

EUGENIA TONI

***La deificazione in Margherita Porete.
Confronti con l'esicasmò di Gregorio Palamas
e la mistica renana di Meister Eckhart***

Note di ricerca

Con questa premessa vogliamo sintetizzare il filo conduttore di questo lavoro e lo scopo perseguito. Con l'introduzione ci proponiamo di illustrare alcuni riferimenti biblici e, in seguito, filosofici su cui si fonda la base teologica e da cui viene assorbito il linguaggio della stessa mistica medievale, consapevoli che per la vastità dell'argomento non si hanno pretese di esaustività e completezza in questa sede (non saranno, ad esempio, analizzate in toto le fonti filosofiche, patristiche e in seguito coeve a cui attingono gli autori considerati). Infine, arriviamo al confronto tra alcune esperienze storicamente vicine, ma lontane geograficamente e culturalmente, quella di Meister Eckhart,¹ di Margherita

¹ Eckhart di Hochheim (presso Gotha) nacque nel 1260 circa e morì a Colonia nel 1328 circa. Di nobile famiglia, entrò nell'ordine domenicano. Fu filosofo, predicatore e mistico. A Colonia, nel 1326, l'arcivescovo della città indisse contro di lui un processo che contestò 49 proposizioni estratte dalle sue opere. Eckhart si rivolse allora al papa Giovanni XXII per trovare difesa, ma anche il papa condannò 28 sue proposizioni nel 1329, un anno dopo la morte.

Porete¹ e di Gregorio Palamas². La finalità perseguita è quella di fornire delle note di ricerca tra i tre autori con un'attenzione particolare a Margherita Porete il cui pensiero, pur rendendola affine al Meister e al dottore esicasta, ancora oggi attende giustizia e riabilitazione. Margherita non volle mai essere fuori dalla Chiesa, avversa e non compresa neanche dai circoli originari di quel beghinaggio in cui si era formata ebbe la sfortuna di non godere di una protezione che restituisse ai posteri la sua immagine riabilitata di eretica e *relapsa*. La sua attività di *magistra*, qualora ci sia stata, fu comunque piuttosto sporadica, Margherita fu essenzialmente una solitaria, tutta presa dal colloquio intimo con Dio. In questa epoca in cui opera la Porete si assiste infatti ad un fenomeno opposto in Oriente ed Occidente, da una parte, la riscoperta del rapporto tra Dio e l'uomo nel senso della "divinizzazione" o "deificazione" e la

¹ Margherita Porete nacque nella regione di Hainaut, in Belgio, tra il 1250-1260. Negli anni compresi tra il 1296 e il 1306 scrisse il libro che influenzò il mistico tedesco Meister Eckhart. Margherita è una donna colta, sicuramente una beghina, nonché esponente della corrente del "Liberio Spirito" movimento che non pare estraneo a influssi di tipo orientale in quanto, partendo da posizioni teoriche similari, essendo l'anima di origine divina, ammettevano la possibilità per ogni uomo di "trasfigurarsi in Dio" Alcuni elementi del *Miroir* fanno però pensare ad un successivo distacco dall'ambiente beghinale: il distacco dalla più comune via praticata nei beghinaggi nel rifiuto dell'ascetismo e della sofferenza del corpo come via alla mistica, ma anche la volontà di comunicare il proprio sapere fuori da un ambiente ristretto. Nel 1308 però, dopo essere già stata condannata di eresia e costretta al silenzio, venne trovata relapsa, recidiva. Nuovamente processata fu bruciata al rogo il 1 Giugno 1310, in Place de Grève, a Parigi.

² Gregorio Palamas (1296-1359) fu un monaco del Monte Athos e, più tardi, arcivescovo di Tessalonica. È conosciuto come un eminente esponente della teologia esicastica e venerato come santo della Chiesa ortodossa (nella cui liturgia la seconda domenica di Quaresima è appunto chiamata Domenica di Gregorio Palamas).

proliferazioni di scritti o trattati mistici e teologici con una posizione della Chiesa Orientale favorevole e contraria agli oppositori (vedi la querelle Barlaam-Palamas). Dall'altra, in Occidente l'opposizione della Chiesa rappresentata dall'Inquisizione condanna le persone e gli scritti di coloro che con un linguaggio non conforme all'ideologia ufficiale raccontano la loro esperienza con Dio in termini di divinizzazione sperimentata e reale.

Il confronto, quindi, non pretende di trovare forzati punti comuni, che risulterebbero inutili, se non dannosi, ma mettere in luce alcune esperienze vicine cronologicamente eppure lontane nel sostrato culturale che forma la personalità di esse, nella considerazione però che i teologi e mistici attingono a matrici filosofiche comuni, come ad esempio ad un Dionigi Areopagita variamente interpretato nella tradizione latina e in quella orientale. Gli influssi dionisiani in Eckhart e Palamas, sono evidenti, diffusi e comprovati, in Margherita Porete è in particolare nell'uso del prefisso *ultra* (*oultre*) o da termini come l'anima "superlibera" (*surmontamment franche*: 240/1). Secondo quanto afferma Louise Gnädinger¹ nell'introduzione alla traduzione tedesca del *Miroir*, Margherita conosce Dionigi Areopagita attraverso il "Commentario alla Gerarchia Celeste" di Ugo di San Vittore, anche se cronologicamente più vicini sono i commenti a Dionigi di Alberto Magno, proprio per l'impianto ed atmosfera propri della patristica greca e della teologia apofatica di matrice dionisiana.

¹ L. GNÄDINGER, *Margareta Porete: Der Spiegel der einfachen Seelen. Wege der Frauenmystik*. Artemis, Zürich/ München 1987, in particul. pp. 241-244.

Illuminazione e divinizzazione dell'uomo nell'età antica

“La percezione della luce sovranaturale è un’esperienza universale nella mistica e, benché la struttura del mondo sacro sia diversa in ogni cultura, tuttavia è comune l’esperienza dell’incontro con la luce al momento in cui si rivela il mondo dello Spirito, del sacro, che fa vedere il mondo santificato dalla presenza di Dio.”¹

L’esperienza di Dio come luce – illuminazione dall’oscurità della conoscenza (meglio intesa come nonesperienza) attraverso la luce che si mostra, o luce sperimentata² – è dunque rintracciabile nella stessa Bibbia: *“La nube coprì la cima del monte e il Signore si manifestò sul Sinai in tutta la sua gloria. Essa appariva agli occhi di tutto il popolo come un fuoco divorante”*.³ Differentemente, sempre in Esodo, 19, 19: *“Quando Mosè gli parlava, Dio rispondeva con il tuono”*. Nella Bibbia infatti, l’esperienza dell’ascolto e della parola di Dio, come in questo caso, caratterizzano fortemente la fede cristiana e si accompagnano al fenomeno della visione, come meglio evidenziamo nei seguenti passi. In Salomone, 36, 10: *“In te è la sorgente di vita; quando ci illumini, viviamo nella luce”*; Abacuc, 3, 3-4: *“Il suo bagliore illumina il cielo, e la terra è piena delle sue lodi. Il suo splendore è come la luce, raggi brillanti escono dalle sue mani, là si cela la sua potenza”*. Per il Nuovo Testamento, prendiamo Giovanni, 8, 12: *“Io sono la luce del mondo. Chi mi segue non camminerà mai*

¹ M. ELIADE, *Occultismo, stregoneria e mode culturali*, Firenze 1982, p.105.

² Cfr. L. BORRIELLO (a cura di), *Dizionario di Mistica*, Città del Vaticano 1998, pp. 1028-1030.

³ Esodo, 24, 16 ss.

nelle tenebre, anzi avrà la luce che dà la vita". E ancora 2 Corinzi, 3, 13: *"Non facciamo come Mosè che si metteva un velo sulla faccia perché gli Ebrei non vedessero scomparire quello splendore di breve durata"*. Torneremo più avanti per fornire una più accurata spiegazione in merito al passo di Atti, 9, 3: *"Cammin facendo, mentre stava avvicinandosi a Damasco, all'improvviso una luce dal cielo lo avvolse. Cadde subito a terra e udì una voce che gli diceva [...]"*; Più avanti (Atti, 9, 8): *"Paolo si alzò da terra e, aperti gli occhi, vide il niente"*.

Già Platone nel Fedro¹ parla della superiorità della vista sugli altri sensi, dicendo che sulla terra solo in pochi, avvicinandosi ad un essere, possono vedere la superiorità della sua natura come la contemplavamo prima di incarnarci: nello splendore (aughè) della sua purezza. Nella Repubblica i filosofi devono *"volgere in su il raggio [aughè] dell'anima e guardare a ciò che dà luce a ogni cosa"*. Lo stesso passo può essere tradotto: *"Volgere l'occhio dell'anima"*.

Damasceno, nel commento al Parmenide di Platone dice: *"Così anche per la nostra anima, quando essa lotta per sollevarsi alla Mente e a Dio, allora la sua essenza è ricolma della luce divina della gnosi, della quale in precedenza era priva, altrimenti sarebbe sempre stata divina"*.²

La teoria gnoseologica della contemplazione come è intesa da Platone è superata da Plotino. Questi pone le basi di quella teologia negativa che, successivamente ripresa da Proclo, dallo Pseudo Dionigi e da tanti altri, influenzerà l'età patristica e medievale. Il processo ascetico in Plotino consiste nel ritiro dell'anima da tutte le cose esterne

¹ G. REALE (a cura di), *Platone, Fedro*, Santarcangelo di Romagna 1999, 250 b-c, p. 119.

² L. ROSSI, *La trasformazione del nous*, in *I filosofi greci padri dell'esicasmò*, Torino 2000, cap. 6, p. 391.

all'interno di sé, ignorando sé stessa e le cose esteriori, nella tensione tutta concentrata nella contemplazione dell'Uno.¹

Quando l'anima è davvero in sé stessa, è in Lui. Solamente un atto sovrintellettuale – non per via di scienza o di pensiero, ma per una presenza migliore della scienza, superiore ad ogni molteplice – permette all'anima di conoscere Dio. Questa presenza è descritta da Plotino mediante la sensazione forse più immediata, la sensazione di contatto.²

Non si può dire nulla di ciò che è assolutamente semplice, l'Uno-Bene, avviene però un certo contatto intellettuale sul quale nulla si può esprimere. La seconda potenza dell'intelletto è capace di vedere ciò che trascende l'Uno con una specie di slancio, di percezione,³ grazie ai quali l'intelletto stesso s'identifica con l'Uno.

Tale visione estatica, in cui si cancella la distinzione tra veggente e veduto, si realizza nel contatto tra due esseri trasparenti, due fiamme in una stessa luminosità.⁴

Dunque, si tratta di un vedere senza vedere, e un non intendere intendendo. È questo il tema della “dotta ignoranza” che si ritroverà nell'esperienza mistica palamitica nonché in Eckhart e Porete.

Nell'estasi plotiniana l'anima non coincide con Dio, ma vi si perde, senza che tutto ciò comporti un arricchimento o perfezionamento di essa come individualità. Siamo ancora lontani, dunque, da un Agostino o un Boezio. Si tratta di soddisfare semplicemente l'aspirazione all'unità in un'ascesi

¹ Cfr. S. AGOSTINO, in *Confessioni*, 8, 10, 1: “*Intravi intima mea, et vidi lucem Domini incommutabilem (...)*”.

² Cfr. G. DELLA VOLPE, *Eckhart o della filosofia mistica*, Roma 1952, p. 11.

³ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, 6, 7, 35: “*L'intelletto ha due potenze, la potenza di intendere, la quale vede ciò che è in Lui e la seconda, con la quale vede ciò che lo trascende con una specie di slancio e di percezione*”.

⁴ PLOTINO, *Enneadi*, 6, 7, 35.

e mistica di tipo speculativo che, ad ogni modo, lascia spazio anche ad uno stato sentimentale proprio nell'unione col divino. Da un punto di vista ontologico, illuminazione è in Dionigi Areopagita il flusso di luce che da Dio si estende sui diversi livelli della creazione in ordine gerarchico.

Nella *Teologia Mistica*,¹ il movimento che l'anima compie per giungere alla theosis è di tipo circolare e centripeto, come già evidenziato da Proclo. Dei tre movimenti dell'anima, solo il terzo, quello dell'intuizione, permette a coloro che si uniscono a Dio di essere assorbiti da una caligine luminosissima: è dunque come un non vedendo e non conoscendo vedere e conoscere, è questo ancora il tema della dotta ignoranza. La concentrazione dell'anima in sé stessa è un tema caro al neoplatonismo, come già visto. La dotta conoscenza si dissolve nel raptus illuminante, nell'estatica unione con Dio, in cui l'anima trascende sé stessa entrando in un fulgore che cade dall'alto. Si ritrova in Dionigi il raggiare di luceneoplatonico che l'Uno emana pur restando in sé: tale fulgore, come dal sole, si irradia tutto intorno. Qui è espresso in nuce il concetto che sarà sviluppato posteriormente, quello della Grazia che illumina. Vi è dunque un aiuto soprannaturale grazie al quale l'uomo può ascendere alla divinità. Come abbiamo visto inizialmente, nel pensiero antico in generale, l'episteme, il processo conoscitivo umano equivale alla gnosis; attraverso il neoplatonismo fino a Dionigi, invece, giungiamo alla concezione agostiniana della luce di Dio che illumina l'occhio

¹ Cfr. P. SCAZZOSO (trad.) – E. BELLINI (a cura di), *Dionigi Aeropagita. Tutte le opere: Gerarchia celeste. Gerarchia ecclesiastica. Nomi divini. Teologia mistica. Lettere di Dionigi*, Milano 1981.

interiore permettendo il raggiungimento della fede e della visione mistica.¹

Nella mistica occidentale in generale l'uomo ascende col pensiero, non quello raziocinante, ma con l'intelligenza intuitiva contrapposta alla ratio e assistita dalla grazia.

Margherita Porete e Gregorio Palamas

A differenza del coevo Palamas che aveva alle spalle la solida tradizione esicasta ed un bagaglio teologico a cui attingere a piene mani, Margherita Porete² non aveva precedenti, appunto, teologici, per giustificare la sua esperienza mistica, al punto tale da essere condannata a causa di un'incapacità culturale propria della Scolastica nella comprensione del linguaggio proprio dei mistici. Si serve infatti del vocabolario paradossale della teologia negativa o apofatica dello Pseudo-Dionigi nell'espressione di un pensiero tipico della mistica dell'annichilimento in cui l'anima, venendo meno anche alle proprie funzioni etiche, morali, e critiche si annulla nell'infinità dell'amore per Dio.

L'*"indebita appropriazione della divinità da parte di esseri creati"*³ di cui fu accusata la Porete evidenzia il dubbio della Chiesa ufficiale nel concepire un'esperienza mistica

¹ Cfr. S. LILLA, *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, Brescia 2005; C. VALENZIANO, *La luce. Testi dal I secolo al secolo XV*, Città del Vaticano 2002.

² G. FOZZERO, R. GUARNIERI, M. VANNINI (a cura di), *Margherita Porete, Lo specchio delle anime semplici*, Cinisello Balsamo 1994 (= cit. da ora *Lo Specchio*). Specchio delle anime semplici, dal latino "speculum", quadro, descrizione, con un chiaro richiamo alla propria immagine interiore, quindi alla coscienza.

³ R. MANSELLI, *L'inquisizione e la mistica femminile*, in *Temi e problemi nella mistica femminile trecentesca*, Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medioevale, Università di Perugia, 20 (14-17 ott. 1979), Todi (Accademia Tuterdina) 1983, pp. 209-226.

vissuta senza la mediazione dei Sacramenti. Il rapporto con Dio, secondo Margherita, è intenso ed immediato e si gioca nel suo scritto in forma allegorica: tra i protagonisti, da una parte l'Amore (Dio) e la Trinità, chiamata qualche volta il "Lontanovicino"; e dall'altra l'Anima (Margherita); accanto a questi si muovono la Ragione, la Cortesia, l'Intelletto, la Discrezione, il Timore, il Desiderio, le virtù di Fede, Speranza, Carità, la Verità. Poi la "Piccola Chiesa", corrispondente alla Chiesa gerarchica, e la "Grande Chiesa", retta da *Amore/Spirito Santo* costituita dalle anime libere che sostengono e istruiscono la Piccola Chiesa. L'esperienza mistica realmente vissuta dalla Porete è espressa con il dialogo tra l'Amore e l'Anima. Come in Palamas, la Porete esalta l'apofatismo gnoseologico e l'impossibilità di conoscere Dio attraverso un procedimento razionale e conoscitivo. Pur nella comunione della deificazione Dio rimane sempre e comunque Altro e indicibile.¹ Nell'esperienza di Margherita la divinizzazione mediante l'esperienza mistica è di tipo "ontologico", l'uomo diviene per grazia ciò che Dio è per natura

"Io sono, dice l'Anima, quello che sono per grazia: dunque altro non sono se non quello che Dio è in me, per questo io non trovo altro che Dio, da qualunque parte mi venga; poiché non c'è niente al di fuori di lui".²

La teologia di Gregorio Palamas ruota attorno alla realtà della grazia, attraverso la quale l'uomo è realmente divinizzato. In questa sede, possiamo solo accennare alle questioni palamitiche dell'ousia di Dio, incomunicabile ed inconoscibile, e delle sue divine energie increate ma comunicabili, che non sono altro che Dio in azione, Dio che

¹ *Lo Specchio*, XLVI, 5-7, p. 255.

² *Lo Specchio*, LXX, 5-10, p. 307.

rivela sé stesso e, appunto, si comunica. Possiamo dire che i monaci esicasti del Monte Athos, attraverso una particolare pratica di preghiera e di purificazione dei sensi, dicevano di vedere la luce increata di Dio e di partecipare alla comunione con la Divinità. Si tratta della stessa luce che gli apostoli videro sul monte Tabor.

La possibilità per l'uomo di vedere questa luce increata con occhi corporei (e non un simbolo, come voleva chi contestava lo stesso Palamas) è data dallo Spirito Santo, che trasfigura gli occhi e il corpo divinizzandolo. La visione della luce avviene dunque mediante gli occhi corporei ma solo "nello Spirito", trasfigurati dallo Spirito per grazia. La luce divinizzante è un'energia, le energie divinizzanti l'uomo non possono che essere increate, dal momento che la stessa grazia di Dio – intesa come energia che scaturisce da Lui e che salva l'uomo deificandolo – è una grazia increata: se non fosse tale, non potrebbe santificare.

Allo stesso modo in Margherita Porete il *Loinprès*, il "*Lontanovicino*" è Colui che in modo antinomico, alla maniera palamita, è ugualmente trascendente ed immanente e pur essendo incomunicabile ed indicibile nella sua essenza (il Lontano) diviene manifesto attraverso le energie come luce (il vicino).

Incredibile come Margherita spieghi cosa sia questo *Loinprès* utilizzando una terminologia usuale alla mistica illuminativa: "*Questo Lontanovicino, che noi chiamiamo lampo, come un aprirsi e un subito richiudersi*".¹ Ancora:

"Quest'Anima, dice Amore, è tutta abbandonata, liquefatta, attratta, congiunta e unita all'alta Trinità; e non può volere se non la divina volontà, per l'opera divina di tutta la Trinità, e una

¹ *Lo Specchio*, LVIII, 25, p. 283.

chiara luce la rapisce e la trae a sé stringendola ancor più da vicino".¹

In *Lo Specchio* (LXXV, 3-7, p. 317) Margherita specifica chiaramente infatti come Dio sia luce e come l'anima purificata divenga tutta luce. La luce divina è sperimentata dall'anima nel sesto stato di grazia de *Lo Specchio*. Completamente assorbita e annientata nell'abisso della divinità l'anima riacquista dunque la condizione originaria che aveva in Dio prima della creazione.

L'attenzione dimostrata all'episodio della Trasfigurazione nel medesimo passo sopra citato evidenzia un tipo di mistica illuminativa che, come in Palamas, trova la sua base scritturale nell'avvenimento del Tabor: "[...] *E ciò avviene anche in questo mondo, quando Dio si dà, con l'ardore della sua luce, nel cuore della creatura*".²

Sappiamo che le posizioni scolastiche in merito alla mistica illuminativa poggiavano sulla dottrina di Tommaso, qual'è esposta nella STh I q.12, in cui affermava che la visione dell'essenza di Dio non è possibile agli esseri umani se non attraverso la concessione di un *habitus* soprannaturale, il *lumen gloriae* appunto, che permettesse di superare la limitatezza dell'intelletto umano per poterlo rendere ricettivo dell'oggetto infinito che è Dio. In Margherita c'è, invece, un distacco da questo filone, più vicino paradossalmente alla tradizione ortodossa di un Palamas, pur non essendone chiaramente mai entrata in contatto. La Porete afferma che questo lampo divino non è una mediazione gnoseologica che permette di vedere l'oggetto infinito, ma una sostituzione del vedere dell'anima col vedere di Dio, che vede se stesso attraverso di essa – dunque una identità paradossale di soggetto e oggetto.

¹ Idem, LXVIII, 5-8, p. 303.

² *Lo Specchio*, p. 319.

In merito alla visione della luce, per spiegare la natura delle energie (la luce) e il loro rapporto con l'essenza divina, Palamas usa l'immagine del sole coi suoi raggi. Le energie sono come i raggi del sole, distinte dal sole ma inseparabili dalla loro sorgente. Sono dunque l'azione di Dio che lo rendono presente, comunicabile, partecipabile. Il monaco non vede l'ousia divina, non partecipa dell'essenza incomunicabile ed inconoscibile, ma partecipa delle energie divine comunicabili. In Margherita questo *Lontanovicino* non è altro che la Trinità che opera nell'Anima e per essa la dimostrazione della propria gloria e quella manifestazione di sé che chiamiamo *movimento*. D'altro canto anche in Palamas le energie non sono altro che Dio in azione, Dio che si comunica, appunto, e che deificano in quanto enipostate: le energie divine non sono infatti in Palamas sussistenti ontologicamente ma si "poggiano" sull'ipostasi dello Spirito Santo. Importante è che nella teologia triadocentrica di Margherita si specifichi come l'Anima sia "*Figlia della Divinità (del Padre), sorella della Sapienza (del Figlio), ma sposa dell'Amore (lo Spirito Santo)*".¹ Questo è significativo perchè l'unione agapica di cui parla la Porete si realizza sì con la Trinità, ma è vero anche che l'aspetto sponsale si compie mediante lo Spirito Santo la cui ipostasi (o persona divina) secondo Palamas invia la Grazia increata che divinizza l'uomo. Merita attenzione la descrizione che Margherita fa del sesto stadio di perfezione ² il momento culminante dell'esperienza mistica di tipo illuminativo: "*E però la Bontà si vede per bontà, per divino lume, nel sesto stato, dal quale rispetto l'Anima è chiarificata*".

¹ *Lo Specchio*, LXXXVII, 1-2, p. 351.

² Cfr. il ms riccardiano dell'edizione di Romana Guarnieri, in *Lo specchio*, in particol. cap. 118, pp. 602-603.

Parimenti, un Dionigi Aeropagita, matrice a cui si richiama Palamas afferma che Dio si manifesta come luce, in MT III 1033A-1033B, Figlio e Spirito Santo sono “luci interiori della Bontà” che nascono dal Bene immateriale e indivisibile e rimangono dentro la Bontà eternamente. Manifestazione o immagine del Bene è, appunto, la Bontà che appare sotto forma di luce.¹ Luce che coincide con il punto massimo dell’annichilamento, secondo la dialettica degli opposti per cui anche nella Porete assistiamo ad un linguaggio antinomico e che procede volutamente per antitesi. La visione di Dio è non Il settimo stato, secondo Margherita, è la gloria eterna, quella che conosceremo solo dopo la morte, quando l’anima si sarà spogliata del corpo.

Talora, la “gloria” di cui parla Margherita però non è altro che la deificazione (gloria, doxa) che Palamas assimila all’esperienza trasformante dei discepoli sul Tabor e al modo con cui “*Dio si dà con l’ardore della sua luce nel cuore della creatura*”² e grazie a ciò è dunque possibile la *theoptia*, la visione di Dio solo nella sua luce.

Il processo di santificazione dell’uomo e la sua divinizzazione coinvolgono non l’intelletto o l’anima, considerati da sempre per eccellenza l’immagine di Dio, ma tutto l’uomo; corpo e anima vengono divinizzati, come preguistazione e anticipazione della Resurrezione. La redenzione inizia ad operare sin d’ora nel coinvolgimento anticipatorio del corpo del redento nella realtà escatologica, elemento questo su cui insiste un Palamas e non è invece esplicitato nella Porete. Concentrandoci sull’aspetto propriamente antropologico della divinizzazione dell’uomo

¹ A questo proposito rimando al mio studio di prossima pubblicazione: E. TONI, “*Conoscenza e illuminazione in Gregorio Palamas e Dionigi Aeropagita. Note di ricerca*”, tesi di diploma presso la Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani, PUA.

² Idem, 23-27, p. 319.

nell'esperienza mistica secondo Gregorio Palamas, vediamo come l'immagine di Dio nell'uomo è l'uomo stesso, una partecipazione alla natura di Dio già nella creazione, nella totalità di anima e corpo. Il peccato non ha fatto altro che macchiare tale immagine, senza perderla nell'essenza, per cui l'incarnazione di Cristo non ha fatto altro che ricostruire questa immagine di Dio nell'uomo.

Si potrebbe dire che la dottrina palamitica della deificazione sia anche un aspetto della cristologia ed ecclesiologia. L'unione ipostatica del Cristo, in cui la divinità e l'umanità si incontrano nella persona di Gesù, fa sì che il Cristo stesso, mediante il sacramento dell'eucaristia, permetta all'uomo di divenire "corpo di Cristo" e di divinizzarsi: quindi l'uomo diventa tutt'uno col Cristo non solo nello Spirito, ma anche nel corpo che partecipa alla trasformazione totale dell'uomo. La santità dell'anima non rimane chiusa in sé stessa, non disprezza il corpo, anzi, si riversa sulla parte corporea dell'uomo. Ecco perché nell'esperienza mistica, secondo il teologo orientale, si vede con i sensi ciò che oltrepassa i sensi: perché lo Spirito agisce sui sensi corporali attraverso i sensi spirituali.¹

Esperienza, appunto, e anche la metodologia della Porete che, allo stesso modo di Palamas, parte dal presupposto che si conosce veramente solo quello di cui si ha esperienza e si conosce solo quello che si è rispondendo all'invito di Gesù: "*Venite e vedete*".

L'importante, tornando a Palamas, è come gli organi di senso vengano usati. Vedere coi sensi nello Spirito significa partecipare di Dio nella totalità di corpo e anima. Tutti vedono, sentono, toccano, hanno esperienza di un Dio che si è fatto uomo, che "*abbassò i cieli e discese*", che si umilia

¹ Cfr. M. PAPAROZZI, "Gregorio Palamas" in E. Ancilli (a cura di), *La mistica, fenomenologia e riflessione sociologica*, Roma 1984, pp. 419-460; Y. SPITERIS, *Palamas: la grazia e l'esperienza*, Roma 1996.

facendosi carne per insegnarci come solo con l'autoabbassamento e l'umiliazione si possa vivere appieno l'unione con Dio. La Chiesa, inoltre, è il corpo di Cristo: attraverso di essa l'uomo entra in relazione con Cristo, tanto è vero che Palamas la definisce "comunione della deificazione".

L'aspetto sacramentale della deificazione che, come evidenziato sopra, affianca l'esperienza puramente mistica, fa notare l'importanza che Palamas, da grande liturgista quale era, attribuisce ai sacramenti, differentemente dalla pratica dell'interiorità su cui insistono particolarmente un Meister Eckhart e Margherita Porete (elemento questo che fu di difficile comprensione al loro tempo).

Non dobbiamo ad ogni modo trascurare il fatto che Palamas considerasse superiore la vita ascetica rispetto a quella sacramentale e come il processo di elevazione a Dio fosse oltremodo tutto individuale.

Alla base del processo ascetico vi è la povertà. Una povertà interiore come liberazione dai vizi e una povertà materiale, la ptocheia, l'indigenza. Questa, assieme all'umiltà e all'obbedienza (o abbandono della propria volontà), attraverso la compunzione del cuore (katanyxis) e al biasimo di sé (automempsia) è la condizione base per raggiungere l'hesychia e il culmine della povertà che è la

nudità della mente o il progressivo spoliamento di sé. Il raggiungimento della pace interiore dello spirito, la "quiete" assimilabile all'esichia è in Margherita una *amerimnia* quasi di tipo orientale, un distacco da tutto e il cui risultato è una gioia senza paragone, in cui l'anima nuota in un mare di delizie fluenti e scorrenti della Divinità, l'Anima stessa diviene Gioia totale, "È gioia essa stessa, in virtù della Gioia, che l'ha trasformata in se stessa"¹.

¹ *Lo Specchio*, XXIV, 3-11, p. 205, XXVIII, 3-8, p. 213.

E come Palamas il modo con cui Eckhart e Margherita pervengono al Verbo interiore è attraverso il “silenzio”: *“Il linguaggio di tale vita divina è chiuso silenzio dell’amore divino. Ella l’ha avuto da tempo, e quindi l’ha voluto da tempo. Non c’è più altra vita che volere sempre la volontà divina”*¹.

Questa trasformazione, o *metamorphein* si ritrova ne *Lo Specchio*:

*“Oh, dolcissimo puro divino Amore, dice quest’Anima, quale dolce trasformazione è essere trasformata nella cosa che amo più di me stessa. E tanto trasformata, che per amore ho perduto il mio nome, io che so così poco amare: questo avviene per amore, poiché io non amo che l’Amore”*².

È un’unione perfetta che anche in Palamas non prevede alterità tra soggetto conoscente e l’oggetto conosciuto, un’unione che pare di tipo sponsale e che non è ottenuta mediante l’esercizio delle virtù o delle opere ma solo con la grazia e la virtù teologale dell’Amore. L’ombra di panteismo che venne gettata sulla Porete va stornata leggendo a fondo i suoi stessi testi in cui insiste sulla differenza tra Dio che è Amore per natura e l’Anima che lo diviene per diritto andando anche oltre lo sforzo etico, superato e non secondo l’accusa a lei mossa, negato, semplicemente perchè pensiero comune nella spiritualità medievale era che l’anima, amando, assumesse la stessa natura dell’Amore che è Dio.³

Eckhart d’altra parte, nel *sermone 40*, spiega che

¹ *Lo Specchio*, p. 367.

² *Idem*, XXVIII, 15-19, p. 213.

³ *Cfr. Lo Specchio*, p. 130.

“l'uomo, quando si unisce a Dio totalmente nell'amore, è spogliato dalle immagini, formato e trasformato (uberbildet) nella forma divina (einformicheit), nella quale è uno con Dio. Tutto ciò possiede l'uomo che permane nella sua interiorità”.

È pur vero che Margherita non si ferma a questo, supera lo stesso linguaggio della mistica sponsale per approdare all'annichilimento, in cui la soggettività e individualità vengono meno dissolvendosi in Dio, usa spesso l'espressione “liquefarsi” nella Trinità, come abbiamo visto, e ogni moto dell'anima è tutto conforme alla volontà di Dio in quanto pienamente identificato in essa. Il fine è il nulla, non possiamo dire nulla di Dio e noi stessi diveniamo nulla, dice la Porete, e in questo Nulla vi è la pienezza del Tutto.

Incredibilmente interessante è l'aspetto antropologico in Margherita che collega la trasformazione dell'anima annullata alla “guarigione” che consiste in uno stato di integrazione di anima e corpo.

Il processo di trasformazione che coinvolge il corpo realizza sulla terra l'integrazione di corpo e anima caratteristica dello stato di innocenza richiama temi presenti nei commenti dionisiani di Alberto Magno, la matrice a cui attinge anche Palamas e in cui la dimensione antropologica, appunto, è rivalutata in toto all'interno di un percorso spirituale che è davvero e realmente riformatore e trasformatore e non solo di tipo intellettuale.¹ Questo tema della corporeità non trova però ulteriori sviluppi sul piano dell'etica e dell'azione, cosa che invece sarà affrontata in modo più consistente in Eckhart.

Nella preghiera esicasta fondamentale è sentire una *“profonda afflizione dell'intendimento e del sentimento, la contrizione del cuore senza disprezzo”*, una *“fede senza*

¹ Cfr M. VANNINI, *Saggio filosofico-teologico*, in *Lo Specchio*, pp. 73-104.

esitazione” e l’*“umiltà che innalza”*. La modestia nel sentire se stessi, la povertà unita all’umiltà e l’umiltà che assume consistenza per mezzo del pentimento, stillando dagli occhi un flusso di lacrime, sono le condizioni base che nel rigoroso processo ascetico portano infine alla nudità dell’intelletto purificato, all’allontanamento di ogni immagine sensibile ed intellegibile.

La presenza del carattere dell’umiltà in Margherita è invece doppia, c’è l’umiltà che è sorella di *Raison*, e un’umiltà che è *“nasce dalla Divinità”*¹: questa accezione di umiltà è quella stessa che in Eckhart caratterizza il distacco dell’uomo nobile e in cui l’aspetto della *vilificatio* esteriore non conta.

Durante il raptus estatico il monaco esicasta dice di provare un certo calore, un certo godimento corporeo che, come abbiamo detto, manifesta una riabilitazione antropologica in toto. Allo stesso modo il riflesso fisiologico di tale esperienza in Margherita Porete si rivela con la *“gioia”*, come abbiamo visto, e come i Padri della Chiesa usa l’immagine del fuoco per indicare l’amore che trasforma l’amante nell’Amato:

“Ora, tale anima arde talmente nella fornace del fuoco d’amore, che è divenuta propriamente fuoco, per cui non sente affatto il fuoco, poiché è fuoco in se stessa, per la virtù d’Amore che l’ha trasformata in fuoco d’amore”.²

Alla lontana, potremmo paragonare tale stato al vuoto e al distacco eckhartiano, stato che viene però descritto dal Meister con modalità e rigore nettamente più speculativi rispetto ad un Palamas, che utilizza prevalentemente un linguaggio mutuato dall’esperienza amorosa, a stretto

¹ Cfr M. VANNINI, *Ibidem*.

² *Lo Specchio*, XXV, 12-15, p. 297.

contatto con l'esperienza mistica, alla maniera delle influenze cortesi e allegoriche di Margherita. Come Eckart, la nudità, l'espiazione totale non è da ciò che si ha, ma da ciò che si è. Pare che Il Maestro Eckhart sia stato influenzato in questo da Margherita Porete che fortemente insiste sulla libertà interiore e sulla dialettica del niente-tutto. L'anima libera è quella che si svuota completamente di se stessa per essere occupata da Dio, *diviene niente di sè e tutta di Dio*.

“Eh Amore, dice l'Anima, il senso di quello che è stato detto mi ha resa nulla, e il niente di questo solo mi ha messa in un abisso a dismisura inferiore a men che niente. Pure, la conoscenza del mio niente, dice quest'anima, mi ha dato il tutto”¹.

Tornando a Palamas, il fermarsi della mente (stàsis) nell'esperienza mistica, il prolungarsi per molto tempo nella stessa posizione immobile, il non intendere nulla, il ritorno continuo della supplica monologica, tutto questo porta alla purificazione dell'intelletto, alla giusta quiete che dalla stasis conduce il monaco all'ekstasis. La theoptìa e la deificazione dell'intero individuo sono il fine dello slancio apofatico, che consiste nell'eliminazione di ogni conoscenza prodotta dalla facoltà noetica, (torna qui il tema della dotta ignoranza come in Eckhart).

L'illuminazione raggiunta dal monaco nell'esperienza mistica è ritenuta da Palamas simile a quella dell'episodio evangelico della trasfigurazione di Cristo sul Tabor. La vera conoscenza è chiamata luce solo in quanto coincide con la luce divina concessa all'asceta attraverso la grazia. Dio, dunque, può possedere la creatura, ma la creatura non può possedere Dio che rimane l'unico e solo ad agire. In poche parole, questa è la differenza sostanziale tra l'essere posseduti da Dio in Palamas e il possedere Dio secondo il

¹ Idem, LI, 8-11, p. 265.

suo oppositore Barlaam,¹ per il quale vale solo il procedimento gnoseologico di tipo ascensionale che porta alla conoscenza di Dio, per cui l'unica luce intellegibile che l'uomo può contemplare è la conoscenza degli enti creati e quindi al di sopra delle operazioni intellettuali non esiste alcuna luce. La conoscenza che l'uomo può avere di Dio è contrassegnata, dunque, in Barlaam dall'assenza di ogni visione e luce e, facendo ricorso ai testi dello Pseudo Dionigi, dice che il culmine del procedimento gnoseologico è l'immersione nella "caligine divina", identificata con la teologia apofatica, al di sopra della quale non c'è nulla.

Margherita Porete in Meister Eckhart, confronto con Gregorio Palamas: "Dio si è fatto uomo perché l'uomo sia fatto Dio"

Per i Padri della Chiesa, conoscere Dio significa unirsi a Lui: la tradizione orientale chiama questa unione con Dio divinizzazione. L'uomo diventa per grazia ciò che Dio è per natura. I Padri esprimevano questo concetto con l'adagio: "Dio si è fatto uomo perché l'uomo diventi dio".²

Tale espressione è anche propria del concetto chiave della mistica renana, la deificazione dell'uomo, che è lo stesso che ritroviamo dominante nella teologia del Libero Spirito.

Basti iniziare dicendo che la spiritualità di Eckhart è di tipo cristocentrico. Cristo raccoglie in sé tutte quelle virtù cristiane che sono base, preparazione al processo di

¹ Cfr. A. FYRIGOS, *Epistole a Palamas*, Roma 1975; R. D'ANTIGA, *Gregorio Palamas e l'Esicasmò. Un capitolo di storia della spiritualità orientale*, Cinisello Balsamo 1992, 1.3.

² R. BELLINZAGHI (a cura di), *L'uomo e l'infinito*, Meister Eckhart, Milano 1997; M. Lot-Borodine, *Perché l'uomo diventi Dio*, Magnano 1999; J. Meyendorff, *San Gregorio Palamas e la mistica ortodossa*, Torino 1976.

deificazione: ad esempio, l'umiltà e la povertà di spirito. Egli è dunque il prototipo dell'uomo non ancora intaccato dal peccato. Interessanti sono questi due elementi che, al di là delle pur necessarie differenziazioni, avvicinano Palamas al Meister. Cristo è in Palamas il modello stesso dell'esichia, è il *typos* per tutti coloro che, attraverso l'imitazione della sua virtù principale – l'umiltà, non la sofferenza patita sulla croce – si uniscono a Lui.¹

In Meister Eckhart, come in Palamas, l'*imitatio Christi* è, dunque, non imitazione della *passio crucis*, ma del distacco dal mondo e nell'abbandono totale. Tale distacco potrebbe essere assimilabile all'*apatheia* della *patristica greca* ed è nel Nostro una virtù superiore alla stessa umiltà e all'amore. La conseguenza del distacco è l'abbandono, inteso non come rinuncia a ciò che si ha, ma a ciò che si è. Lo stesso Dionigi parla di un abbandono delle sensazioni e delle operazioni intellettive affinché, attraverso una non-conoscenza, ci si elevi a colui che trascende ogni conoscenza (Marco, 10, 28: "*Noi abbiamo lasciato tutte le cose*"). Questa conoscenza mistica è una non-conoscenza, una dotta ignoranza. L'apofatismo di Palamas, contrariamente a quello di Dionigi e di Eckhart, non consiste semplicemente nel salire dell'intelligenza verso Dio per negazione e nel dire ciò che Dio non è, perché Dio stesso è al di sopra della conoscenza e anche della non conoscenza.

Eckhart parla spesso di una vacuità dell'anima che deve privarsi da ogni tipo di conoscenza per immagini, nella povertà dello spirito. Così si realizza meglio l'abbandono in conformazione al modello di Cristo, alla sua divinità. Solo in tal modo Dio si abbassa interiormente, senza però abbassarsi della propria deità, e "inabita" l'anima vuota. Tale

¹ Cfr. A. DE LIBERA, *Eckhart, Suso, Taulero e la divinizzazione dell'uomo*, Roma 1999.

abbassamento si articola solo nell'umiltà dell'uomo che è la via iniziatica per eccellenza, come anche in Palamas. Eckhart stesso nel Sermone 14 su Isaia, 60, 1 dice:¹

“L'altezza di Dio dipende dal mio abbassamento, quanto più mi abbasso, tanto più Dio sarà elevato. Ieri pensavo che era Dio a doversi abbassare, non totalmente ma interiormente. Questo significa “un Dio abbassato” affinché noi siamo elevati.”

La grazia dell'inabitazione interiore del Verbo nell'anima è in Eckhart a modello di Galati, 2, 20 in cui Paolo, posseduto dall'amore divino, dice: *“Io vivo, non più io, ma è Cristo che vive in me”*. Alla grazia dell'incarnazione si aggiunge la grazia dell'inabitazione, messaggio, questo, profondamente ortodosso. Ciò permette all'uomo di tornare alla propria origine, per cui viene rinnovato e ricreato, e nell'unione con Dio si tiene lì senza immagine, in una perfetta passività. Solo così l'uomo deificato diviene per grazia ciò che il Figlio è per natura.

A questo punto non possiamo non far intervenire Palamas, Omelia 24, Pentecoste²:

“Con l'assenso dunque del Padre e con la cooperazione dello Spirito Santo, attraverso l'ineffabile mare dell'amore per l'uomo, l'unico Figlio del Padre abbassò i cieli e discese dall'alto, e fu visto tra noi sulla terra e in mezzo a noi visse”.

Il mistero dell'incarnazione trova la propria esplicazione nella dicotomia tra innalzamento e abbassamento. Il Dio che mostra la sua grandezza nell'auto-abbassamento proprio del

¹ M. VANNINI (a cura di), *I sermoni latini*, Meister Eckhart, Milano 2002.

² E. PERRELLA (a cura di), *Gregorio Palamas. Che cosa è l'ortodossia, capitoli, scritti ascetici, lettere, omelie*, Milano 2006; B. M. MARIANO (a cura di), *“Abbassò i cieli e discese”*, Omelie, Magnano 1999.

farsi uomo diviene modello imitativo per coloro che, desiderando unirsi a Lui, s'innalzano mediante il processo ascetico solo attraverso l'abbassamento per eccellenza, l'umiltà, principale virtù cristica alla base di tutta l'economia dell'incarnazione.

Un aspetto molto trascurato dagli studi che si occupano di Margherita è l'attenzione rivolta al *Logos*. L'introduzione alla vita trinitaria presuppone in realtà una conformazione a Cristo secondo l'insegnamento paolino.

“Faccio sapere a tutti quelli che udiranno questo libro, che dobbiamo per quanto possiamo riprodurre in noi – con pensieri di devozione, con opere di perfezione, con domande di Ragione – tutta la vita che Gesù Cristo condusse, e che ci predicò. Infatti egli dice, così come ha detto: “Chiunque crederà in me, farà le opere che io faccio, e ne farà anche di più grandi”¹. È questo che dobbiamo fare, prima di avere vittoria su noi stessi”².

Gesù, secondo Margherita, con la sua vita realizza pienamente il *distacco* da se stessi e dalla propria volontà per conformarsi pienamente a quella del Padre. Il *Logos* infatti è, esso stesso, specchio ed esempio per l'Anima morta al peccato e accompagna l'avanzamento dell'Anima, di stato in stato, attraverso il distacco che anima la dialettica dello *Specchio*.

Tornando ad Eckhart, Sermone 14, l'anima unita a Dio è deificata, grande differenza con la mistica palamitica per cui è l'uomo, nella sua interezza, come unione di corpo ed anima, ad essere deificato. Si tratta di un duplice e reciproco movimento di Dio che penetra nell'anima e l'anima in Dio. Bella immagine quella che ci presenta Eckhart che dice: *“l'occhio con il quale vedo Dio è lo stesso occhio con il quale*

¹ Gv, 14,12

² *Lo Specchio*, 113, p. 409.

Dio vede me". Il distacco non è uno stato che si raggiunge d'un colpo, ma un percorso che richiede del tempo, il cui culmine può raggiungersi attorno all'età del 40 o 50 anni; diversamente in Palamas, che vede nell'estasi un'esperienza raggiungibile attraverso la preghiera continua. Questo della preghiera è un elemento importante e controverso in Eckhart, il quale sembra dare maggiore importanza ed esaltazione dell'opera interiore anziché all'esercizio delle pratiche esteriori e temporali: In Margherita è esplicitato:

"Eh Amore, dice quest'Anima, il senso di quello che è stato detto mi ha resa nulla, e il niente di questo solo mi ha messa in un abisso infinitamente inferiore a men che niente. Pure, la conoscenza del mio niente, dice quest'Anima, mi ha dato il tutto, e il niente di questo tutto, dice quest'Anima, mi ha tolto orazione e preghiera, e io non prego niente".¹

In alcuni sermoni si presenta l'intelletto come sede dell'unione dell'anima con Dio. Più precisamente, nel Sermone 2 parla di una roccaforte inaccessibile dove Dio risiede e dove si dona in modo insondabile, si tratta di una potenza spirituale dell'anima, l'intelletto, in cui Dio si trova totalmente: *"Io dico che è una potenza nello Spirito, dico pure che è una guardia dello Spirito, a volte dico che è una piccola scintilla. Ma ora vi dico che non è né questa né quella"*.

Tale scintilla è inoltre identificata nel Sermone 37 con l'intelletto, definito come suprema potenza dell'apofasi: *"[...] è una piccola scintilla di natura divina, una luce divina, un raggio e un'immagine di natura divina impressa nell'anima"*.

¹ Idem, 51, p. 265, l'anima che è infinita nell'infinito, una nell'Uno, è libera e non vuole *niente da nessuno*.

Successivamente, nel già accennato Sermone 71 su *Atti*, 9, 8: “*Paolo si alzò da terra e, aperti gli occhi, vide il niente*”, evidenzia come la luce di Dio che vede Paolo sia una luce vera che brilla nelle tenebre e che, espandendosi, rende oscura ogni luce. Paolo vede una luce senza mescolanza, ed il segno che egli vedesse la vera luce era dovuto al fatto che non vedeva che il nulla. Per luce si intende che ad occhi aperti Paolo non vedeva che il nulla.

Dio, quindi, secondo il Meister è intelletto in quanto Spirito, non è Essere, concordando con Margherita che attribuisce il primato allo Spirito, “*essere senza essere, che è l’Essere*” unico essere, ovvero Spirito, dunque amore.

Il Della Volpe specifica come tale tipo di unione, essendo l’uomo intelletto come Dio, venga evidenziata soprattutto nei primi scritti. In seguito, capovolgendo la tesi del primato dell’intelletto, Eckhart evidenzia come l’anima debba elevarsi al di sopra di questo scendendo nel più profondo di sé, nel fondo di se stessa, nell’*imum animae*, nel fondo dell’anima, o arca, nella rocca dell’anima. Si tratta di un cammino d’amore, una discesa verso la centralità del proprio essere grazie all’aiuto della luce della grazia. Denudata di ogni creaturalità e temporalità, spogliata di ogni forma, l’anima stessa, o meglio questa rocca dell’anima, diviene capace di ricevere Dio, la cui deità consiste proprio nel potersi comunicare. Qualora non si comunicasse, dunque, non sarebbe Dio.

Secondo Eckhart sono tre le cose che impediscono all’anima l’unione con Dio: il tempo, la corporalità e la molteplicità. Abbiamo visto come l’anima abbia due volti, uno femminile, l’anima creata, e un altro maschile, la ragione, la scintilla spirituale, l’*unum simplex* capace di conoscere Dio. Solo quest’ultima, superiore ad ogni molteplicità, riscopre nel suo “fondo” Dio. Il Padre genera suo Figlio nell’interno dell’anima, nel suo “fondo”, che è il

fondo stesso dell'anima umana, e grazie a tale nascita sgorga abbondante la grazia. L'anima stessa, infatti, realizzato il processo di ascesi, in cui porta a termine il percorso di unificazione e semplificazione assoluta, unita a Dio, diviene essa stessa "vergine madre" nel medesimo fondo in cui il Padre genera il suo eterno Verbo. L'unum simplex dell'anima è intelligenza divina, è ragione che coglie Dio nel suo fondo silenzioso e nella sua unità indistinta, nella sua Divinità, nell'essenza. Allo stesso modo Margherita Porete chiama "nobile Amore" quello che è in Meister Eckhart è il "distacco". Una volta che è stata rimossa ogni oggettività, è nell'atto di amare che ci si unisce a Dio, ovvero è in noi che si genera il Verbo. L'amore-distacco passa attraverso l'annullamento dell'io e in contemporanea nella sua autoaffermazione, ciò che si ottiene negando l'io, oltre che portandone ad esaurimento il desiderio umano di essere, avere, potere.

Ma è ne *Lo Specchio* che si può ritrovare l'espressione di ciò che Eckhart chiama "generazione del Logos", "l'essere dell'Anima" "en luy, de luy, pour luy", espressione che riecheggia il "*per Ipsum, cum Ipso et in Ipso*" riferentesi a Cristo e che conclude la preghiera eucaristica:

[Ragione] - *Oh Amore, dice Ragione, vi prego che mi diciate ancora qualcosa del paese in cui quest'Anima dimora.*

Amore - *Vi dico, dice Amore, che chi è là dove quest'Anima è, è di lui in lui per mezzo di lui, senza prendere da nessuno, se non solo da lui. Ora quest'Anima è, dice Amore, in lui di lui per lui, senza prendere da nessuno, tranne che solo da lui.*

Verità - *Dunque è in Dio Padre, dice la Verità. Perché noi crediamo che nella Trinità non ci sia Persona che abbia preso da Persona altra che la sua propria, ossia se non soltanto dalla Persona del Padre.*

Amore - *È verità, dice Amore, perché Dio Padre ha la potenza divina da se stesso, senza prenderla da nessuno; poiché quello*

che ha gli deriva dalla sua divina potenza, e dà a suo Figlio quanto riceve da sé, e il Figlio lo prende dal Padre. Cosicché il Figlio nasce dal Padre ed è uguale a lui. E dal Padre e dal Figlio è lo Spirito Santo, una Persona nella Trinità; non nasce, ma è; poiché diversamente nasce il Figlio dal Padre, e diversamente è lo Spirito Santo, e dal Padre e dal Figlio¹.

La deificazione, dunque, consiste nell'unione consustanziale dell'*abditum mentis*, la scintilla dell'anima increata con la semplice unità divina, nel totale annullamento dell'io individuale.

La trasformazione dell'anima in Dio in Meister Eckhart e nella Porete è stata descritta con un linguaggio non sempre corrispondente ai canoni della rigida teologia scolastica, cosa questa che portò all'incomprensione e alla condanna in entrambi i casi. Ci potremmo chiedere se e come sarebbero state accolte e lette le loro opere a Bisanzio in questi anni. La tradizione orientale, d'altro canto, in modo non difforme dal Meister e Margherita, definisce divinizzazione dell'uomo "*la conoscenza di Dio nella propria anima*" e "*l'unione con Lui*", come è espressa nella Bibbia "*la partecipazione alla divina natura*".

¹ *Lo Specchio*, pp. 301-303.