen Lichtes (Ähnlichkeit), doch das Göttliche als das absolut Lichte wird gegenüber seinem Abglanz zum radikal Gegensätzlichen, zur Finsternis (absolute Unähnlichkeit).¹⁰⁴

¹⁰¹ Haug, S. 501.

¹⁰² Mechthild von Magdeburg läßt die Minne von Gott sagen: „Er ist die allerhohste hohi, und die selbe hohi hat sich geneiget in das allerniderste tal, und das allerniderste tal hat sich gesetzt in die allerhohste hohi.“ (Pfeiffer II, 23). Oder im Traktat „Von dem Überschalle“ heißt es: „O grundelose tief apgrunt, in diner tiefe bistu hoch, in diner hocheit nider!“ (Pfeiffer II, 516). Zitat in Haug, S. 497.

¹⁰³ Eckhart schreibt: „Sage ich ferner: „Gott ist ein Sein“ – es ist nicht wahr: Er ist ein überseiendes Sein und eine überseiende Nichtheit“. Predigt *Renouamini spiritu*, DW III, S. 585.

¹⁰⁴ Tauler sagt einerseits: „Sich an das gotliche vinsternisse, das von unsprechelicher klorheit vinstern ist allen verstentisse, engelen und menschen, als der glanz und die sunne in irem rade ist

- Dem selben Strukturmuster folgt auch die Erfahrung der Zeit. In der Zeit manifestiert sich die Ewigkeit (Ähnlichkeit), aber im absoluten Nullpunkt der Zeit erfährt der Mystiker die Überzeitlichkeit (absolute Unähnlichkeit).¹⁰⁵

Mit den Worten Haugs: „Im Prinzip sind alle Oppositionen der endlichen Wirklichkeit in die Dynamik dieses Modells und damit in den mystischen Prozeß überzuführen. Denn es geht bei diesem Prozeß ja gerade um die Überwindung einer Welt, die sich in Oppositionen darstellt: Einfalt/Vielfalt, Einsein/Getrenntsein, Bindung/Lösung, Fülle/Leere, Leben/Tod, Unfurchtbarkeit/Geburt usw.“¹⁰⁶

Im Hinblick auf das Modell der unähnlichen Ähnlichkeit hat Werner Beierwaltes bemerkt, daß dieses Modell bereits in der Struktur der Metapher wirksam ist.¹⁰⁷ Dazu sei angemerkt, daß man, bereits bei Platon, Sprache überhaupt als Phänomen der Differenz bezeichnen könne, schon aufgrund ihrer Grundstruktur der Differenz Subjekt-Prädikat. Dies sei aufgezeigt anhand eines Beispiels aus Plotin: nach Plotin könne das *Ein* (das erste Prinzip) nicht selber aussprechen, da es in sich differenzlos, aber die Differenz zu allem ist; das Sprechen

dem kranken ogen ein vinsternisse“ (Vetter, S. 278,8 ff.), und anderseits: „so das ungeschaffen liecht beginnt glenzen und schinen, so mus von not das geschaffen liecht dunster und dunkler werden.“ (Vetter, S. 344,22 f.). Zitat in Haug, S. 496.

¹⁰⁵ Eckhart schreibt: „Ein jegliches (= jedes Wesen), das erkennt, das muß erkennen in einem Lichte, das in der Zeit ist, denn, was immer ich denke, das denke ich in einem Lichte, das in der Zeit und zeitgebunden ist. Der Engel aber erkennt in einem Lichte, das über der Zeit und ewig ist. Darum erkennt er in einem ewigen Nun. Der Mensch erkennt aber in einem Nun der Zeit. Das Allergeringste ist das Nun der Zeit. Nimm weg das Nun der Zeit, so bist du allenthalben und hast alle Zeit.“ Predigt *Ecce mitto angelum meum*, DW III, S. 566.

¹⁰⁶ Haug, S. 497.

¹⁰⁷ Zur Vorlage Walter Haugs (berichtet von Barbara Küpfer), in: *Abendländische Mystik im Mittelalter* (Anm. 5). S. 529. Die Metapher ist eine wesentliche Ausdrucksform der mystischen Sprache.

würde, wenn es selber spräche, eine Differenz hineinsetzen. Nur der *Nous* (die Form) könne sprechen, die die höchste Einheit in der Differenz ist. Der mystische Impuls ziele darauf hin, gerade die Differenz der Sprache bewußt zu machen und zu überwinden, doch sei die absolute Differenz durch die Sprache letztlich nicht einholbar. Nach Beierwaltes sei Haugs Modifizierung des Metaphernbegriffs in dieser Hinsicht einleuchtend: „Eine Aussage wie ‚Gott ist Licht‘ sei etwa als „absolute Metapher“ im Sinne einer Identitätsaussage zu verstehen, so daß sich die Metaphorik in eine Lichtmetaphysik verwandle, die implizite Distanz der Metapher aufhebe.“¹⁰⁸

Shizuteru Ueda hat ein eigenes Modell der Erfahrung entwickelt, in dem er auch die „Ur-möglichkeit der Religion“ bzw. die „Ur-religiosität des menschlichen Daseins“ bestimmt hat. Die Erfahrung als solche (A/B) besteht nach Ueda in A, der Tatsache der Erfahrung (was erfahren ist) und in B, das Selbstverständnis (das Wissen) der Erfahrung, das durch die Sprache vollzogen wird.¹⁰⁹ Dabei entstehen grundsätzlich zwei extrem verschiedene Ansichten über die Erfahrung. Nach der ersten Ansicht ist B das Entscheidende in der Erfahrung (A/B), wobei A nur als Materie bzw. Stoff für das B gilt. Für diese Ansicht gilt die Erfahrung (A/B) in der Tat als die Erfahrung (a/B). Das heißt: „Alles, was erfahren wird, wird immer

¹⁰⁸ Küper, S. 529.

¹⁰⁹ „Zur Erfahrung gehört das Wissen, was und wie erfahren ist. Das Wissen ist nicht möglich ohne irgendeine Verfassung des Wissens. Die Grundlage der Verfassung ist dabei durch die Sprache bereitet. Die Erfahrung versteht sich durch die und in der Sprache. Die Erfahrung versteht sich so, was erfahren ist, wie die Sprache es sagt.“ S. Ueda: Glaube und Mystik am Problem Erfahrung und Sprache, in: Homo medietas. Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit, Hrsg. von C. Brinker-von der Heyde und N. Largier, Lang, Bern 1999. S. 325.

schon durch die Auslegung mittels der Sprache erfahren, so daß dem Menschen die sogenannte nackte, ursprüngliche Wirklichkeit ohne eine vorgängig wirkende sprachliche Auslegung nie gegeben sein kann.“¹¹⁰

Für die zweite Ansicht ist das „Moment“ B zwar unentbehrlich, aber das Entscheidende der Erfahrung als solcher liegt im A und kann durch die sprachliche Auslegung und Bestimmung nicht erschöpft werden. Mit den Worten Uedas: „Die auszulegende Erfahrung A ist immer irgendwie mehr als die sprachlich ausgelegte Erfahrung. Dank dieses Mehr in A, dank des unbestimmbaren, im Grunde unbegrenzten Überschusses in A, das in Wirklichkeit also das AX¹¹¹ ist, ist die Erfahrung nach der zweiten Ansicht eigentlich die Erfahrung.“¹¹² Ueda sieht die Erfahrung (AX/B) als ursprünglichere und erfüllte Erfahrung und zugleich als Grundlage für die Religion. Zur Mystik. Wir haben zum Beispiel die Erfahrung Gottes als Licht (AX/B), wobei A Tatsache der Erfahrung ist, X Überschuß, der nicht sprachlich bestimmt werden kann, und B das Wissen, das AX sprachlich zu bestimmen versucht. B könnte so ausgedrückt werden: „Gott ist Licht“. Mit dem Vollzug des B in der Erfahrung wird in A der unbegrenzte Überschuß erfahren, der zugleich eine radikale Negation gegen das B bewirkt. Auch wenn dieses AX auf einer höheren Ebene zum B2 (z. B.: „Gott ist Licht und doch über das Licht“) nochmals sprachlich artikuliert wird, wird dann wieder der unbegrenzte Überschuß AXX erfahren, der wieder eine radikale Negation gegen das B2 bewirkt. „*Via negationis* ist der Weg der

¹¹⁰ Ueda, S. 325.

¹¹¹ AX darstellt die Ur-Erfahrung, wobei X der Überschuß in A ist, der durch die sprachliche Auslegung nicht erschöpft werden kann.

¹¹² Ueda, S. 325.

Mystik“; „das Werden der Mystik ist von der Negation der Sprache auf den beiden Ebene (B1 und B2) vermittelt“.¹¹³ So könnte das schematisiert werden: (AX-XX-XXX .../ B1-B2-B3 ...); die tiefgreifende Negation bleibt zum Unendlichen offen, so bleibt auch die Möglichkeit, die mystische Erfahrung sprachlich zu übertragen, unerfüllt.

Auch Haas geht davon aus, daß die Erfahrung durch die Sprache nicht ausgedrückt werden kann; die Sprache ist das Mittel, das von der Erfahrung Zeugnis gibt, aber sie kann die Erfahrung nicht perfekt übertragen¹¹⁴. Trotz dieser Ohnmacht der Sprache oder dieser Übermacht der Erfahrung kann „eine Religion wie die christliche, deren Logos-Charakter¹¹⁵ nicht hintergebar ist, deren tiefste mystische Erfahrung in der Geburt des ewigen Wortes in der Seele der Menschen gesehen wird (...), deren entscheidendes Grund-Geschehen die historische Inkarnation des Wortes Gottes ist, [...] nie und nimmer - auch in ihren sublimsten Abstraktionsbewegungen auf Erfahrung hin – den Verzicht auf Sprache leisten.“¹¹⁶

¹¹³ Ueda, S. 330.

¹¹⁴ „Aber nicht nur so, als ob es zunächst eine sprachlose Erfahrung gäbe, die dann eingeht in das Regelsystem menschlichen Sprechens, sondern so, daß Sprache – als eine unabdingbar vorgegebene – den Inhalt möglicher Erfahrung mindestens immer auch schon zum voraus mitbestimmt hat und so an Erfahrung immer auch leitend und begründend mitbeteiligt ist.“ Haas, S. 23.

¹¹⁵ „Das Christentum ist eine Religion des Buches und der Offenbarung im Wort, ja es wird in dieser Offenbarung der Erlöser selbst als Wort, als Logos begriffen. Und dieser göttliche Logos selbst wieder als Inbegriff der Wesenheit erscheint, die in der Schöpfung nach außen treten, so ist auch die Schöpfung eine Bekundung Gottes, die wie ein Buch, ja wie ein künstlerisch-harmonisches Werk gelesen werden kann“. (Max Werhli: Formen mittelalterlicher Erzählung, Aufätze, Zürich 1969, S. 52)

¹¹⁶ Haas, 1979, S. 24.

Zur Bestimmung der mystischen Sprachform gehört immer beides, das sprachliche Unvermögen und die Sprachkraft, die Sprachfeindschaft und die Sprachfreude, das Schweigen und das Sagenwollen. Besonders im christlichen Bereich, ist das, von dem man nicht sprechen kann, immer auch das von dem man nicht nicht sprechen kann. Mit den Worten Haas: „Die Ohnmacht der Sprache ist im Letzten eben auch Macht der Sprache. Wie keine andere Sprachform treibt die mystische die Sprache an ihre letzten Möglichkeiten: Gerade die schärfste Absenz des Zu-Sagenden im Gesagten wendet sich hier zur höchst denkbaren Präsenz von Erfahrung in der Sprache.“¹¹⁷ Es geht hier sozusagen um eine „Rehabilitation“ der Sprache.

Josef Quint hat 1953 das Verhältnis zwischen Mystik und Sprache als einen „Kampf“¹¹⁸ bezeichnet. Die begriffliche Sprache vermöge nicht die Erfahrung des Eins-Seins, die mystische „Unio“ zu fassen, denn dieses Eins-Sein liege jenseits aller Besonderungen, auf die die Begriffssprache bezogen sei; die Sprache müsse deshalb ihrem Wesen nach vor dem Udenkbaren und Unaussprechbaren des mystischen Erlebnisses versagen. Doch die Sprache scheitert nach Quint nicht einfach bei dem „Kampf gegen die Mystik“. Dieser setzt vielmehr sprachschöpferische Kräfte frei, die ein Sprechen trotzdem möglich machen (Quint nennt es die „innere Sprache“), wobei sich ein charakteristischer mystischer Sprachstil entwickelt. Die Stilformen, durch die der Mystiker die Sprache über sich selbst

¹¹⁷ Haas, 1979, S. 29.

¹¹⁸ Quint spricht von einem „Kampf der Mystik gegen die Sprache“ (insbesondere in der spekulativen Mystik). J. Quint: *Mystik und Sprache, ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckeharts*, in: *Altdeutsche und Altniederländische Mystik*, Hrsg. von K. Ruh, Darmstadt 1964, S. 121.

hinausführt sind: die apophatische Aussage (Negation), die affirmative Übersteigerung (z.B.: „Überhöhung“, „Übersein“, „Überzeitlichkeit“ usw.), die Hyperbel, antithetische Formulierungen (insbesondere Oxymoron und Paradoxie) und die Metapher.

Nach Haas hat die mystische Erfahrung „in ihrer Geschichte mit der Sprache ganz spezifische *modi loquendi* angewendet: vornehmlich Paradox, Oxymoron, Negation usw., alle Sprachformen einer gewissen Ohnmacht, die die Übermacht der Erfahrung auszudrücken haben; die Unsagbarkeit des Erfahrenen.“¹¹⁹ Das Verhältnis zwischen Sprache und mystische Erfahrung ist nach Haas nicht das eines einfachen Parallelismus, wie wenn die Sprache gewissermaßen nur die Interpretation der Erfahrung wäre, die zu ihrem Begriff käme. „Die Gotteserfahrung wächst zu ihrer Unmittelbarkeit vor dem Hintergrund einer so oder so sprachlich geprägten, inzitativen Mystagogie (...), übersteigt so die Sprache und bezeugt sich sodann in ihr und gegen sie als ein Übersprachliches, indem sie deren letzte Ressourcen aktiviert (...). Spirituelle Erfahrung hat also ihren genauen Ort gleichzeitig in und über die Sprache.“¹²⁰

Quint hat vielleicht den aktiven Aspekt der Sprache in der Erfahrung in den Hintergrund gedrängt, weswegen ihn einige ihm nachfolgende Gelehrte kritisiert haben. So Haug: „Diese [Quints] rationalistisch-instrumentale Sprachauffassung verengt das Wesen und die Funktion menschlichen Sprechens in unzulässiger Weise. Quint selbst diskreditiert sie implizit, wenn er auf der anderen Seite

¹¹⁹ Haas, 1979, S. 27-28.

¹²⁰ Haas, 1979, S. 32.

von der „inneren Sprachform“ spricht, die es erlaube, unter dem Druck des rationalen Ungenügens ganz andere, sozusagen ungenützte Möglichkeiten der sprachlichen Welterfahrung und –darstellung zu aktualisieren. Quints Begriffssprache, gegen die die Mystik angehen soll, erweist sich als ein wissenschaftliches Konstrukt oder, wenn es sie konkret geben sollte, als eine Reduktionsform.“¹²¹

Wir haben einen fundamentalen Aspekt der religiösen und mystischen Erfahrung noch nicht erwähnt und zwar den „Widerfahrnischarakter“ der Erfahrung, der sie gelegentlich als Erfahrung „von oben“ erscheinen läßt. Im christlichen Bereich wird dieses „Von oben“ mit der Präsenz Gottes ausgefüllt, wobei die Erfahrung als Gnaden-Erfahrung begriffen wird. Die Erfahrung hat nach Mieth „die Qualität des Erlebens, das mit der Assoziation einer Reise verbunden ist (ursprünglich ist der Erfahrene der „gereiste“ Mann) und dem ein passives Element innewohnt, insofern einem Menschen auf dem Wege etwas widerfahren kann. Das Erleben in diesem Sinne ist auch passiv ein „Widerfahrnis“.“¹²²

Die Gnade spielt auch eine zentrale Rolle in der spekulativen Mystik Meister Eckharts, ein Aspekt, der sehr oft in den Hintergrund getreten ist. Nach Eckhart wird die totale Abgeschiedenheit nur durch die Gnade erfahren. So schreibt er in dem Traktat „Von Abgeschiedenheit“: „Diese Gleichheit [zwischen Gott und dem Menschen] aber muß in Gnade erstehen, denn die

¹²¹ Haug, S. 495.

¹²² Mieth, S. 7.

Gnade zieht den Menschen von allen zeitlichen Dingen weg und läutert ihn von allen vergänglichen Dingen.“¹²³

Bisher haben wir nur sprach-theoretisch das Verhältnis zwischen Mystik und Sprache untersucht. Letztlich werfe ich eine kurze Typologie der verschiedenen Mystographien auf, wie sie A. M. Haas¹²⁴ formuliert hat. Zuerst aber muß man klären, was unter ‚Mystographie‘ verstanden wird¹²⁵. Die Kategorie „mystographisch“ enthält sowohl die mystischen Texte als auch die Texte über die Mystik (z. B.: theologische oder philosophische Überlegungen über die mystische Erfahrung). Wenn ein Text zur mystischen Erfahrung hinzufügen versucht – sei es durch eine phänomenologische Beschreibung oder durch eine theoretische Erklärung – dann muß man von einem mystagogischen Text sprechen.

Haas hat vier Grundtypen der Mystographie bezeichnet:

- Der Mystiker berichtet von seiner Erfahrung in Form eines Berichts (Vergangenheitsform): So war es!
- Der Mystiker versucht seine Erfahrung phänomenologisch exakt im Stil unmittelbarer Direktheit wiederzugeben (Präsens): So ist es!
Die Stilform neigt zum mystischen Gedicht
- Der Mystiker, der allerdings auch bloß ein Mystograph sein kann, versucht zur mystischen Erfahrung hinzufügen, indem er sagt: So wird es sein! Seine Haltung ist vorausnehmend, mystagogisch. Es

¹²³ DW V, S. 542.

¹²⁴ A. M. Haas: Das Verhältnis von Sprache und Erfahrung in der deutschen Mystik, in: Deutsche Literatur des späten Mittelalters, Hrsg. von W. Harms und L. P. Johnson, Schmidt, Berlin 1975. S. 241.

¹²⁵ Nach I. Hausherr (Noms du Christ et voies d'oraison, Rom 1960) „Mystographie“ bezeichnet schlicht das Schrifttum der Mystik, „Mystologie“ deren theoretische Auswertung, „Mystagogie“ die praktische Anwendung der mystischen Erfahrung zur Leitung mystischer Seelen bis zur Vereinigung mit Gott.

ist die literarische Verhaltensweise des Theoretikers und vor allem des engagierten Predigers.

- Ein vierter Typ mystischer Rede besteht in einer Kontamination des zweiten und des dritten Typs. Gemeint ist die erlernbare sprachliche Technik, mittels der die mystische Erfahrung provoziert werden soll. Diesen Formeln wohnt ein subjektiv-mystagogischer Aspekt inne; sie haben normalerweise keine große literarische Bedeutung (z. B. das Gebet).

Viele Fragen bleiben natürlich noch offen: zum Beispiel, was sind die typischen literarischen Gattungen der mystischen Literatur? Was ist das, was eine literarische Form zur typisch mystischen macht? Und noch, kann man von einem spezifischen Stil mystischer Texte sprechen? Wir können hier auf diese Fragen nicht eingehen, war es doch das Ziel dieses Kapitels, die Funktion, nicht die Form, der Sprache im Bereich der mystische Erfahrung zu untersuchen, also Sprache als Bestandteil und Vermittler der Erfahrung.

CAPITOLO 2: LE ISTRUZIONI SPIRITUALI

2.1 Collocazione storica e significato all'interno dell'opera eckhartiana

Le *Istruzioni spirituali* sono uno dei quattro testi eckhartiani che si è soliti chiamare trattati. Il primo ad utilizzare questo termine fu Franz Pfeiffer¹²⁶, che però raccolse nella sua antologia molti più testi di quanti sono oggi ritenuti autentici. Il numero dei trattati è variato considerevolmente a seconda delle edizioni critiche, anche a causa delle numerose difficoltà che gli studiosi si sono trovati ad affrontare per attribuire con certezza alla mano del maestro le opere in questione. Al giorno d'oggi sembra che la ricerca filologica sia concorde nel ritenere autentici quattro dei trattati tramandatici: *Il libro della consolazione divina*, *Dell'uomo nobile*, *le Istruzioni spirituali*, *Del distacco*.

Da tre di essi vennero estrapolate molte proposizioni che finirono nelle liste compilate dagli accusatori di Eckhart durante i processi di Colonia e Avignone; ciò a dimostrazione della loro inconfutabile autenticità. Il quarto trattato sopra citato, *Del distacco*, non è utilizzato dagli inquisitori e non contiene alcun accenno alla dottrina fondamentale della nascita del Figlio nell'anima. Questi ed

¹²⁶ *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, antologia a cura di F. Pfeiffer, vol. II, Meister Eckhart, Leipzig, 1875.

altri motivi minori hanno spinto alcuni studiosi a dubitare della sua autenticità.

Nel caso delle *Istruzioni spirituali*, l'attribuzione dell'opera ad Eckhart, non ha presentato alcuna difficoltà, poiché, come vedremo in dettaglio più avanti, l'intestazione ci fornisce preziose informazioni sul periodo e l'occasione per cui furono scritte e sulla forma, contenuto e destinazione specifica dell'opera. Va precisato comunque, che il termine "trattato" non indica una forma letteraria che risponde a delle regole ben precise, anzi, è sufficiente un rapido sguardo a queste quattro opere, per rendersi conto della scarsa uniformità formale e della diversità delle situazioni e dei referenti per cui vennero scritte.

Le *Istruzioni* sono il testo eckhartiano maggiormente documentato, esse compaiono infatti in 44 manoscritti, la cui provenienza è varia e va ben al di là dell'ambiente monastico.

Il titolo dal quale ha preso il nome quest'opera (medio alto tedesco *Die rede der unterscheidung*), compare solo in alcuni manoscritti più tardi e non è originale. Esso unisce il *rede* del titolo originario ad un titolo di registro, *Materie der unterscheidung*. In tedesco moderno è usualmente reso con *Die Reden der Unterweisung*, ma talvolta anche con *Die Reden der Unterscheidung*. In italiano e in francese, sebbene una traduzione letterale sarebbe *I discorsi del discernimento*, si preferisce tradurre *Istruzioni spirituali*.

Come accennato in precedenza, nell'intestazione troviamo una serie di informazioni essenziali, comodo punto di partenza per analizzare l'opera; è bene dunque riprodurla qui per intero:

“Parole che il vicario di Turingia, priore di Erfurt, fratello Eckhart, dell’ordine dei Predicatori, rivolse ai suoi novizi che gli ponevano numerose questioni mentre sedevano insieme per la cena.”¹²⁷

Grazie a queste informazioni siamo in grado di ricondurre la genesi dell’opera ad un periodo relativamente preciso della vita di Eckhart. Si tratta degli anni tra il 1294 e il 1298. Dopo il primo periodo parigino (1293-1294), in cui aveva assolto il compito di *lector sententiarum*, gli fu conferito l’incarico di dirigere il suo monastero di provenienza, quello di Erfurt. Attorno ai trentacinque anni, egli non è più dunque solo un membro promettente dell’ordine domenicano, ma una personalità emergente sia in campo accademico che ecclesiastico.

E’ riduttivo guardare alle *Istruzioni* soltanto come ad un’opera giovanile, come del resto è sbagliato volerne ricondurre i contenuti ad un unico e monolitico pensiero eckhartiano. Da un lato è vero che Eckhart non raggiunge qui posizioni metafisiche originali e che si “limita” a degli insegnamenti etici, ma, se guardiamo al contenuto, o meglio al messaggio di quest’opera, ci accorgiamo che esso è frutto di un’esperienza spirituale già consolidata. In questa prospettiva, anche prescindendo da quel che il Maestro ha scritto successivamente, le *Istruzioni* vengono ad avere un loro significato specifico.

Detto questo, penso che sia più che legittimo parlare di continuità all’interno dell’opera eckhartiana; non mi sembra un caso che

¹²⁷ Meister Eckhart, *Opere tedesche*, Introduzione, traduzione e note di Marco Vannini, La Nuova Italia, Firenze, 1982, p. 59. Per le citazioni dalle *Istruzioni spirituali* utilizzo sempre l’edizione curata da Vannini.

l'insegnamento del distacco, filo conduttore del pensiero di Eckhart, rappresenti anche il punto di partenza di questo primo trattato.

Se pensiamo che Eckhart non era ancora *magister* e che si rivolgeva a dei semplici monaci e novizi, non è così sorprendente il fatto che non si fosse addentrato in disquisizioni metafisiche approfondite o nell'esposizione di un sistema teologico compiuto. Le dispute accademiche e l'ambiente intellettuale dell'università di Parigi sono del tutto estranee al mondo delle *Istruzioni spirituali*. Gli insegnamenti che il priore trasmetteva ai monaci e ai novizi avvenivano solitamente in occasione della mensa serale ed in forma di *collationes* (colloqui), quindi in una situazione piuttosto informale.

E' ipotizzabile che sia stato lo stesso Eckhart a mettere per iscritto questi colloqui, in una forma che rispondesse alle esigenze della lingua scritta e letteraria. In questo modo i suoi insegnamenti poterono raggiungere un pubblico più vasto, al di fuori delle mura del monastero.

Si può facilmente andare a rintracciare nel testo testimonianze dell'originaria forma colloquiale delle *Istruzioni*, per esempio dove Eckhart scrive: "Mi è stata posta una questione (...), allora io rispondo", "tu mi domandi", "ora si chiede", "potresti dire (...), allora ti dico". Spesso il priore mette per iscritto dei quesiti che possono essere interpretati come richieste di chiarimento da parte dell'uditorio, che comunica i suoi dubbi: "Cosa è uno spirito libero?", "Allora cosa bisogna fare?", "E' questa la cosa migliore?". Altre volte egli inizia la frase con un "sì", che rimanda ad una domanda diretta non esplicitata nel testo. Non bisogna del resto

sopravvalutare queste testimonianze, come se provassero una vicinanza molto stretta del testo con i colloqui. Formule quali quelle riportate sopra facevano parte anche del genere letterario del “discorso”, che era scritto e strutturato per essere letto.

Anche la scarsa presenza di citazioni, sia scritturistiche che filosofiche, è riconducibile all’originario carattere colloquiale e conviviale dell’opera. Fatto questo che distingue le *Istruzioni spirituali* dagli altri trattati. Anche se Eckhart avrebbe potuto richiamare alla memoria numerosi brani¹²⁸, probabilmente, in un tale contesto, non sentiva la necessità di suffragare le proprie affermazioni con l’autorità delle Scritture, dei Padri della Chiesa e dei grandi maestri pagani.

Nonostante la collocazione storica e la funzione specifica delle *Istruzioni*, sarebbe sbagliato considerarle solo un trattato per novizi o una dottrina di educazione monastica; secondo Kurt Ruh esse vanno pensate come “una teoria della vita cristiana in generale, da accogliere e mettere in pratica da parte di tutti gli uomini di buona volontà”¹²⁹.

Come sarà in seguito per le altre opere in volgare, il messaggio che Eckhart trasmette va ben oltre le mura ristrette di un monastero o di un convento. Se è vero che i vari capitoli trattano temi specifici all’adempimento dei voti dell’ordine, quali l’obbedienza, la preghiera, il peccato, il pentimento, le soluzioni che il priore

¹²⁸ Del resto, come scrive Vannini, “il modo eckhartiano di citare le autorità e i testi è sempre assai discorsivo e approssimativo, come è proprio di chi ha, da una parte, estrema dimestichezza con la Scrittura e con i Padri e i maestri, avendone compresa e fatta propria la dottrina fino a renderla tutt’uno col proprio stesso pensiero, e, dall’altra, è privo di una preoccupazione storico-scientifica di tipo moderno in merito all’esattezza delle citazioni (...)”. (M. Vannini, introduzione alle *Opere Tedesche*, op. cit., p. LXXIX).

¹²⁹ K. Ruh, *Meister Eckhart. Teologo, Predicatore, Mistico*, Morcelliana, Brescia, 1989, p. 46.

presenta ai suoi novizi sono applicabili a qualsiasi uomo; direi anzi, che questo è uno dei motivi di grande interesse del trattato: non è l'opera o la vita particolare che si è scelti a santificare la persona, bensì la persona che deve di volta in volta santificare l'opera, nella misura in cui la compie in Dio. La scelta di una vita religiosa o ascetica non è di per sé ciò che ci avvicina a Dio, perché Egli va cercato in tutte le situazioni e in tutte le opere. In questo modo non si nega all'uomo "comune" la possibilità di vivere a contatto con Dio.

Così si esprime Eckhart nel VII capitolo: "Certo un'opera non è uguale ad un'altra, ma, per chi compie le opere con lo stesso spirito, in verità tutte le opere sono simili, e per chi agisce giustamente e veramente possiede Dio, in verità Dio risplende nelle cose profane tanto chiaramente quanto in quelle divine."

E' già chiaro in questo trattato come il punto di partenza di ogni vita cristiana, sia essa religiosa o laica, è uno e unico per tutti, e cioè il distacco dalla volontà propria, l'abbandono di se stessi. Così Eckhart chiude il terzo capitolo: "Veglia dunque su te stesso ed abbandona te stesso là dove ti trovi: ciò è più importante di tutto."¹³⁰

In qualsiasi luogo, situazione, disposizione d'animo e per qualsiasi uomo, c'è una sola cosa da fare: "In verità, se non fuggi prima da te stesso, dovunque tu fugga troverai ostacoli ed inquietudine. Chi cerca la pace nelle cose esteriori, luoghi o modi, gente o opere, paese lontano o povertà o umiltà –qualsiasi cosa ciò sia, per quanto grande-, ciò non è niente e non dà pace."¹³¹

¹³⁰ *Istruzioni spirituali (d'ora in poi IS)*, p. 62.

¹³¹ *IS*, cap. 3, p. 61.

Bastano due brevi passaggi del maestro domenicano per rendersi conto che la prospettiva di quest'opera non è affatto ristretta, anzi, direi che vi troviamo già quegli elementi del suo insegnamento, che lo hanno reso una figura "universale". A scanso di equivoci, chiarisco subito cosa si intende dire parlando di "universalità" dell'insegnamento eckhartiano: l'interesse crescente che il Maestro sta suscitando all'inizio di questo terzo millennio è, a mio avviso, una chiara indicazione che i problemi trattati nelle sue opere sono gli stessi che deve affrontare l'uomo moderno, se vuole approfondire la dimensione spirituale della sua vita. I consigli di Eckhart non sono meno validi per l'uomo del duemila che per il novizio domenicano del milletrecento, anche se certamente il primo ha maggiori difficoltà ad assimilarli, vista la differenza dei contesti e delle forme di espressione. Non stupisce allora che più d'un filosofo o pensatore contemporanei¹³², si siano accostati al pensiero eckhartiano, trovando in esso elementi che s'accordavano alle proprie idee.

Uscendo dalla prospettiva eurocentrica e quindi "cristocentrica" di questo studio, si potrebbero evidenziare numerosi punti di contatto tra il pensiero eckhartiano e altre religioni o sistemi filosofico-religiosi, quali il Buddismo (soprattutto lo Zen), il Vedanta di Sankara ed il Taoismo. Non è possibile approfondire qui queste interessanti questioni comparatistiche, ma si voleva dare una giustificazione all'uso del termine "universale", riferito all'insegnamento di Meister Eckhart. Ho voluto puntualizzare

¹³² Basti citare Heidegger, Fromm e Huxley.

perché l' "universalità" di questo personaggio, intesa in un certo modo, ha dato avvio a prospettive di studio astoriche e acritiche che sono state causa delle interpretazioni più divergenti.

2.2 *Forma e struttura*

Prima di passare ad analizzarne i contenuti, mi soffermerò su alcuni aspetti riguardanti la forma e la struttura dell'opera. Come ho già detto in precedenza, la forma originaria delle *Istruzioni spirituali* era la *collatio*, il colloquio, o meglio una serie di colloqui poi risistemati su pergamena, forse dallo stesso Eckhart. Nel testo giunto fino a noi la dimensione orale, colloquiale, è andata in gran parte perduta e questo ha fatto sì che le *Istruzioni* potessero venire classificate come un trattato. Infatti, come scrive J. Quint¹³³, ciò che distingue il trattato è in primo luogo la sua *Schriftlichkeit*, "cioè il fatto di essere concepito e strutturato come una trattazione scritta"; egli continua poi citando Isidoro di Siviglia (Etym., VI, 8) :

"tractatus est unius rei multiplex expositio eo quod trahat sensum in multa (...). Differt autem sermo, tractatus et verbum. Sermo enim alteram eget personam; tractatus specialiter ad se ipsum est; verbum autem ad omnes." Il trattato svolge un tema specifico analizzato sotto vari aspetti ed è in forma scritta, quindi destinato alla lettura.

¹³³ Prefazione a Meister Eckhart, *Deutsche Werke*, vol. V (Traktate), p. VII, in *Die deutschen und lateinischen Werke*, a cura di J. Koch e J. Quint, Kohlhammer, Stuttgart, 1963. Traduzione mia.

Partendo da questa definizione, le *Istruzioni* rientrano senza difficoltà nella categoria, non certo molto specifica, del trattato medievale: il tema è la vita monastica, che viene vista sotto molti aspetti diversi (obbedienza, preghiera, opere, sacramenti...); non vi è una semplice registrazione dei colloqui, ma il testo è studiato e strutturato come una trattazione scritta.

Seguendo le indicazioni di Ruh¹³⁴, si può suddividere il testo in tre blocchi tematici differenti, ferma restando la presenza di un filo conduttore che soggiace a tutta l'opera e cioè il distacco, l'abbandono del proprio io. Il primo blocco, che presenta una buona coesione interna, ha come tema la rinuncia a se stessi (capitoli 1-8); nel secondo, già meno compatto, è pur sempre individuabile un motivo di fondo, il peccato (capitoli 9-16); nel terzo è difficile stabilire un'unità tematica, esso si presenta come una serie di questioni sulla condotta di vita in generale (capitoli 17-23).

Sembra quasi che il finale rispecchi una sorta di discussione conclusiva aperta, in cui i novizi potevano esprimere le loro perplessità, i loro dubbi e chiedere chiarimenti al priore. Soprattutto nell'ultimo capitolo, che è decisamente il più lungo, si ha l'impressione che Eckhart non abbia voluto lasciare alcun quesito irrisolto; è abbandonata quindi la sostanziale monotematicità dei capitoli precedenti e si affrontano varie questioni (la cooperazione con Dio dell'uomo che ha abbandonato se stesso, l'elevazione che Dio opera in chi vive in umiltà, la povertà di spirito, l'adeguarsi alla volontà di Dio accettando ciò che Egli vuole per noi, eccetera).

Potrebbe essere un'indicazione della maggiore prossimità ai discorsi orali tenuti nel monastero il fatto che, nella terza parte, ben

¹³⁴ K. Ruh, op. cit., vedi il capitolo III, dedicato alle *Istruzioni spirituali*.

cinque capitoli su sette inizino in maniera interrogativa (Come?, In quale modo?), mentre solo quattro su sedici nelle prime due parti.

Nei primi due blocchi tematici (capitoli 1-8, 9-16) si scorge l'intenzione di concatenare i vari capitoli tra di loro e di creare in questo modo un percorso tematico ben delineato. Normalmente Eckhart annuncia verso la fine di ogni capitolo il tema di quello successivo; il nesso è talvolta esplicito come per esempio a tre quarti del capitolo 1, dove si dice: "Perciò la migliore preghiera...", anticipando il titolo e il tema del capitolo 2 (Della più intensa preghiera e dell'opera più alta). A volte il nesso rimane a livello concettuale come nel capitolo 6, dove la metafora dell'apprendimento della scrittura introduce la questione di fondo del capitolo 7 (Come si debbano compiere nel modo più ragionevole le opere).

Per dare una visione d'insieme della struttura dell'opera, ho pensato di rappresentarla schematicamente, indicando il titolo dei capitoli (in maiuscolo) ed il nesso tematico che li unisce (tra virgolette se preso direttamente dal testo, quindi nella maggior parte dei casi).

PRIMO BLOCCO TEMATICO: RINUNCIA A SE STESSI

CAPITOLI 1-8

CAP. 1: DELLA VERA OBBEDIENZA

“ Perciò la migliore preghiera...”

CAP. 2: DELLA PIU' INTENSA PREGHIERA E DELLA PIU' ALTA OPERA

“Uno spirito distaccato può tutto”

CAP. 3: DEGLI UOMINI NON DISTACCATI, PIENI DI VOLONTA' PROPRIA

“Abbandona te stesso la dove ti trovi: ciò è più importante di tutto”

CAP. 4: DELL'UTILITA' DELL'ABBANDONO CHE SI DEVE COMPIERE INTERIORMENTE ED ESTERIORMENTE

“Nota perciò l'impegno che si deve porre nell'essere buoni e non tanto per ciò che si fa o per la natura delle opere, ma per il loro fondamento”

CAP. 5: NOTA BENE COSA RENDE BUONA LA NATURA E IL FONDO DELL'UOMO

“Infatti tutte le cose di Dio si attaccano a chi è molto attaccato a Dio e tutto ciò che è lontano e dissimile da Dio fugge da lui.”

CAP. 6: DEL DISTACCO E DEL POSSESSO DI DIO

Metafora della scrittura.

CAP. 7: COME SI DEBBANO COMPIERE NEL MODO PIU' RAGIONEVOLE LE OPERE

“Occorre impiegarvi impegno e tutte le nostre forze e i nostri pensieri...”

CAP. 8: DELL'IMPEGNO COSTANTE NELLA PIU' ALTA CRESCITA

SECONDO BLOCCO TEMATICO: IL PECCATO

CAPITOLI 9-16

CAP. 9: COME L'INCLINAZIONE AL PECCATO E' SEMPRE UTILE ALL'UOMO

“...giacchè la virtù, come il peccato sta nella volontà.”

CAP. 10: COME LA VOLONTA' POSSA TUTTO E COME TUTTE LE VIRTU' RISIEDONO NELLA VOLONTA' PURCHE' GIUSTA

“Sappiate che gli amici di Dio non sono mai senza consolazione, poiché ciò che Dio vuole è la loro suprema consolazione, sia essa consolazione o assenza di consolazione.”

CAP. 11: CIO' CHE SI DEVE FARE QUANDO SI SENTE LA MANCANZA DI DIO, CHE SI NASONDE

“...ogni cosa occorre al bene per i giusti (...) anche i peccati.”

CAP. 12: SI TRATTA DEI PECCATI E DI COME BISOGNA COMPORTARSI QUANDO SI E' IN PECCATO

“Infatti, quando si rinnova il pentimento, altrettanto si rinnova e cresce l'amore.”

CAP. 13: DI DUE MODI DI PENTIMENTO

“...così si rivolge con grande fiducia a Dio e acquista una grande sicurezza.”

CAP. 14: DELLA VERA FIDUCIA E DELLA SPERANZA

“...l'amore non ha soltanto fiducia, ma anche una vera conoscenza ed una sicurezza che non dubita mai.”

CAP. 15: DI DUE MODI DI CERTEZZA DELLA VITA ETERNA

“Colui a cui è molto perdonato, ami di più.”

CAP. 16: DELLA VERA PENITENZA E DELLA VITA BEATA

TERZO BLOCCO TEMATICO: QUESTIONI VARIE SULLA CONDOTTA DI VITA

CAP. 17-23

Il terzo blocco non segue lo schema dei primi due, manca infatti quasi sempre la concatenazione tra i singoli capitoli.

Il capitolo 20¹³⁵ è probabilmente un sermone che appartiene allo stesso periodo delle *Istruzioni spirituali*, che è stato inserito nel testo in un secondo tempo. La conclusione si può ricondurre senza grossi problemi alle formule tipiche della predicazione: “Ce lo conceda il maestro di verità, l’amante della purezza, la vita eterna. Amen.”¹³⁶

Il ventunesimo capitolo è concatenato con il precedente e riprende il tema del fervore, che era stato affrontato precedentemente in relazione al sacramento della comunione.

Anche il capitolo conclusivo, il ventitreesimo¹³⁷, potrebbe far pensare ad un sermone, data la sua lunghezza e la somiglianza del finale alle formule della predicazione: “Chi ha tutto quel che desidera e vuole, ha la gioia, ma nessuno può averla se la sua volontà non è totalmente unita a quella di Dio. Che Dio ci conceda questa unione! Amen!”¹³⁸

¹³⁵ Del corpo di Nostro Signore, che spesso si deve ricevere, in quale modo e con quale devozione.

¹³⁶ *IS*, p. 90.

¹³⁷ Delle opere interiori ed esteriori.

¹³⁸ *IS*, p. 103.

Più probabilmente si tratta però qui di una formula che ha funzione conclusiva rispetto a tutto il trattato, fatto questo che trova un riscontro anche negli altri tre trattati eckhartiani.

CAPITOLO 3: ANALISI DEL TESTO

3.1 *Rinuncia a se stessi*

Il primo capitolo tratta della vera obbedienza, che è detta essere “una virtù che sorpassa tutte le altre”¹³⁹. E’ da notare che l’obbedienza era un voto comune a tutti gli ordini religiosi e l’inizio del trattato ricorda il tono dottrinale delle spiegazioni ufficiali della regola. I capitoli del primo blocco tematico (1-8), si riferiscono ai voti monastici, sebbene non vengano citati espressamente.

In altre occasioni la più alta delle virtù sarà detta essere l’umiltà o l’amore o anche il distacco. Non ritengo utile discutere se questo riveli o no una contraddizione all’interno dell’opera eckhartiana, perché se andiamo ad analizzare la radice, la fonte stessa di ogni virtù, troviamo che esse sono tutte accomunate dal distacco. Il distacco è infatti la matrice da cui naturalmente si genera ogni virtù, e più completo è il distacco, più pura è la virtù.

L’obbedienza a cui Eckhart fa riferimento è quindi l’abbandono della volontà propria e la disposizione ad accettare in tutto e per tutto quel che Dio ci riserva. Questa disposizione è la diretta conseguenza dell’aver trasceso la prospettiva strettamente personale, soggettiva, *ego*-centrica dell’agire umano.

In questa condizione di “uscita da se stessi”, Dio è obbligato a riempire il vuoto che la nostra volontà ha lasciato: “Quando l’uomo

¹³⁹ *IS*, p. 59.

rinuncia a se stesso nella vera obbedienza ed esce da se stesso, Dio è obbligato a penetrare in lui, perché se quest'uomo non vuole più niente per se stesso, Dio deve volere per lui nello stesso modo che per se stesso. Quando io mi spoglio della mia volontà per mettermi nelle mani del mio superiore senza volere più niente per me stesso, bisogna che Dio voglia per me (...)"¹⁴⁰.

Nel trattato *Del distacco* viene dimostrato questo punto sulla base della nota teoria aristotelica, per la quale "ogni cosa desidera essere nel luogo suo proprio e naturale. Ora, il luogo proprio e naturale di Dio è l'unità e la purezza, ed è ciò che il distacco produce."¹⁴¹

Verso i tre quarti del primo capitolo delle *Istruzioni*, Eckhart introduce il tema di quello successivo: la preghiera. In essa devono scomparire le tracce della nostra volontà propria, non può trovare spazio il voglio questo o voglio quello o il non voglio questo o quello. La migliore preghiera è dunque: "Signore dammi solo ciò che vuoi, e fai ciò che vuoi nel modo che vuoi"¹⁴², perciò si prega bene "nella vera obbedienza, completamente usciti da se stessi per arrivare a Dio."¹⁴³

Si affronta la questione della vera preghiera anche nel sermone *Gott ist diu minne* ("Dio è amore", 1 Gv. 4,16) ed anche qui essa deve essere richiesta di nulla: "Chi chiede qualche cosa diversa da Dio o dalla sua volontà, prega male; prego bene quando non chiedo nulla, ed allora la mia preghiera è giusta e potente (...). Non prego mai

¹⁴⁰ *Ivi*, pp. 59-60.

¹⁴¹ *Del distacco*, in Meister Eckhart, *Opere tedesche*, a cura di M. Vannini, La Nuova Italia, Firenze, 1982, p. 108. D'ora in avanti uso l'abbreviazione *OT*.

¹⁴² *IS*, p.60.

¹⁴³ *Ibidem*.

così bene come quando non chiedo nulla, e non prego per nessuno.”¹⁴⁴

Una formulazione di questo concetto, forse ancora più radicale, la troviamo nel trattato *Del distacco*, dove è scritto: “La purezza del distacco non può pregare, giacché colui che prega desidera ottenere qualcosa o che Dio gli tolga qualcosa. Ora un cuore distaccato non desidera niente e non ha niente da cui desidera essere liberato. Perciò esso è distaccato da ogni preghiera e la sua preghiera non consiste in altro che nell’essere conforme a Dio.”¹⁴⁵

Un discorso analogo a quello sulla preghiera vale anche per quel che riguarda le opere: come la preghiera più intensa, anche l’opera più alta è quella fatta da uno spirito libero, vuoto¹⁴⁶. Qualsiasi cosa si faccia, se conserva la traccia del nostro io ed ha quindi un fine personale, non è che un mercanteggiare con Dio. Quest’immagine viene usata più volte da Eckhart, vale la pena citare a questo proposito un passo particolarmente suggestivo del sermone *Intravit Iesus in templum*, che rende perfettamente l’idea di cosa egli intendesse dire: “Vedete, sono tutti mercanti quelli che si astengono dai grossolani peccati, che vorrebbero essere gente dabbene e compiono buone opere in onore di Dio, come digiunare, vegliare, pregare ed altre cose simili (...) e le compiono perché Nostro Signore dia loro qualcosa in cambio o faccia in cambio qualcosa di piacevole per loro: questi sono tutti mercanti.”¹⁴⁷

¹⁴⁴ Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, a cura di Marco Vannini, Adelphi, Milano, 1985, p. 173.

¹⁴⁵ *OT*, p. 116.

¹⁴⁶ Il termine eckhartiano è “ledic” (tedesco moderno “ledig”), vera e propria parola chiave che il Maestro utilizza spessissimo. Vannini la traduce in questo capitolo sia con “distaccato” che con “libero”.

¹⁴⁷ Sermone *Intravit Iesus in templum et coepit eicere vendentes et ementes* (Matteo 21,12). *OT*, p. 124.

Sempre nel secondo capitolo, Eckhart si chiede cosa sia uno spirito libero, e così risponde: “E’ quello che non è turbato da nulla, non legato a nulla, che non fa dipendere da alcunché il suo bene supremo, che non considera in nulla ciò che è suo, che è completamente uscito da se stesso e sprofondato nella dolcissima volontà di Dio.”¹⁴⁸ In uno dei sermoni più famosi e forse più belli, *Beati pauperes spiritu*, Eckhart affronta il tema analogo della povertà spirituale, affermando che “è un uomo povero quello che niente vuole, niente sa, niente ha.”¹⁴⁹ Lo spirito libero, vuoto, è quello che vive nella più grande povertà spirituale; le sue opere e le sue preghiere sono “intense, degne, utili, lodevoli e perfette.”¹⁵⁰

Nel terzo capitolo sono messi a confronto gli uomini distaccati e quelli pieni di volontà propria. Questi ultimi sono permanentemente alla ricerca della pace nelle cose esteriori, essi sperano nell’avverarsi di condizioni esterne particolari per poter essere felici, ma il Maestro ammonisce che in questo comportamento sta solo il nostro io e niente altro: “Mai nasce in te l’inquietudine senza che ciò derivi dalla tua propria volontà – che tu lo noti o no (...). Perciò devi cominciare da te stesso ed abbandonare te stesso. In verità se non fuggi prima te stesso, dovunque tu fugga troverai ostacoli ed inquietudine.”¹⁵¹

Riguardo la natura di questo abbandono, Eckhart puntualizza poco oltre che “se un uomo abbandonasse un regno o il mondo intero e mantenesse se stesso, non avrebbe abbandonato proprio

¹⁴⁸ *IS*, p. 61.

¹⁴⁹ *ST*, p. 131. Il titolo del sermone per esteso è *Beati pauperes spiritu, quia ipsorum est regnum coelorum*, (Matteo 5,3).

¹⁵⁰ *IS*, p. 60.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 61.

niente. Se invece un uomo ha abbandonato se stesso, anche se mantiene ricchezza, onori e qualsiasi altra cosa, egli ha già abbandonato tutto.”¹⁵²

Questo passaggio ha una grande importanza, se teniamo conto che l'ingresso nell'ordine domenicano comportava la rinuncia alla proprietà personale. Secondo la regola domenicana la povertà era un *instrumentum perfectionis*, quindi rappresentava un presupposto fondamentale per il raggiungimento della perfezione. Vista l'importanza anche “ufficiale” che era stata accordata a questa virtù, si capisce perché Eckhart volesse chiarirne il vero significato.

Il voto di povertà personale andava ben oltre i beni materiali, per il Maestro esigeva infatti la rinuncia all'io. Per sottolineare questo punto, Eckhart si richiama all'autorità della Scrittura, facendo riferimento a due diversi passi, cosa che non accade spesso nelle *Istruzioni spirituali*: “Beati i poveri in ispirito [Matteo 5,3], ossia nella loro volontà. Nessuno ne deve dubitare: se fosse stato preferibile un altro modo di agire, Nostro Signore lo avrebbe detto, mentre ha detto: Chi vuole seguirmi rinunci prima a se stesso [Matteo 16,24]. Tutto dipende da questo.”¹⁵³

Nel già citato sermone *Beati pauperes spiritu*, Eckhart distingue due tipi di povertà, quella esteriore e quella interiore; è evidente che sebbene la prima, riguardante i beni materiali, possa avere un certo valore, è la seconda, la povertà interiore o in spirito, che si richiede primariamente ad ogni cristiano: “La povertà è di due tipi. V'è una povertà esteriore, che è buona e molto da lodare nell'uomo

¹⁵² *Ivi*, p. 62.

¹⁵³ *Ibidem*. Le parentesi sono mie.

che la prende su di se volontariamente, per amore di Nostro Signore Gesù Cristo, perché egli stesso l'ha praticata sulla terra. (...) C'è però un'altra povertà, una povertà interiore, che è da comprendere in quella parola di Nostro Signore che dice: "Beati sono i poveri nello spirito".¹⁵⁴

All'inizio del quarto capitolo Eckhart ci ricorda che non c'è nella vita terrena un uomo tanto distaccato da se stesso, da non potersi ulteriormente distaccare. Questa breve precisazione assume una grandissima importanza all'atto pratico, dietro di essa scorgiamo la profondità dell'indagine psicologica del già maturo maestro di spiritualità. Con ciò Eckhart voleva evitare che i giovani monaci e novizi intendessero il distacco come qualcosa di raggiungibile una volta per tutte, una sorta di punto d'arrivo a partire dal quale non è più possibile andare oltre, poiché non c'è più nulla da raggiungere. Quest'idea del distacco come equilibrio statico ottenibile definitivamente è completamente estranea all'insegnamento eckhartiano¹⁵⁵.

Nel trattato *Del distacco*, come vedremo, il Maestro parlerà di un uomo esteriore e di un uomo interiore, il quale permane sempre libero ed insensibile, in un distacco immutabile, che è ciò che avvicina maggiormente a Dio, esso stesso supremo distacco. Questo però non significa che l'uomo nella sua interezza permanga in un distacco immutabile, poiché le potenze della sua anima sono spesso rivolte all'uomo esteriore e quindi ai sensi e ai beni passeggeri. Inoltre non è tramite la nostra volontà che possiamo raggiungere la

¹⁵⁴ *ST*, p. 130.

¹⁵⁵ Ribadisco che si sta parlando qui della vita terrena, come specifica Eckhart stesso: "Devi sapere che non c'è uomo tanto distaccato *in questa vita* che non possa più ancora rinunciare a se stesso." (*IS*, p. 62)

rassomiglianza con Dio, “ma occorre che questa rassomiglianza sia effetto della grazia, perché la grazia distacca l’uomo da tutte le cose temporali e lo purifica da tutte le cose passeggere.”¹⁵⁶

A mio avviso il concetto di distacco eckhartiano è “dinamico” in entrambi i trattati, nel senso che non indica una condizione permanente, ma è qualcosa che va rinnovato continuamente. Vista nei termini di uomo esteriore e di uomo interiore (già cari a Sant’Agostino), la “dinamicità” del distacco sta nel movimento continuo dell’anima per rivolgere tutte le sue potenze verso l’uomo interiore, permanentemente distaccato.

Mi preme sottolineare come Eckhart avesse ben capito il pericolo che i suoi novizi interpretassero l’abbandono della volontà propria come l’obiettivo ultimo, la meta da raggiungere. In realtà egli indicava soltanto, per così dire, la direzione verso cui muoversi; il distacco insegnato da Eckhart non è un fine, ma semmai un mezzo. L’averne un traguardo impone alla nostra volontà di ragionare secondo un perché e di avere un fine; come abbiamo già visto, questo modo utilitaristico di rapportarsi a Dio ed al mondo esterno non è che un mercanteggiare¹⁵⁷.

Sempre nel quarto capitolo, poco oltre la frase da cui siamo partiti, Eckhart scrive: “V’è un equo compenso ed un giusto scambio, per cui, nella misura in cui abbandoni tutte le cose, nella stessa misura –né più né meno- Dio penetra in te con tutto ciò che ha, come tu in tutte le cose hai lasciato ciò che è tuo.”¹⁵⁸

¹⁵⁶ *Del distacco*, in *OT*, p. 111.

¹⁵⁷ Come vedremo più avanti, Dio stesso, quando visto come obiettivo finale e quindi in qualche modo oggettivato e determinato, andrà abbandonato per raggiungere la divinità, che è senza modo o determinazione alcuna.

¹⁵⁸ *IS*, pp. 62-63.

Bisogna fare attenzione, perché quest' "equo compenso" va solo a chi è veramente distaccato e non a chi vuole essere distaccato in vista del compenso e agisce di conseguenza. Eckhart chiarisce subito dopo che il primato spetta assolutamente all'essere e non al fare, all'intenzione e non all'opera: "Non si dovrebbe tanto pensare a ciò che si fa, quanto a ciò che si è: se si fosse buoni come il nostro modo di essere, le nostre opere risplenderebbero luminose. Non pensare che la santità si fondi sulle opere, si deve fondare la santità sull'essere, giacché non sono le opere che ci santificano, siamo noi che dobbiamo santificare le opere."¹⁵⁹

Questo passo è forse quello in cui viene espressa più chiaramente l' "etica dell'essere" o dell'"intenzione"¹⁶⁰, che assieme all'insegnamento del distacco è il cardine di tutte le *Istruzioni spirituali*. Secondo Eckhart le qualità etiche come la giustizia e la bontà ci possono derivare solamente dalla partecipazione alla giustizia e alla bontà divine; tale partecipazione è possibile solo nel possesso di Dio tramite il distacco. Chi ha un'intenzione giusta e buona, compie necessariamente opere giuste e buone, perché è esso stesso giustizia e bontà. Potremmo dire col Cagnet che "la giustizia e la bontà sono caratteristiche dell'anima che si è interamente spogliata delle creature per trovare Dio nel proprio fondo."¹⁶¹

Questo tema, che qui rimane su un piano etico, verrà sviluppato nelle opere successive sia dal punto di vista metafisico che da quello mistico.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 63.

¹⁶⁰ Entrambe queste espressioni sono usate da Ruh, op. cit., p. 49.

¹⁶¹ L. Cagnet, *Introduzione ai mistici renano-fiamminghi*. Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1991, p. 96.

All'inizio del quinto capitolo si affronta il tema della sostanziale bontà della natura e del fondo dell'uomo, dandone questa spiegazione: "La ragione per cui la natura ed il fondo dell'uomo sono del tutto buoni, e da cui ricevono la bontà le opere dell'uomo, è che lo spirito dell'uomo è totalmente rivolto a Dio."¹⁶²

Se si è sempre rivolti a Dio nello spirito, si tratta dunque di allenare questa disposizione interiore e fare in modo che sia la guida in tutte le opere. Eckhart sa che non è cosa facile, soprattutto per dei giovani appena avviati alla vita religiosa, per questo non manca di esortarli e di spingerli ad esercitarsi continuamente: "Impegna tutto il tuo sforzo perché Dio divenga parte per te, si che tutta la tua attenzione e il tuo impegno siano per lui in ciascuna opera, in tutto il tuo distacco."¹⁶³

Quando si è veramente rivolti a Dio, egli stesso e tutte le virtù si rivolgono a noi di conseguenza e non dobbiamo più cercare né fuggire nulla, "infatti tutte le cose di Dio si attaccano a chi è molto attaccato a Dio, e tutto ciò che è lontano e dissimile da Dio fugge da lui."¹⁶⁴

Il sesto capitolo inizia affrontando una questione che era di grande attualità al tempo di Eckhart, quella della vita eremitica. Al Maestro viene chiesto se sia giusto isolarsi e vivere nella solitudine, cercando in questo modo la pace. La sua risposta è assolutamente chiara: "Chi è come deve essere, in verità, si trova bene in ogni luogo e con chiunque, ma chi non è come deve essere non si trova bene in alcun luogo né con alcuna persona. Colui che è come deve

¹⁶² *IS*, p. 63.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 64.

essere, ha Dio vicino a sé in verità, e chi possiede Dio in verità, lo possiede dovunque, per la strada e con chiunque altrettanto che in chiesa, nella solitudine o nella cella.”¹⁶⁵

Occorre certamente un grande sforzo, un impegno costante rivolto verso l’interiorità dell’uomo e una conoscenza attenta e meditata dell’intenzione dello spirito tra le cose e le persone, ma “ciò non si può apprendere con la fuga dalle cose, distogliendosi dall’esteriorità per penetrare nella solitudine: bisogna piuttosto apprendere la solitudine interiore, dove che sia e con chi sia.”¹⁶⁶

Sempre nel sesto capitolo Eckhart risponde ad un altro quesito e cioè in che cosa consista il possesso di Dio, quella disposizione interiore in cui è lui che opera in noi e non più la nostra volontà. “Questo vero possesso di Dio”, risponde il Maestro, “risiede nello spirito, nella intima intenzione dello spirito rivolto a Dio, non in un pensiero continuo e sempre identico. (...) L’uomo non si deve accontentare di un Dio pensato, perché così quando il pensiero ci abbandona, ci abbandona anche Dio. Si deve invece possedere Dio nella sua essenza, molto al di sopra del pensiero dell’uomo e di ogni creatura.”¹⁶⁷

Eckhart esige il superamento della dimensione psicologica e l’entrata in quella spirituale; questa “nascita dell’uomo nello spirito di Dio è per lui un evento radicale, che tutto muta, una “irruzione”, un “irrompere”, che sfonda i diversi piani, ma concerne un unico fine: l’unione con Dio.”¹⁶⁸

¹⁶⁵ *Ibidem.*

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 66.

¹⁶⁷ *Ivi*, pp. 65-66.

¹⁶⁸ Alois M. Haas, *Introduzione a Meister Eckhart*, Nardini, Fiesole, 1997, pp. 21-22.

Dato che secondo Eckhart, non è con la fuga dal mondo, in un eremo o in una chiesa, che si può imparare a comportarsi giustamente, rimangono due possibilità: imparare a cogliere Dio e a possederlo in ogni opera, oppure rinunciare a tutte le opere. Poiché è evidentemente impossibile, in questa vita, rinunciare completamente all'azione, dobbiamo abituarci ad "utilizzare in grande misura tutte le cose, qualsiasi siano e siamo, vediamo o intendiamo, per estraneo o sconveniente che possa esserci. Solo allora e non prima ci comportiamo come si deve. Mai deve l'uomo giungere alla fine, ma egli può così crescere senza interruzione, raggiungere sempre di più una vera crescita."¹⁶⁹ Qui Eckhart esorta nuovamente i suoi novizi a non considerare mai finito il loro cammino; così come il distacco non è mai definitivo al punto da non poter andare più oltre, allo stesso modo anche le opere da compiere non sono mai esaurite. In questo sta la possibilità di crescita costante: per quanto piccola, insignificante o addirittura sconveniente un'opera possa sembrare, se noi l'affrontiamo con coscienza di noi stessi e del nostro essere interiore, saremo sempre un passo più avanti.

Nell'ottavo capitolo Eckhart ammonisce ogni uomo a non sentirsi mai troppo sicuro di se stesso nelle opere: "Con le due potenze della ragione e della volontà egli deve costantemente elevarsi, cogliere nel più alto grado cosa c'è di meglio ed evitare con la ragione ogni danno esterno ed interno: così non trascurerà mai niente e crescerà incessantemente."¹⁷⁰

¹⁶⁹ *IS*, cap. 7, p. 67.

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 69.

Come si è visto i primi otto capitoli sono strettamente legati tra di loro dal motivo della rinuncia alla volontà propria, che è, in ultima analisi, la prima e l'unica condizione per un'autentica vita cristiana. Nella misura in cui "usciamo da noi stessi", Dio entra in noi e compie le nostre opere. Questo è il tema fondamentale che attraversa tutte le opere eckhartiane; quello che le differenzia tra di loro è la prospettiva che di volta in volta viene adottata. Nel caso delle *Istruzioni spirituali* prevale nettamente il lato pratico della vita cristiana rispetto a questioni puramente teologiche o metafisiche, ma questo non significa certo che dietro ai consigli che Eckhart dava ai suoi "figli spirituali", non ci fosse una solida base intellettuale.

3.2 *Peccato e pentimento*

Dopo essersi soffermato a considerare quale sia il modo migliore di agire e quale disposizione debba guidarci in ogni occasione che la vita ci presenta, Eckhart affronta, a partire dal nono capitolo, il tema del peccato e del pentimento.

Anche qui il suo approccio è decisamente personale: la dimensione ufficiale, un po' fredda, della maggior parte dei trattati per novizi e delle spiegazioni della regola viene superata, senza per questo rinunciare ad una certa sistematicità ed al riferimento diretto alle fonti (la Scrittura, Sant'Agostino, Tommaso d'Aquino).

La consueta forza espressiva del Maestro e la sua viva conoscenza dei problemi dei giovani monaci rendono il discorso concreto e commisurato alle esigenze dei suoi referenti. L'esperienza personale di Eckhart e la sua capacità di comprensione psicologica, trovano nella Scrittura una salda base su cui viene a svilupparsi il tema del peccato, anche nell'ambito concreto della vita di tutti i giorni.

Il nono capitolo è costruito attorno all'asserzione di San Paolo secondo cui la virtù è realizzata nella debolezza¹⁷¹. Partendo da questo presupposto risulta chiaro come l'inclinazione al peccato abbia sempre grande profitto ed utilità per l'uomo dabbene, poiché "lo riempie di uno zelo maggiore ad applicarsi sempre più fortemente all'esercizio della virtù, lo incita potentemente alla virtù, è una pungente sferza che mette l'uomo in guardia e lo spinge alla virtù."¹⁷²

¹⁷¹ 2 Cor. 12,9.

¹⁷² IS, p. 70.

Prendendo due uomini, il primo raramente assalito da debolezze e il secondo, al contrario, di natura tale da provare forti tentazioni, ma che non vuole peccare e lotta senza tregua contro la sua debolezza, “questo secondo uomo deve essere molto più lodato, la sua ricompensa è più grande e la sua virtù più nobile di quella del primo. Infatti la perfezione della virtù si manifesta nell’agone”¹⁷³.

Si capisce allora come l’inclinazione al peccato non sia per se stessa peccato, anzi, “l’uomo giusto, se potesse realizzare il suo desiderio, non dovrebbe desiderare di essere liberato da questa inclinazione, giacché senza di essa l’uomo sarebbe incerto in tutte le cose, non starebbe più in guardia di fronte alle cose e sarebbe privato dell’onore del combattimento, della vittoria o della ricompensa.”¹⁷⁴ Il peccato sta nella volontà, nella chiara intenzione di peccare e non nell’inclinazione al peccato.

Nel titolo del decimo capitolo¹⁷⁵ si riprende un concetto già presente in Tommaso d’Aquino, secondo cui tutte le virtù oltre che il peccato risiedono nella volontà. Così si esprime Eckhart qualche riga più sotto: “Se tu possiedi una volontà giusta, niente ti mancherà: né onore, né umiltà, né alcuna virtù. Ciò che tu vuoi con tutta la tua volontà, tu lo possiedi, e non te lo può togliere né Dio né alcuna creatura, purché la tua volontà sia integra e veramente divina, e applicata al presente.”¹⁷⁶

Peccato e virtù seguono , per così dire, lo stesso meccanismo e quindi “il bene non porta meno fortemente al bene di quanto la

¹⁷³ *Ivi*, p. 69.

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 70.

¹⁷⁵ “Come la volontà possa tutto e come tutte le virtù risiedono nella volontà, purché giusta”

¹⁷⁶ *Ibidem*.

malizia al male.”¹⁷⁷ Si potrebbe anche dire che una volontà giusta non porta meno fortemente al bene che una volontà sbagliata al male.

A questo punto è indispensabile sapere cosa Eckhart intenda per volontà giusta: “La volontà è perfetta e retta quando è totalmente spogliata di se stessa, disappropriata, e formata sulla volontà di Dio. Sì, più è così, più è retta e vera. In questa volontà tu puoi tutto, amore o qualsiasi cosa tu voglia.”¹⁷⁸

L’amore ha secondo Eckhart due proprietà: l’essenza e l’operazione o manifestazione. Sede dell’essenza dell’amore è la volontà, per cui chi ha più volontà ha più amore. La manifestazione o operazione dell’amore appare sotto forma di “fervore, pietà, gioia, ma non è questo che vale di più, giacché talvolta questo piacere e queste dolcezze sono il prodotto della natura e non dell’amore. (...). Anche ammettendo che tali gioie vengano realmente da Dio, egli le concede a tali persone per attrarle, stimolarle o condurle ad un distacco maggiore degli altri uomini.”¹⁷⁹

Eckhart ribadisce la superiorità dell’essenza d’amore, che ha sede nella volontà, rispetto alle sue manifestazioni. Come egli ben sa, è grande il pericolo che ci si leghi a tali manifestazioni e alle gioie che ne derivano, anche se esse non sono assolutamente il fine ultimo della vita spirituale. Eckhart è sempre critico nei confronti di quelle forme eccessive dell’amore di Dio, che sfociano spesso in trasporti estatici e visionari. Queste forme mistiche erano ricercate soprattutto dalle monache e sono testimoniate in abbondanza nei

¹⁷⁷ *Ibidem.*

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 71.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 72.

libri sororum. Per il Maestro “proprio nel campo della grazia mistica vale la legge dello spogliamento di se stessi, dell’abbandono di ogni possesso e di ogni appropriazione”¹⁸⁰; egli esorta ad andare oltre queste “sublimi emozioni”, rinunciandovi in funzione di qualcosa di più necessario. Su questo punto non potrebbe essere stato più chiaro: “Se anche fossi in un rapimento spirituale come San Paolo e sapessi che un malato aspetta da me un po’ di minestra, riterrei preferibile, per amore, uscire da tale rapimento ed assistere il bisognoso in un amore più grande.”¹⁸¹ In realtà non bisogna pensare che si tratti di una rinuncia, poiché ciò che si abbandona per Dio è come se non si fosse mai abbandonato e verrà ritrovato in misura molto maggiore, come del resto ha detto Cristo stesso¹⁸².

Il sermone *Intravit Iesus in quoddam castellum*¹⁸³ è molto significativo per capire l’atteggiamento eckhartiano nei confronti delle gioie spirituali. In esso viene rovesciata l’esegesi tradizionale che vede nella contemplativa Maria un gradino di perfezione più alto rispetto alla sorella Marta, che è dedita alla vita attiva. Per Eckhart “Maria non è simbolo di uno stato contemplativo finale, ma della persona che è all’inizio e che deve ancora esercitarsi ed imparare”¹⁸⁴. Marta invece “possedeva pienamente tutto quel che esiste di beni temporali ed eterni, e che una creatura deve possedere”¹⁸⁵, essa è il simbolo dell’azione che pur rivolgendosi alla

¹⁸⁰ Haas, op. cit., pp. 98-99.

¹⁸¹ *IS*, p. 72.

¹⁸² “Chi abbandona qualche cosa per me, riceverà il centuplo” (Matteo 19,29).

¹⁸³ Luca 10,38. Questo brano ha avuto commentatori illustrissimi, quali, tra gli altri Agostino, Gregorio Magno, Cassiano e Alberto Magno.

¹⁸⁴ Dietmar Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktate Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1969, p. 189. Traduzione mia.

¹⁸⁵ Sermone *Intravit Iesus in quoddam castellum*, *ST*, p. 267.

molteplicità, rimane sempre legata a Dio. Essa rappresenta quelle persone che “stanno presso le cose e non nelle cose. Stanno vicino, ma non hanno di meno che se stessero lassù, nel circolo dell’eternità.”¹⁸⁶

Su questa base Eckhart interpreta i diversi atteggiamenti delle due sorelle, l’una rapita dalle parole di Gesù e l’altra indaffarata nell’accogliere l’ospite. Egli nutre il sospetto “che essa, la cara Maria, sedesse là più per il piacevole sentire che non per il profitto spirituale. E per questo motivo Marta disse; “Signore, comandale di alzarsi!”, perché ella temeva che Maria si arrestasse in questo piacere e non procedesse oltre.”¹⁸⁷

All’inizio dell’undicesimo capitolo si ritorna a parlare di buona volontà: di essa dice Eckhart che non perde mai Dio e mai ne sente la mancanza. Ciò che talvolta si sente privato di Dio è il sentimento dell’anima, a cui sembra che Dio sia lontano. L’unica cosa da fare in questi casi è comportarsi così come ci si comportava nella più grande consolazione: “Non vi è miglior consiglio per trovare Dio, che trovarlo là dove lo si lascia andare. Ciò che provavi quando lo possedevi, compilo ora che egli ti manca, e di nuovo lo ritroverai.”¹⁸⁸

Il problema del dolore è affrontato negli scritti eckhartiani in maniera particolarmente poco sistematica. Partendo da molte asserzioni sul distacco potrebbe sembrare che l’uomo che è completamente uscito da se stesso non possa essere soggetto ad alcun perturbamento dei moti dell’animo. Se così fosse, si potrebbe

¹⁸⁶ *Ibidem.*

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 266.

¹⁸⁸ *IS*, p. 73.

ravvisare una vicinanza concettuale con l'ideale stoico dell'apatia, però è un dato di fatto che il dolore sia presente non solo nella vita di molti santi, ma anche ed in sommo grado in quella di Gesù. Il dolore compare in Eckhart "in modo impreveduto, come qualcosa di ineliminabile, che non può essere spazzato via attraverso considerazioni filosofiche."¹⁸⁹

La questione del dolore nell'uomo distaccato viene affrontata in maniera piuttosto complicata nell'undicesimo capitolo delle *Istruzioni spirituali*: "In verità, una persona totalmente spoglia di se stessa, sarebbe tanto avvolta da Dio da non potersi toccare senza toccare prima lui, e tutto ciò che dovesse arrivare ad essa dovrebbe giungervi passando per Dio: da ciò essa assume il gusto ed il suo carattere divino. Per forte che sia la sofferenza, se essa passa per Dio, egli è il primo a soffrirne. Sì, per la verità che è Dio, per piccola che sia una sofferenza che giunge all'uomo, fastidio o contrarietà che sia, nella misura in cui la si rimette a Dio, essa lo colpisce molto più dell'uomo, e gli è avversa molto più che all'uomo. Dunque, se Dio la sopporta a motivo di un bene che, attraverso essa, ha previsto per te, e se tu sei disposto a soffrire ciò che Dio soffre e che passa per lui prima di giungere a te, questa sofferenza diviene divina: il disprezzo diventa onore, l'amarrezza diviene dolcezza, le tenebre oscure divengono la luce più chiara."¹⁹⁰

A fine capitolo Eckhart afferma che sbagliare o subire una situazione avversa sono cose inevitabili in questa vita, come fu per San Bernardo e molti altri santi; non per questo però bisogna gettare via "il nobile grano, se talvolta un po' di zizzania entra nel

¹⁸⁹ Haas, op. cit., p. 42.

¹⁹⁰ *IS*, p. 75.

frumento.”¹⁹¹ Per chi ha uno spirito retto, le sofferenze, le difficoltà e perfino i peccati non possono che concorrere al bene.

E' evidente come Eckhart cerchi in questi capitoli il superamento interiore del peso del peccato. Da esperta guida spirituale, egli sa come la consapevolezza di aver peccato possa diventare un vero e proprio tormento; le sue parole vogliono alleviare gli inutili sensi di colpa, la contrizione, l'autoaccusa e promuovere quel pentimento positivo, "divino", che rinnova ed ingrandisce l'amore verso Dio. "In verità, aver peccato non è peccato se ne proviamo dolore"¹⁹², così inizia il dodicesimo capitolo, con uno dei tanti messaggi di speranza che il Maestro lancia ai suoi novizi. Come scrive Ruh, "già le *Istruzioni* –e non solo lo scritto che porta questo titolo- sono un "Libro della consolazione divina"."¹⁹³

Poche righe più sotto si trova questa frase: "Si, chi ha totalmente accordato la sua volontà con quella di Dio non deve volere che non sia avvenuto il peccato commesso."¹⁹⁴ In tutte le opere eckhartiane non si riscontra una maggiore vicinanza con l'articolo XV della Bolla papale *In agro dominico*: "Si homo commisisset mille peccata mortalia, si talis homo esset recte dispositus, non deberet velle se ea non commisisset."¹⁹⁵

¹⁹¹ *Ibidem*.

¹⁹² *Ivi*, p. 76.

¹⁹³ Ruh, op. cit., p. 54.

¹⁹⁴ *IS*, p. 76.

¹⁹⁵ Vedi l'introduzione di Vannini alle *Opere tedesche*, cit., p. XV. In italiano tradurrei: "Se un uomo avesse commesso mille peccati mortali e si trovasse in retta disposizione, non dovrebbe volere di non averli commessi."

Ruh mette in dubbio che la frase delle *Istruzioni spirituali* sia alla base dell'articolo XV, facendo notare come le corrispondenze tra la Bolla e le fonti documentate siano solitamente molto più precise¹⁹⁶.

L'asserzione contenuta nella versione della Bolla risulta inoltre decisamente aggravata rispetto a quella delle *Istruzioni*, in particolare dove è scritto "mille peccata mortalia" al posto di "il peccato commesso", ma anche dove il soggetto "recte dispositus" sostituisce il concreto "nella volontà di Dio".

Che l'articolo XV sia o non sia preso dalle *Istruzioni spirituali*, rimane il fatto che nel contesto storico con cui abbiamo a che fare, affermazioni del genere dovevano suonare come minimo sorprendenti alle orecchie degli Inquisitori, visto che "la teologia e la spiritualità del peccato costituivano uno dei punti nevralgici dei contemporanei movimenti eretici (o che rischiavano di diventare tali)."¹⁹⁷

Sempre nel capitolo 12, Eckhart argomenta che se un uomo si allontana completamente dai suoi peccati, Dio fa come se egli non li avesse mai commessi; Dio non considera l'uomo come era nel passato se lo trova in una nuova disposizione, infatti "Dio è Dio del presente: ti accoglie quale ti trova; non come eri, ma come sei. Ogni colpa, ogni offesa commessa contro Dio con tutti i peccati, egli la sopporta e l' ha sopportata a lungo, perché l'uomo possa avere una piena conoscenza del suo amore, e così l'amore e la riconoscenza dell'uomo siano più grandi, il suo zelo più ardente, come è giusto e comune dopo il peccato."¹⁹⁸ Quindi Dio sopporta volentieri il

¹⁹⁶ Ruh, op. cit., p. 52.

¹⁹⁷ *Ivi*, pp. 52-53.

¹⁹⁸ *IS*, p. 77.

peccato perché sa che accresce lo zelo e l'amore del peccatore. Effettivamente come ci fa notare Eckhart, gli Apostoli stessi furono grossi peccatori, ma diventarono in seguito le persone più care e vicine a Cristo.

Poche righe più sotto il Maestro si spinge ancora oltre ed afferma che è raro che qualcuno pervenga a grandi cose senza prima essere stato un peccatore. La cosa fondamentale, come vediamo nel capitolo 13, è che subentri il giusto pentimento. Eckhart indica due modi distinti di pentimento: l'uno "temporale e naturale", l'altro "divino e soprannaturale". Il primo è caratterizzato da grande sofferenza, non fa alcun progresso e non conduce a nulla, se non alla disperazione. Il secondo è del tutto diverso e si ha quando l'uomo "subito si rivolge a Dio e decide risolutamente di abbandonare per sempre il peccato. Così si rivolge con grande fiducia a Dio ed acquista una grande sicurezza. Ne deriva una gioia spirituale che porta lo spirito al di fuori di ogni sofferenza e tristezza, e lo unisce fortemente a Dio."¹⁹⁹

Questo pentimento divino (perché rivolto a Dio), è ciò per cui anche il peccato concorre all'unione con Dio; quando esso è perfetto "tutti i peccati spariscono nell'abisso di Dio più rapidamente di un batter d'occhio, e sono distrutti così completamente come se non fossero mai stati commessi."²⁰⁰

Nel capitolo 14 si passa a parlare dell'amore vero e perfetto che si mostra nella grande fiducia e speranza che si hanno in Dio; egli del resto non manca mai di fare grandi cose per coloro che hanno fiducia in lui. Sembra esserci qui un cambiamento netto nelle

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 78.

²⁰⁰ *Ibidem*.

tematiche affrontate, ma in realtà non è così: il completo e sincero pentimento presuppone fiducia totale in Dio e quindi un amore vero e perfetto. Questa fiducia è ciò che di più fruttuoso ci possa essere, poiché Dio non la delude mai, anzi, “tutta la fiducia che si osa avere in Dio, la si trova veramente in lui, e mille volte di più.”²⁰¹

Anche la certezza nella vita eterna, punto di partenza del quindicesimo capitolo, è raggiungibile nel migliore dei modi tramite l’amore e la vicinanza con Dio. L’amore perfetto “elimina completamente i peccati come non fossero mai esistiti. Infatti tutte le opere di Dio sono così perfette e sovrabbondanti che, chi egli perdona, lo perdona in modo totale e assoluto, e molto più volentieri le grandi offese che non le piccole –ciò rende la fiducia assoluta.”²⁰² La consapevolezza del perdono di Dio nasce in noi con l’amore, dal quale come s’è visto, nasce la fiducia, la speranza ed anche la certezza della vita eterna.

Eckhart sembra dare una grande importanza al fatto che Dio perdoni più volentieri le offese grandi rispetto a quelle piccole. Questa non è la prima affermazione del genere che troviamo nelle *Istruzioni*, nel capitolo 13 il Maestro scrive : “E più si ritiene grave il peccato più Dio è disposto a perdonarlo (...). E più i peccati sono numerosi e gravi, più Dio li perdona senza misura, e tanto più rapidamente quanto più gli sono contrari.”²⁰³

Ritroviamo lo stesso tema anche nella predica *Omne datum optimum*, che sembrerebbe risalire allo stesso periodo delle *Istruzioni spirituali*. Con buona probabilità essa è di poco posteriore,

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² *Ivi*, p. 80.

²⁰³ *Ivi*, p. 78.

infatti Eckhart si riferisce esplicitamente ad una precedente occasione in cui ha affrontato lo stesso tema, forse addirittura di fronte allo stesso uditorio: “Una volta ho detto in questo luogo, che Dio perdona più volentieri i peccati grandi che quelli piccoli. E più grandi sono, più volentieri e più velocemente egli li perdona.”²⁰⁴

Nel sedicesimo capitolo, che conclude il blocco tematico incentrato sul peccato, si affronta la questione della penitenza. Come il peccato ed il pentimento stanno più nell'intenzione che nell'opera stessa, anche la vera penitenza ha a che fare con la nostra interiorità più che con quello che facciamo esteriormente. Eckhart rimane fedele fino alla fine alla sua etica dell'intenzione, infatti secondo lui Dio “non tiene conto delle opere in sé, ma soltanto dell'amore, della devozione e della posizione spirituale che le ispira. Le opere non contano per lui quanto la disposizione d'animo in esse, ed il nostro amore per lui solo in ogni opera.”²⁰⁵

Se dunque un'opera esteriore, pur sembrando buona, è di ostacolo al nostro distacco/amore²⁰⁶, possiamo trascurarla senza temere di omettere per questo un'opera di penitenza. Molta gente invece “crede di dover compiere grosse opere esteriori: digiunare, andare scalzi ed altre cose ancora, che si chiamano opere di penitenza. Ma la vera penitenza, quella migliore, che permette di fare i più grandi progressi, consiste nell'abbandonare completamente tutto ciò che è altro da Dio e dal divino, in se stesso e in tutte le creature, e nel

²⁰⁴ Predica n° 4, *Omne datum optimum*, in G. Steer e L. Sturlese (a cura di), *Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, Kohlhammer, Stuttgart 1998, p. 5. Traduzione mia.

²⁰⁵ *IS*, p. 81.

²⁰⁶ Come si è già visto, in Eckhart amore e distacco vengono a coincidere dialetticamente.

volgersi in modo perfetto e totale verso Dio amatissimo, in amore incrollabile.”²⁰⁷

Un passo analogo lo troviamo nel sermone *Got hat die Armen*, dove si ribadisce il concetto già esposto nelle *Istruzioni*: “L’uomo non deve pensare di progredire in una vita buona per il fatto che digiuna molto o compie molte opere esteriori; un segno certo del suo progresso è, invece, l’aver maggiore amore per le cose eterne e maggiore avversione per quelle transitorie.”²⁰⁸

Qui come in altri passi, Eckhart critica quelli che si legano agli aspetti esteriori, formali, della vita religiosa e che vivono il rapporto con Dio in una completa alienazione. Quest’approccio si accontenta di un Dio pensato, psicologico, quindi soggettivo e personale; gli è totalmente estranea la dimensione spirituale della vita religiosa, che avvicina l’uomo alla divinità.

La penitenza vera si fonda anche “sulla preziosa passione e sull’espiazione perfetta di Nostro Signore.”²⁰⁹ La sequela di Cristo è uno dei temi principali che vengono sviluppati nella parte conclusiva del trattato e viene qui anticipato con questo breve accenno. Come si vedrà in seguito non si tratta certo di imitare Cristo nelle sue opere esteriori, ma di accettare il modo di seguirlo a cui Dio stesso ci chiama.

²⁰⁷ *IS*, p. 81.

²⁰⁸ *ST*, p. 162. Il titolo della predica riprende Pro. 22,2: “Dio ha fatto i poveri in vista dei ricchi, ed i ricchi in vista dei poveri.”

²⁰⁹ *IS*, p. 81.

3.3 *Questioni sulla condotta di vita*

L'ultima sequenza di capitoli è senza dubbio meno concatenata delle precedenti, le questioni affrontate sono più concrete, anche se il contenuto di fondo rimane immutato: l'esortazione ad abbandonare il proprio io. I problemi presi in esame sono fondamentalmente quelli della vita basata sull'esempio di Gesù Cristo, che erano gli stessi che si proponevano di affrontare tutti gli Ordini religiosi. Eckhart va comunque ben al di là della ristretta prospettiva del suo Ordine; il suo insegnamento trascende le esigenze specifiche della vita monastica (senza per questo trascurarle) e si rivolge al cristiano in quanto tale.

L'uomo "comune" si sente sovente scoraggiato di fronte ad un'impresa che sembra assolutamente al di fuori della sua portata, quella di vivere secondo il modello di Gesù e dei Santi, per questo Eckhart lo conforta e gli infonde coraggio: "Può accadere di sentirsi timorosi e scoraggiati perché la vita di Nostro Signore e quelle dei santi furono piene di sforzi e fatiche delle quali noi non siamo capaci, o alle quali non siamo portati. Perciò quando ci ritrova indifferenti, si pensa di essere lontani da Dio e di non poterlo seguire. Non si deve assolutamente fare così. L'uomo non deve mai credersi lontano da Dio, né a causa di mancanze, di debolezze, o di qualsiasi altra cosa."²¹⁰

Per quanto una persona abbia peccato e si senta lontana da Dio, egli rimane pur sempre vicino, "se non può permanere all'interno,

²¹⁰ *IS*, p. 82.

non va comunque più lontano che davanti alla porta.”²¹¹ E se anche non si è chiamati a compiere grandi opere esteriori e a subire fatiche e privazioni non bisogna darvi troppa importanza, infatti ognuno ha una sua strada e solo chi è destinato dal Signore ad una vita di santità attraverso molte e grandi opere esteriori, ha la forza sufficiente per compierle senza che il suo essere interiore venga turbato.

Poiché Dio ha dato a tutte le giuste condizioni la possibilità di essere realizzate, ogni uomo ha un suo buon modo di agire e questo non esclude tutti gli altri, anzi: “Ciascuno deve mantenere il proprio buon modo di agire, includendovi tutti gli altri e facendo proprio tutto il bene e tutti i vari modi di agire.”²¹²

Ci si chiede a questo punto come si debba imitare il più nobile modo d’agire, quello di Gesù. Non certo materialmente risponde Eckhart: “Egli ha digiunato quaranta giorni, ma in ciò nessuno deve mettersi ad imitarlo. Cristo ha compiuto molte opere perché noi lo imitiamo spiritualmente, non materialmente; perciò bisogna impegnarsi a seguirlo spiritualmente, giacché egli guarda di più al nostro amore che alle nostre opere.”²¹³

Il singolo cristiano, riflettendo sulla vita di Cristo e sulla propria interiorità, deve imitarlo notando ciò a cui è più incline. Egli deve conoscere la propria disposizione e seguire Cristo nel modo per lui più fruttuoso; questo ha solitamente più a che fare con la rinuncia a se stessi che ai beni materiali.

²¹¹ *Ibidem.*

²¹² *Ivi*, p. 83.

²¹³ *Ibidem.*

Nel capitolo 18 si affronta il problema di come ci si debba porre nei confronti delle “consolazioni terrene” quali cibi, vesti ricche e compagnie allegre. Ancora una volta non è la cosa in sé ad avere qualcosa di sbagliato, ma la nostra disposizione verso essa. Se cibo, vesti, compagnie e quant’altro non rappresentano per noi alcuna consolazione e se l’essere interiore permane elevato al di sopra di queste cose, allora si possono accettare senza problemi, “a buon diritto perciò, possono tranquillamente mangiare, coloro che sono disposti a digiunare.”²¹⁴ Eckhart chiarisce così questo punto: “Non devi inquietarti se il tuo cibo o le tue vesti ti sembrano troppo ricche, ma devi abituare il tuo essere interiore ed il tuo spirito ad elevarsi al di sopra di queste cose. Soltanto Dio deve provocare in te un sentimento di gioia e amore; per il resto, il tuo spirito deve essere al di sopra di tutto.”²¹⁵

A questo punto il Maestro si riallaccia al tema generale dell’abbandono della volontà propria: che ci siano riservate la più grande fortuna e ricchezza o il più profondo disprezzo e sofferenza, li si accetti con gioia e riconoscenza e ci si lasci guidare da Dio, piuttosto che da noi stessi. Viene ripreso qui brevemente anche il tema dei benefici portati dalla sofferenza e della fedeltà di Dio, che volendo solamente il bene, non esita a mandare grandi sofferenze ai propri amici.

Il capitolo si chiude con l’esortazione ad essere interiormente formati in Cristo, in modo da trovare in se stessi un riflesso delle sue opere e della sua immagine divina.

²¹⁴ *Ivi*, p. 85.

²¹⁵ *Ivi*, p. 84.

Il capitolo 19 tratta di come e del perché Dio impedisca spesso a uomini veramente buoni di compiere grandi opere e li faccia cedere alle loro debolezze. Eckhart spiega così la questione: “Spesso il fedele Dio permette che i suoi amici cedano alla loro debolezza, in modo che non possano avere più alcun aiuto a cui rivolgersi o appoggiarsi. Sarebbe infatti grande gioia per una persona che ama poter fare grandi cose: veglie, digiuni, ed altre cose eccezionali, grandi e difficili; essa proverebbe così grande gioia, speranza, sostegno, giacché tali opere sono per essa un sostegno, una ragione di fiducia. Nostro Signore vuole privarli di ciò per essere il solo loro sostegno, la loro sola ragione di fiducia.”²¹⁶ Per quanto buona e grande sia in sé l’opera, essa non deve essere di consolazione per l’uomo distaccato, che deve “costruire” solo su Dio ed accontentarsi solo di Dio.

Il capitolo ventesimo, vista la lunghezza e la conclusione con formule tipiche della predicazione²¹⁷, fa pensare ad un sermone scritto in un'altra occasione ed inserito in seguito nel contesto delle *Istruzioni spirituali*. Anche tematicamente esso si presenta come una parentesi; viene approfondito il discorso sul sacramento della comunione e sul modo e la devozione con cui bisogna accostarvisi. Eckhart si muove in senso contrario rispetto a quello delle numerose istruzioni in volgare che circolavano in quell’epoca: “Chi vuol ricevere il corpo di Nostro Signore non deve stare attento a ciò che prova, o al proprio fervore o devozione, ma deve esaminare solo

²¹⁶ *Ivi*, p. 86.

²¹⁷ “Ce lo conceda il maestro di verità, l’amante della purezza, la vita dell’eternità. Amen.” (p. 90).

la propria volontà ed intenzione. Non dare importanza a ciò che provi, ma molto di più la tuo amore e alla tua intenzione.”²¹⁸

Si può vedere questa affermazione come una “messa in guardia dal godimento spirituale”²¹⁹, rivolta contro “la pretesa che l’uomo debba accostarsi al sacramento con “devozione” –ovvero con una forma di “eccessivo” amore di Dio (...)- e in una disposizione di particolare disponibilità soggettiva.”²²⁰ Per Eckhart, al contrario, è proprio colui che si sente freddo, povero e gravato dal peccato che ha assoluto bisogno di ricevere il corpo di Cristo. “Potresti dire: Ah, Signore, mi sento così freddo e vuoto, così indifferente, che non oso andare verso Nostro Signore. Allora ti dico che tu hai veramente assai bisogno di andare verso Dio (...). Nel sacramento infatti tu trovi veramente la grazia come in nessun altro modo.”²²¹

La presenza del Signore fa sì che i pensieri e lo spirito persi nel molteplice si riuniscano e si rivolgano a Dio sbarazzandosi degli ostacoli corporei. Secondo Eckhart non c’è nessun motivo per cui il sacramento non possa essere ricevuto frequentemente (come affermavano molti suoi contemporanei) : “Lo si può fare mille volte al giorno, o anche di più, ovunque ci si trovi, nella malattia o nella salute.”²²²

Il ventunesimo capitolo (Del fervore) è di una certa lunghezza, come quasi tutti i capitoli finali; sebbene il titolo indichi una tematica specifica, si susseguono in esso svariate questioni, che ripercorrono molti dei motivi di fondo del trattato. Il lavoro di

²¹⁸ *IS*, p. 86.

²¹⁹ Haas, op. cit., p. 97.

²²⁰ Ruh, op. cit., p. 57.

²²¹ *IS*, p. 87.

²²² *Ivi*, p. 90.

risistemazione per iscritto dei colloqui è avvenuto qui in maniera particolarmente sistematica; gli argomenti sono legati tra di loro secondo una linea espositiva chiara e coerente. L'ampiezza dei riferimenti a questioni già trattate e la collocazione quasi conclusiva del capitolo fanno pensare che fosse stato scritto con intento riassuntivo.

Inizialmente si riprende il tema del capitolo precedente: "Quando si vuole ricevere il corpo del signore si può accostarvisi senza grande scrupolo."²²³ Dopo aver specificato il significato della confessione in relazione alla comunione, Eckhart passa subito a questioni più generali: "Occorre imparare a rimanere distaccati nelle opere."²²⁴ Si tratta di un'impresa molto difficile, che necessita di grandissimo impegno e costanza. Occorrono due condizioni fondamentali: la prima è che si permanga chiusi nella propria interiorità, la seconda è che né le immagini interiori, né quelle esteriori ci facciano perdere nella molteplicità, nella *regio dissimilitudinis*. Certo non si può per questo sottrarsi alle opere esteriori, esse del resto hanno per l'uomo distaccato un modo di essere divino ed interiore.

Per agire in modo corretto, la nostra ragione deve essere continuamente esercitata e abituata a rivolgersi verso Dio; questa dovrebbe essere la condizione più ovvia, dato che "niente appartiene propriamente alla ragione come Dio; niente è così presente e vicino a lui. Essa non si volge alle creature se non

²²³ *Ibidem*.

²²⁴ *Ivi*, p. 91.

quando le si fa violenza e torto, ed allora essa è completamente falsata.”²²⁵

Per quanto si progredisca, bisogna essere consapevoli che “in questa vita non v’è alcun modo di essere a cui ci si debba fermare – non v’è ne mai stato per alcun uomo, per quanto progredito fosse-.”²²⁶

La nostra volontà deve passare da una fase iniziale in cui è “inessenziale, accidentale” a una più matura in cui è “essenziale, abituale, creatrice”. Allo stesso modo il distacco non può interessare un unico momento in cui ci si vuole unire a Dio, ma deve precedere ed essere successivo a questo momento, così da esser adeguatamente preparati per l’unione.

Dio non si dona mai e non si è mai donato ad una volontà estranea, per questo “l’uomo deve imparare a spogliarsi di se stesso in tutti i doni ed a non mantenere nulla di proprio, né cercare alcunché –né ricompensa, né utilità, né soddisfazione, né dolcezza, né fervore, né regno dei cieli, né volontà propria-.”²²⁷ Persino le virtù non devono accontentare il vero cristiano, se non quando le si possiede nella loro essenza e nel loro “fondo”, e questo accade quando l’esercitarle diventa naturale, senza preparazione della volontà e non risponde ad alcun perché o ad alcun fine.

Il capitolo si chiude con la questione se sia necessario spogliarsi anche della dolcezza di Dio e se essa possa essere causa di pigrizia e di scarso amore. Così risponde il Maestro: “Certamente, ma bisogna tener conto di una differenza. Infatti dipenda ciò da pigrizia o da un

²²⁵ *Ibidem.*

²²⁶ *Ivi*, p. 92.

²²⁷ *Ivi*, p. 93.

vero abbandono, si deve fare attenzione –se, quando si è così internamente distaccati, ci si trovi in questa condizione, che si è tanto fedeli a Dio come se si provasse il più vivo sentimento- che in questo stato si faccia tutto ciò che si faceva in quello, e niente di meno, e ci si comporti nei confronti di ogni consolazione ed aiuto divino, nello stesso modo distaccato, come se si avvertisse Dio presente.”²²⁸

Il punto di partenza del capitolo 22 è l’uomo che vuole intraprendere una nuova vita ed un nuovo agire. Come faceva già nel capitolo 17, Eckhart sottolinea che ciascuno deve accettare con fiducia il modo di agire che Dio gli ha destinato, “se poi gli piace di più un altro modo di agire, deve pensare che Dio gli ha mandato quello, che deve perciò essere per lui il migliore.”²²⁹

Non potendo fare tutte le cose, l’uomo deve limitarsi a fare ciò che gli è proprio, ponendo nel suo modo tutti i corretti modi di agire, “infatti ciò che Dio ha posto di bene in un modo di essere, si può ritrovarlo anche in tutti i buoni modi.”²³⁰ E’ sbagliato quindi, andare continuamente alla ricerca di modi di vita migliori, continuando a cambiare se stessi; meglio è portare a compimento ciò a cui siamo stati destinati, anche perché “non bisogna dubitare che Dio fedele non prenda ogni uomo in ciò che ha di migliore. Sicuramente egli non prende coricato un uomo che poteva trovare in piedi, giacché la bontà di Dio ha previsto il meglio per ogni cosa.”²³¹

L’ultimo capitolo, il ventitreesimo, è il più lungo delle *Istruzioni spirituali*; come nel precedente vengono affrontati svariati

²²⁸ *Ivi*, p. 94.

²²⁹ *Ivi*, p. 95.

²³⁰ *Ibidem*.

²³¹ *Ivi*, p. 96.

argomenti. Si parte ancora una volta dalla questione centrale delle opere, “ la più scottante in un’etica dell’essere.”²³² Eckhart ribadisce con la consueta forza espressiva, che “ci rimane un’opera propria: l’annientamento di noi stessi. Tale annientamento e rimpicciolimento però, per quanto grande sia, rimane imperfetto se Dio stesso non lo compie in noi.”²³³

In quest’affermazione è concentrato non solo il succo delle *Istruzioni spirituali*, ma quello di tutte le opere eckhartiane. Su questo non v’è alcun dubbio: per quanto il concetto di distacco venga sviluppato su diversi livelli (etico, ontologico, metafisico), ciò non di meno rimane il perno, l’asse attorno al quale gravita tutto il pensiero del Maestro.

Se è vero che *unum est necessarium*, come si afferma nel sermone su Maria e Marta²³⁴, bisogna sottolineare che questo *unum*, evidentemente il distacco, deve essere operato da Dio tramite la grazia per poter raggiungere il massimo livello, la perfezione. Questo è un aspetto importantissimo del pensiero eckhartiano, a cui talvolta, a mio avviso, non è stata data la giusta rilevanza. Ciò ha rischiato di falsare la prospettiva dell’interpretazione ed in alcuni casi ha portato a giudicare in senso negativo la mistica eckhartiana come mistica puramente speculativa basata solamente sull’intelletto, in cui non resta alcuno spazio per l’azione divina. Per Eckhart, in realtà, nel momento in cui siamo sufficientemente distaccati, è Dio stesso che si spinge verso di noi perché vuole

²³² Ruh, op. cit., p. 59.

²³³ *IS*, p. 98.

²³⁴ *Intravit Iesus in quoddam castellum*, *ST*, pp. 263-277.

manifestarci la sua divinità, dandoci la possibilità di “diventare per grazia quel che Dio è per natura.”²³⁵

Il capitolo tratta inizialmente del rapporto tra le opere interiori ed esteriori: “Non si deve (...) sfuggire alla propria interiorità, o distaccarvisi, o rinunciarvisi, ma si deve imparare ad agire in essa, con essa, attraverso essa, in modo tale che l’interiorità si manifesti nella operazione esteriore, e l’operazione esteriore conduca nell’interiorità, e così si abitui ad agire senza che ciò costi alcuno sforzo.”²³⁶ In questo modo ogni opera, interiore o esteriore, diventa cooperazione con Dio; la condizione di cooperazione è possibile solo tramite il distacco. Il distacco, come abbiamo visto, non è sufficiente se non interviene Dio che annulla l’uomo attraverso l’uomo stesso. Questo abbassamento o annullamento è, in positivo, un’elevazione da parte di Dio: “Non certo che l’abbassarsi sia una cosa e l’elevazione un’altra: al contrario, la suprema altezza dell’elevazione sta nel profondo abisso dell’umiltà. (...). Ecco perché uno si abbassa, e più è innalzato.”²³⁷

Lo stesso discorso vale per la povertà e la ricchezza: più si è poveri in tutte le cose, più si è ricchi in virtù. Eckhart esorta a “possedere tutte le cose come se ci fossero imprestate, non donate: senza alcuna proprietà –corpo o anima, sentimento o facoltà, beni esteriori, onori, case e terreni, amici o parenti.”²³⁸ “Se noi ci stacciamo da tutte le cose esteriori, Dio in cambio ci da quel che è

²³⁵ Questa formula ha origine già nella patristica. “nella mistica tedesca questa è una delle asserzioni essenziali, che mantengono le tendenze alla divinizzazione entro limiti cristiani.” (Haas, op. cit., nota 19, p. 87).

²³⁶ *Ivi*, p. 97.

²³⁷ *Ivi*, p. 98.

²³⁸ *Ivi*, p. 99.

nei cieli”²³⁹, poiché la sua intenzione è quella di essere il nostro unico e completo bene.

Il modo con cui Dio manifesta la sua volontà è espresso da Eckhart tramite una metafora che dà molta concretezza al suo discorso: “Dio dà a ciascuno ciò che è meglio per lui e più gli si confà. Quando si taglia un abito per qualcuno, lo si adatta alla sua misura, e ciò che va bene ad uno non può andare bene all’altro. Ciascuno deve avere ciò che è conforme alla sua taglia. Allo stesso modo, Dio dà a ciascuno ciò che gli è più adatto, conoscendo meglio i suoi bisogni.”²⁴⁰

È perciò sbagliato lamentarsi del proprio destino, poiché qualsiasi cosa ci sia destinata, sia essa dolore o gioia, bisogna accettarla quale volontà di Dio. L’atteggiamento migliore è quello in cui si ringrazia Dio dei doni che ci concede e si accetta volentieri di esserne privati, se così dev’essere.

Verso la fine del capitolo Eckhart accenna ad una questione teologica molto dibattuta nel suo tempo, quella su natura e grazia. Anche se in seguito prenderà parte al dibattito, nelle *Istruzioni* egli reputa la questione irrilevante: “Lascia che Dio agisca in te, attribuisce a lui l’operazione e non preoccuparti di sapere se opera con la natura o con la grazia. Sia la natura che la grazia gli appartengono. Cosa t’importa il modo con cui gli sembra opportuno operare, o che operi in te o in un altro?”²⁴¹

Il finale delle *Istruzioni spirituali* allude alla pace a cui ogni uomo tende e che ogni uomo desidera. Eckhart non sembra stancarsi mai

²³⁹ *Ibidem*.

²⁴⁰ *Ivi*, p. 101.

²⁴¹ *Ivi*, p. 103.

di ribadire che questa pace può essere trovata soltanto in un “luogo”: “Nella misura in cui sei in Dio, tu sei in pace. Nella misura in cui sei lontano da Dio, non sei in pace. E’ in pace ciò che è solo in Dio. Tanto in Dio, tanto in pace. Puoi riconoscere fino a che punto tu sia in Dio o no, dal fatto che sei o non sei in pace. Se non sei in pace, deve essere così, perché la mancanza di pace viene dalla creatura, non da Dio. Nello stesso modo, non vi è in Dio alcunché che sia da temere; tutto quel che è in lui non può che essere amato. Altrettanto, non vi è niente in lui che debba renderti triste.”²⁴²

²⁴² *Ibidem.*

CAPITOLO 4: ETICA DELL'ESSERE

4.1 *L'insegnamento etico delle "Istruzioni spirituali"*

Nel capitolo precedente si è voluto esaminare il testo delle *Istruzioni spirituali* da un punto di vista generale, che rispecchiasse l'opera ed i suoi contenuti nella loro totalità. Per fare ciò si è spesso ritenuto preferibile fare riferimento direttamente al testo, piuttosto che tentare di esporne liberamente il contenuto, anche perché partendo dal testo si riesce a mettere maggiormente in evidenza il percorso che l'autore ha voluto seguire e quindi le sue intenzioni.

Dopo questo primo sguardo "panoramico", si possono evidenziare alcuni nuclei attorno ai quali ruota il vero e proprio messaggio dell'opera. In questo capitolo mi propongo di analizzare più specificamente questi nuclei che racchiudono il significato filosofico ed etico delle *Istruzioni spirituali*.

Considerando il contesto e la destinazione per cui furono scritte, potrebbe stupire che indicazioni di tipo pratico su come si debba affrontare la vita monacale, pur non mancando del tutto, siano messe completamente in secondo piano da questioni etiche più generali. D'altro lato non vengono approfondite più di tanto nemmeno questioni teologiche, o quantomeno non vengono affrontate con gli strumenti che la speculazione medievale aveva affinato tramite la scolastica. Penso si possa affermare senza troppa difficoltà che il piano etico sia quello proprio di questo trattato.

L'indagine eckhartiana non si sofferma quasi mai ad analizzare il significato che un'opera o un'azione specifica hanno di per sé, bensì indaga in generale su quali siano il modo e la disposizione migliore per agire.

Il seguente passo, uno tra i più citati delle *Istruzioni spirituali*, riassume efficacemente la posizione del Maestro riguardo al rapporto tra essere ed agire: “Non si dovrebbe tanto pensare a ciò che si fa, quanto piuttosto a ciò che si è: se si fosse buoni come il nostro modo di essere, le nostre opere risplenderebbero luminose. Se tu sei giusto, anche le tue opere sono giuste. Non pensare che la santità si fondi sulle opere, si deve fondare la santità sull'essere, giacché non sono le opere che ci santificano, siamo noi che dobbiamo santificare le opere.”²⁴³

Ruh definisce questa un' “etica dell'intenzione”: se si ha un'intenzione buona e giusta, si compirà necessariamente un'opera buona e giusta, poiché non conta ciò che si fa, ma l'intenzione con cui si agisce. A mio avviso il termine “intenzione” rischia di essere frainteso all'orecchio del lettore moderno, poiché in esso si potrebbe individuare un significato che rimanda alla sfera della volontà personale, soggettiva e quindi del tutto contrario a ciò che Eckhart vuole qui indicare. E' lui stesso del resto ad utilizzare questo termine in più occasioni, per esempio quando scrive: “Considera dunque quali sono le tue intenzioni verso Dio, che tu sia in chiesa o in cella, e mantieni un'identica disposizione dello spirito, anche tra la folla, nel tumulto, nel molteplice.”²⁴⁴ Oppure poche righe sotto:

²⁴³ *IS*, p. 63.

²⁴⁴ *Ivi*, p. 65.

“Questo vero possesso di Dio risiede nello spirito, nella intima intenzione dello spirito rivolto a Dio (...).”²⁴⁵

Quest'intenzione/disposizione si manifesta, usando le parole di Cyprian Smith, in un “*atteggiamento* di rinuncia, di distaccato “abbandono”, di aperta e fiduciosa accettazione della situazione, del momento in tutti i suoi aspetti.”²⁴⁶

Spesso in molte asserzioni eckhartiane sul distacco e sulle sue manifestazioni sul piano etico, sembra di poter ravvisare una vicinanza concettuale all'ideale stoico dell'apatia. Secondo Haas alcune affermazioni sembrerebbero proprio basate su tale dottrina, “se il dolore non comparisse sempre in Eckhart, in modo imprevisto, come qualcosa di ineliminabile, che non può essere spazzato via attraverso considerazioni filosofiche. Ciò si mostra nella sofferenza più dura possibile, quella di Cristo.”²⁴⁷

Si è già visto in precedenza come per Eckhart le opere in se stesse siano accidentali e relative e come sia la disposizione in cui si compiono a determinarne il valore. Questo punto di vista non intende affermare un relativismo etico, per cui nel campo dell'agire umano verrebbe a regnare la più grande indifferenza; nemmeno sfocia nel quietismo o in modelli di vita contemplativa che rigettano l'agire umano perché privo di significato.

E' vero che non esiste un criterio assoluto per dividere tra opere di per sé buone e opere di per sé cattive; con questo cade quasi del tutto la possibilità di costruire un sistema morale basato su regole o codici comportamentali oggettivi, fissi, statici. Eckhart talvolta

²⁴⁵ *Ibidem.*

²⁴⁶ C. Smith, *La via del paradosso. La vita spirituale secondo Maestro Eckhart*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo, 1992, p. 106.

²⁴⁷ Haas, op. cit., p. 42.

frena la radicalità del suo pensiero, come per esempio quando scrive: "Come ho detto altre volte, quando si dice identità, non si intende valutare nello stesso modo tutte le opere, i luoghi o le persone: ciò sarebbe del tutto falso, giacché pregare è opera migliore che filare, e la chiesa un luogo più nobile della strada."²⁴⁸

D'altro canto sempre nelle *Istruzioni* leggiamo anche: "Sì, in verità, se in tale disposizione d'animo [rivolto a Dio nel distacco] tu cammini su una pietra, ciò è opera più divina che ricevere il corpo del Signore avendo di mira se stessi, essendo meno distaccati da se stessi."²⁴⁹

Mieth definisce la spiritualità eckhartiana come una spiritualità dinamica che non entra nel merito dei compiti concreti che l'uomo deve affrontare nella sua esistenza: "L'insegnamento di vita eckhartiano porta il segno del generale, del fondamentale, di ciò che è valido per ogni situazione. Non si trovano assiomi morali che si possano riferire a situazioni pratiche."²⁵⁰

Utilizzando i termini impiegati da Smith, possiamo dire che il problema dell'agire umano non si risolve con una *pratica* prestabilita, ma con un *atteggiamento*. Non importa cosa si faccia, "ciò che importa è il *come* e il *perché* si facciano tali cose: è, quindi, una questione di quell'atteggiamento che Eckhart con termine tedesco chiama *Abgeschiedenheit*, usualmente traducibile con distacco."²⁵¹ Questo *atteggiamento* è ciò su cui Eckhart basa il suo giudizio delle opere: un'opera è buona quanto più è stata compiuta nel distacco ed è occasione di ulteriore distacco, mentre è cattiva se

²⁴⁸ *IS*, p. 65.

²⁴⁹ *Ivi*, pp. 63-64. Parentesi mie.

²⁵⁰ Mieth, op. cit., p. 159. Traduzione mia.

²⁵¹ Smith, op. cit., p. 111.

lega ed è legata all'io personale, rafforzandolo e costituendo la sua *Eigenschaft*.

Non bisogna fare l'errore di interpretare il distacco come contrapposto all'azione, sulla base di una teoria dell'irrilevanza delle opere. Il distacco va inteso "non come fuga dalle opere, ma come unica opera propria, in mezzo a quelle opere che le circostanze ci danno."²⁵² "Distacco da tutto, abbandono di tutto e permanenza nel presente, nella situazione in cui ci si trova e nell'opera che si deve compiere, sono dunque due aspetti dialetticamente opposti della stessa realtà."²⁵³

Mieth vede proprio in questo aspetto attivo e dinamico dell'insegnamento del distacco, il contributo personale di Eckhart alla tradizione mistica: "Scopo della mistica eckhartiana non è un'ascesa graduale nella contemplazione, com'era stato insegnato fino ad allora, ma un attivo compimento dell'agire divino nel vivere; l'agire derivante dall'unità di azione con Dio."²⁵⁴ La nascita di Dio nel fondo dell'anima, l' "evento" chiave dell'insegnamento eckhartiano, si traduce sul piano etico in una rinnovata *Fruchtbarkeit* e *Wirksamkeit*, cioè nella disposizione ad essere produttivi ed attivi. Come ha sottolineato Erich Fromm nella sua indagine sulle modalità esistenziali, "nel sistema etico di Eckhart, la suprema virtù consiste nello stato di interna attività produttiva, premessa alla quale è il superamento di ogni forma di vincolamento all'io e di bramosia."²⁵⁵

Fa bene Fromm a parlare di "interna attività produttiva", poiché per Eckhart l'azione esteriore non deve essere altro che la

²⁵² M. Vannini, *Meister Eckhart e il "fondo dell'anima"*, Città Nuova, Roma, 1991, p. 59.

²⁵³ *Ivi*, p. 62.

²⁵⁴ Mieth, op. cit., p. 154. Traduzione mia.

²⁵⁵ E. Fromm, *Avere o Essere?*, Mondadori, Milano, 1977, p. 93.

conseguenza di un'azione interiore. Il Maestro dedica il capitolo finale delle *Istruzioni spirituali* al rapporto tra opere interiori ed esteriori, esprimendosi in maniera estremamente chiara: "Non si deve però sfuggire alla propria interiorità, o discostarvisi, o rinunciarvi, ma si deve imparare ad agire in essa, con essa, attraverso essa, in modo tale che l'interiorità si manifesti nella operazione esteriore, e l'operazione esteriore conduca nell'interiorità, e così ci si abitui ad agire senza che ciò costi alcuno sforzo. Si deve infatti volgere lo sguardo alla operazione interiore ed agire partendo da essa."²⁵⁶

La vita dell'uomo e il suo agire si configurano quindi come un uscire da se stessi pur restando rivolti alla propria interiorità, al fondo della propria anima; utilizzando le parole di Smith si può dire che "noi dobbiamo "uscire" da noi stessi, occupandoci di creature, di raffigurazioni e di attività, e al tempo stesso rimanere "dentro", liberi da creature e da attività, in solitaria unione con l'Uno nel fondo dell'anima."²⁵⁷

Come abbiamo visto in precedenza, l'opera fondamentale che si deve compiere interiormente è il distacco, l'abbandono della percezione di sé stessi quali soggetti psicologici determinati. Dialetticamente questo si traduce nell'essere sempre rivolti verso Dio, "giacché Dio non è determinato nei "modi", né è pensato in rapporto a fini diversi da Dio stesso, connotato come assoluto nulla."²⁵⁸

²⁵⁶ *IS*, p. 97.

²⁵⁷ Smith, op. cit., p.111.

²⁵⁸ Vannini, 1991, p. 59.

Nell'estremo distacco avviene la nascita di Dio nell'anima, che si caratterizza non come identità sul piano ontologico, ma come relazione dinamica in cui Dio trasmette se stesso, quindi l'essere. Nel fondo dell'anima avviene, per così dire, la partecipazione all'"evento" Dio. Talvolta Eckhart sembra spingersi molto vicino all'affermare l'identità di essenza tra Dio e il fondo dell'anima, questo gli causò grandi problemi con l'Inquisizione. Se però si analizza la questione senza essere fuorviati dall'audacia del linguaggio eckhartiano, si riscontra che tutte le espressioni utilizzate per descrivere il "luogo" in cui avviene l'unione Dio-uomo si riferiscono a "concetti di relazione dinamica"²⁵⁹, "che non designano una parte dell'anima, bensì il suo più intimo rapporto dinamico con Dio, ovvero la corrente di essere che da Dio stesso giunge."²⁶⁰

Come risulta ormai chiaro, l'etica eckhartiana, basata sul distacco e sull'essere più che sul fare, è intimamente legata ed anzi trova il suo vero e proprio fondamento nell'ontologia. Questo non stupisce particolarmente, visto che "già nella teologia patristica e in quella scolastica ontologia ed etica costituiscono un'unità, rappresentano diversi aspetti di una stessa struttura."²⁶¹ Mieth descrive particolarmente bene questo rapporto, quale lo ritrova in Eckhart: "La struttura del vivere deve corrispondere a quella dell'essere. Esse stanno in relazione tra di loro come il fiore ed il frutto. Il frutto è già presente nel fiore, ma è ancora nascosto e deve essere portato

²⁵⁹ Mieth, op. cit., p. 258. Traduzione mia.

²⁶⁰ Haas, op. cit., p. 56.

²⁶¹ Mieth, op. cit., p. 150. Traduzione mia.

a maturazione. Questo, nello stesso tempo, è il rapporto tra ontologia e insegnamento di vita eckhartiani.”²⁶²

Giacché l’insegnamento etico delle *Istruzioni* rimanda così fortemente alla struttura dell’essere, in particolar modo per quel che riguarda il rapporto uomo-Dio, è necessario accennare, se pur brevemente, alla teoria eckhartiana dell’analogia. Si tratta di una “analogia di attribuzione”, nel senso che attribuisce l’essere in senso proprio a colui che lo dona (Dio) e in senso improprio a chi lo riceve (le creature). Per comodità si potrebbe parlare di un essere assoluto attribuito da Eckhart a Dio e di un essere relativo (del tutto derivato dal primo) attribuito alle creature. Il rapporto ontologico tra creatore e creature è di completa dipendenza: alla creatura in quanto tale non viene attribuito alcun essere, la creatura è solo in quanto riceve l’essere da Dio. Eckhart non lascia alcun dubbio in proposito: “Tutte le creature sono un puro nulla. Io non dico che esse valgono poco o siano qualcosa: sono un puro nulla. Ciò che non ha essere, è nulla. Tutte le creature non hanno essere, giacché il loro essere dipende dalla presenza di Dio. Se Dio si allontanasse un istante da tutte le creature, esse diventerebbero nulla.”²⁶³

Questa relazione di dipendenza presenta un carattere dinamico, vi è infatti un continuo “flusso di essere” che da Dio si trasmette alla creatura e senza tale flusso la creatura sarebbe priva anche del suo essere relativo; è ovvio quindi che la creatura di per sé e in sé non ha alcun essere, è un *purum nihil*. E’ evidente quanto peso abbia avuto qui l’eredità neoplatonica, con la sua fondamentale idea di

²⁶² *Ivi*, p. 149. Traduzione mia.

²⁶³ Sermone *Omne datum optimum*, OT, p. 146. E’ una delle proposizioni censurate dalla bolla *In agro dominico*, art. XXVI.

una “processione” o “emanazione” dell’essere dall’Uno, al cui grado più basso si troverebbe il mondo sensibile.

Così come Dio è e trasmette l’essere, egli è e trasmette la Bontà, la Giustizia e le altre *perfectiones spirituales*. Nulla e nessuno è buono o giusto in quanto tale, indipendentemente da Dio, poiché Dio è la Bontà e la Giustizia stessa, quindi unica ed inesauribile fonte di bontà e di giustizia. In questo senso l’uomo buono e giusto è tale in quanto realizza, in misura più o meno grande, la Bontà e la Giustizia di Dio. La prospettiva dell’ontologia si riallaccia in questo modo alla prospettiva etica. “Non solo la bontà” scrive Mieth “ma anche tutte le *perfectiones spirituales* (distacco, libertà, povertà, giustizia, ecc.) sono *nell’Essere, identiche all’Essere.*”²⁶⁴ Da questo possiamo dedurre che anche tutte le *perfectiones* sono in rapporto a Dio secondo il modello dell’analogia di attribuzione: bontà, giustizia, povertà ecc. “appartengono” propriamente soltanto a Dio ed egli le trasmette (come trasmette l’essere) incessantemente; l’uomo buono non è buono in sé, non è fonte della sua stessa bontà, bensì la riceve continuamente da Dio. In questo modo Eckhart riconduce tutte le virtù alla loro origine, e cioè a Dio, ove esse non sono differenziate tra di loro, anzi, sono la stessa identica cosa.

Eckhart approfondisce questa questione nella prima parte del *Libro della consolazione divina*, dove scrive: “Quando diciamo di un essere che è buono, intendiamo con ciò che gli è donata la bontà, infusa in lui e creata dalla Bontà incenerata”. “La Bontà non è né creata, né fatta, né generata; essa è invece generatrice e genera

²⁶⁴ D. Mieth, *Meister Eckhart: Authentische Erfahrung als Einheit von Denken, Sein und Leben*, in A.M. Haas e H. Stirnimann (a cura di), *Das „einig Ein“*. Studien zu Theorie und Sprache der deutschen Mystik, Universitätsverlag Freiburg Schweiz 1980, p. 41. Traduzione mia.

l'uomo buono. (...) La Bontà genera se stessa, con tutto quello che essa è, nell'uomo buono. (...) L'uomo buono e la Bontà non sono che un' unica cosa, con la differenza che una genera e l'altro è generato."²⁶⁵

Abbiamo visto quale sia il rapporto Dio-creatura in generale, ora è necessario approfondire quale sia il rapporto Dio-uomo secondo Eckhart. Egli parte dal presupposto biblico che l'uomo sia fatto ad immagine e somiglianza di Dio. Sulla scia di Origene e di Sant'Agostino, egli interpreta questo dato di fatto postulando l'esistenza di un "qualcosa nell'anima" che sia la vera e propria immagine di Dio. Così si esprime in un sermone: "Dio ha fatto comunemente tutte le cose in base all'immagine di tutte le cose che ha in lui, e non in base a lui stesso. Ne ha fatte alcune in modo particolare, secondo ciò che fluisce da lui, come la Bontà, la Sapienza e ciò che si dice di Dio, ma ha fatto l'anima non solo in base all'immagine che è in lui né in base a ciò che fluisce da lui e a ciò che si dice di lui; di più: egli l' ha fatta in base a lui stesso, sì, in base a tutto ciò che egli è, alla sua natura, alla sua operazione che da lui scaturisce e che resta in lui, e in base al Fondo ove resta in lui stesso, ove genera il suo unico Figlio, da dove si irragia lo Spirito santo; in base a tale operazione che fluisce da lui e resta in lui Dio ha creato l'anima."²⁶⁶

La differenza è fondamentale: ciò che l'anima ha di più nobile e cioè il suo Fondo, non è creato secondo un'idea che è in Dio (come le altre cose create), ma secondo Dio stesso, la sua natura e la sua

²⁶⁵ *OT*, p. 4. Si noti che la Bontà (maiuscola) è quella generatrice e assoluta perché riferita a Dio, mentre la bontà (minuscola) è quella generata, relativa, che si riferisce all'uomo buono.

²⁶⁶ *Sant Paulus sprichet: intuot tu inniget in Kristum, ST*, p. 60.

operazione. L'intelletto eckhartiano, quale potenza più alta dell'anima è, come dice il de Libera: "Letteralmente creato *ad imaginem Dei*, il che vuol dire che è l'immagine stessa dell'essenza senza limite dell'intelletto divino e non solo una delle sue Idee determinate."²⁶⁷

E' chiaro che una tale concezione avvicina moltissimo Dio e l'anima e quindi anche Dio e l'uomo, infatti: "La natura di Dio è di darsi ad ogni anima buona, e la natura dell'anima è di ricevere Dio, in ciò che l'anima può mostrare di più nobile. Là, l'anima porta l'immagine divina ed è simile a Dio."²⁶⁸ Eckhart sottolinea l'immediatezza di questo rapporto, che è *absque medio, sunder mittel*, senza alcuna mediazione: "La semplice immagine divina impressa nell'anima, nella parte più interna della natura, è ricevuta direttamente, e la parte più intima e nobile della natura divina è riprodotta in modo veritiero nella immagine dell'anima, (...). Qui, Dio è direttamente nella immagine, e l'immagine è direttamente in Dio. Tuttavia Dio è nella immagine molto più nobilmente di quanto l'immagine sia in Dio."²⁶⁹

Il significato di queste affermazioni può sembrare a prima vista piuttosto oscuro, anche perché Eckhart non si esprime con quella sistematicità a cui il linguaggio filosofico ci ha abituati al giorno d'oggi. Quello che egli intende dire è che:

- C'è un rapporto diretto tra Dio ed il fondo dell'anima, in cui Dio si trasmette senza alcuna mediazione, esattamente come egli è in se stesso.

²⁶⁷ De Libera, op. cit., p. 133. Questa singolare interpretazione del tema biblico della creazione a immagine è condivisa da Teodorico di Freiberg, confratello e contemporaneo di Eckhart.

²⁶⁸ Sermone *Quasi vas auri solidum*, OT, p. 229.

²⁶⁹ *Ivi*, p. 231.

- Il trasmettersi di Dio e l'essere immagine del fondo dell'anima sono un'unica azione.
- Dio è nell'immagine in quanto la genera tale e quale a se stesso; l'immagine è in Dio in quanto generata da lui tale e quale egli è. Per questo motivo Dio (in quanto genera) è più nobilmente nell'immagine che l'immagine in Dio (in quanto generata).

La teologia eckhartiana dell'immagine trova la sua massima espressione concettuale nell'immagine speculare. La relazione tra l'anima e Dio è così descritta in uno dei passi più belli e densi di significato dell'intera opera eckhartiana: "Prendo una catinella d'acqua, vi metto dentro uno specchio e la pongo sotto la sfera del sole; allora dal disco e dal fondo del sole esso getta la sua chiara luce, e tuttavia in ciò non svanisce. Il raggio di ritorno dello specchio nel sole è sole nel sole, e tuttavia lo specchio è quello che è. Così anche è con Dio. Dio è nell'anima con la sua natura, col suo essere e con la sua divinità, e tuttavia egli non è l'anima. Il raggio di ritorno dell'anima è Dio in Dio, e tuttavia essa è quella che è."²⁷⁰

Eckhart ribadisce insistentemente la dipendenza ontologica dell'immagine, per esempio quando dice: "Un'immagine non è da se stessa, né per se stessa; essa proviene invece da ciò di cui è immagine e gli appartiene con tutto quello che è.(...) Un'immagine prende il proprio essere direttamente ed unicamente da ciò di cui è immagine; ha uno stesso essere con esso, ed è lo stesso essere."²⁷¹ L'essere dell'immagine è incessantemente rinnovato da ciò di cui è immagine: vale a dire che l'essere del fondo dell'anima, il quale

²⁷⁰ Sermone *Nolite timere eos qui corpus occidunt*, ST, pp. 79-80.

²⁷¹ *Ivi*, p. 231.

rispecchia fedelmente l'essere divino, è impensabile in sé e per sé. Il fondo dell'anima "partecipa", per così dire, all'essere divino, senza per questo identificarsi con Dio stesso.

Questo aspetto della dottrina eckhartiana fu mal compreso da molti suoi contemporanei, per primi gli inquisitori, che lo accusarono di aver predicato l'identità di Dio e dell'anima. Per smentire questa accusa è sufficiente far notare quella che per Eckhart è la differenza fondamentale tra Dio e l'anima: l'uno è increato e creatore, fonte inesauribile dell'essere; l'altra è creata dal nulla e trae incessantemente la sua esistenza da Dio, quindi al di fuori di sé. Dunque anche se l'essere di Dio è trasmesso in una relazione dinamica al fondo dell'anima, non si può in nessun caso affermare che Dio è l'anima e l'anima è Dio.

Il momento chiave della vita spirituale è quando l'uomo realizza il suo vero modo di esistenza. Infatti proprio quando egli nota che non possiede da solo alcun essere, ma lo ottiene sempre di nuovo da Dio, vede che –secondo quanto dice Sant'Agostino- Dio è a lui più intimo di quanto egli lo sia a se stesso.²⁷²

Come scrive Vannini: "Il soggetto umano è solo un aggregato di circostanze, sottomesso al determinismo, impermanente, per cui si può dire un puro nulla."²⁷³ In quanto tale egli deve morire a se stesso, estinguersi come io psicologico determinato e cogliersi come immagine di Dio, scoprendo nella propria interiorità il suo vero "sé".

Come dice Eckhart nelle *Istruzioni spirituali*, la natura e il fondo dell'uomo sono del tutto buoni , perché incessantemente rivolti

²⁷² Agostino, *Confessioni*, III, 6,11.

²⁷³ Vannini, 1991, p. 29.

verso Dio, quindi “ è dall’essere buono dell’uomo, ovvero dal suo stare radicato nel fondo dell’anima, che scaturisce il comportamento buono. Ogni altra regola esteriore è insufficiente, fuorviante, fallace.”²⁷⁴

Nelle *Istruzioni spirituali* Eckhart sembra talvolta trasmettere delle regole esteriori ai suoi novizi, per esempio quando parla del sacramento della comunione, del cibo o delle vesti, ma a ben guardare nelle affermazioni del Maestro le opere sono sempre subordinate alla disposizione che in esse si mantiene e quindi dal modo di essere dal quale scaturiscono. Pur essendo le *Istruzioni* l’opera in cui la dimensione pratica dell’agire umano è maggiormente in evidenza, essa non può che restare in secondo piano rispetto a ciò che da propriamente il segno, il valore all’azione e cioè il modo di essere, la disposizione di chi la compie.

Haas riassume magistralmente l’approccio eckhartiano nei confronti degli insegnamenti di vita: “La concezione che Eckhart ha dell’uomo spirituale si proibisce costantemente ogni semplice risposta alla domanda: “Cosa dobbiamo fare?” Egli preferisce dire *come* dobbiamo *essere*, nella silenziosa, ma talvolta anche espressa, presupposizione che il *che cosa* dell’azione ci si ponga da solo. Il decisivo ottimismo dell’assioma scolastico *agere sequitur esse* caratterizza la sua concezione dell’agire umano. E, dato che l’uomo da solo è un nulla, non v’è neppure niente di essenziale da dire sulle sue azioni.”²⁷⁵

²⁷⁴ *Ivi*, p. 63.

²⁷⁵ Haas, op. cit., p. 96. Corsivi del testo originale.

CAPITOLO 5: *DEL DISTACCO*

5.1 *Il problema dell'autenticità*

Se come abbiamo visto l'autenticità delle *Istruzioni spirituali* non può essere messa in discussione, lo stesso non vale per il trattato *Del distacco*, che sebbene compaia ormai in quasi tutte le edizioni delle opere tedesche di Eckhart, ha suscitato e suscita ancora le riserve di alcuni studiosi. Il problema non è dovuto ad una scarsa tradizione del testo, esso infatti compare interamente in tredici manoscritti, di cui due con la conclusione mutila e frammentariamente in altri venti. Nonostante ciò non è in nessun modo documentato come scritto eckhartiano. Questo fatto è in buona parte riconducibile al processo subito da Eckhart, che portò alla condanna di molte delle sue opere e dei suoi insegnamenti. Per secoli gli scritti del Maestro furono tramandati anonimi, perché troppo grande era il pericolo di richiamare l'attenzione dell'Inquisizione da parte di chi compilava i manoscritti. La figura di Eckhart riemerse prepotentemente a partire dal diciannovesimo secolo, con la riscoperta che ne fece l'Idealismo tedesco. C'è da dire che è solo negli ultimi decenni del nostro secolo che si sta riuscendo obiettivamente a ricostruire la storia "sotterranea" del pensiero eckhartiano e ad inquadrarla nell'ambito dell'evoluzione del pensiero filosofico europeo.

Ciò che probabilmente ha fatto pendere l'ago della bilancia a favore dell'autenticità di quest'opera, è che essa fu accolta nell'autorevole edizione curata da Josef Quint²⁷⁶ nel 1963, anche se secondo Kurt Ruh²⁷⁷ si trattò, per così dire, di un' "adozione", visto che non si poté addurre una prova stringente dell'autenticità ed alcune osservazioni sollevate precedentemente rimasero senza risposta.

Tutto sommato sembra che comunque non ci siano neppure prove sicure dell'inautenticità di questo trattato o eventuali deduzioni capaci di sciogliere i dubbi in questa direzione. Non potendo approfondire in questa sede una questione così complessa, mi limito a fare presenti quali sono le principali argomentazioni a favore e contro l'autenticità dell'opera. Detto questo accolgo il suggerimento di Ruh, secondo cui è il caso di parlare di "autenticità limitata"²⁷⁸, con la consapevolezza però, che se sul piano filologico rimane un certo margine di incertezza, su quello contenutistico sarebbe difficile individuare qualcosa di non eckhartiano all'interno del trattato.

Uno degli argomenti più forti contro l'autenticità di quest'opera sarebbe secondo Weiss²⁷⁹ e Fischer²⁸⁰ la presenza di presunte contraddizioni nel contenuto e nella sua formulazione, che comprometterebbero l'unità del testo e uno svolgimento tematico

²⁷⁶ Quint, *DW*, vol. V (Traktate). La maggior parte delle informazioni sull'autenticità sono prese dalle annotazioni che precedono il testo del trattato.

²⁷⁷ Ruh, op. cit., capitolo 9, pp. 246-248.

²⁷⁸ *Ibidem*.

²⁷⁹ Recensione al libro di Eduard Schaefer, *Meister Eckharts Traktat "Von Abegescheidenheit"*, 1956, in *Theologische Literarische Zeitung*, n° 84, 1959, pp. 364-366.

²⁸⁰ Recensione al libro di Schaefer (vedi nota precedente), in *Scholastik*, n° 34, 1959, pp. 590-593.

coerente. Secondo Quint queste contraddizioni sarebbero apparenti e la loro verifica metterebbe in luce la scarsa comprensione da parte di Weiss e di Fischer sia delle singole affermazioni che del pensiero eckhartiano in generale. Inoltre Quint ed il suo allievo Schaefer sottolineano la compiutezza e la consequenzialità del testo che lo portano ad avere un carattere organico.

J. M. Clark, traduttore inglese di Eckhart, anch'egli convinto dell'autenticità dell'opera, così scrive nell'introduzione all'edizione da lui curata: "In primo luogo è un trattato ben costruito, che affronta un soggetto definito, sviluppato in modo ammirabile e senza digressioni. Sebbene l'autore tocchi un gran numero di argomenti, essi sono strettamente in relazione al tema principale e subordinati ad esso. Il testo inoltre ha uno stile inconfondibilmente eckhartiano."²⁸¹ Schaefer²⁸² ha raccolto dal testo molti esempi di espedienti stilistici utilizzati da Eckhart nelle opere in volgare, adducendoli a prova di autenticità. La costruzione di termini astratti tramite il suffisso *-heit*, il paradosso e l'antitesi sono senza dubbio tra i mezzi stilistici privilegiati dal Maestro in tutta la sua produzione in tedesco.

Weiss e Fischer ipotizzano che il trattato contenga delle parti autentiche e che si possa parlare quindi di un "trattato mosaico"²⁸³, conseguentemente non si potrebbe certo farne risalire la stesura ad Eckhart. Con questa premessa sembrerebbe plausibile l'ipotesi di Ruh secondo cui il Maestro potrebbe aver raccolto pensieri e formulazioni riguardanti il distacco e una seconda persona avrebbe

²⁸¹ J. M. Clark e J. V. Skinner, *Meister Eckhart. Selected Treatises and Sermons translated from Latin and German*, 1958, p. 39. Citazione in *DW*, vol. V, p. 394. Traduzione mia.

²⁸² Op. cit., pp. 131-147.

²⁸³ Weiss, op. cit., p. 365.

compilato con essi lo scritto, portandolo con aggiunte proprie alla forma in cui è stato tramandato. Il fatto che Eckhart non abbia più avuto la possibilità di rielaborare il proprio abbozzo farebbe pensare che egli lo abbia lasciato come scritto postumo. Quest'eventualità concorderebbe con l'opinione generale che il trattato appartenga all'ultimo periodo della vita di Eckhart. In questo modo si spiegherebbe anche l'assenza di materiale tratto da quest'opera all'interno della Bolla papale di condanna (e volendo ce ne sarebbe in abbondanza).

Un fatto che ha suscitato perplessità in più di uno studioso è la mancanza nel testo della fondamentale dottrina eckhartiana della nascita di Dio nell'anima. Weiss²⁸⁴ sottolinea che il tema del trattato, il distacco, rappresenta la condizione grazie alla quale può avvenire la nascita di Dio nell'anima; ciò presupposto, egli trova molto strano che l'autore non utilizzi questa formula nemmeno una sola volta e neppure i termini psicologici con cui è solitamente caratterizzato questo evento.

Quint²⁸⁵ controbatte che come era già nelle *Istruzioni spirituali*, così anche in quest'opera Eckhart si muove sul piano etico e non su quello metafisico; non dovrebbe quindi sembrare così strano che volendosi limitare all'analisi delle condizioni necessarie egli non si soffermi a descrivere l' "evento" o lo "stato" della nascita di Dio nell'anima. Inoltre, sempre secondo Quint, questa dottrina così fondamentale nel pensiero eckhartiano, se pur non esplicitata a livello testuale, rimane comunque l'orizzonte a cui rimanda direttamente l'opera.

²⁸⁴ *Ivi*, p. 366.

²⁸⁵ *Op. cit.*, p.395.

In passato il trattato *Del distacco* fu attribuito al “discepolo” di Eckhart Giovanni Taulero ed anche al santo nazionale svizzero Nicola della Flue. Se non possiamo dire del tutto risolto il problema dell’autenticità, è stata comunque unanimemente appurata l’erroneità di queste attribuzioni.

5.2 *Forma e struttura*

Il trattato *Del distacco* è poco più ampio di un lungo sermone; se escludiamo *Dell’uomo nobile*, che è effettivamente un sermone, esso è di gran lunga il più breve dei quattro trattati eckhartiani. Come è già stato accennato nel capitolo precedente, si è generalmente concordi nel situarlo verso la fine della vita di Eckhart. Quest’opera non aggiunge nulla di nuovo a livello di contenuti, ma riassume in modo ordinato tutti gli insegnamenti fondamentali legati al concetto di distacco.

Per quel che concerne la forma, due manoscritti riportano *Del distacco* con l’indicazione *predige* (tedesco *Predigt* = predica), altri due utilizzano il termine *ler(e)* (tedesco *Lehre* = insegnamento), mentre una stampa francofortese del 1670 parla di un *Tractatlein* (trattatello).

Schaefer²⁸⁶ fornisce delle argomentazioni secondo cui *Del distacco* avrebbe originariamente avuto la forma della *collatio* (colloquio) e quindi in questo caso si avvicinerrebbe molto alle *Istruzioni spirituali*. Egli specifica inoltre che si tratterebbe di insegnamenti destinati alle

²⁸⁶ Op. cit., p. 133 e seguenti.

monache nell'ambito della *cura monialium*, cioè della guida spirituale dei conventi femminili, compito che, come si è visto, il Maestro svolse per molti anni con grande dedizione. Tutto sommato ritengo la posizione di Quint²⁸⁷ più vicina ai dati concreti fornitici dai manoscritti e dal testo stesso. Secondo lui *Del distacco* andrebbe interpretato come un trattato o trattazione²⁸⁸, nel senso di un testo che nasce esclusivamente dalla dimensione scritta e che si propone di fornire ed esaminare un insegnamento o contenuto specifico²⁸⁹. Egli è in disaccordo con Schaefer anche per quel che riguarda la destinazione dell'insegnamento contenuto nel trattato. Per Quint infatti esso sarebbe rivolto ai confratelli domenicani di Eckhart più che alle sue consorelle; ciò si potrebbe dedurre dal fatto che il Maestro dà l'esatta fonte da cui prende le sue citazioni, le quali, tra il resto, sono spesso in latino. Questo significa che quasi certamente egli si rivolgeva a dei teologi o a persone di una certa cultura religiosa e questa situazione rimanderebbe più facilmente all'ambiente monastico maschile che a quello femminile. Il rivolgersi occasionalmente al lettore in prima persona, non rappresenta nulla di insolito anche nelle opere scritte²⁹⁰ e non si può, basandosi su questo dato, cercare di individuare un presunto carattere di colloquio all'interno del testo.

In ogni caso è evidente che l'autore al momento della stesura avesse le idee ben chiare, infatti pur senza essere resa esplicita e visibile si può agevolmente delineare una struttura di partenza.

²⁸⁷ *DW*, volume V, p. 399.

²⁸⁸ Quint parla sia di *Traktat* che di *Abhandlung*.

²⁸⁹ E' da notare come la posizione di Quint sia in linea con la definizione di trattato data da Isidoro di Siviglia e riportata nel secondo paragrafo del capitolo I.

²⁹⁰ Formule quali "Ora devi sapere...", "Tu ora domanderai...", "Fate attenzione...", "Notatelo bene..." sono molto comuni in Eckhart.

Cercherò di riprodurre schematicamente questa struttura, aiutandomi con lo schizzo proposto da Quint nella sua edizione critica²⁹¹:

I IL DISTACCO E' LA PIU' ALTA VIRTU'

- 1) è al di sopra dell'amore
- 2) è al di sopra dell'umiltà
- 3) è al di sopra della misericordia

Queste come tutte le altre virtù hanno in qualche modo in vista le creature, mentre il distacco ne è libero.

II IL DISTACCO CONDUCE ALLA CONFORMITA' ED UNITA' CON DIO

- 1) essendo Dio stesso puro distacco è solo tramite il distacco che si raggiunge la massima somiglianza con Dio.
- 2) Il puro distacco è immutabile, non è mai stato "smosso", né quando Dio ha creato il mondo, né quando si è fatto uomo, né per opere buone o preghiere. Dio non agisce in modo temporalmente determinato, mai nasce in lui una nuova volontà o un nuovo amore, perché in Dio tutto è già compiuto dall'eternità e si compie in eterno.
- 3) Anche nell'uomo interiore il distacco è immutabile, esso non viene disturbato dalle condizioni esterne, né dall'azione dell'uomo interiore. Così Gesù durante il martirio e Maria ai

²⁹¹ *DW*, vol. V, p. 394.

piedi della croce, pur soffrendo, permanevano nel distacco immutabile.

III QUAL'E' L'OGGETTO DEL PURO DISTACCO?

- 1) né questo né quello, bensì il puro nulla. Distacco significa massima disposizione alla conformità ed all'azione con Dio e in Dio.
- 2) non è la preghiera perché uno spirito distaccato non vuole nulla e non chiede nulla. La sua volontà è completamente uniformata a quella di Dio nella condizione di massima apertura verso l'influsso divino.
- 3) non è l'immagine di Cristo secondo la carne. Cristo non ha assunto in sé una singola persona, ma la natura umana in generale. Uniformità con Cristo significa distacco da tutto, in particolare dalla sua immagine carnale e assunzione della natura umana , cioè di ciò che è essenziale in ogni essere umano in contrapposizione a ciò che è accidentale e personale.

IV LA VIA PIU' BREVE VERSO IL DISTACCO

è la sofferenza secondo l'esempio di Cristo, il cui fondamento più solido è l'umiltà.

CAPITOLO 6: ANALISI DEL TESTO

6.1 *Il distacco quale più alta virtù*

Nel capitolo precedente si è visto come sia piuttosto agevole ricavare dal testo una struttura che dia all'opera il suo carattere di organicità e compiutezza. Ora vorrei esaminare più specificamente le singole parti precedentemente individuate, facendo continuo riferimento al testo stesso.

Inizialmente Eckhart afferma di aver cercato sia negli scritti dei maestri pagani, sia nelle Scritture, “quale sia la più alta e la migliore virtù per cui l'uomo possa meglio e più strettamente unirsi a Dio e divenire per grazia ciò che Dio è per natura, e per cui l'uomo sia maggiormente simile alla propria immagine, quando era in Dio, nella quale non c'era differenza tra lui e Dio, prima che Dio formasse le creature.”²⁹²

Come già succedeva nelle *Istruzioni spirituali*, il trattato inizia con la questione su quale sia la più alta delle virtù, ma risulta subito chiara la differenza di orizzonti che queste due opere abbracciano. Nel primo caso la virtù più alta è detta essere l'obbedienza²⁹³, non a caso essa è uno dei voti comuni a tutti gli ordini religiosi e quindi

²⁹² *Del distacco*, d'ora in poi abbreviato *DD*. Utilizzo sempre la traduzione di Vannini in Meister Eckhart, *Opere tedesche*, (OT). Cit. p. 107.

²⁹³ Nell'obbedienza a cui si riferisce Eckhart, l'uomo rinuncia a se stesso ed esce da se stesso; la distanza concettuale tra questa virtù ed il distacco è quindi minima, di conseguenza non si può parlare di vera e propria contraddizione tra le *Istruzioni spirituali* e *Del distacco*.

rimanda concretamente alla sfera della vita monastica. In *Del distacco* abbiamo invece un riferimento immediato a questioni di grande portata metafisica quali la teologia dell'immagine, il rapporto tra natura e grazia e quello tra creatore e creatura. Se è vero che questi argomenti vengono esposti in maniera più ampia e specifica in singoli sermoni (sia tedeschi che latini), d'altro canto la loro contemporanea presenza nel trattato concorda con l'ipotesi che esso appartenga agli ultimi anni di vita del Maestro.

E' interessante notare come inizialmente Eckhart sembri collocare il distacco al di sopra del concetto stesso di virtù: "Il puro distacco è al di sopra di tutte le cose, giacché ogni virtù ha in qualche modo in vista la creatura, mentre il distacco è libero da tutte le creature."²⁹⁴ Non viene però dato seguito a questa affermazione, infatti nel corso del trattato il distacco viene "riassorbito" nella sfera delle virtù, sebbene al grado più alto.

L'importanza del distacco è messa in chiaro secondo Eckhart nelle parole che Cristo dice a Marta: "*Unum est necessarium* [Luca 10,42], ovvero: Marta, chi vuole essere puro ed in pace, deve possedere una cosa, il distacco."²⁹⁵ Nel primo come nell'ultimo trattato eckhartiano il messaggio di base è lo stesso e viene sempre ribadito in maniera perentoria: "Ci rimane un'opera propria: l'annientamento di noi stessi."²⁹⁶

La prima virtù con cui viene messo a confronto il distacco è l'amore. Esso è grandemente lodato da molti maestri cristiani, perfino da San Paolo, ma, secondo Eckhart rimane sempre un

²⁹⁴ *DD*, p. 107.

²⁹⁵ *Ibidem*. Parentesi mie.

²⁹⁶ *IS*, p. 98.

gradino più in basso del distacco, infatti “ciò che di migliore ha l’amore, è che esso mi obbliga ad amare Dio, mentre il distacco obbliga Dio ad amare me. E’ molto più nobile obbligare Dio a venire a me che non obbligare me ad andare a Dio, perché Dio può inserirsi in me più intimamente ed unirsi meglio di quanto io non possa unirmi a Dio.”²⁹⁷ A mio avviso Eckhart intende dire che il movimento del singolo verso Dio nell’amore ha pur sempre una componente volitiva è quindi non è perfettamente “puro”. Al contrario il distacco non vuole nulla, nemmeno amare Dio o essere amato da Dio. Colui che ama frapponne in un certo senso la sua volontà tra se stesso e Dio e quindi è completamente aperto all’influsso divino. Con termini eckhartiani si potrebbe dire che il distacco “lascia essere l’essere”, non vi è in esso alcuna volizione: per Eckhart volere è già essere lontani da Dio, perché volere è distaccarsi dall’Essere e come sappiamo Dio è l’Essere, o meglio è *esse purum et simplex*.²⁹⁸

Che Dio sia obbligato a scendere in uno spirito distaccato Eckhart lo dimostra sulla base della teoria aristotelica secondo cui ogni cosa desidera essere nel suo luogo proprio e naturale²⁹⁹. Infatti il distacco crea semplicità, purezza ed unità e queste sono le condizioni in cui Dio permane. Di conseguenza, pur essendo Dio onnipotente, non può che operare negli spiriti distaccati.

I termini semplicità, purezza e unità vengono riferiti spesso a Dio, quindi è meglio chiarirne il senso. L’unità di Dio deriva dal suo essere uno ed unico: al di fuori di Dio non vi è nulla, egli “ha tutte

²⁹⁷ *DD*, pp. 107-108.

²⁹⁸ Così si esprime Eckhart nelle opere latine.

²⁹⁹ Vedi ad esempio *Physica* IV 30.

le cose in se stesso in pienezza”³⁰⁰ e non cerca alcunché al di fuori di se stesso. Dio è uno in se stesso, è l’Uno-Tutto, immoto e immutabile, perché non esce da se stesso e vive completamente in se stesso. Per Eckhart: “Dio solo ha l’unità. L’unità è il modo di essere proprio di Dio: da essa Dio deriva di essere Dio, altrimenti non lo sarebbe. Tutto quel che è numero [il molteplice], dipende dall’Uno e l’Uno non dipende da nulla. Regno di Dio e sapienza e verità sono proprio una sola cosa in Dio; non solo Uno, ma l’Unità. Dio ha tutto quel che ha nell’Uno e ciò è Uno in lui.”³⁰¹ “Uno significa ciò a cui niente è aggiunto. L’anima coglie la divinità, come essa è pura in sé, dove niente le è aggiunto, niente pensato.”³⁰²

Da questa ultima frase si capisce anche da dove derivi la purezza di Dio e cioè dal fatto che niente gli è aggiunto. Dio è semplicemente e solamente “colui che è”; “*Ego sum qui sum*” si legge nella Bibbia (*Esodo 3,14*). L’interpretazione che la patristica ed in particolare Agostino³⁰³ hanno dato di questo passo, ha influito fortemente sulla speculazione eckhartiana sull’essere. Nella proposizione sopra citata Dio si esprime come il “vero essere”, “l’essere in sé” (*l’ipsum esse* di Agostino). Egli è “essere puro, perché non deducibile, che si fonda su sé medesimo, l’essere vero ed autentico, perché rimane sempre identico a se stesso, immutabile inconfutabile e perché rivela se stesso; l’essere semplice e puro, che è privo di differenza e che, perciò, è solo se stesso.”³⁰⁴ Purezza e semplicità di Dio dunque perché egli è puramente e semplicemente

³⁰⁰ Sermone *Unus deus et pater omnium*, ST, p. 40.

³⁰¹ *Ivi*, p. 44.

³⁰² *Ivi*, p.42.

³⁰³ Tale interpretazione risente a sua volta dell’influsso della tradizione neoplatonica.

³⁰⁴ W. Beierwaltes, *Agostino e il Neoplatonismo cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 115.

se stesso, puramente e semplicemente essere, niente di più e niente di meno.

Tornando al distacco, il secondo motivo per cui Eckhart lo loda maggiormente rispetto all'amore è che l'amore obbliga a soffrire ogni cosa per Dio e quindi è in qualche modo aperto alla creatura, mentre il distacco è completamente libero da ogni creatura perché accoglie solo Dio. "Il distacco è così vicino al nulla, che nulla è tanto sottile da trovar posto nel distacco, se non Dio solo. Solo lui è semplice e tanto sottile da trovar posto nello spirito distaccato."³⁰⁵

Anche qui le parole di Eckhart necessitano di una spiegazione. Penso che egli volesse far notare questo: un uomo che ama Dio soffre per la sua assenza, per ogni peccato contro di lui e in generale per ogni cosa che allontana da lui. In questo soffrire vi è ancora qualcosa che è legato al mondo del molteplice e del mutevole, alla *regio dissimilitudinis*. Al contrario un uomo distaccato ha rimosso tutto ciò che è accidentale ed è rivolto solo a ciò che è essenziale, quindi a Dio. L'uomo distaccato non vuole nulla, perché la sua volontà coincide con quella di Dio; si potrebbe dire che egli è ciò che vuole e vuole ciò che è, la sua volontà è quindi soddisfatta e non cerca nulla, nemmeno Dio stesso. Anche quando nella vita di tutti i giorni si presenta una situazione difficile, l'uomo distaccato non soffre, perché tale difficoltà non si frappone tra lui e Dio, non minaccia la sua unione con Dio.³⁰⁶

³⁰⁵ *DD*, p. 108.

³⁰⁶ Eckhart sembra negare la possibilità del dolore per l'uomo distaccato; in realtà la questione è più complessa. Per chiarire questo argomento rimando alla dottrina dell'uomo interiore e dell'uomo esteriore, che espongo nel prossimo paragrafo (6.2).

Anche l'umiltà è una virtù molto lodata dai maestri³⁰⁷; essa può esistere senza il distacco, ma il distacco non può esistere senza perfetta umiltà, poiché essa tende all'annullamento di sé. Quando però la perfetta umiltà non è accompagnata dal distacco, essa "si piega al di sotto di tutte le creature e, piegandosi così, l'uomo esce da se stesso per andare verso le creature, mentre il distacco permane in se stesso. Ora, uscire da se stesso non può mai essere tanto nobile che il permanere in se stessi non lo sia molto di più."³⁰⁸

Il distacco viene subito a configurarsi come mancanza di volontà propria, infatti "non vuole né questo, né quello; vuole essere e niente altro. Ma non vuole essere questo o quello, perché chi vuole essere questo o quello vuole essere qualcosa, mentre il distacco non vuole essere nulla."³⁰⁹ Il non voler nulla significa allo stesso tempo accettare ciò che la volontà divina ci manda, senza individuare in essa vantaggi o svantaggi, premi o punizioni. Si permane così nell'essere, al di sopra delle creature e al di sopra dell'agire umano determinato dalla soggettività del singolo e rivolto verso il molteplice. L'equazione assenza di volontà propria (cioè distacco) uguale accettazione della volontà di Dio, non compare qui esplicitamente nel testo, come già succedeva molte volte nelle *Istruzioni spirituali*, ma è uno dei significati impliciti nel concetto di distacco.

Il distacco è più lodevole anche della misericordia, poiché essa "consiste nel fatto che l'uomo esca da se stesso per andare verso le miserie del suo prossimo, cosicché il suo cuore si turba. Il distacco

³⁰⁷ Eckhart si riferisce probabilmente a San Bernardo e allo Pseudo-Agostino.

³⁰⁸ *DD*, pp. 108-109.

³⁰⁹ *Ivi*, p. 109.

permane in se stesso, e non si lascia turbare da nulla. Infatti, ogniqualvolta l'uomo è turbato da qualcosa, egli non è tale e quale deve essere.”³¹⁰

In questa prima parte del trattato Eckhart ha preso in considerazione tre virtù fondamentali in ambito cristiano: l'amore, l'umiltà e la misericordia. Tuttavia nel confronto con la “sovra-
virtù” del distacco esse sono messe in secondo piano. Come si diceva inizialmente, ciò che differenzia le virtù per così dire “ordinarie”, da quella “straordinaria” del distacco, è il loro essere in relazione con il creaturale, con la *regio dissimilitudinis* di platonica, plotiniana e agostiniana memoria. Questo loro contatto con ciò che è relativo e accidentale, le pone al di sotto del distacco, perché mentre esse sono ancora in parte rivolte alla sfera del divenire, il distacco è sempre e solo rivolto verso l'essere. Eckhart chiude la prima parte del trattato traendo queste conclusioni: “In breve, se considero tutte le virtù, non ne trovo alcuna che sia così completamente senza difetto e che unisca a Dio tanto quanto il distacco.”³¹¹

6.2 *In cosa consiste il vero distacco?*

La seconda parte del trattato è la più ampia e non si limita a tentare una definizione del distacco, ma affronta questioni fondamentali della metafisica e dell'antropologia eckhartiane.

Si parte da un'affermazione del filosofo arabo Avvicenna, in cui si dice che la nobiltà di uno spirito distaccato è talmente grande che

³¹⁰ *Ivi*, p. 110.

³¹¹ *Ibidem*.

tutto ciò che esso contempla è vero, tutto ciò che esso desidera gli è accordato e a tutto ciò che comanda gli è obbedito. Eckhart continua poi dicendo che “quando lo spirito libero permane in un vero distacco, esso costringe Dio a venire verso il proprio essere, e, se potesse permanere senza forma e senza alcun accidente, prenderebbe l’essere proprio di Dio. Dio non può donare ciò ad altri che a se stesso, perciò Dio non può fare niente di più per lo spirito distaccato che donare se stesso a lui.”¹

Quando un uomo vive in un tale distacco egli è “morto al mondo”, perché non ha più alcun legame con ciò che è effimero, non trae né gioia né dolore dalle creature. Secondo Eckhart questo è ciò che pensava san Paolo quando disse: “Vivo, e tuttavia non vivo: Cristo vive in me.”²

Subito dopo troviamo un passo molto importante: “Devi sapere che il vero distacco consiste solo nel fatto che lo spirito permane tanto insensibile a tutte le vicissitudini della gioia e della sofferenza, dell’amore, del danno e del disprezzo, quanto una montagna di piombo è insensibile ad un vento leggero. Questo distacco immutabile conduce alla più grande rassomiglianza con Dio. Infatti Dio è Dio per il suo distacco immutabile, ed è proprio dal distacco che egli ha la sua purezza, la sua semplicità, la sua immutabilità. Perciò se l’uomo deve divenire simile a Dio, nella misura in cui una creatura può avere somiglianza con Dio, questo avverrà con il distacco.”³

¹ *DD*, p. 110.

² *Ivi*, p. 111.

³ *Ibidem*.

Quel che è interessante notare di questo brano, è come Dio sia caratterizzato in funzione del suo distacco; è in funzione di esso che Dio è quello che è (puro, semplice, immutabile), così se c'è qualcosa che può avvicinarsi a Dio, questo deve essere necessariamente il distacco; solo così si crea quella condizione per cui l'uomo diventa simile a Dio.

Il termine eckhartiano "distacco" assume il suo pieno significato se viene chiarito ciò a cui esso si riferisce: esso è l'abbandono di tutto ciò che relativo, accidentale, molteplice, differenziato, mutevole, in poche parole di ciò che non è Dio. Il vero distacco è dunque l'assenza di ogni legame con ciò che non è Dio e quindi, in positivo, è legame esclusivo con Dio. Il distacco che Eckhart attribuisce a Dio non è che il suo fondarsi su se stesso, il suo permanere in se stesso e questa sua caratteristica determina l'immutabilità, la semplicità e la purezza di Dio, infatti egli è sempre, semplicemente e solamente se stesso.

L'uomo distaccato, che rimane radicato nel fondo dell'anima diventa per certi versi simile a Dio. Chiaramente egli non può fondarsi su sé medesimo e permanere sempre assolutamente identico e se stesso, Eckhart certo non intendeva dire questo. Tuttavia egli è vicino a Dio in quanto si coglie nella sua vera natura, nel suo vero "sé", al di là di tutto ciò che è passeggero e accidentale nella propria identità; non bisogna dimenticare del resto che la vera natura umana è quella di essere immagine di Dio. Nel fatto di cogliere solo ciò che c'è di essenziale, di vero nella propria interiorità, sta la purezza e la semplicità dell'uomo distaccato. Dal suo stare radicato nel Fondo dell'anima, che a sua volta è sempre

rivolto verso Dio, egli ricava una grande stabilità, in quanto essendo egli soggetto come ogni creatura al divenire, ha pur sempre in se stesso un punto di riferimento immutabile, ben al di sopra delle mutevoli circostanze che la vita presenta.

La condizione di distacco immutabile su cui si basa l'essenza stessa di Dio, gli è propria dall'eternità. Essa non fu turbata quando Dio creò il cielo e la terra, né quando il Figlio si fece uomo e subì il martirio e nemmeno viene turbata dalle preghiere o dalle opere buone che l'uomo compie nel tempo. Eckhart si premura di spiegare bene questo suo pensiero, consapevole di quanto potesse suonare incomprensibile, se non addirittura anticristiano, agli orecchi dei suoi contemporanei: "qui tu mi devi ascoltare bene e comprendere nel giusto senso, se lo puoi, che Dio, nel suo primo eterno sguardo – (...) - vide tutte le cose come esse dovevano prodursi, ed in questo stesso sguardo vide quando e come voleva formare le creature e quando il Figlio voleva farsi uomo e soffrire; vide anche la più piccola preghiera e la più piccola opera buona che l'uomo doveva compiere. [...]. Così Dio ha visto tutte le cose nel suo primo sguardo eterno e Dio non crea nulla di nuovo, essendo tutte le cose già compiute per lui. Così Dio permane in ogni istante nel suo immobile distacco."⁴

Per sostenere il suo punto di vista Eckhart si appoggia oltre che alla Scrittura, anche a due autorità preminenti nella teologia medievale: Sant'Agostino e Isidoro di Siviglia. Del primo si cita un capitolo del *De trinitate* (XII): *Nam deus non ad tempus videt, nec aliquid fit novi in eius visione*⁵. Del secondo viene citato *Il libro del*

⁴ *Ivi*, p. 112.

⁵ Dio non vede secondo il tempo e in lui non vi è alcuna nuova visione.

bene supremo, da cui Eckhart ripropone questo passo: “Mai vi è stata in Dio una volontà nuova, perché, anche se la creatura non fosse in essa tale e quale è ora, essa era eternamente in Dio e nella ragione divina. Dio non ha creato il cielo e la terra come noi diciamo nel tempo. Infatti tutte le creature sono espresse nel Verbo eterno.”⁶

Il rapporto temporale che intercorre tra Dio e la creazione è un punto che sta molto a cuore ad Eckhart, ma nonostante le sue numerose precisazioni in merito, molti suoi contemporanei, compresi gli Inquisitori, fraintesero il senso del suo pensiero. Per capire l'intenzione di Eckhart bisogna sempre tener presente che egli considera tutto dal punto di vista unitario dell'eternità (*sub specie aeternitatis*), in cui la consequenzialità della dimensione temporale viene assorbita in una assoluta contemporaneità.

Per Eckhart la creazione in quanto opera di Dio deve essere necessariamente eterna, perché “Dio può operare solo eternamente, e in lui non v'è il tempo, tanto che il tempo viene costituito per la prima volta proprio in questo atto della creazione, che, come atto di Dio, è eterna. Come risultato di un atto creativo, la creazione è nel tempo e, in quanto tale, è anche temporalmente limitata.”⁷ In questo modo non si nega la contingenza della creazione, purché essa non venga riferita all'attività di Dio, ma alla qualità temporale della creazione stessa.

Sia come teologo che come predicatore e mistico Eckhart non parte mai, per così dire, dal “basso”, cioè dal creaturale, accidentale e temporalmente determinato, bensì dall’“alto”, dalla certezza della

⁶ Il libro comincia con le parole: “*Summum Bonum Deum est*”, da qui il titolo attribuito da Eckhart. In realtà si tratta delle *Sentenze* di Isidoro di Siviglia, I 8,4. Citate in *DD*, p. 113.

⁷ Haas, op. cit. p. 63.

divinità, dalla sua eternità ed immutabilità. Questa contrapposizione di prospettive era già chiaramente avvertita da uno dei discepoli di Eckhart, Giovanni Taulero, che rinfacciava ai suoi contemporanei di avere completamente travisato le parole del suo maestro: “Su ciò vi ha istruito e parlato un amabile maestro e voi non avete compreso. Egli parlava dal punto di vista dell’eternità, e voi avete inteso secondo il tempo.”⁸

Chiusa la parentesi su Dio, tempo e creazione, si torna a parlare del distacco immutabile per spiegare come in realtà sia Gesù mentre subiva il martirio che Maria ai piedi della croce, sebbene soffrissero, permanevano comunque in una condizione di distacco immutabile. Ciò si spiega sulla base della dottrina, molto cara al Maestro, dell’uomo interiore e dell’uomo esteriore, anch’essa rielaborata principalmente sulle orme di Sant’Agostino.⁹ Secondo questa dottrina l’uomo è contraddistinto da due diversi aspetti formali: la sua parte esteriore e la sua parte interiore. Essi non vanno assolutamente immaginati come costituenti materiali dell’uomo, poiché questo porterebbe ad una concezione dualistica dell’uomo, il che non è certo in linea con l’insegnamento eckhartiano.

L’uomo esteriore agisce tramite le potenze inferiori dell’anima, che sono rivolte verso i cinque sensi. La sua azione si compie quindi a partire dal sensibile, dal condizionato. L’uomo interiore invece possiede le potenze superiori dell’anima e non si rivolge ai cinque sensi se non per vegliarli e guidarli. Egli in conseguenza del suo

⁸ Giovanni Tauler, *Opere spirituali*, a cura di B. de Blasio, Ed. Paoline, Alba, 1977, p. 126.

⁹ Questa dottrina, quantomeno nella distinzione originaria tra uomo interiore ed uomo esteriore, era già platonica e plotiniana. San Paolo ne fece in seguito un punto fermo della tradizione cristiana.

non essere rivolto verso l'esterno, permane costantemente nel più immobile distacco.

Viene affrontato questo argomento anche all'inizio del breve trattato *Dell'uomo nobile*, dove Eckhart scrive: "All'uomo esteriore appartiene tutto ciò che fa opera corporea comune con ed in ogni membro, come l'occhio, l'orecchio, la lingua, la mano ed altro. La Scrittura chiama ciò uomo vecchio, uomo terrestre, uomo esteriore, nemico, schiavo. L'altro uomo che è in noi è l'uomo interiore; la Scrittura lo chiama uomo nuovo, uomo celeste, uomo giovane, amico ed uomo nobile."¹⁰ Eckhart illustra con un paragone il rapporto tra questi due aspetti formali dell'uomo: "Una porta si apre e si chiude intorno ad un cardine. Io paragono la tavola esterna della porta all'uomo esteriore, e il cardine all'uomo interiore. Ora, secondo che la porta si apra o si chiuda, la tavola esterna si muove di qui o di là; tuttavia il cardine permane immobile al suo posto e non cambia mai."¹¹

La dottrina dell'uomo interiore ed esteriore si applica all'uomo comune come ai santi, come allo stesso Gesù Cristo e a Maria, infatti "quando Cristo e Nostra Signora parlavano delle cose esteriori, lo facevano secondo l'uomo esteriore, mentre l'uomo interiore permaneva in un distacco immutabile. Così quando Cristo disse : La mia anima è triste fino alla morte, e quando Nostra Signora si lamentava, o qualsiasi cosa poté dire o fare, la sua interiorità permaneva in un distacco immutabile."¹²

¹⁰ *Dell'uomo nobile*, OT, pp. 45-46.

¹¹ *DD*, p. 115.

¹² *Ivi*, pp. 114-115.

Come si è già sottolineato in precedenza la possibilità concreta del dolore e della sofferenza rappresentano il tratto propriamente cristiano della “dottrina” del distacco, che altrimenti potrebbe essere riconducibile a posizioni già presenti nel mondo classico ed in particolare stoiche.

6.3 *L’oggetto del vero distacco*

Nella terza parte Eckhart vuole spiegare quale sia l’oggetto del distacco; ciò non avviene però in positivo, perché sarebbe del tutto impossibile esprimere a parole il reale contenuto del distacco. Si ricorre allora alle classiche formule negative eckhartiane: “L’oggetto del puro distacco non è né questo né quello. Esso riposa sul niente assoluto, ed ecco perché è così: il puro distacco si situa al culmine. E’ al culmine colui nel quale Dio può agire secondo la sua assoluta volontà. Ora Dio non può agire in tutti i cuori secondo la sua assoluta volontà, perché, nonostante egli sia onnipotente, non può tuttavia agire altro che se trova od opera la disponibilità.”³¹²

Il distacco è quindi al di sopra di tutto e non si può determinarne concretamente l’oggetto, esso si basa sul puro nulla (*daz bloze niht*) e si manifesta nella più alta disponibilità all’unione/azione con Dio: “Se un cuore contiene questo o quello, può esservi in ciò qualche cosa che impedisce a Dio di operare nel modo più elevato. Perché il cuore sia disponibile nel modo più alto, bisogna che esso riposi sul

³¹² *DD*, p. 115.

puro nulla, ed è questa la più grande possibilità che può esserci.”³¹³
Allo stesso modo, dice Eckhart sfruttando un’immagine aristotelica³¹⁴, “quando voglio scrivere in una tavoletta di cera, per quanto nobile sia ciò che è scritto sulla tavoletta, ciò non può fare a meno di ostacolarmi, in modo tale che non posso scrivervi, e se tuttavia io voglio scrivervi, occorre che cancelli quel che sta sulla tavoletta. Essa non è mai tanto pronta alla scrittura come quando non v’è niente su di essa.”³¹⁵

Eckhart prosegue poi domandandosi quale sia la preghiera di un cuore distaccato; la risposta non lascia alcun dubbio in questione: “La purezza del distacco non può pregare, giacché colui che prega desidera ottenere qualcosa o che Dio gli tolga qualcosa. Ora un cuore distaccato non desidera niente e non ha niente da cui desidera essere liberato. Perciò esso è distaccato da ogni preghiera, e la sua preghiera non consiste in altro che nell’essere conforme a Dio.”³¹⁶

Poiché il distacco non vuole nulla (né questo né quello) la sua preghiera non è richiesta di qualcosa, ma semplice conformità a Dio. La dimensione utilitaristica della preghiera è completamente trascesa, infatti chi prega per qualcosa, qualunque essa sia, prega male. L’uomo distaccato, che è lo stesso uomo nobile e uomo giusto che troviamo negli altri trattati, ha un solo modo di pregare: l’essere sempre e completamente disposto ad accettare la volontà divina, l’uniformarsi ad essa e di conseguenza l’agire in essa. Chi rimane se pur minimamente legato alle creature ed in particolare a se stesso, è ancora schiavo di desideri e repulsioni, aspettative e delusioni,

³¹³ *Ibidem.*

³¹⁴ *De anima* III, 429 b – 430 a 1.

³¹⁵ *DD*, p. 116.

³¹⁶ *Ibidem.*

quindi si rivolge a Dio in funzione di esse. Perciò “chi chiede comunque qualcos’altro [oltre a Dio stesso], adora un idolo, e si potrebbe dire che questa sia vera eresia. Io non prego mai tanto bene come quando non chiedo nulla e per nessuno, né per Enrico né per Corrado.”³¹⁷

Dopo questa breve parentesi dedicata alla preghiera, Eckhart inserisce una serie di citazioni e riferimenti, quasi che volesse una volta per tutte, con l’autorità dei “Maestri”, decretare l’assoluta necessità del distacco per raggiungere la conformità con Dio. A questo proposito vengono liberamente riportati dei pensieri di Dionigi l’Areopagita su San Paolo (1 *Cor.* 9,24). La ricerca spirituale (di cui la preghiera è parte integrante) è paragonata ad una corsa per ottenere una corona; c’è un solo modo giusto per interpretare questa corsa, essa “non consiste in niente altro che nel distaccarsi da tutte le creature per unirsi all’Increato. E quando l’anima giunge là, essa perde il suo nome, e Dio la attira in sé, in guisa tale che essa non è più niente in sé, nello stesso modo in cui il sole attira in sé l’aurora, tanto che essa viene annientata. Null’altro che il puro distacco conduce l’uomo a ciò.”³¹⁸

La citazione successiva è presa dallo Pseudo-Agostino³¹⁹, che Eckhart pensava effettivamente essere il santo di Ippona; il senso di queste parole è perfettamente in linea con quello delle parole di Dionigi: “L’anima ha un ingresso segreto nella natura divina, in cui

³¹⁷ Sermone *Gott ist diu minne*, *ST*, p. 173.

³¹⁸ *DD*, p. 116. Eckhart cita qui Dionigi l’Areopagita, ma come spesso succede, con scarsa fedeltà al testo originale.

³¹⁹ Probabilmente *De spiritu et anima*.

tutte le cose non sono più niente per essa. Sulla terra, questo ingresso non è altro che il puro distacco.”³²⁰

Il terzo maestro citato, di cui viene taciuto il nome, sembrerebbe essere Eckhart stesso³²¹. Stupisce il fatto che non si sia usata, come al solito, una formula del tipo: “Io ho detto altrove...”. Questo passaggio è uno dei più controversi per la questione dell’autenticità, perché non ne è stata ancora trovata una spiegazione plausibile. In ogni caso non si tratta di un elemento sufficiente per negare al trattato la paternità eckhartiana.

“I poveri di spirito” si dice “sono quelli che hanno abbandonato tutte le cose a Dio, come egli le aveva quando noi non eravamo. Può agire così solo un cuore puro e distaccato.”³²² Per Eckhart distacco è sinonimo di pace: fine del tumulto che domina la vita dell’io psicologico, dei condizionamenti di un’esistenza basata su ciò che è accidentale e quindi inessenziale, fine dell’affermatività di se stessi come soggetti separati e di conseguenza contrapposti ad altri soggetti. “Io cerco la pace in tutte le cose”, così è scritto nel libro della Sapienza e così continua Eckhart: “Ma non vi è pace completa in alcun luogo, se non in un cuore distaccato. Ecco perché Dio preferisce essere lì che non in altre virtù o in altre cose.”³²³

“Un cuore distaccato è libero da tutte le creature. Perciò è completamente sottomesso a Dio; in ciò è nella massima conformità con Dio, e totalmente aperto all’influsso divino.”³²⁴ Secondo Eckhart San Paolo ha in mente proprio questo quando dice: “Rivestitevi di

³²⁰ *DD*, p. 117.

³²¹ Il Maestro sembra riferirsi alla cosiddetta *Armutspredigt*, cioè al suo sermone *Beati pauperes spiritu*, *ST*, p. 130.

³²² *DD*, p. 117.

³²³ *Ibidem*.

³²⁴ *Ibidem*.

Gesù Cristo.”³²⁵ “Rivestirsi di lui non può farsi che con la conformità col Cristo. Sappilo: quando Cristo si fece uomo, non rivestì soltanto un uomo, ma rivestì la natura umana. Perciò, se ti spogli di ogni cosa rimarrà solo ciò che Cristo rivestì, e così sarai rivestito di Cristo.”³²⁶ Cristo ha assunto nell’incarnazione una natura universale, quindi l’uomo per conformarsi a lui deve cancellare ogni tratto individuale, per diventare in questo distacco un uomo universale, dunque Figlio di Dio.

Vi è un intero sermone dedicato a quest’argomento e non a caso prende spunto dalle stesse parole di San Paolo citate sopra. In esso la questione è spiegata in maniera più ampia e specifica: “(...) Dio prese la natura umana e la unì con la sua Persona. Allora la natura umana divenne Dio, giacché egli assunse la natura umana nella sua essenza, e non un essere umano in particolare. Dunque, se vuoi essere lo stesso Cristo e Dio, distaccati da tutto quel che il Verbo eterno non ha assunto in sé. Il Verbo eterno non ha assunto in sé un essere umano; distaccati dunque da tutto quel che è uomo in te e che tu sei, ed assumiti soltanto secondo la pura natura umana, perché allora sarai nel Verbo eterno ciò che la natura umana è in lui. Infatti la tua natura umana e la sua non sono diverse: sono una, e dunque quel che essa è nel Cristo, lo è in te.”³²⁷

Eckhart è consapevole però che “la presenza di Cristo secondo la carne” può essere d’ostacolo all’autentica vita spirituale, infatti la troppa gioia legata alla figura umana del Cristo nega la possibilità della gioia perfetta nell’apertura allo Spirito santo. Per questo

³²⁵ *Romani* 13,14.

³²⁶ *DD*, p. 118.

³²⁷ *Sermone Sant Paulus sprichet: intuot iu inniget iu Kristum, ST*, p. 63.

motivo il maestro si premura, qui come altrove, di raccomandare il superamento di tutte le immagini e i contenuti, compresa l'umanità di Cristo: "Abbandonate dunque le immagini ed unitevi all'Essere senza forma, giacché la consolazione spirituale di Dio è sottile, e perciò essa non si offre che a chi rifiuta la consolazione della carne."³²⁸

Del resto, come sottolinea Eckhart, il primo ad essere consapevole di ciò fu lo stesso Cristo, per questo disse ai suoi discepoli: "E' necessario che io vi lasci, perché se non vi lascio, non verrà in voi lo Spirito santo."³²⁹

6.4 *La via più breve al distacco*

La quarta ed ultima parte in cui si è voluto suddividere il trattato è caratterizzata dalle esortazioni del Maestro e dall'indicazione conclusiva di quale sia la strada più veloce per giungere alla perfezione del distacco.

Eckhart si rivolge direttamente ai lettori e lo fa con grande convinzione e persuasione. Per ben tre volte in meno di venti righe usa formule di questo tipo: "Notatelo bene, persone ragionevoli!" Egli fa appello alla ragionevolezza della gente perché capisca il contenuto del suo insegnamento, così essenziale da sembrare semplice, ma allo stesso tempo così difficile da mettere in pratica. Si crea così una sorta di tensione che conquista l'attenzione del lettore e lo prepara al messaggio conclusivo del trattato: "Notatelo bene voi

³²⁸ *DD*, p. 118.

³²⁹ Giovanni 16,7.

tutti, persone ragionevoli! L'animale più veloce che può condurci a questa perfezione, è la sofferenza, infatti nessuno gusta di più la dolcezza eterna di colui che è con Cristo nella più grande amarezza.

Niente è più amaro del soffrire, ma niente è di una dolcezza più melliflua dell'aver sofferto. Il fondamento più solido per sostenere questa perfezione, è l'umiltà, giacché lo spirito di colui la cui natura striscia quaggiù nel più profondo abbassamento, vola verso le supreme altezze della divinità: l'amore infatti porta la sofferenza, e la sofferenza porta l'amore. Cerchi dunque la perfetta umiltà chi vuole giungere al perfetto distacco, e così si avvicinerà alla divinità."³³⁰

³³⁰ *DD*, pp. 118-119.

CAPITOLO 7

*UNUM EST NECESSARIUM*³³¹: IL DISTACCO

7.1 Considerazioni sul concetto di distacco, in particolare nel trattato omonimo

Come si è già detto in precedenza il concetto centrale di tutto l'insegnamento eckhartiano è quello del distacco. Esso può essere considerato sotto vari punti di vista, quello etico-morale, quello ontologico, quello metafisico, eccetera, ma si tratta pur sempre di lati di una stessa realtà. A mio avviso v'è un'unica matrice da cui prende avvio la speculazione eckhartiana ed ogni aspetto specifico che viene successivamente trattato è riconducibile al concetto di distacco o spiegabile in funzione di esso.

Il distacco è l'operazione che nega il significato di ogni contenuto finito, ovvero "che scopre, dialetticamente, la soggezione al determinismo da parte del nostro pensiero, del nostro essere, della nostra vita"³³². Non si tratta soltanto di una presa di coscienza passiva, ma di una vera e propria rimozione di tutto ciò che è accidentale ed inessenziale. E' quel processo di *afairesis* ("toglier via") di cui già parlava Plotino e che Eckhart esprime proprio con una celebre immagine di origine neoplatonica: "Quando un artigiano fa una statua di legno o di pietra, non introduce l'immagine nel legno, ma toglie i trucioli che coprivano e

³³¹ Luca 10,42.

³³² Vannini, 1991, pp. 15-16.

nascondevano l'immagine. Non aggiunge nulla al legno, ma, al contrario, scava e toglie ciò che la ricopre, leva via le scorie: allora brilla ciò che era nascosto di sotto.”³³³

Eckhart sottolinea più volte che quando parla del distacco non si riferisce ad un'azione che si compie una volta per tutte, bensì ad un processo continuo di rimozione. Non solo non vi è una persona talmente distaccata da non potersi distaccare ulteriormente, ma per quanto si possa essere distaccati c'è sempre la possibilità che desideri, consolazioni passeggere, immagini e contenuti offuschino il modo di essere di una persona. Per questo il distacco si configura come un'operazione dinamicamente attiva, in cui si relativizza e si nega qualsiasi cosa che non abbia valore assoluto, che si distacchi dal puro essere, quindi da Dio. Momento fondamentale di tale processo è il distacco da se stessi, il riconoscimento della propria identità personale come relativa e accidentale e quindi la negazione di se stessi come singoli soggetti. A questo punto l'io psicologico si rivela nella sua vera natura e cioè quale aggregato di circostanze, reazione alle necessità e alle contingenze del mondo creaturale, del tutto impermanente perché soggetto al divenire.

L'uomo si coglie infine secondo quella che è la sua vera natura e cioè come immagine divina e non più secondo l'illusoria idea di un soggetto indipendente, a sé stante³³⁴. La natura umana universale che viene riscoperta in se stessi tramite il distacco non è altro che quella stessa natura che Cristo ha assunto nell'incarnarsi, infatti, con le parole di Eckhart: “Il Verbo eterno non ha assunto in sé *un*

³³³ *Dell'uomo nobile, OT*, p. 49.

³³⁴ Mi riferisco alla dipendenza sul piano ontologico che ogni creatura ha nei confronti di Dio; la scoperta di tale dipendenza è un punto fondamentale della vita spirituale secondo Eckhart (Vedi capitolo *Etica dell'essere*).

essere umano; distaccati dunque da tutto quel che è *un* uomo in te e che *tu* sei, ed assumiti soltanto secondo la pura natura umana, perché allora sarai nel Verbo eterno ciò che la natura umana è in lui. Infatti la tua natura umana e la sua non sono diverse: sono una, e dunque quel che essa è nel Cristo lo è in te.”³³⁵ Secondo Haas “la cristologia eckhartiana scorge nel concetto filosofico di un’universale natura umana, che Cristo ha assunto in sé, il cardine del diventar uomo da parte di Dio e del diventar Dio da parte dell’uomo.”³³⁶

E’ necessario chiarire a questo punto quale sia lo svolgersi della vita trinitaria in relazione all’anima dell’uomo. Eckhart insiste sul fatto che “unita a Dio al centro stesso della sua essenza, l’anima riceve la totalità della vita trinitaria, che si inserisce in essa; è così al fondo stesso dell’anima cristiana che si compie la generazione eterna del Verbo [= del Figlio].”³³⁷ Il Figlio, Cristo, viene eternamente generato in noi, così come viene eternamente generato in Dio padre. Questo spiega quel che si è detto in precedenza e cioè che ogni uomo possiede una natura umana universale, che è quella assunta da Cristo, generata in noi dal Padre.

Ma come ci fa notare il Cagnet, Eckhart non si ferma qui, per lui “l’anima non è soltanto come un ricettacolo in cui si opera la generazione eterna del Verbo: la sua unione a Dio è tale che essa partecipa attivamente a questa generazione assieme al Padre.”³³⁸

Ciò è chiaramente affermato in uno dei migliori sermoni eckhartiani: “Ho anche detto spesso che c’è nell’anima una forza che

³³⁵ Sermone *Sant Paulus sprichet*, ST, p. 63. Corsivi miei.

³³⁶ Haas, op. cit., p. 82.

³³⁷ Cagnet, op. cit., p. 84. Parentesi mie.

³³⁸ *Ivi*, p. 85.

non tocca né il tempo né la carne; essa fluisce dallo spirito e permane nello spirito, è assolutamente spirituale. In questa forza Dio verdeggia e fiorisce incessantemente in tutta la gioia e l'onore, come egli è in se stesso. E' una gioia così intima e così ineffabilmente grande, che nessuno è capace di esprimerla pienamente. Infatti l'eterno Padre genera incessantemente il suo eterno Figlio in questa potenza, in modo tale che essa coopera alla nascita del Figlio dal Padre e da se stessa, quale Figlio stesso in questa stessa potenza del Padre."³³⁹

Sono formule un po' complicate, ma quel che Eckhart vuole dire è che l'anima è così intima alla vita trinitaria che:

1. il Padre genera il Figlio nell'anima
2. l'anima stessa genera "di ritorno" il Figlio
3. l'anima è così simile e vicina al Figlio "da diventare essa stessa il Figlio unigenito, dividendo con lui tutto quel che gli appartiene."³⁴⁰

Le formule usate da Eckhart nel sermone sopra citato, sono tanto ardite ed assolute da fornire tre delle proposizioni inserite nella bolla papale di condanna. Questa concezione della vita trinitaria avvicina moltissimo l'anima a Dio, unisce con un vincolo indissolubile Dio e l'uomo. Il cristiano dunque, non deve fare altro che portare alla luce ciò che incessantemente si svolge nella sua anima e cioè la nascita del Verbo eterno; questo è possibile solo tramite il distacco, l'abbandono di tutto ciò che distoglie da questo evento fondamentale.

³³⁹ Sermone *Intarvit Iesus in quoddam castellum*, OT, pp. 133-134.

³⁴⁰ Cagnet, op. cit., p. 86.

Si capisce subito quale sia la radicalità della richiesta eckhartiana: egli propone una vera e propria rivoluzione interiore, il passaggio ad una modalità esistenziale opposta a quella consueta. Dall'ego-centrismo, inteso come modo di vivere funzionale al consolidamento e all'affermazione della propria identità, ad un'esistenza vissuta senza fini personali, poiché non vi è più un "io" e un "tu", un soggetto ed un oggetto separati.

Che il distacco debba essenzialmente essere rivolto alla sfera dell'interiorità, rispetto a ciò che è esterno all'uomo, risulta chiaro già a partire dalle *Istruzioni spirituali*: "In verità, se un uomo abbandonasse un regno o il mondo intero e mantenesse se stesso, non avrebbe abbandonato proprio niente. Se invece un uomo ha abbandonato se stesso, anche se mantiene ricchezza, onori e qualsiasi altra cosa, egli ha già abbandonato tutto."³⁴¹

Fino ad ora ci siamo limitati a caratterizzare il distacco solo in negativo, quale abbandono, rimozione, estinzione; esso si caratterizza effettivamente come un *abnegare se ipsum* o, in termini platonici, come un "esercitarsi a morire". All'orecchio del lettore moderno queste espressioni potrebbero far pensare ad esiti pessimistici o nichilistici, che però in definitiva vengono completamente evitati da Eckhart. Infatti, se da un lato il distacco rappresenta un completo "svuotamento" di se stessi, dall'altro lato è un contemporaneo "riempirsi" di Dio. "Svuotarsi" di se stessi e "riempirsi" di Dio non devono essere considerati due momenti distinti né cronologicamente, né concettualmente; essi rappresentano in realtà un unico avvenimento. Eckhart si esprime su questo punto in maniera semplice e concisa: " Sappilo: essere

³⁴¹ *IS*, p. 62.

vuoto di ogni creatura è essere pieno di Dio, ed essere pieno delle creature è essere vuoto di Dio.”³⁴²

Gli stati di apatia e atarassia, l’assenza di emozioni, sentimenti e quindi di turbamento, non sono la fine del percorso spirituale dell’uomo, ma la condizione necessaria per avvicinare l’uomo a Dio e Dio all’uomo. Il distacco eckhartiano è, a ben vedere, sempre considerato in funzione del rapporto anima/Dio e mai fine a se stesso. Questo fatto è ciò che distingue maggiormente il pensiero di Eckhart e lo caratterizza come autenticamente cristiano.

Vannini³⁴³ riassume in quattro punti quelli che secondo lui sono i momenti fondamentali del distacco:

- 1) *Dissomiglianza*. Partendo dal mondo della molteplicità e dell’alienazione, il distacco abbandona tutte quante le cose create, la conoscenza e le opinioni basate su di esse. Riconosciute le creature come un puro nulla, prive cioè di essere perché altre da Dio, il distacco si muove alla ricerca del puro essere, quindi di Dio.
- 2) *Somiglianza*. L’uomo, ormai passato dall’individuale all’universale scopre se stesso come immagine di Dio. Questo è il momento della nascita del Figlio nell’anima. L’anima non più ostacolata dalle immagini e dai contenuti della *regio dissimilitudinis* scopre nel suo fondo di essere fatta ad immagine di Dio. Questo è il punto che “più di ogni altro rende possibile una lettura allegorica ed esemplaristica delle vicende di Cristo, le quali perdono importanza in quanto meri fatti storici per divenire invece simbolo di ciò che deve

³⁴² *DD*, p. 111.

³⁴³ Introduzione a *OT*, pp. LXVII-LXVIII.

avvenire nell'anima di ciascuno, quando appunto in essa si compie questa "nascita eterna".³⁴⁴

3) *Identità*. Questo è il punto che causò i maggiori problemi ad Eckhart, infatti l'Inquisizione l'interpretò come identità tra uomo e Dio sul piano ontologico. In realtà s'intende "un'identità di operazione o energetica, o simbolica, per cui, anteriormente alla distinzione in sostanza l'agire di Dio e il divenire dell'uomo riuniscono Dio e l'uomo in un unico avvenimento."³⁴⁵

4) *Apertura*. "Il distacco ultimo e definitivo, allorché si abbandona Dio come ultimo legame, conduce l'uomo nel deserto del nulla, prima di Dio, nell'abisso della nuda divinità. Dio è infatti tale solo per la creatura nel rapporto con essa (...), ma Eckhart chiama *Gottheit*, divinità, l'origine di tutte le cose, il divino che è prima e fuori dal rapporto con il mondo e con le creature (...)."³⁴⁶ La divinità eckhartiana è quell'Uno caratterizzato neoplatonicamente come Bene, che precede la manifestazione trinitaria: non è né Padre, né Figlio, né Spirito santo.

Scopo fondamentale della distinzione tra *Gott* e *Gottheit*, Dio e Divinità, è liberare l'uomo dal concetto di Dio, poiché la natura stessa di ogni concetto è quella di esprimere contenuti finiti e relativi. Il Dio pensato ed espresso è necessariamente "altro", in quanto oggetto di pensiero e di espressione da parte di un soggetto. Esso rimanda ad una serie di concetti a cui siamo stati abituati dalla

³⁴⁴ *Ibidem*.

³⁴⁵ *Ibidem*.

³⁴⁶ *Ibidem*.

tradizione: onnipotenza, creazione, peccato, eccetera. In questo senso possiamo dire che Eckhart si distacca dalla dimensione alienante della tradizione biblica soprattutto ebraica. La Divinità eckhartiana non assume alcuna caratteristica antropomorfa perché non è proiezione delle nostre esigenze personali, surrogato psicologico. Il termine *Gottheit*, Divinità, ha quindi la funzione di cancellare tutto quanto possa essere concepito riguardo al divino; esso “esprime perfettamente l’ineffabilità del divino, il suo essere al di là di tutte le distinzioni e i condizionamenti, la sua absolutezza, sottraendosi ad ogni possibilità di rappresentazione; della *Gottheit* non si può dire nulla, non le si può attribuire alcuna determinazione, ed essa non può essere oggetto del pensiero. Ciò che Eckhart chiama *Gottheit* è l’abisso senza fondo che si spalanca davanti agli occhi dell’uomo distaccato, che ha saputo “rinunciare a Dio per Dio”, abbandonandosi all’incommensurabile apertura dell’Uno.”³⁴⁷

Abbiamo visto come Dio sia per Eckhart assolutamente “altro” rispetto a tutto il resto; questo lo porta a concepire Dio come nulla: “E se non è bontà, né essere, né verità, né Uno, che cos’è dunque? E’ il nulla, né questo né quello.”³⁴⁸ Questo non significa certo affermare che Dio non è, ma piuttosto che il suo essere si situa ad un livello infinitamente superiore rispetto a quello delle creature.

A questo punto risulta chiaro che con la morte mistica, con l’abbandono della propria egoità, avviene anche la “morte di Dio”, di quel Dio frutto dell’eterna insufficienza psicologica dell’uomo. E’

³⁴⁷ Genovese, *La dissoluzione del soggetto in Meister Eckhart*, Rivista di Ascetica e Mistica, Firenze 1999, n° 2, p. 257.

³⁴⁸ Sermone *Jesus hiez sine juengern ufgan* (Mt. 14,22), *ST*, p. 57.

incredibile con quale veemenza e con quale linguaggio audacie Eckhart si rivolga a chi permane in rapporto egoistico con Dio: “Egli è Dio dell’eterno. Tu, invece, con le tue opere compiute, sei legato al tempo e al luogo, al fine e all’intenzione, così come il frutto del matrimonio, che, legato al tempo, ha bisogno di nove mesi per maturare. Tu guardi col tuo proprio io al tuo modo di agire, e cerchi e vuoi qualcosa con esso: te stesso e la tua ricompensa. Tu pretendi di cercare Dio; in verità fai di Dio una candela, con la quale cerchi qualcos’altro, e , quando lo hai trovato, getti via la candela. Tu abbassi Dio al ruolo di una vacca da latte, che l’uomo custodisce per il proprio profitto, per il latte e per il formaggio.”³⁴⁹

L’uomo distaccato, che Eckhart chiama di volta in volta nobile, giusto, vero, è quello che ha capovolto questa modalità esistenziale dell’utilità, dell’appropriazione, dell’affermazione. La *Eigenschaft*, l’identità personale, l’io psicologico, sono il centro di gravità attorno al quale ruota l’esistenza dell’uomo alienato. Superare continuamente questa forza di gravità che tende ad aggregare contenuti accidentali ed inessenziali, formando un soggetto di fatto inesistente, è il compito dell’uomo nobile, che si riscopre come uomo vero in quanto trova in sé solo ciò che è umano nella sua essenzialità ed absolutezza e non nella singolarità ed accidentalità.

Chi sono dunque coloro che onorano Dio? “Quelli che sono completamente usciti da loro stessi, che non cercano assolutamente niente che sia loro proprio in alcuna cosa, qualsiasi sia, grande o piccola; e non considerano niente, né al di sopra né al di sotto di loro, né accanto né all’interno; che non mirano né al bene né all’onore, né alla soddisfazione né al piacere, né alla utilità né alla

³⁴⁹ Sermone *Gott hat diu Armen*, ST, p. 161.

interiorità, né alla santità né alla ricompensa né al regno dei cieli; che sono usciti da tutto questo, da tutto ciò che è loro proprio: queste persone rendono onore a Dio, veramente lo onorano e gli danno quel che gli spetta.”³⁵⁰

L’uomo distaccato vive al di fuori di spazio e tempo. Queste due dimensioni costituiscono per Eckhart i limiti, o meglio, la gabbia entro cui l’uomo alienato vive; il continuo rimandare ad altri luoghi, al passato o al futuro non può che configurarsi entro queste due coordinate. Condizione imprescindibile per cui l’anima possa conoscere Dio è che si renda “libera dal qui e dall’ora”³⁵¹: “Niente ostacola l’anima nella conoscenza di Dio tanto quanto il tempo e lo spazio. Tempo e spazio sono parti, ma Dio è uno. Se dunque l’anima deve conoscere Dio, deve conoscerlo al di sopra dello spazio e del tempo, perché Dio non è né questo né quello, come le molteplici cose terrene: Dio è uno.”³⁵²

Il distacco non è legato ad un tempo e ad un luogo particolari, “la linearità del tempo è superata come assoluta contemporaneità”³⁵³, la vita si svolge in un eterno presente. E’ chiaro che se spazio e tempo sono intrinsecamente dipendenti da un soggetto che li esperisce, mettendo in discussione l’idea stessa di soggetto e di volontà personale, perdono significato le distinzioni tra “qui” e “là”, “prima” e “poi”.

Oltre all’intrinseca bellezza dei versi posti qui di seguito, è stupefacente constatarne la vicinanza concettuale alla concezione eckhartiana di spazio e tempo:

³⁵⁰ Sermone *Iusti vivent in aeternum*, OT, p. 161.

³⁵¹ Sermone *Modicum et iam non videbitis me*, ST, p. 189.

³⁵² Sermone *Scitote, quia prope est regnum Dei*, ST, p. 182.

³⁵³ Haas, op. cit., p. 62.

12. *Man muss sich ueberschwanken*

Mensch, wo du deinen Geist schwingst ueber Ort und Zeit,
So kannst du jeden Blick sein in der Ewigkeit.

13. *Der Mensch ist Ewigkeit*

Ich selbst bin Ewigkeit, wann ich die Zeit verlasse
Und mich in Gott und Gott in mich zusammenfasse.³⁵⁴

Angelus Silesius

Silesius ha avuto il merito di mettere in forma poetica, in modo sincero e sentito, molti dei punti fondamentali del pensiero eckhartiano, tant'è che è stato considerato da molti il "versificatore" di Eckhart.

E' ora opportuno prendere in considerazione i vari aspetti con cui si configura il distacco. Uno di essi è la fede: distacco infatti non è altro che autentica fede. E' chiaro che questo termine assume in Eckhart un significato completamente diverso da quello tradizionale: fede non come credenza in qualcosa di "altro" da noi, che ci rassicura meramente sul piano psicologico. "Chi crede non è

³⁵⁴ 12. *Bisogna andare oltre se stessi.*

Uomo, se proietti il tuo spirito oltre spazio e tempo
In ogni istante puoi essere nell'eternità.

13. *L'uomo è eternità.*

Eternità sono io stesso, quando abbandono il tempo
E me in Dio e Dio in me raccolgo.

Angelus Silesius, *Il pellegrino cherubico*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo, 1989, p. 109, (I, 12 e 13).

ancora Figlio”³⁵⁵ scrive Eckhart; non vi può essere la nascita del Figlio nell’anima se ancora si crede in qualche cosa. Dio non è nulla di ciò che possiamo afferrare concettualmente, pensare o immaginare, di conseguenza credere in qualche cosa è necessariamente credere in qualcosa di diverso da Dio.

Eckhart non si stanca mai di andare contro il modo oggettivistico e alienante di vivere la fede ed il cristianesimo. Il rapporto tra Dio e l’uomo è basato su principi utilitaristici; Dio è oggetto dei nostri bisogni e delle nostre richieste, frutto del determinismo psicologico, è il Dio pensato di cui “l’uomo non si deve accontentare, (...) perché così quando il pensiero ci abbandona, ci abbandona anche Dio”.³⁵⁶

Fede assume in Eckhart il significato di fiducia, quella fiducia in tutto ed in nulla, senza perché, che deriva dall’aver rimosso tutti i contenuti finiti ed accidentali. Questa fede che non si sostiene su alcunché di determinato è fiducia nell’assoluto, nella verità, nell’Essere, superati anch’essi come concetti, perché conosciuti e quindi vissuti.³⁵⁷ Ma il distacco, che è fede, non è solo negazione e rimozione, ma amore nel senso più alto del termine, cioè “volontà di bene infinito, che, proprio in quanto infinito dimentica se stesso come soggetto e si preclude ogni fine determinato. [...] Infatti l’amore in senso forte non è la passione che lega alle cose, ma il distacco, che niente ama perché tutto ama, e che dunque è *terminus et finis omnis passionis* [Aristotele, *De anima*, 430 a]”.³⁵⁸

³⁵⁵ Meister Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Città Nuova, Roma, 1992, n° 158.

³⁵⁶ *IS*, pp. 65-66.

³⁵⁷ Conoscere è contemporaneamente essere, se si intende con esso l’azione dell’ “intelletto che non ha nulla in comune con le cose”, vale a dire l’intelletto attivo aristotelico (Eckhart riprende tramite Aristotele la definizione di Anassagora).

³⁵⁸ Vannini, 1996, p. 49. Parentesi mie.

Gli affetti legati a persone e cose determinate sono trascesi in una disposizione in cui viene superata ogni distinzione: “Se tu preferisci che cento marchi siano tuoi piuttosto che di un altro, non sei nel giusto. Se tu ami una persona più di un’altra, sei nel torto, e lo stesso se ami tuo padre o tua madre o te stesso più di un altro uomo. E se trovi preferibile la beatitudine in te stesso piuttosto che in un altro, non sei nel giusto.”³⁵⁹

Eckhart fa sua la massima agostiniana per cui bisogna imparare a non amare per imparare ad amare. Per poter amare tutto e tutti alla stessa maniera (in ciò risiede il vero amore) deve necessariamente avvenire il distacco dall’*amor sui* (amore di sé) e dalle creature, la “nientificazione dell’anima”. Una volta rimosse tutte le immagini e i contenuti viene alla luce il “fondo” dell’anima, che è allo stesso tempo un “abisso” (Grund/Abgrund der Seele), la cui vera sostanza è lo spirito. “L’esperienza dello spirito è dunque quella dell’amore/distacco. Amore come distacco dal proprio io e da tutti i legami, dimenticandosi di se stessi nel bene; distacco come amore, perché solo il rapporto con l’Assoluto rende possibile la comprensione di tutto nell’Uno, il superamento del soggetto e della volontà personale.”³⁶⁰

Spirito è per Eckhart sintesi di distacco e amore. Non è un qualcosa che si può conoscere come oggetto e neppure qualcosa che va creduto. Il credere non può surrogare l’essere, per questo, come abbiamo già detto, la fede autentica non è credenza e chi crede non è ancora Figlio. Nell’estremo distacco l’uomo si abbandona come

³⁵⁹ Sermone *Predica Verbum*, ST, p. 105.

³⁶⁰ Vannini, 1996, p. 53.

essere finito e si coglie come spirito; l'uomo diventa spirito perché in origine è sempre stato spirito.

Quest'esperienza si traduce nel linguaggio cristiano di Eckhart come "generazione del Verbo", "nascita di Dio (che è appunto parola) nell'anima": "In questa Parola il Padre proferisce il mio spirito e il tuo spirito e lo spirito di ogni uomo, uguale alla Parola stessa. (...) Il Padre non conosce che questa stessa Parola e se stesso e tutta la natura divina e tutte le cose in questa stessa Parola, e tutto quello che vi conosce è uguale alla Parola ed è naturalmente la stessa Parola nella verità. Quando il Padre ti dona e manifesta questa conoscenza, ti dona la sua vita, il suo essere, la sua Divinità, completamente, in assoluta verità."³⁶¹

Il dono a cui si accenna nella seconda parte del brano precedente non è altro che la grazia divina; essa ricopre in Eckhart un ruolo fondamentale, come per altro succedeva già in altri teologi medievali³⁶². L'attività della grazia divina è strettamente legata a quanto l'uomo è progredito nel cammino del distacco; si può anzi dire che ne costituisca il momento culminante. Ma se da un lato Eckhart ci dice che la grazia divina porta a compimento ciò che siamo per natura, dall'altro lato ci esorta a non preoccuparci del modo di agire di Dio, che sia per natura o per grazia. Nelle *Istruzioni spirituali* leggiamo: "Un uomo, che aveva fatto portare una fonte nel suo giardino, disse: Quando avrò l'acqua non mi curerò assolutamente di sapere com'è il condotto che me la porta –se di ferro, di legno, di osso, o arrugginito- purché abbia l'acqua. Perciò

³⁶¹ Sermone *Beatus venter, qui te portavit*, *DW*, vol. 2, p. 716. Traduzione mia.

³⁶² La dottrina eckhartiana della grazia deve molto a Pietro Lombardo, Tommaso d'Aquino e Alberto Magno.

sbagliano quelli che si affannano per sapere come Dio opera in te, se per natura o per grazia. Non ti curare di loro e stai in pace.”³⁶³ Probabilmente Eckhart, vuole sottolineare ancora una volta l’insondabilità dell’agire divino, che è “senza modo” e “senza perché”.

Solo quando l’uomo smette di cercare³⁶⁴ spariscono le ultime tracce di volontà personale e nel vuoto lasciato dal completo distacco non può che subentrare la grazia. “E’ un battito di ciglia, un attimo: l’essere pronti ed il versare. Quando la natura raggiunge il suo punto più alto, allora Dio dà la grazia; nello stesso momento in cui lo spirito è pronto, Dio entra in lui, senza indugio e senza esitazione.”³⁶⁵ Con la stessa necessità di una legge fisica, nel momento in cui si fa il vuoto di se stessi, subentra Dio, poiché il vuoto di se stessi è già Dio; Dio infatti non è altro che “supremo distacco”³⁶⁶, distacco senza soggetto né oggetto.

Penso che il miglior modo per concludere questo capitolo sul distacco sia lasciar parlare Eckhart stesso: “Dio è Dio per il suo distacco immutabile, ed è proprio dal distacco che egli ha la sua purezza, la sua semplicità, la sua immutabilità. Perciò, se l’uomo deve divenire simile a Dio, nella misura in cui una creatura può avere somiglianza con Dio, questo avverrà con il distacco. Esso conduce l’uomo alla purezza, dalla purezza alla semplicità, dalla semplicità alla immutabilità; ne deriva una rassomiglianza tra Dio e

³⁶³ *IS*, p. 103.

³⁶⁴ Questo cercare, per quanto possa essere frutto di buona volontà, è comunque un’azione che implica una componente volitiva, un desiderio egoistico di perfezionamento e come tale risponde ad un perché e si esplica in modi determinati.

³⁶⁵ Genovese, *op. cit.*, p. 213.

³⁶⁶ Vedi il finale del trattato *Del distacco*: “Che Dio stesso, supremo distacco, aiuti noi tutti ad arrivarvi. Amen.” *DD*, p. 119.

l'uomo, ma occorre che questa rassomiglianza sia effetto della grazia, perché la grazia distacca l'uomo da tutte le cose temporali e lo purifica da tutte le cose passeggere."³⁶⁷

³⁶⁷ *DD*, p. 111.

CONCLUSIONI

Durante i molti mesi dedicati allo studio di Meister Eckhart, la mia comprensione del suo pensiero è andata via via approfondendosi, nuovi aspetti e nuove implicazioni mi sono venuti alla mente, arricchendo, spero, la prospettiva del mio studio e rendendomi il lavoro sempre stimolante.

In particolare mi sono reso conto che il pensiero di Meister Eckhart, pur muovendo, a mio avviso, da pochi punti di partenza, va a comprendere un universo concettuale piuttosto ampio. Con questo non voglio certo dire che l'opera eckhartiana sia paragonabile per vastità d'interessi o per sistematicità a quella dei suoi contemporanei e confratelli Alberto Magno e Tommaso d'Aquino; intendo piuttosto dire che volendosi soffermare sull'aspetto, comunque centrale, del distacco, una serie importante di caratteristiche del pensiero eckhartiano sono dovute rimanere in secondo piano. La vita trinitaria, la teoria dell'intelletto, i concetti di *creatio continua* e *incarnatio continua*, la stessa ontologia eckhartiana potrebbero essere oggetto di studi molto più approfonditi.

A lavoro ultimato, la prospettiva con cui la mia tesi affronta il pensiero di Meister Eckhart risulta più chiara: si tratta di un lavoro che prende in esame il punto centrale di tutta l'attività eckhartiana, non solo dunque di ciò che ci è pervenuto per iscritto, ma anche dello stesso impegno di vita del maestro domenicano. Questo punto

centrale non è altro che il distacco, l'abbandono di noi stessi nel completo amore di Dio.

Lo studio del distacco non esaurisce quelli che sono gli esiti e le implicazioni del pensiero eckhartiano e quindi la mia tesi non può certo essere considerata un'analisi completa di tale pensiero, ma si limita ad un aspetto ben preciso, analizzato tra il resto in due sole opere.

Se mi si chiedesse se il concetto di distacco tra le *Istruzioni spirituali* e *Del distacco* sia cambiato o si sia evoluto nel tempo, io risponderei di no. A mio avviso, ciò che in parte si è evoluto nel tempo, è il modo in cui questo concetto è stato presentato, la sua forma letteraria, la sua spiegazione. Sono convintissimo che i due soggiorni di Eckhart all'università di Parigi in qualità di *Magister*, gli abbiano fornito nuovi strumenti concettuali, così come sono convinto che le esperienze di guida spirituale nei conventi femminili del suo ordine lo abbiano arricchito enormemente sul lato umano; tuttavia credo che il distacco quale egli lo insegnava già all'epoca delle *Istruzioni spirituali*, sia il vero e proprio nocciolo dei suoi insegnamenti. Cambiando i contesti e le situazioni e sviluppandosi la personalità di Eckhart, si è evoluto anche il modo in cui veniva espresso il suo messaggio di fondo, il quale rimaneva essenzialmente radicato nella sua esperienza spirituale, che, come ho detto in precedenza, era già matura all'epoca delle *Istruzioni spirituali*.

Se tale esperienza spirituale sia o non sia classificabile come esperienza mistica, è una questione ancora aperta. Sinceramente ritengo che senza una ridefinizione di entrambi i termini

“esperienza” e “mistica”, una tale questione sia quasi del tutto priva di significato. Per questo motivo non ha trovato alcuno spazio all’interno del mio lavoro.

A prescindere dal fatto se Eckhart sia o non sia un mistico, egli ha avuto un grande merito, quello di rinnovare l’antico invito, già neoplatonico ed agostiniano, a rivolgersi verso la propria interiorità. L’uomo cerca invano al di fuori di se stesso la soddisfazione dei suoi desideri, ma non trova che consolazioni temporanee. La ricerca della felicità in ciò che è soggetto al divenire, o, come si esprimerebbe Eckhart, nel “creaturale”, è destinata a continui fallimenti e delusioni. Queste constatazioni non portano Eckhart alla svalutazione della vita di tutti i giorni, contrapposta ad una dimensione esclusivamente spirituale ed ascetica del vivere; egli supera il dualismo di fondo di una tale visione, che del resto era molto comune tra gli eremiti, gli asceti ed i mistici del Medioevo cristiano.

L’esortazione a scoprire ed a conoscere la propria interiorità si basa sulla convinzione che vi sia in noi un “qualcosa”³⁶⁸ che sia stato creato ad immagine di Dio. Quando l’uomo trova dentro di sé questo “qualcosa”, trova se stesso, la sua vera natura. Allora egli agisce secondo l’immagine di Dio radicata nel fondo della sua anima e ogni opera compiuta, per quanto piccola ed insignificante possa sembrare, assume un grande valore. Nelle *Istruzioni spirituali* Eckhart sottolinea che “non si dovrebbe tanto pensare a ciò che si fa, quanto a ciò che si è: se si fosse buoni come il nostro modo di essere, le nostre opere risplenderebbero luminose.” Poi conclude così: “Non pensare che la santità si fondi sulle opere, si deve

³⁶⁸ L’espressione “un qualcosa nell’anima” è molto usata dallo stesso Eckhart.

fondare la santità sull'essere, giacché non sono le opere che ci santificano, siamo noi che dobbiamo santificare le opere.”³⁶⁹

E' chiaro che Eckhart è lontano da ogni forma di quietismo ed anzi riscopre il valore dell'agire umano in ogni suo ambito, dalla vita di tutti i giorni ai più alti momenti della contemplazione. I suoi insegnamenti non forniscono indicazioni sul “cosa fare”, ma piuttosto fanno luce su quale sia l'atteggiamento da tenere in ogni circostanza che la vita ci offre. Questi insegnamenti sono gli stessi per ogni uomo, non si rivolgono esclusivamente a chi abbia intrapreso la vita religiosa; il messaggio eckhartiano è profondamente umano, aperto a tutti senza distinzione. Per questo motivo, dopo essere state tramandate quasi anonimamente per secoli, le opere di Eckhart riscuotono al giorno d'oggi un interesse sempre maggiore; probabilmente, dopo quasi settecento anni dalla sua morte, Meister Eckhart ha ancora molto da dire.

Bisogna comunque mettere in chiaro che accostarsi al pensiero eckhartiano non è per nulla una cosa immediata. Vuoi per la complessità dei temi trattati, vuoi per la vastità delle conoscenze filosofiche necessarie o per la difficoltà di comprensione delle forme espressive medievali, il lettore di oggi si trova spesso in difficoltà nel recepire il messaggio eckhartiano. Oltre a questo, c'è da dire che la varietà dei contesti in cui si è mosso il maestro domenicano (università, scuole, conventi, chiese) lo hanno portato ad esprimersi di volta in volta in maniera anche sostanzialmente diversa, infatti ogni referente esige una forma di comunicazione specifica. Chi legge Eckhart oggi deve quindi armarsi di pazienza e possedere un minimo di elasticità; se da un lato ciò può risultare faticoso,

³⁶⁹ *IS*, p. 63.

dall'altro lato può essere oltremodo arricchente e di grande soddisfazione.

BIBLIOGRAFIA

Edizioni critiche e antologie delle opere di Meister Eckhart in lingua tedesca

- *Die deutschen und lateinischen Werke*, edizione critica promossa dalla Deutsche Forschungsgemeinschaft, a cura di J. Koch e J. Quint, Kohlhammer, Stuttgart 1936-1976.
- *Deutsche Predigten und Traktate*, a cura di J. Quint, Hanser, Muenchen 1985.
- Steer G. e Sturlese L. (a cura di), *Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, Kohlhammer, Stuttgart 1998.

Traduzioni in lingua italiana

- *Trattati e prediche*, traduzione di G. Faggin, Rusconi, Milano 1988.
- *Opere tedesche*, traduzione di M. Vannini, La Nuova Italia, Firenze 1982.
- *Sermoni tedeschi*, a traduzione di M. Vannini, Adelphi, Milano 1985.
- *Dell'uomo nobile*, traduzione di M. Vannini, Adelphi, Milano 1999.
- *Sermoni latini*, traduzione di M. Vannini, Città Nuova, Roma 1989.

- *Commento al Vangelo di Giovanni*, traduzione di M. Vannini, Città Nuova, Roma 1992.
- *Il Natale dell'anima*, traduzione di G. Faggin, La Locusta, Vicenza 1984.
- *La nascita eterna*, traduzione di G. Faggin, Neri Pozza, Vicenza 1996.
- *La nobiltà dello spirito*, traduzione di M. Vannini, Piemme, Casale Monferrato 1996.

Classici della filosofia antica

- Platone, *Parmenide*, traduzione di M. Migliori, Rusconi, Milano 1994.
- Platone, *Timeo*, traduzione di G. Reale, Rusconi, Milano 1994.
- Platone, *Fedone*, traduzione di M. Valmigli, Laterza, Bari 2000.
- Plotino, *Sul bello intelligibile*, traduzione di C. Guidelli, Il melangolo, Genova 1989.
- Plotino, *Enneadi*, a cura di M. Casaglia, B. Guidelli, A. Linguiti, F. Moriani, Utet, Torino 1997.

Studi sulla filosofia antica

- Beierwaltes W., *Il paradigma neoplatonico nell'interpretazione di Platone*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1991.
- Beierwaltes W., *Platonismo nel Cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2000.

- D'Anna N., *Il Neoplatonismo: significato e dottrina di un movimento spirituale*, Il Cerchio, 1998.
- Reale G., *Storia della filosofia antica: Platone e Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1979.
- Reale G., *Storia della filosofia antica: le scuole dell'età imperiale*, Vita e Pensiero, Milano 1978.

Classici della patristica

- Aurelio Agostino, *La Trinità*, traduzione di G. Beschin, Città Nuova, Roma 1973.
- Aurelio Agostino, *La vera religione*, traduzione di O. Grassi, Rusconi, Milano 1997.
- Aurelio Agostino, *Le confessioni*, traduzione di C. Vitali, Rizzoli, Milano 2000.
- Dionigi Areopagita, *Una strada a Dio*, traduzione di P. Scazzoso, Jaca Book, Milano 1989.
- Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, traduzione di P. Scazzoso, Rusconi, Milano 1999.

Studi sulla patristica

- Beierwaltes W., *Agostino e il Neoplatonismo cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1995.
- Gilson E., *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Marietti, Casale Monferrato 1983.

- Wehr G., *Aurelius Augustinus: grandezza e tragicità del discusso Padre della Chiesa*, Ed. Augustinus, Palermo 1986.

Classici della mistica

- Alberto Magno, *L'unione con Dio*, traduzione di P. M. Perna, Ed. Paoline, Roma 1961.
- Alberto Magno, *Super Dionisii mysticam theologiam*, a cura di P. Simon, Ascendorff, Munster 1978.
- Dietrich von Freiberg (Teodorico di Freiberg), *Opera omnia*, vol. 1 in „Schriften zur Intellekttheorie“, a cura di B. Mojsisch, Meiner, Hamburg 1977.
- Porete Margherita, *Lo specchio delle anime semplici*, traduzione di G. Fozzer, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1994.
- Silesius Angelus, *Il pellegrino cherubico*, traduzione di G. Fozzer, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1992.
- Tauler G., *Opere spirituali*, traduzione di B. de Blasio, Ed. Paoline, Alba 1977.

Studi su mistica e filosofia nel Medioevo

- Bertin G. M. (a cura di), *I Mistici medievali*, Garzanti, Milano 1944.
- Brinker-von der Heyde C. e Largier N., *Homo medietas: Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit*, Lang, Bern 1999.

- Cormeau C. (a cura di), *Mystik*, „Zeitschrift fuer deutsche Philologie“, Bd. 113, Schmidt, Berlin 1994.
- De Libera A., *Storia della filosofia medievale*, Jaka Book, Milano 1995.
- Dinzelbacher P., *Christliche Mystik im Abendland*, Schoeningh, Paderborn 1994.
- Egerding M., *Die Metaphorik der spaetmittelalterlichen Mystik*, Schoeningh, Paderborn 1997.
- Gilson E., *La filosofia nel Medioevo: dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1973.
- Haas A. M., *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Universitaetsverlag Freiburg Schweiz, Freiburg 1979.
- Haas A. M. e Stirnimann H. (a cura di), *Das "einig Ein": Studien zu Theorie und Sprache der deutschen Mystik*, Universitaetsverlag Freiburg Schweiz, Freiburg 1980.
- Harms W. e Johnson L. P.(a cura di), *Deutsche Literatur des spaeten Mittelalters*, Schmidt, Berlin 1975.
- Haug W. e Mieth D.(a cura di), *Religioese Erfahrung: historische Modelle in christlicher Tradition*, Fink, Muenchen 1992.
- Imhof P. (a cura di), *Gottes Naehe: religioese Erfahrung in Mystik und Offenbarung*, Echter, Wuerzburg 1990.
- Morra G., *L'Agostinismo medievale e San Bonaventura*, in V. Mathieu (a cura di), "Questioni di storiografia filosofica", La Scuola, Brescia 1975.
- Ruh K. (a cura di), *Abendlaendische Mystik im Mittelalter*, Metzler, Stuttgart 1986.

- Vannini M., *Dialettica della fede*, Marietti, Casale Monferrato 1983.
- Vannini M., *Mistica e filosofia*, Piemme, Casale Monferrato 1996.
- Vannini M., *Introduzione alla mistica*, Morcelliana, Brescia 2000.
- Weinberg J. R., *Introduzione alla filosofia medievale*, Il Mulino, Bologna 1985.
- Wentzlaff-Eggebert F. W., *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit: Einheit und Wandlung ihrer Erscheinungsformen*, De Gruyter, Berlin 1944.

Studi su Meister Eckhart e la mistica renana

- Cagnet L., *Introduzione ai mistici renano-fiamminghi*, Ed. Paoline, Milano 1991.
- De Libera A., *Introduzione alla mistica renana*, Jaka Book, Milano 1988.
- De Libera A., *Meister Eckhart e la mistica renana*, Jaka Book, Milano 1998.
- Faggin G., *Spiritualità medievale e moderna: Francesco d'Assisi, Maestro Eckhart, il misticismo oggi*, Accademia olimpica, VI, Vicenza 1978.
- Flasch K., *Die Intention Meister Eckharts*, in H. Rottge, „Sprache und Begriff“, Festschrift Bruno Liebrucks, Meisenheim am Glan 1974.
- Fromm E., *Avere o Essere?*, Mondadori, Milano 1977.

- Ruh K., *Meister Eckhart. Teologo, predicatore, mistico*, Morcelliana, Brescia 1989.
- Smith C., *La via del paradosso: la vita spirituale secondo Maestro Eckhart*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1992.
- Trusen W., *Der Prozess gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen*, Schoeningh, Paderborn 1988.
- Vannini M., *L'esperienza dello spirito*, Augustinus, Palermo 1991.
- Vannini M., *Meister Eckhart e il "fondo dell'anima"*, Città Nuova, Roma 1991.

INDICE

-PREFAZIONE pag. 2

-BIOGRAFIA pag. 5

-INTRODUZIONE

- *Mistica medievale* pag.17
- *Mistica renana* pag. 36

-CAPITOLO 1:

MYSTIK ZWISCHEN ERFAHRUNG UND SPRACHE

- 1.1 *Bemerkungen zum Begriff ‚Mystik‘* pag. 43
- 1.2 *Erfahrung und Sprache* pag. 51

-CAPITOLO 2:

ISTRUZIONI SPIRITUALI

- 2.1 *Collocazione storica e contesto all'interno dell'opera eckhartiana*
pag. 64
- 2.2 *Forma e struttura* pag. 71

-CAPITOLO 3:

ANALISI DEL TESTO

- 3.1 *Rinuncia a se stessi* pag. 79
- 3.2 *Peccato e pentimento* pag. 91
- 3.3 *Questioni sulla condotta di vita* pag. 103

-CAPITOLO 4:

ETICA DELL'ESSERE

- 4.1 *L'insegnamento etico delle "Istruzioni spirituali"* pag.115

-CAPITOLO 5:

DEL DISTACCO

- 5.1 *Il problema dell'autenticità* pag. 129
- 5.2 *Forma e struttura* pag. 133

-CAPITOLO 6:

ANALISI DEL TESTO

- 6.1 *Il distacco quale più alta virtù* pag. 137
- 6.2 *In cosa consiste il vero distacco?* pag. 143
- 6.3 *L'oggetto del vero distacco* pag. 150
- 6.4 *La via più breve al distacco* pag. 155

-CAPITOLO 7:

UNUM EST NECESSARIUM: IL DISTACCO

- 7.1 *Considerazioni sul concetto di distacco, in particolare nel trattato omonimo* pag. 157

-CONCLUSIONI pag. 173

-BIBLIOGRAFIA p. 178

-INDICE p. 185