

I La presenza del *De vera religione* di Agostino nel *Commento al vangelo di Giovanni* di Eckhart.

Agostino è l'*auctoritas* di gran lunga più citata nelle opere di Eckhart, sia in quelle in latino, sia in quelle in volgare. Ciò non meraviglia, visto il ruolo che il vescovo di Ippona ha ricoperto nel mondo medievale, anche in piena Scolastica, ma la sua presenza negli scritti del maestro domenicano è comunque particolarmente rilevante. Se le citazioni dalle *Confessioni* e dal *De Trinitate* hanno la prevalenza numerica, un rilievo particolare ce l'ha però il *De vera religione*, che segue queste due opere maggiori sotto l'aspetto quantitativo, ma le sopravanza sotto quello qualitativo.

Si deve notare che Eckhart cita continuamente Agostino nei Sermoni, ma soprattutto in passi che hanno attinenza con la morale, o con la vita spirituale, che dunque hanno un senso parenetico, in conformità del genere letterario omiletico. Se invece prendiamo la sua opera teoreticamente più impegnativa, ossia il *Commento al vangelo di Giovanni*, constatiamo che la presenza del *De vera religione* diventa determinante in senso propriamente filosofico-teologico.

Il libro di Agostino è infatti di chiara ispirazione platonico-neoplatonica¹, a partire dalla celebre pagina sulla necessità di ricercare la verità non all'esterno, ma *in interiore homine*, su cui ci soffermeremo più avanti. La verità, che è Dio stesso², compare non come un contenuto, ma come luce, senza alcun riferimento a luoghi, tempi, persone, libri, eventi - dunque senza mediazione alcuna. Sotto questo profilo, anzi, il ruolo delle Sacre Scritture viene ridotto a quello di strumento di esercizio³, in modo che l'intelligenza possa elevarsi dal relativo all'assoluto, dalle verità transitorie della storia al Vero eterno. Scrittura e autorità ecclesiastica hanno solo valore pedagogico, propedeutico, in quanto servono a disciplinare l'anima e a prepararla alla luce, ma di per se stesse non danno luce e verità. Infatti tra Dio e l'anima non c'è nulla; non sono perciò i libri a convertire, ma la luce dell'uomo spirituale⁴, che ha sottomesso la carnalità e lo psichismo; l'autorità non vale mai più della retta ragione⁵. Le verità storiche di cui parlano le Scritture sono in rapporto con le verità eterne come un vero che passa è in rapporto con un vero che non passa⁶, e tra storia e intelligenza il primato è sempre di quest'ultima, perché la prima è esteriorità, la seconda interiorità. Le Scritture ricevono la loro verità dallo Spirito, attraverso un'interpretazione allegorica che vada oltre quel senso letterale che può nutrire solo la superstizione⁷.

Non insistiamo oltre. Questi pochi accenni mostrano a sufficienza come il pensiero di Agostino nel *De vera religione* corrisponda a quello eckhartiano nelle sue impostazioni di fondo⁸.

¹ Per una valutazione del *De vera religione*, rimando alla mia Introduzione all'opera, traduzione con testo a fronte, Mursia, Milano 1987, pp. 5-26.

² «Te invoco, Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt quae vera sunt omnia», prega Agostino, come opportunamente ricorda Charles Boyer nel suo *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de Saint Augustin*, Roma 1953, p. 85).

³ *De vera religione*, C. 17 n. 33; C. 51 n. 100 (*op. cit.*, pp. 73; 179).

⁴ Cfr. 1 Cor 2, 15.

⁵ *De vera religione*, C. 24 n. 45; C. 25 n. 47 (*op. cit.*, pp. 91-93; 95-97).

⁶ *Ibidem*, C. 7 n. 13 (*op. cit.*, pp. 49).

⁷ *Ibidem*, C. 50 n. 99 (*op. cit.*, pp. 177-179).

⁸ Rimando, in proposito, alla mia Introduzione al *Commento al vangelo di Giovanni* di Eckhart, Giunti/Bompiani, Firenze-Milano 2017, pp. 7-53. [D'ora in avanti: CVG]. Questa Introduzione è stata pubblicata anche in *Voici*

Se esaminiamo il *Commento al vangelo di Giovanni*, incontriamo al n. 113 un brano tutto agostiniano, che inizia con la citazione dal *De ordine*:

«L'anima che si muove verso molte cose, ricerca con avidità la povertà, che non sa potersi evitare solo separandosi dal molteplice» e più avanti: «Tanto più si soffre l'indigenza, quanto più si desidera abbracciare tutte le cose [...] l'anima che esce da se stessa si disperde in una immensità e si indebolisce in una vera mendicizia: la sua natura la costringe infatti a cercare l'Uno dappertutto, ma la molteplicità non le permette di trovarlo»⁹.

L'anima cerca per natura l'Uno in quanto cerca per natura il Bene, e, come si ripete subito dopo, «Uno, essere, vero e bene sono convertibili»¹⁰. Segue:

«Così dice Agostino. E nel *De vera religione* afferma: "Il principio dell'unità di ogni essere non è se non quel solo Uno da cui deriva tutto quel che è uno"¹¹. E più avanti: "Noi cerchiamo l'Uno, di cui niente è più semplice, perciò dobbiamo cercarlo nella "semplicità di cuore" (*Sap 1, 1*)». «Le immagini provenienti dall'eccitazione e dalla volubilità non permettono che contempliamo l'immutabile unità»¹². Ancora più avanti lo stesso Agostino dice: «è naturale che disapproviamo ciò che si discosta dall'unità e tende alla dissomiglianza da essa. Da ciò si può comprendere che c'è qualcosa [...], un principio di unità di tutto quel che è uno in qualche modo», «il Verbo nel Principio, Dio Verbo presso Dio»¹³.

Il riferimento plotiniano è più che mai evidente, nella contrapposizione Uno-molteplice. La *simplicitas* che, sola, permette di trovare l'Uno, evoca sì il libro della Sapienza, ma più ancora la *àplosis* plotiniana¹⁴, conseguente a quel "distaccarsi da tutto" in cui può riassumersi l'insegnamento del filosofo greco¹⁵. La "dissomiglianza" cui si accenna è la lontananza dall'Uno, la *regio dissimilitudinis* di *Confessioni* VII, 10: «Io mi trovai lontano da te, nella regione della dissomiglianza»¹⁶. Il tratto cristiano del passo è dato unicamente dall'interpretazione del Cristo come Verbo, Logos, ovvero razionalità stessa dell'universo, immagine impersonale dell'Uno immutabile. È chiaro che in questo concetto l'umanità di Gesù ha valore relativo, come tutto ciò che è sottomesso allo spazio-tempo; il suo valore è essenzialmente esemplare. Sempre basandosi sull'autorità di Agostino, il maestro domenicano scrive infatti¹⁷:

«Ogni azione e parola di Cristo, quel che egli ha fatto e intorno a lui è stato compiuto, sono per noi un insegnamento, come afferma Agostino, specialmente nel *De vera religione*, molto prima della metà, là dove scrive di Cristo: "tutta la vita di lui sulla terra, attraverso l'umanità che si è

Maitre Eckhart, a cura di Emilie Zum Brunn, ed. Jérôme Millon, Grenoble 1994, pp. 143-162, col titolo *La Justice et la Génération du Logos dans le Commentaire eckhartien à l'Évangile selon saint Jean*.

⁹ *De ordine*, C. 2 n. 3 (Nuova Biblioteca Agostiniana III, p. 252).

¹⁰ CVG, n. 114. Cfr. anche nn. 360, 526, 561, 562; *Commento alla Sapienza*, n. 293, in: *Commenti all'Antico Testamento*, a cura di M. Vannini, Bompiani, Milano 2012, p. 1400.

¹¹ *De vera religione*, C. 34 n. 64 (*op. cit.*, p. 123).

¹² *Ibidem*, C. 35 n. 65 (*op. cit.*, pp. 124-126).

¹³ *Ibidem*, C. 36 n. 66 (*op. cit.*, pp. 126-128).

¹⁴ Cfr. *Enneadi* VI, 9, 11. L'*àplosis* indica la quiete dell'anima che ha rimosso tutte le rappresentazioni, ed è perciò completamente distaccata, pronta ad accogliere la "grande luce".

¹⁵ Cfr. *Enneadi* V, 3, 17.

¹⁶ L'espressione stessa è platonica: *Politico* 273 e poi plotiniana: *Enneadi* I, 8, 13. Quello che era mare (*póntos*) in Platone, diventa regione (*tópos*) in Plotino, per un probabile errore di trascrizione, per cui Agostino scrive *regio*.

¹⁷ CVG, n. 173.

degnato di assumere, fu scuola di moralità”¹⁸. E più avanti: “e questa è la dottrina naturale per i cristiani”¹⁹. “Il metodo stesso di tutta la dottrina, in parte evidentissimo, in parte adatto ad ogni istruzione ed esercizio dell’anima, con parabole, detti, fatti, sacramenti, che altro fa se non soddisfare la norma della razionalità?”²⁰».

In tutta la pagina precedente in effetti la vita di Gesù è vista come modello, insegnamento. Persino la resurrezione, interpretata come qualcosa che mostra “che niente perisce della natura umana, dal momento che tutto è salvato da Dio”²¹.

Sono molti i passi del *Commento al vangelo di Giovanni* in cui il *De vera religione* è citato (a volte anche con citazioni molto lunghe) a sostegno degli insegnamenti della morale cristiana, o, per meglio dire, classico-cristiana; per quanto sempre interessanti, li tralasciamo in questa sede, per concentrarsi sugli elementi teologico-filosofici più rilevanti²².

Nel *De vera religione* la chiave di lettura dei Vangeli e il modo stesso di proporsi come cristiano è la norma della ragione, non il mistero salvifico della redenzione. Perciò quest’opera dell’Ipponate è particolarmente cara ad Eckhart, che continuamente riprende quanto di platonico ha conosciuto proprio attraverso Agostino.

Così, commentando il versetto *Gv* 1, 38, *Ubi habitas?*, si rifà ancora una volta al *De vera religione*, il che significa, attraverso essa, a Plotino:

«Bisogna anche notare che Dio è dappertutto e in nessun luogo. Nel *De vera religione* ²³ Agostino, parlando della verità che è Dio, dice così: “Non occupa spazio e tuttavia è presente ovunque, non è in nessun luogo ed è dappertutto in potenza”»²⁴.

Lo *ubicumque et nusquam* del latino di Agostino (e poi di Eckhart) traduce il greco *pantachou kai oudamou* di Plotino²⁵, che si riferisce all’Uno.

Spiegando *Gv* 2, 10 : «ogni uomo prima pone in tavola il vino buono, tu invece hai conservato il vino buono fino ad ora», Eckhart ricorre ancora una volta al vescovo di Ippona, esplicitamente al *De doctrina cristiana* ²⁶, ma poi, implicitamente, ancora al *De vera religione*, scrivendo:

«La sesta [cosa da notare]: la creatura è all’esterno, invece Dio è all’interno, nell’intimo. Ciò è chiaro nell’effetto proprio di Dio, che è l’essere, intimo a tutte le cose, nel più profondo di tutte. Perciò Agostino dice che Dio soltanto si insinua nell’anima, ma si insinua anche nell’essenza di tutte le cose, invece nessuna essenza di una cosa creata si insinua nell’essenza di un’altra, ma sta fuori, separata»²⁷.

La realtà di Dio all’interno, nell’intimo dell’uomo, rimanda infatti al passo celebre del *De vera religione* c. 39 n. 72, su cui ci soffermeremo più avanti, oltre che a *Confessioni* III, 6, 11: «Tu

¹⁸ *De vera religione*, C. 16 n. 32 (*op. cit.*, pp. 70-72).

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, C. 17 n. 33 (*op. cit.*, p. 72).

²¹ *Ibidem*, C. 16 n. 32 (*op. cit.*, p. 72).

²² Li indichiamo qui: CVG, n. 248 (C. 38 n. 71; *op. cit.*, p. 136); n. 281 (C. 28 n. 51; *op. cit.*, pp. 103 s.); n. 429 (C. 33 n. 63; *op. cit.*, p. 121); n. 457 (C. 45 n. 85; *op. cit.*, p. 158); n. 459 (C. 38 n. 69; C. 47 n. 92; *op. cit.*, pp. 132; 168); n. 484 (C. 33 n. 66; *op. cit.*, p. 126); n. 630 (C. 46 n. 89; C. 47 n. 90; *op. cit.*, pp. 162; 164).

²³ *De vera religione*, C. 32 n. 60 (*op. cit.*, p. 118).

²⁴ CVG, n. 210. La stessa affermazione è ripetuta al n. 212.

²⁵ *Enneadi* III, 9, 4.

²⁶ CVG, n. 302.

²⁷ CVG, n. 304.

autem eras interior intimo meo et superior summo meo», e X, 27, 38: «et ecce, intus eras et ego foris»²⁸. L' affermazione qui attribuita ad Agostino, che Dio soltanto “illabatur animae” è in realtà nel *De spiritu et anima* di Alchiero di Chiaravalle²⁹, che i medievali ritenevano, non senza fondamento logico, di Agostino stesso.

Il passo cruciale del *De vera religione* «noli foras ire, in interiore homine habitat veritas» è esplicitamente richiamato più volte nel *Commento al vangelo di Giovanni*:

«Agostino afferma che non percepisce la presenza di Dio e della Trinità nel profondo dell'anima chi è al di fuori, conformemente al passo: *Mecum eras et tecum non eram; intus eras, et ego foris*³⁰. Perciò nel *De vera religione* consiglia: “Non uscire al di fuori, ritorna in te stesso, la verità abita all'interno dell'uomo”»³¹.

È evidente che la verità che abita *in interiore homine* non è una verità qualsiasi, ma Dio stesso, e Dio in quanto *trinitas*, ovvero il Logos, che, nel pensiero di Eckhart esplicitamente significa lo Spirito santo. Scrive infatti, spiegando il versetto giovanneo 1, 1, *In principio erat verbum*:

«In effetti col nome di “principio” si intende il Padre; con quello di “Verbo” il Figlio, e, dato che il Verbo non è senza spirito, di conseguenza si intende lo Spirito santo»³².

E più avanti:

«nella divinità lo Spirito santo, amore, procede dal Figlio ed è lo stesso del Figlio»³³.

Più avanti, commentando il versetto giovanneo 2,1 sulle nozze di Cana, *Nuptiae factae sunt*, e applicandolo alle nozze tra Dio e la natura umana, scrive:

«Bisogna poi notare che la natura umana è ad ogni uomo più intima di quanto egli lo sia a se stesso. Qui si apprende che queste nozze si celebrano nell'intimo di ciascuno, non all'esterno. *Lc 1, 35*: Lo Spirito santo verrà dall'alto su di te. Nel *De vera religione* Agostino dice: “Non uscire, rientra in te stesso; egli abita all'interno dell'uomo”»³⁴.

Qui è ancor più evidente che all'interno dell'uomo abita Dio, in quanto spirito. Significativamente, infatti, il soggetto non è la verità, ma Dio stesso. Giova ricordare che questa spiegazione prosegue così:

«La terza cosa da notare è che qui ci viene insegnato come chi vuole diventare Figlio di Dio, chi vuole che il Verbo fatto carne abiti in lui, debba amare il prossimo come se stesso, rifiutare quel che è personale, quel che è proprio. Infatti chi ama, ama il prossimo in nulla meno di se stesso, ama in tutti l'unico Dio e in lui tutte le cose. Ma nell'Uno non v'è distinzione alcuna, né Giudei né Greci (cfr. *Rm 10, 12*); nell' Uno non c'è il meno e il più»³⁵.

²⁸ Nuova Biblioteca Agostiniana I, pp. 66, 332.

²⁹ C. 27. Cfr. PL 40, 799. La medesima espressione anche ai nn. 238, 311, 581, 585, nonché nel *Commento alla Sapienza*, nn. 60, 184 (*Commenti all' Antico Testamento*, cit., pp. 1134, 1276).

³⁰ Vedi supra, e nota 11.

³¹ CVG. n. 267

³² CVG. n. 82.

³³ CVG, n. 642. Sul rapporto Figlio/Spirito, si vedano le pp. 29-36 della Introduzione a Meister Eckhart, *Dell'uomo nobile*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 1999.

³⁴ CVG, n. 289.

³⁵ CVG, n. 290.

Abnegare personale, abnegare proprium, è il modo per trovare l'universale in noi stessi, la natura umana che è a tutti comune, "più intima a ciascuno di quanto egli lo sia a se stesso". È in questa comune natura, e non nel *proprium*, nel *personale*, che avvengono le "nozze" con Dio, pensato come Uno, privo di distinzione: concezione, questa, che apparve censurabile dalla inquisizione di Colonia³⁶.

Più avanti, Eckhart torna ancora sul medesimo passo del *De vera religione*. Commentando *Gv* 14,10, *Pater in me manens, ipse facit opera*, scrive:

«Dice "in me" per denotare che Dio stesso si insinua nell'essenza dell'anima³⁷. Inoltre egli permane nella parte più nascosta, più profonda e più alta dell'anima stessa. Scrive Agostino nel *De vera religione*: "Non uscire fuori di te, rientra in te stesso, all'interno dell'uomo abita la verità"³⁸, "cui in nessun modo giungono quelli che la cercano al di fuori"³⁹».

Lo "in me" è evidenziato, come poco sopra era evidenziato lo "in te" di *Lc* 1, 35. Non è un caso, o un fatto marginale. Al contrario: Dio è Spirito, come Gesù dice alla samaritana (*Gv* 4, 24), non un ente che si possa adorare da qualche parte. Dio è un ente solo per i peccatori, ovvero quelli che proseguono nel peccato di Adamo, che è l'amore di se stesso: per essi Dio è un ente⁴⁰. Ovvero c'è un Dio come ente in corrispondenza di un ego che si pone altrettanto come ente. Il concetto fondamentale di Eckhart, quello della generazione del Logos, implica infatti la negazione del Dio-ente e della conseguente sua alterità. Dio vero non è, e neppure parla, come Altro, ma diviene (*wird*), ovvero si genera nell'uomo completamente distaccato, cioè in colui che ha fatto completamente il vuoto in se stesso, e in lui anche disviene (*entwird*), in quanto scompare nella sua alterità, determinata nei vari modi. È la medesima esperienza descritta da Angelus Silesius nello straordinario distico I,8 del suo *Pellegrino cherubico*:

Io so che senza di me Dio non può vivere un attimo;
se io mi annullo, deve di necessità esalare lo spirito⁴¹.

Si deve sempre tenere presente il principio che Eckhart ha formulato nel suo *Scritto di difesa* al processo di Avignone:

«Nos non debemus scire de quocunque propter quid vel de quare extra nos, nec deum nec creaturam, nec propter nos ipsos nec propter aliquam rem extra nos, quia ad quodcunque movemur aliter quam ex nobis, hoc totum est actus mortalis peccati»⁴².

L' «atto di peccato mortale» di cui qui si parla è la mossa di falsità, il *mendacium*, che finge di fondarsi su Dio, determinato a piacere, ma serve in realtà all'ego e alla sua smania di affermatività – la *eigenschaft*, che è il peccato per così dire originale. Riconoscere onestamente questo fatto, e dunque riportare all'umano senza rimandare al divino, è l'operazione primaria

³⁶ Cfr. *Proc. Col.* I, n. 46.

³⁷ Vedi *supra* e nota 28.

³⁸ *De vera religione*, C. 39 n. 72 (*op. cit.*, p. 136).

³⁹ *Ibidem*, C. 49 n. 94 (*op. cit.*, p. 170).

⁴⁰ Cfr. *Commento alla Genesi*, n. 211, in: *Commenti all' Antico Testamento*, cit, p. 303.

⁴¹ Cfr. Angelus Silesius, *Il pellegrino cherubico*, a cura di G. Fozzer e M. Vannini, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2018. Alla Introduzione, pp. 8-10, rimando per la spiegazione del distico in questione.

⁴² Cfr. Meister Eckhart, *Rechtfertigungsschrift* (ed. G. Théry, *Édition critique des pièces relatives au procès d' Eckhart, continues dans le manuscrit 33b de la bibliothèque de Soest*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge», I, 1926-1927, Paris, Vrin 1926, p. 236).

di verità, dopo la quale soltanto è possibile un *opus* davvero *perfectum, divinum*, ovvero spirituale. Il testo citato prosegue, infatti:

«Solutio: dicendum quod hoc sicut alia innumera tardioribus absurdum videtur; est tamen manifesta veritas quod opus divinum non est nec perfectum nisi homo operetur ex deo in se, secundum illud: pater in me manens, ipse facit opera (*Gv* 14, 10), et nisi operetur ex habitu in ipso existente, secundum illud: spiritus sanctus superveniet in te (*Lc* 1, 35). *In te*, ait».

Ad un "io" psicologico, auto affermativo – la *ichheit*, la egoità particolare, falsa e bugiarda – si oppone il vero io, universale, che non è più un ego, ma lo Spirito santo in noi. Il primo è quello che fa parlare i dotti giudei nel contraddittorio con Gesù, cui egli risponde:

«Voi avete per padre il diavolo e volete soddisfare i desideri del padre vostro; egli fu omicida fin da principio e non perseverò nella verità, perché in lui non c'è verità; quando mentisce, parla a partire di ciò che gli è proprio, perché è bugiardo e padre della menzogna»⁴³.

Questo "*ex propriis loquitur*" è spiegato da Eckhart⁴⁴ appunto come proveniente da quell'egoità appropriativa (*eigenschaft*) che è sempre falsità, menzogna, male in quanto particolare opposto all'universale, un mio opposto a un tuo. Il vero io non si afferma affatto come tale, ma, al contrario, scompare nell'universale, in quell'io che è l'io di Dio. Si legga in proposito il commento al versetto giovanneo 7, 16: *mea doctrina non est mea*⁴⁵. Del resto, il pronome *ego* si addice solamente a Dio⁴⁶.

Questi *in te*, *in me* sottolineati sono perciò estremamente importanti. Indicano che c'è un vero, onesto sapere non quando si rimanda ad altro, ma quando tutto è perfettamente compreso qui ed ora, *reditio completa*. Si veda il principio metodologico formulato da Eckhart proprio nel *Commento al vangelo di Giovanni*⁴⁷:

«Ogni ente che conosce, che conosce la propria essenza, ritorna alla propria essenza con un ritorno completo. Opportunamente dice "completo", perché, dovunque si ferma il ritorno a se stesso, si ferma anche la conoscenza, dato che lì subito subentra e permane un elemento estraneo, e di conseguenza incognito».

Eckhart sta qui citando la proposizione 15 del *Liber de causis*, e dunque si riconnette al pensiero neoplatonico, ossia a quel Plotino che, pure, non conosceva. Si ribadisce così il primato della ragione, del Logos, ovvero della filosofia, rispetto all'immaginazione, alla superstizione, che costituisce la peggiore idolatria.

Nel *De vera religione* ⁴⁸Agostino scrive :

«C'è un'idolatria (*cultus simulacrorum*) più bassa e deteriore, per la quale gli uomini adorano i frutti della propria immaginazione (*phantasmata*); e tutto quel che hanno escogitato nel loro errore, superbia e orgoglio, lo rispettano religiosamente, finché non sorge nell'anima la convinzione che nulla si deve adorare, e che sbagliano gli uomini che si avvolgono nella superstizione e in una misera schiavitù [...]. Nella loro ignoranza, amano le cose temporali,

⁴³ *Gv* 8, 44.

⁴⁴ CVG, nn. 479-485.

⁴⁵ Ibidem, nn. 422-428.

⁴⁶ Cfr. sermone *Ego elegi vos de mundo* (Meister Eckhart, *I Sermoni*, a cura di M. Vannini, Paoline, Milano 2002, p. 266).

⁴⁷ CVG, n. 222.

⁴⁸ *De vera religione*, C. 38 n. 69 (*op. cit.*, p. 133).

attendendo da esse la felicità; e di queste cose è necessario che divengano schiavi, lo vogliano o no. Dovunque esse conducono, bisogna seguirle, temendo chiunque sembri portarcele via. Eppure una sola scintilla di fuoco o un semplice animaletto possono togliercele».

Questo stesso passo è citato da Eckhart nel *Commento al vangelo di Giovanni*, :

«Chi ama questo mondo è necessario che serva: innanzitutto alla cupidigia, alla superbia e a simili passioni; poi a tutte le cose che ama, lo voglia o no. Infatti deve seguirle dovunque lo conducano, e fa paura chiunque sembra possa portarle via. Ma possono portarle via anche una scintilla di fuoco, qualche bestiolina e innumerevoli avversità, come dice Agostino nel *De vera religione*»⁴⁹.

Va qui sottolineato il rapporto tra legame alle cose temporali ed immaginazione, quei *phantasmata* che sono i pensieri prodotti dalle passioni, e che vengono adorati come immagini sacre, idoli (*simulacra*), religiosi o “laici” che siano. Niente deve essere adorato; il distacco deve essere davvero totale: *áfele pánta*, «Distaccati da tutto»⁵⁰.

L’Agostino del *De vera religione* assume dal neoplatonismo il primato della ragione, sopra la mutevole sensibilità e le capricciose rappresentazioni che essa produce, e che chiamiamo “pensiero”; ma anche sopra ogni contenuto rivelato, posto acriticamente come vero, il che pone la religione a livello di superstizione. Perciò Agostino sostiene che religione e filosofia sono in accordo, perché fede e ragione sono la stessa cosa: la fede non è una credenza, bensì il moto di tutta l’anima verso la verità, verso il bello, il bene, la luce, moto di cui consta il filosofare, che perciò è dato da un continuo rimuovere il relativo, in direzione dell’assoluto⁵¹, secondo la indimenticabile lezione del *Convito* platonico.

Sono queste, come è noto, tesi anche caratteristiche di Eckhart. Proprio nel *Commento al vangelo di Giovanni* si parte programmaticamente col principio dell’accordo tra la santa fede cristiana e le *rationes naturales philosophorum*⁵², affermando che «Mosè, Cristo e il Filosofo [ovvero Aristotele] insegnano la stessa cosa, che differisce soltanto nel modo, cioè in quanto credibile, dimostrabile o verisimile, e verità»⁵³. I maestri antichi, del resto, «conobbero la verità prima della nascita di Dio, prima ancora che sorgesse la fede cristiana quale essa è ora»⁵⁴. La dimensione della fede come credenza è esplicitamente considerata imperfezione: «chi crede non è ancora Figlio in senso proprio, perché a questo appartiene vedere e conoscere il Padre (cfr. *Mt* 11, 27)»⁵⁵.

Per Agostino, come per Plotino prima e per Eckhart poi, la vera ragione non è il pensiero calcolante, la *cogitatio*, bensì il *noûs*, lo spirito⁵⁶, la cui realtà appare nel fondo – o nella parte eminente – dell’anima, dove risiede lo *apex mentis*, lo *ipsum lumen rationis*⁵⁷.

Che il concetto di *apex mentis*, o *scintilla animae*, o *burg der sêle*, o come altro si dica⁵⁸, sia assolutamente centrale in Eckhart, non occorre qui ricordarlo. Quel che conta è capire che la luce della ragione compare solo quando se ne sono andate le incrostazioni che la ricoprono,

⁴⁹ CVG, n. 459.

⁵⁰ *Enneadi*, V, 3, 17.

⁵¹ Cfr. M. Vannini, *Dialettica della fede*, Le Lettere, Firenze 2011, in cui l’eredità platonico-agostiniana è studiata nel pensiero di Eckhart, san Giovanni della Croce, Hegel.

⁵² CVG, n. 2.

⁵³ CVG, n. 185.

⁵⁴ Eckhart si riferisce qui ad Eraclito; cfr. sermone 36a, *Stetit Iesus in medio discipulorum*, (*I Sermoni*, cit., p. 301).

⁵⁵ CVG, n. 158.

⁵⁶ In conformità delle migliori interpretazioni (Bréhier, Cilento, Faggin) rendiamo con “spirito” il *noûs* plotiniano.

⁵⁷ *De vera religione*, C. 3 nn. 3-4; C. 39 n. 72 (*op. cit.*, pp. 31-36; 137).

⁵⁸ Cfr. M. Vannini, *Introduzione a Eckhart. Profilo e testi*, Le Lettere, Firenze, cap. “Il fondo dell’anima”, pp. 83-107.

quando l'anima, malata perché le si è aggiunto qualcosa di estraneo, ha rimosso – attraverso le virtù prima e il distacco poi – tutto ciò che non è la sua vera essenza. La scoperta dello spirito, ovvero di un pensiero che non dipende dalle cose, ma che è la verità stessa, si configura perciò anche come rinnovamento totale di tutto l'essere, come nascita di un uomo nuovo, uomo interiore, al posto dell'uomo vecchio, uomo esteriore⁵⁹ - l' "uomo nobile" di Eckhart⁶⁰.

Qui si saldano platonismo e cristianesimo, per cui Agostino può a buon diritto sostenere che i platonici sono intrinsecamente cristiani e che i cristiani sono i veri discepoli ed eredi di Platone⁶¹. Ed è ancora ad Agostino che Eckhart si appella nel proemio al suo *Commento al vangelo di Giovanni*, quando, per sostenere la sua spiegazione della Scrittura *per rationes naturales philosophorum*, lo cita, perché «nel VII libro delle *Confessioni* scrive di aver letto nei libri di Platone che "in principio era il Verbo", insieme a buona parte di questo primo capitolo di Giovanni. E nel libro X de *La città di Dio* narra di un certo platonico che diceva che l'inizio di questo capitolo, fino a "vi fu un uomo mandato da Dio", sarebbe stato da scrivere a lettere d'oro e da porre nei luoghi più in vista»⁶².

Sotto questo profilo, infatti, il vescovo di Ippona, pur per molti aspetti diverso dal giovane convertito, che era appena tornato in Africa dopo la determinante esperienza milanese, non ha affatto cambiato parere. Non a caso nelle conclusive *Retractationes*, rileggendo il *De vera religione*, il vecchio Agostino, ormai prossimo alla morte, non ha da fare che annotazioni assolutamente marginali e solo in un caso, peraltro poco significativo, di disapprovazione⁶³.

Riprendendo il filo del discorso, lo "in te" che abbiamo prima sottolineato si salda intimamente col passo più celebre dell'opera di Agostino, ossia quel «noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas»⁶⁴, più volte richiamato da Eckhart.

La chiave del passo sta nell'avverbio *foras*, fuori. Esso va infatti inteso non solo in quanto riferentesi alle sensazioni, al mondo esterno, quasi si trattasse meramente di una critica della fallacia dell'esperienza sensibile. Ben di più, la necessità di non uscire fuori, ma di rientrare in se stessi significa la necessità di lasciare tutto il mondo delle rappresentazioni, che portano all'esterno, fuori, appunto. Difatti il passo agostiniano prosegue: «et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum». È ovvio che la nostra natura è mutevole – la proposizione ipotetica è puramente retorica – e che è necessario trascendere noi stessi, ovvero tutto l'universo di pensiero consueto. Che si tratti di esso è chiaro da quanto segue: «Sed memento, cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur»⁶⁵. Ciò che va trasceso, quella nostra *naturam mutabilem* (la "mente scimmia", direbbe un buddhista), è la nostra *ratiocinantem animam*, ovvero il pensiero discorsivo, calcolante – il *loghismós*, che segue la mutevolezza della natura - muovendo invece verso là dove si accende la luce eterna della ragione, il Logos.

Facendo parlare Platone stesso a testimonianza della concordanza tra platonismo e cristianesimo, Agostino gli mette in bocca queste parole:

⁵⁹ Cfr. *Mt* 13, 28; *Gv* 15, 15; *Rm* 6, 17; *1 Cor* 15,47; *2 Cor* 4, 16; *Ef* 4, 22. La distinzione uomo interiore/uomo esteriore è di origine platonica, in quanto il filosofo ateniese parla spesso di due elementi opposti presenti nell'uomo: cfr. *Repubblica* 430 e-f, 431 a-c; 436 b; 589 a; 604 b; anche *Leggi* 644 – 645 ss. Plotino la riprende esplicitamente in *Enneadi* V, 1, 10.

⁶⁰ Cfr. Meister Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., p. 221.

⁶¹ *De vera religione*, C. 4 n. 6 (*op. cit.*, p. 39).

⁶² CVG n. 2. Eckhart si riferisce a *Confessioni* VII, 9, 13 (NBA I, p. 194); *La città di Dio* X, 29, 2 (NBA V/1, p. 754).

⁶³ Cfr. la nota 113 a C. 46 n. 88, *De vera religione*, cit., p. 209.

⁶⁴ *Ibidem*, C. 39, n. 72 (*op.cit.*, p. 136).

⁶⁵ *Ibidem*.

«La verità non si vede con gli occhi del corpo, ma con il puro spirito (*pura mente*)⁶⁶; qualsiasi anima ad essa aderisca, diviene beata e perfetta; ma nulla impedisce di coglierla più della vita dedita ai piaceri e dalle false immagini delle cose sensibili, che, impresse in noi attraverso il corpo da questo mondo sensibile, generano le varie opinioni e gli errori»⁶⁷.

Lumen, luce, diventa allora il termine-chiave del discorso, opposto al *foras*, fuori. Agostino prosegue, infatti, dimostrando come la ragione della certezza per cui chi dubita è certo di dubitare non è data dalla «luce di questo sole, ma dalla luce vera che illumina ogni uomo che viene in questo mondo»⁶⁸. Tale luce non si vede con gli occhi, ma neppure col pensiero:

«Essa non si può vedere con questi occhi, e neppure con quelli con cui sono pensate le rappresentazioni (*phantasmata*), impresse nell'anima da quegli occhi medesimi, ma con quelli con cui si dice alle rappresentazioni stesse: non siete voi quello che io cerco»⁶⁹.

Gli occhi che allontanano le rappresentazioni sono gli occhi dell'intelligenza, la cui azione è il distacco⁷⁰. Questa è l'unica operazione corretta della ragione: allontanare da ogni rappresentazione e lasciare il posto al manifestarsi della luce. La luce in cui si vede la verità è «sine spatio locorum et temporum, et sine ullo spatiorum talium phantasmate»: non c'è un "fuori", e non c'è nessuna rappresentazione che sia toccata dallo spazio e dal tempo. Non v'è, dunque, nessuna modalità egoica, dato che il nostro ego è sempre legato alla dimensione spazio-temporale: il distacco è innanzitutto da noi stessi, ovvero da quella *naturam mutabilem* che sembra costituirci. Ciò è chiaro anche dal linguaggio qui usato: la luce vera non viene conquistata, ma *viene incontro* all'uomo che cerca la verità: «non omnino solis huius lumen *occurret*, sed lumen verum quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum».

Qui non c'è solo il linguaggio di Plotino, ma anche il suo pensiero sulla "grande luce":

«Noi non sappiamo da dove è nata la grande luce, se dall'esterno o dall'interno; e quando essa è sparita diciamo: essa era interiore – eppure non era interiore. Non bisogna chiedersi donde sia apparsa, perché non ha nessun punto di origine: essa non parte da un luogo per andare a un altro, ma appare e non appare. Perciò non bisogna inseguirla, ma prepararsi ad assistere al suo apparire, come l'occhio attende lo spuntare del sole, il quale si eleva all'orizzonte (dall'Oceano, dicono i poeti⁷¹) e si offre ai nostri sguardi per essere contemplato»⁷².

⁶⁶ *Mens* in Agostino significa intelletto, ma nel senso del *noûs* di Plotino, per cui è preferibile renderla con "spirito". Agostino si riferisce qui al *noûs kátharos* di *Enneadi* VII, 3, 3; VI, 9, 5, ecc., che è la vera facoltà conoscitiva, non dipendente dallo psicologico, dai legami con le cose; ben diversa da quel ragionamento (*loghismós*), inferiore all'intelligenza, di cui è un impoverimento (cfr. *Enneadi* IV, 3, 18; IV, 4, 12; IV, 8, 1; IV, 4, 6, ecc.).

⁶⁷ *De vera religione*, C. 3 n. 3 (*op. cit.*, p. 33).

⁶⁸ *Ibidem*, C. 39 n. 73 (*op. cit.*, p. 139). Il riferimento è a *Gv* 1,9, ove la luce vera è il Logos.

⁶⁹ *Ibidem*. Il testo agostiniano rimanda implicitamente ad una immagine antichissima, quella dei "due occhi" dell'anima. Sviluppata in modi diversi, la troviamo in Proclo, Teofilo di Antiochia, Origene. Agostino la riprende nel suo *Commento al vangelo di Giovanni*, Om. 13, 3. Passa poi nel mondo medievale, non solo cristiano (ad es. Avicenna); la troviamo in Hadewijch di Anversa, in Guglielmo di St. Thierry, Ugo di S. Vittore, Margherita Porete, ecc. Eckhart la usa nei sermoni *In diebus suis* e *Mulier, venit hora* (*I Sermoni*, cit., pp. 157, 253). La cosiddetta *Teologia tedesca* ha un capitolo intitolato proprio "Dei due occhi dell'anima, con i quali l'uomo guarda nell'eternità e nel tempo, e come l'uno sia ostacolato dall'altro" (cfr. Anonimo Francofortese, *Teologia tedesca. Libretto della vita perfetta*, a cura di M. Vannini, Bompiani, Milano 2009, pp. 76-79).

⁷⁰ «La conoscenza distacca, e perciò è preferibile all'amore» (sermone *Sta in porta domus domini* in *I Sermoni*, cit., p. 209).

⁷¹ Omero, *Iliade*, VII, 421.

Il filosofo greco esprime qui una realtà che è profondamente interiore, ma non solo interiore, come se fosse produzione della nostra intelligenza o del nostro desiderio, bensì eterna, e verso la quale bisogna soltanto disporsi ad accoglierla, nella fiducia che essa si mostrerà. Nel pensiero di Agostino, la *naturam mutabilem* che occorre trascendere è quello che la filosofia antica, e poi l'apostolo Paolo, chiamano «uomo vecchio, esteriore, terreno», mentre l'uomo interiore è l'essenza immutabile dell'uomo, che è spirituale, divina: «uomo nuovo, interiore, celeste»⁷³.

È questo anche il tema centrale del *Commento al vangelo di Giovanni*: la fine dell'uomo esteriore, vecchio, terrestre, servo⁷⁴, e la nascita dell'uomo interiore, nuovo, nobile, deiforme, *homo divinus*, spirituale, e perciò Figlio, una sola cosa col Cristo⁷⁵.

II La presenza di Boezio nel *Commento al vangelo di Giovanni* di Eckhart.

Se Agostino è il maestro di gran lunga più citato da Eckhart, nel *Commento al vangelo di Giovanni* subito dopo viene Boezio.

L'opera del filosofo romano più utilizzata è *La consolazione della filosofia*, molto cara al maestro domenicano, soprattutto per alcune delle sue parti poetiche: alcuni versi, peraltro molto belli, sono da lui citati molto spesso in tutte le opere latine.

Ciò non meraviglia: il capolavoro di Boezio fu uno dei libri più letti nel medioevo; secondo le testimonianze dei codici, la sua diffusione viene subito dopo quella della Bibbia. In generale, l'opera di Boezio è stata davvero fondamentale: a lui dobbiamo il nostro stesso linguaggio, grammaticale, logico, persino musicale.

La consolazione della filosofia è un testo filosofico, che tratta essenzialmente del problema del male, della provvidenza, del libero arbitrio, senza alcun riferimento biblico, senza che si parli mai di "storia della salvezza" o simili, tanto è vero che in essa non compare mai, neppure una volta, il nome di Gesù Cristo. Non v'è dubbio che l'opera di Boezio sia infatti di pretto stampo filosofico greco classico, platonico-neoplatonico e stoico, e proprio perciò tanto vicina e cara al pensiero di Eckhart.

Il maestro domenicano sostiene infatti l'accordo essenziale tra filosofia e rivelazione. Proprio nel *Commento al vangelo di Giovanni* scrive che *praesertim cum ex uno fonte et una radice procedat veritatis omne quod verum est, sive essendo sive conoscendo, in scriptura et in natura*,⁷⁶ "da una medesima fonte e radice di verità deriva tutto quel che è vero, sia nell'essere che nella conoscenza, nella Scrittura e nella natura", e "Mosè, Cristo e il Filosofo (cioè Aristotele) insegnano la stessa cosa", e, ancor di più, che "le parole della Scrittura vengono spiegate attraverso le realtà naturali", vista la coincidenza tra le "verità delle cose della natura e le parole della Scrittura"⁷⁷.

⁷² *Enneadi* V, 5, 8.

⁷³ *De vera religione*, C. 26 n. 49 (*op. cit.*, p. 99).

⁷⁴ Cfr. *Dell'uomo nobile*, l. cit.

⁷⁵ CVG nn. 112, 335, 384, 415, ecc.

⁷⁶ CVG n. 185.

⁷⁷ CVG n. 3.

Nel sermone 36a, *Stetit Iesus in medio discipulorum*, non teme di far riferimento ad Eraclito come ad “uno dei nostri maestri più antichi, che trovò la verità tanto tempo prima della nascita di Dio, prima ancora che sorgesse la fede cristiana quale essa è ora”⁷⁸.

Non c'è in Eckhart alcun esclusivismo religioso: la luce divina illumina ogni uomo, greco, ebreo, musulmano, cristiano, perché la verità non è un contenuto da apprendere (nei *Sermoni latini*, commentando il versetto Rm 6, 22 *nunc vero liberati*, scrive addirittura che “dobbiamo liberarci dalla verità”)⁷⁹.

In questo senso si può parlare per Eckhart di “fede filosofica” (*philosophische Glaube*) Questo è un sintagma che nei nostri giorni è stato utilizzato da Karl Jaspers. Il filosofo tedesco, che scrive dopo che l' Illuminismo, e più ancora la filologia biblica contemporanea, a principiarsi dal suo amico Bultmann, ha spazzato via la credenza medievale nella Scrittura, ritiene infatti che vi sia una fede, non nel senso di credenza, ma di riferimento all' Assoluto, al Tuttoabbracciante, come egli scrive, che si fonda su un principio trascendentale presente in ogni uomo, di ogni tempo e di ogni luogo.

Ovviamente, non voglio paragonare Eckhart ad Jaspers, ma credo che questo sintagma di “fede filosofica” possa essere utilizzato anche per lui, come è evidente proprio nel *Commento al vangelo di Giovanni*, e in particolare dai riferimenti alla *Consolazione della filosofia* di Boezio.

Venendo specificamente al tema, vediamo che il maestro domenicano cita Boezio , e soprattutto *La consolazione della filosofia*, ben ventuno volte nel *Commento al vangelo di Giovanni*.

In primo luogo per il concetto di *reditus*, ritorno:

Repetunt proprios quaeque recursus
Redituque suo singula gaudent [PhCons III]

Tutte le cose ripercorrono il ciclo che è loro proprio
Ed è lieta ciascuno di tornare al proprio stato ⁸⁰.

Repetunt enim proprios quaeque recursus....
Nec manet ulli traditus ordo, nisi quod fini iunxerit ortum [PhCons III]

Tutte le cose ripercorrono il ciclo che è loro proprio...
Nessuna persiste in un ordine consolidato
Se non ha congiunto tra di loro principio e fine⁸¹.

Reditu suo singula gaudent [PhCons III]

Tutte le cose gioiscono del loro ritorno⁸².

E spiega che :

Homini...non sufficit recursus ad simile, sed recurrit ad unum unde exivit, et sic solum sibi sufficit

⁷⁸ Cfr. *I Sermoni*, cit., p. 301.

⁷⁹ Cfr. Meister Eckhart, *I sermoni latini*, a cura di M. Vannini, Le Lettere, Firenze 2019, n. 169, p. 130.

⁸⁰ CVG nn. 202 e 672.

⁸¹ CVG n. 429.

⁸² CVG n 549.

“all’uomo non basta il ritorno al simile, ma ritorna all’Uno da dove è uscito, e solo questo gli basta”⁸³.

*Tu requies tranquilla piis, te cernere finis
Principium, vector, dux, semita, terminus idem* [PhCons III]

Tu sei il riposo e la pace per i giusti, contemplarti è nostro fine,
tu sei principio, stimolo, guida, via, mèta⁸⁴.

“Tutte le cose desiderano il bene, come scrive il Filosofo nel I libro dell’ Etica, ma il bene consiste nell’Uno e si riporta all’ Uno, come dimostra Boezio nel *De consolazione*”⁸⁵.

In secondo luogo per un concetto di Dio piuttosto come demiurgo del *Timeo* di Platone, che dà forma alla materia preesistente, che non al creatore biblico:

*quem non externae pepulerunt fingere causae
materiae fluitantis opus, vero insita summi
forma boni* [Ph Cons III]

non indotto da cause esterne a dare forma
alla materia fluttuante, ma dalla somma bontà
a te connaturata⁸⁶.

*terrarum caelique sator...
tu cuncta superno ducis ab exemplo; pulchrum pulcherrimus ipse
mundum mente gerens, similique imagine formans* [PhCons III]

creatore della terra e del cielo
derivi tutto quanto
dal divino modello e, bellissimo tu stesso
concepisci bello nella mente il mondo, formandolo a tua immagine⁸⁷.

Notiamo che dice *sator*, alla lettera “seminatore”, derivato da *serere*, non *creator*, e ancora:

*terrarum caelique sator, qui tempus ab aevo
ire iubes* [Ph Cons III]

creatore della terra e del cielo, che dall’eterno
fai scorrere il tempo

“come se volesse dire che Dio ordina al tempo di derivare immediatamente dall’eternità stessa, o dall’ istante dell’eternità (*nunc aeternitatis*)”⁸⁸.

E questo è il terzo punto importante: la concezione del tempo:

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ CVG n. 203.

⁸⁵ CVG n. 550.

⁸⁶ CVG n. 41.

⁸⁷ CVG nn. 60 e 670.

⁸⁸ CVG n. 216.

Infatti : *concedi potest quod mundus fuit ab aeterno, et iterum quod deus ipsum prius creare non potuit. Creavit enim mundum in primum nunc aeternitatis, quo ipse deus est et deus est.*

Eckhart ritiene che si possa sostenere l' "eternità del mondo, e che Dio non poté crearlo prima. Infatti creò il mondo nel primo istante dell'eternità, nel quale Dio stesso è ed è Dio" ⁸⁹ .

È questa, come tutti sanno, la prima delle tesi eckhartiane condannate dalla Bolla *In agro dominico*, perché con questa si dà congedo in un attimo alla differenza ontologica Dio-mondo, Dio-uomo. Per questo motivo la gerarchia ecclesiastica, legata al biblicismo e alla differenza ontologica, non ha mai condannato niente altro con asprezza e sicurezza maggiore. Il rigetto della creazione nel tempo è, specularmente, il primo atto per sostenere quella *ablatio omnis alteritatis et diversitatis* (per usare l'espressione di Cusano) che è l'elemento essenziale, caratterizzante, non solo di Eckhart, ma di tutta la mistica in generale, in quanto *unitas spiritus*.

Infatti per Eckhart "tempo ed eternità sono realtà quasi continue e contigue reciprocamente", e "il tempo fluisce dalla eterna durata" e Dio opera "in un'unica e medesima operazione semplice, nell'eternità e nel tempo, ed opera intemporalmente le cose temporali come le eterne" ⁹⁰.

Infine, rileviamo che nel *Commento al vangelo di Giovanni* Boezio è spesso citato da Eckhart anche per le sue opere logiche, come pure teologiche.

Il *logos*, o idea delle cose, si trova in esse con tutto se stesso, singolarmente, e nondimeno è completamente e al di fuori di ogni singola cosa, *totus intus, totus foris* ⁹¹: come sostiene Boezio, *De Trinitate*, cap. 4.

Dio come essere, ciò da cui deriva l'essere, come dice Boezio nel *De Trinitate*⁹².

Ogni essere o è forma o deriva dalla forma, come dice Boezio nel *De Trinitate*⁹³.

L'uomo come essere razionale, come dice Boezio nel suo *Commento all' Isagoge di Porfirio* I, c. 20⁹⁴ , e poi anche "Siamo infatti esseri razionali come gli dèi", sempre citando Porfirio (Ibid., IV, c. 13) ⁹⁵.

Troviamo nel *Commento al vangelo di Giovanni* ⁹⁶ anche una citazione dalla *Institutio aritmetica*, II c. 1: "Ogni disuguaglianza nasce dall'uguaglianza, e l'uguaglianza nasce dall'unità".

Ma soprattutto è caro al maestro domenicano l'assioma di Boezio:

Boetius in libro De Trinitate ait: in divinis intellectualiter conversari oportebit, neque ad ymaginationes deduci: Nelle cose divine si deve usare l'intelligenza, non farsi condurre dall'immaginazione⁹⁷.

⁸⁹ CVG n. 216.

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ Cfr. CVG n. 12. Questo passo è sottolineato da Cusano (cui dobbiamo la trasmissione di uno dei due manoscritti del *Commento al vangelo di Giovanni*).

⁹² Cfr. CVG n. 232.

⁹³ Cfr. CVG nn. 463 et al.

⁹⁴ Cfr. CVG n. 10.

⁹⁵ Cfr. CVG n. 65.

⁹⁶ CVG n. 556.

Un principio, questo, assolutamente fondamentale, con il quale si tagliano via tutte le fantasie teologiche, verso le quali Eckhart si esprime assai duramente.

Nel sermone 83, *Renovamini spiritu mentis vestrae* arriva a dire che la teologia è bestiale (*tierisch*), in quanto pretende di parlare di cose che non conosce - e non dobbiamo dimenticare quel che dice appunto Giovanni (Gv 1, 15) : *deum nemo vidit umquam*: nessuno ha mai visto Dio.

“Taci [su Dio] non blaterare, perché, se lo fai, stai proferendo menzogne e commettendo peccato [...] e neppure devi voler comprendere qualcosa di Dio, perché egli è al di sopra di ogni comprensione [...] Se comprendi qualcosa di Dio, egli non è niente di ciò e, per il fatto di conoscere qualcosa di Dio, cadi nell'ignoranza e dall'ignoranza nella bestialità: infatti è bestiale ciò che tra le creature è senza conoscenza. Se, dunque, non vuoi diventare una bestia, non conoscere nulla di Dio, inesprimibile con la parola”⁹⁸.

In conclusione, dunque, Eckhart trova in Boezio una filosofia religiosa, o una religione filosofica, nella quale tutto è bene e rientra comunque nell' Uno, dal quale siamo usciti e cui ritorneremo, ma nel quale, in fondo, già siamo, in un presente che è eterno.

Bandita ogni rappresentazione teologica, Dio è pensato come impersonale provvidenza.

Non meraviglia che, nel decimo secolo, il monaco sassone Bovo di Corbie affermasse che nella *Consolazione della filosofia* di Boezio, “la filosofia aveva scacciato Cristo”.

In certo senso, questo è vero, ma solo nel senso auspicato proprio dal vangelo di Giovanni (16, 7) quando Gesù si congeda dai discepoli dicendo *Expedit vobis ut ego vadam*, è bene per voi che io me ne vada, come Eckhart stesso spiega nel *Commento al vangelo di Giovanni*,⁹⁹: il Figlio se ne deve andare perché giunga lo Spirito, e “l'amore di Cristo uomo, in quanto creatura, impedisce o frena l'amore di Dio”¹⁰⁰.

Non si tratta perciò di credere:

Patet quod credens nondum est proprie filius, cuius est videre et noscere patrem

“Chi crede, non è ancora Figlio in senso proprio, perché al Figlio appartiene vedere e conoscere il Padre (Mt 11, 27)” scrive infatti nel *Commento al vangelo di Giovanni* ¹⁰¹; chi è Figlio conosce il Padre, e, in questo senso la fede come credenza è imperfezione, perché la vera fede è un sapere, “conoscenza dello spirito nello spirito”, potremmo dire hegelianamente¹⁰².

“ Nel nome del Figlio crede chi ha la fede, chi ormai diviene, ma non è ancora figlio...diventare è qualcosa di imperfetto, è un essere mosso; Figlio invece è la perfezione”¹⁰³.

⁹⁷ Cfr. G. Théry, *Édition critique des pièces relatives au procès d' Eckhart, continues dans le manuscrit 33b de la bibliothèque de Soest*, cit., pp. 195 s.

⁹⁸ Cfr. *I Sermoni*, cit., p. 552.

⁹⁹ CVG nn. 654-657.

¹⁰⁰ CVG n. 655. A questo tema è dedicato anche il sermone *Expedit vobis ut ego vadam*. Lo si può leggere in: Meister Eckhart, *La nobiltà dello spirito*, a cura di M. Vannini, SE, Milano 2011, pp. 133-139.

¹⁰¹ CVG n. 158.

¹⁰² Cfr. ancora il mio *Dialettica della fede*, cit.

¹⁰³ CVG n. 159.

Conoscenza non di oggetto altro, ma conoscenza perché generazione: conosce il Figlio chi genera il Figlio, il Verbo, il Logos, perché solo costui è Figlio. Veramente qui si esplicita la coincidenza etimologica di conoscere e generare, come è nella lingua greca: *ghighnosco* e *ghighnomai*. In questo senso, il cristiano è il vero filosofo (platonico), come scriveva Agostino nel *De vera religione*¹⁰⁴.

A Pavia, antica capitale longobarda, nella chiesa di San Pietro in Ciel d' Oro, sull'altare si trova il corpo di sant' Agostino, portato in terra cristiana quando i musulmani invasero l'Africa del Nord, e subito sotto, nella cripta, quello di Boezio, che a Pavia fu martirizzato dai barbari goti. Non è un caso che riposino assieme i due personaggi cui principalmente dobbiamo il cristianesimo latino e l'intera cultura occidentale. Sia benedetta la loro memoria.

¹⁰⁴ C. IV, nn. 6-7.