

Introduzione

Tramite il metodo della teologia negativa Eckhart, erede in questo di una lunga tradizione medievale, arriva a dire che Dio è un puro nulla, che non è né questo né quello.

Questa concezione verrà esaminata in modo particolare in due sermoni di Eckhart che sono, secondo diversi studiosi¹, chiari esempi di come il maestro usi il metodo negativo. Il primo capitolo sarà costituito dalla presentazione del contenuto di questi due sermoni.

Nel secondo capitolo invece si proverà a spiegare come il metodo della teologia negativa venga utilizzato, soprattutto nel sermone *Quasi stella matutina*, in relazione alla concezione eckhartiana di Dio come essere.

Si proverà poi ad investigare nel terzo capitolo, prevalentemente nel sermone *Surrexit autem Saulus*, come il medesimo metodo influenzi la gnoseologia eckhartiana e il problema se di Dio si possa avere conoscenza o come lo si debba conoscere.

¹ In particolare Alain de Libera, *Introduzione alla mistica renana : da Alberto Magno a Meister Eckhart*, Jaca Book, Milano, 1998, titolo originale *La mystique rhénane D'Albert le Grand a Maitre Eckhart*, Editions du Seuil, Paris, 1994. (Prima edizione del 1984 *Introduction à la Mystique rhénane*, Editions Oeil), p. 228; Giovanni Zuanazzi, *Pensare l'assente. Alle origini della teologia negativa*, Roma, Città Nuova, 2005, pp. 144, 150; Frank Tobin, *Meister Eckhart: Thought and Language*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1986, p. 38; Bernard McGinn, *The Mystical thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing*, New York, Crossroad-Herder Publishing Company, 2001, p. 92.

Capitolo I

Il contenuto dei sermoni

Quasi stella matutina.

Questo sermone tedesco si apre come gli altri con una citazione delle scritture: *Quasi stella matutina in medio nebulae et quasi luna plena in diebus suis lucet et quasi sol refulgens, sic iste refulsit in templo dei*².

Come prima cosa il maestro domenicano si chiede che cosa è Dio e che cosa è il tempio di Dio qui citato. Riporta dunque tre definizioni di Dio tratte dal “Libro dei ventiquattro filosofi”³ (testo più volte citato da Eckhart): la prima definisce Dio come *colui davanti al quale tutte le cose mutevoli e temporali sono nulla, e tutto quello che ha l’essere è cosa minima davanti a lui*, per la seconda definizione *Dio è ciò che è necessariamente al di sopra dell’essere, che non ha in sé bisogno di alcuno, e di cui tutte le cose hanno bisogno*, per la terza *Dio è un’intelligenza che vive soltanto nella conoscenza di sé medesima*.

A questo punto Eckhart si sofferma sulla seconda definizione e precisa che Dio è al di sopra dell’essere, del tempo e dello spazio ma è presente in tutte le creature, pur rimanendo ad esse superiore⁴. Contro altri maestri Eckhart sostiene che, analogamente, anche l’anima è presente in ogni parte del corpo, non solo nel cuore⁵.

² *Ecclesiastie 50, 6-7.*

³ *Liber 24 philosophorum*, (edito dal Baeumker, in BGPhMA XXV, pp. 207-214), più volte citato da Eckhart come fa notare Vannini in nota.

⁴ “Dio è qualcosa che è necessariamente al di sopra dell’essere. Ciò che ha essere, tempo e luogo, non ha contatto con Dio, che è al di sopra. Dio è in tutte le creature, nella misura in cui hanno l’essere, ed è tuttavia al di sopra di esse; ciò che è uno in molte cose, deve essere necessariamente al di sopra di esse.” (Sermone 9, Meister Eckhart, *Opere tedesche*, introduzione, traduzione e note di Marco Vannini, Firenze, La nuova Italia, 1982, p.179).

⁵ È della stessa opinione di S. Tommaso (*S. Th.* I q. 8 a 2 ad 3.) come ci fa notare M. Vannini con una nota al testo. (Sermone 9, *Opere tedesche*, p.180).

Di seguito Eckhart fa alcune osservazioni sul tempo e ci dice che il presente contiene in sé tutto il tempo e che quindi ogni istante, passato o futuro, è ugualmente vicino al tempo presente: tanto *il presente in cui Dio creò il mondo* quanto l'ultimo dei giorni che dovrà venire⁶.

Riprendendo sempre la seconda definizione, Eckhart dice quindi che Dio opera nell'eternità, rimanendo indiviso in se stesso, e permane senza avere bisogno di nulla. Tutte le cose invece, avendo bisogno di Dio, tendono ad esso come al loro fine ultimo, fine che, aggiunge Eckhart, non ha modo e sfugge alle determinazioni non avendo alcun limite⁷. A questo proposito viene citato San Bernardo: *Amare Dio è un modo senza modo*⁸, volendo intendere che si deve amare Dio quanto si può, quanto ne siamo capaci proprio come un malato diventerà sano tanto quanto potrà dopo le cure del medico⁹.

Eckhart introduce a questo punto la concezione di Dio come superiore all'essere: infatti a differenza delle creature che possono operare solo nel loro essere, secondo la loro natura¹⁰, Dio opera oltre l'essere, nel non essere, come del resto operava prima che l'essere ci fosse¹¹. Così sbagliano alcuni maestri a dire che Dio è puro essere perché *Egli è così elevato al di sopra dell'essere quanto il più elevato degli angeli lo è al di sopra di un moscerino. Se chiamassi Dio essere, parlerei tanto falsamente quanto se dicessi che il sole è pallido o nero. Dio non è né questo né quello*¹². Dunque non si può conoscere Dio¹³: qui Eckhart fa proprio il metodo della teologia negativa e apofatica che, riconoscendo l'ineffabilità di Dio, ne indica i caratteri propri solamente con negazioni e non con concetti e definizioni che lo limiterebbero. Infatti Eckhart non sta negando

⁶ “Ma se io prendo il presente, esso contiene in sé tutto il tempo. Il presente in cui Dio creò il mondo è tanto vicino a questo tempo, quanto il presente nel quale attualmente parlo, ed il giorno ultimo è tanto vicino al presente quanto il giorno che è stato ieri.” (Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 180).

⁷ “Dio è quello che opera nell'eternità, indiviso in se stesso, che non ha bisogno dell'aiuto di alcuno né di strumenti, ma permane in se stesso, non ha bisogno di nulla e di lui hanno bisogno tutte le cose, che tutte si dirigono verso di lui come fine supremo. Questo fine non ha modo, sfugge al modo e non ha limite.” (Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 180).

⁸ *De diligendo Deo* 1,1 specifica Vannini in una nota.

⁹ “Un medico che vuole guarire un malato, non ha modo di salute secondo cui renderà sano il malato: ha sì un modo con cui vuole guarirlo, ma la salute che gli restituirà è senza modo: tanto sano quanto potrà. Come dobbiamo amare Dio, non ha modo: amarlo quanto ne siamo capaci, cioè senza modo.” (Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 180).

¹⁰ “il fuoco non può operare che nel legno.” (Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 180).

¹¹ “Dio opera al di sopra dell'essere, in quell'ampiezza in cui può muoversi: egli opera nel non essere. Dio operava anche prima che vi fosse l'essere; operava l'essere prima che essere vi fosse.” (Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 180).

¹² Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 180.

¹³ “Chi crede di aver conosciuto Dio, e con ciò di conoscere qualche altra cosa, non ha conosciuto Dio.” (Sermone 9, *Opere tedesche*, pp. 180-181).

qui l'esistenza di Dio, gli sta attribuendo invece un modo d' essere superiore¹⁴. Solo tenendo ben presente questo modo di parlare di Dio è possibile capire certe paradossali frasi eckhartiane come la citazione di sant'Agostino¹⁵ che Eckhart riporta a questo punto del sermone dove ogni attributo che viene riferito a Dio viene anche insieme negato di lui: *Dio è saggio senza saggezza, buono senza bontà, potente senza potenza*¹⁶.

Parlando in termini aristotelici, non si devono applicare a Dio le dieci categorie anche se Dio non è privo di nessun modo d'essere¹⁷.

Questo modo di parlare di Dio viene ulteriormente utilizzato con enfasi da Eckhart negando di Dio anche l' attributo della bontà¹⁸. Ma anche qui Eckhart ci spiega subito che in realtà non sta sostenendo che Dio non è buono, al contrario, dice che solo Egli lo è. Infatti, siccome è buono ciò che si comunica, e siccome Dio è ciò che più si comunica, allora Dio è sommamente buono¹⁹.

A questo punto Eckhart dice che l' essere è il sagrato di Dio, ma subito dopo il maestro aggiunge che l'intelletto è il tempio di Dio, il luogo dove Dio *risiede più veramente*²⁰. Ora il maestro domenicano è d'accordo con la terza definizione di Dio citata ad inizio sermone²¹.

¹⁴ “Ma quando ho detto che Dio non era un essere e che era al di sopra dell' essere, non gli ho con questo negato l' essere, ma, al contrario, gli ho attribuito un essere più elevato.” (Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 181).

¹⁵ *De Trinitate*, V 1,2 specifica Vannini in una nota.

¹⁶ Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 181.

¹⁷ “I maestri minori insegnano nella scuola che tutti gli esseri sono divisi in dieci categorie, e le rifiutano tutte a Dio. Nessuno di questi modi d'essere tocca Dio, ma egli non è privo di nessuno di essi.” Vannini in nota ci suggerisce che i “maestri minori” siano degli ignoti *baccalaurii theologiae*, che insegnano la nota dottrina aristotelica delle dieci categorie (Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 181).

¹⁸ “Dio non è né essere né bontà.” e ancora “Dio non è né buono, né migliore, né ottimo. Chi dicesse che Dio è buono, parlerebbe male di lui come chi dicesse che il sole è nero.” (Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 181).

¹⁹ “Ma Dio dice tuttavia: solo Dio è buono. Cosa è buono? È buono ciò che si comunica. [...] Dio è ciò che più si comunica.”; “Dio comunica ciò che è, perché egli è in se stesso ciò che è, ed in tutti i doni che fa, egli dona sempre se stesso in primo luogo. Egli si dona come Dio, tale quale egli è in tutti i suoi doni, e secondo la misura di colui che desidera accoglierlo.” In queste riflessioni troviamo un accenno di un'altra importante tesi eckhartiana, quella del nulla delle creature, ovvero della loro completa dipendenza da Dio: “Dio è ciò che più si comunica. Nessuna cosa comunica quello che esso possiede in proprio, infatti tutte le creature non sono niente in se stesse. Tutto ciò che esse comunicano lo ottengono da un altro. Esse non si donano in se stesse.” Su questo tema si tornerà nel cap. 2. (Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 181-182).

²⁰ “Quando prendiamo Dio nell'essere, lo prendiamo nel suo sagrato, perché l'essere è il suo sagrato, in cui abita. Ma dov'è dunque nel suo tempio, in cui brilla nella sua santità? L'intelletto è il tempio di Dio. Da nessuna parte Dio risiede più veramente che nel suo tempio, l'intelletto”. (Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 182). A questa tesi è dedicata la questione *Utrum in deo sit idem esse et intelligere*: ci informa Vannini in nota.

²¹ “Dio è un intelletto che vive nella conoscenza di se stesso, che permane solo in se stesso, là dove mai niente lo tocca, perché là egli è solo nel suo silenzio. Nella conoscenza di se stesso, Dio conosce se stesso in se stesso.” (Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 182).

A questo punto Eckhart ci informa che nell' anima è presente una *scintilla*, un *frammento* di intelletto che si distingue dalle altre facoltà dell' anima come la digestione e la vista si distinguono tra loro: con questa potenza l'anima può rappresentarsi cose non presenti ed operare così nel non essere e in questo essa è simile a Dio²².

Questo intelletto presente nell' anima è per Eckhart superiore alla volontà²³ perchè *la volontà coglie Dio sotto la veste della bontà*, invece l'intelletto coglie Dio *nella sua nudità*, spoglio di ogni nome²⁴. Conseguentemente a ciò in questo sermone Eckhart sostiene che non si è beati perchè Dio è buono: *sono beato solo perché Dio è intelletto, ed io lo riconosco*²⁵.

A questo punto del sermone troviamo un passo che riguarda la natura dell'immagine: l'essere dell'immagine, nota Eckhart, risiede in ciò che la produce e non nello specchio su cui essa è vista, anche se lo specchio è necessario a chi vuole vedere la propria immagine²⁶.

L'ultima parte del sermone è dedicata ad un insegnamento morale: illustra quale debba essere l'atteggiamento dell'uomo nei confronti di Dio. L'uomo deve essere come un avverbio rispetto al Verbo divino, cioè sempre presso di lui proprio come il pianeta Venere che rimane sempre alla stessa distanza dal sole anche se nel compiere sua orbita cambia posizione e nomi²⁷. E

²² “L'anima possiede delle potenze che agiscono nel corpo. Una potenza fa sì che l'uomo digerisca; [...] L'anima ha anche una potenza nell'occhio [...] Nell'anima v'è un'altra potenza, grazie alla quale essa pensa. Questa potenza si rappresenta le cose che non sono presenti, in guisa tale che io le conosco tanto bene come se le vedessi con i miei occhi, e meglio ancora – posso bene rappresentarmi una rosa d'inverno – e con questa potenza l'anima opera nel non essere e segue Dio, che opera nel non essere.” (Sermone 9, *Opere tedesche*, pp. 182-183).

²³ Eckhart a questo riguardo ebbe una disputa con il francescano Gonsalvo de Balboa: *Utrum laus dei in patria sit nobilior eius dilectione in via*, come ci fa notare Vannini con una nota al testo. (Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 183).

²⁴ “L'anima che ama Dio lo prende sotto il mantello della bontà, ma l'intelletto toglie a Dio il mantello della bontà, e lo prende nella sua nudità, in cui è spogliato della bontà, dell'essere e di tutti i nomi. [...] Ma io dico che l'intelletto è più nobile della volontà. La volontà coglie Dio sotto la veste della bontà. L'intelletto coglie Dio nella sua nudità, spogliato di bontà e di essere. La bontà è un vestito sotto il quale Dio è nascosto, e la volontà coglie Dio sotto la veste della bontà. Se non vi fosse volontà in Dio, la volontà non lo vorrebbe.” (Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 183).

²⁵ “Io non sono beato perché Dio è buono. Io non voglio desiderare che Dio mi renda beato con la sua bontà, giacchè ciò egli potrebbe non farlo. Io sono beato solo perché Dio è intelletto, ed io lo riconosco.” (Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 183).

²⁶ “Si domanda dove si trovi più veramente l'essere dell'immagine: nello specchio o in ciò che la produce. È più propriamente in ciò che la produce. L'immagine è in me, proveniente da me, giungente a me. Finchè lo specchio si trova proprio davanti al mio viso, vi si trova la mia immagine; se lo specchio cadesse, sparirebbe l'immagine. L'esser dell'angelo dipende dal fatto che l'intelletto divino gli è presente, ed in esso si riconosce.” (Sermone 9, *Opere tedesche*, pp. 183-184). Questo passo sembra contenere una delle immagini con cui Eckhart tenta di illustrare il rapporto che esiste tra l'essere di Dio e quello delle creature (*Images of esse* in F. Tobin, *Meister Eckhart: thought and language*, pp. 45-48).

²⁷ “Venere: essa ha molti nomi. Quando essa precede il sole e si alza prima del sole, si chiama stella del mattino; quando segue il sole, in guisa tale che esso tramonta prima di lei, la si chiama stella della sera; talvolta il suo corso è al di sopra del sole, talvolta al di sotto del sole. Più di ogni stella essa è sempre ugualmente vicina al sole, mai più lontana o più vicina; essa indica così che un uomo che vuole giungere là, deve essere ogni istante vicino a Dio, essergli presente, in

come la luna che quando è più lontana della terra è più forte e luminosa, capace di sospingere le maree, l' uomo deve essere elevato rispetto alle cose terrestri, essere più forte delle creature e capace di dominarle²⁸. Questo è l' insegnamento eckhartiano che sprona al distacco dalle cose e da se stessi, a non farsi dominare dalle cose ma saperle dominare e dominarsi²⁹ e di ricercare agostinianamente in se stessi, nella propria interiorità la verità, con l' intelletto³⁰ la propria essenza e l' essenza di Dio³¹.

guisa tale che nulla possa allontanarlo da Dio. Né felicità, né infelicità, né alcuna creatura.” (Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 184).

²⁸ “La luna esercita la sovranità su tutta la natura umida. [...] Dal fatto di essere più vicina alla terra di ogni altro astro, essa riceve due danni: è pallida, maculata, e perde la sua luce. Mai essa è così potente come quando è più lontana dalla terra: è allora che essa respinge più lontano il mare; più essa decresce, meno è capace di sospingerlo. Più l' anima è elevata al di sopra delle cose terrestri, più è forte.” Anche se Eckhart ci ha esposto questo suo insegnamento morale facendo riferimento al mondo naturale, va notato che dopo aver appunto insegnato il distacco dalle creature aggiunga: “Chi non conoscesse altro che le creature, non avrebbe mai bisogno di pensare ad una predica, perché ogni creatura è piena di Dio, ed è un libro.” (Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 184).

²⁹ Vedi i trattati *Del distacco* e *Dell' uomo nobile*. Meister Eckhart, *Opere tedesche*, pp. 107-119 e 45-55.

³⁰ “L' intelletto opera incessantemente verso l' interiorità. Più una cosa è sottile e spirituale, più essa opera fortemente verso l' interno, e più l' intelletto è forte e sottile, più si unisce a lui e diviene uno con lui tutto quello che esso conosce. Non avviene così con le cose corporee: più esse sono forti, più agiscono verso l' esterno.” (Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 185).

³¹ “La beatitudine di Dio sta nell' operare verso l' interno dell' intelletto, in cui risiede il verbo. L' anima deve essere là un avverbio, ed operare una sola opera con Dio, per attingere la propria beatitudine nella conoscenza che in se stessa si libra: in quella stessa conoscenza in cui è beato Dio.” (Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 185).

Surrexit autem Saulus de terra apertisque oculis nihil videbat

Questo è un sermone pronunciato in occasione della festa della conversione di San Paolo. Eckhart a questo proposito cita un passo degli atti degli Apostoli che riguarda il santo convertito sulla via di Damasco: *Paolo si alzò da terra e, con gli occhi aperti non vide nulla*³². Secondo Eckhart la parola “nulla” possiede in questa frase quattro diversi significati.

Mi pare che questa piccola parola abbia un quadruplice senso. Il primo è questo: quando egli si alzò da terra, vide con gli occhi aperti il nulla, e questo nulla era Dio; perché, quando egli vide Dio lo chiama un nulla. Il secondo senso: quando egli si alzò, vide null'altro che Dio. Il terzo: in tutte le cose, egli non vide altro che Dio. Il quarto: quando vide Dio, vide tutte le cose come un nulla.

Eckhart identifica la luce venuta dal cielo, che avvolse San Paolo e lo fece cadere a terra, con Dio. A questo proposito viene specificato che questa *luce che è Dio*³³ non può essere vista e nessun uomo può raggiungerla con i sensi, ed è quindi molto diversa da una normale luce. Ecco che allora si comprendono le espressioni paoline³⁴ che al proposito Eckhart cita: *Dio abita in una luce alla quale nessuno può giungere, Dio è una luce inaccessibile*³⁵. Un'altra espressione molto significativa di questa prima parte del sermone è: *se Dio deve essere visto, deve esserlo in una luce che è Dio stesso*. Ecco che allora viene descritto come è stato possibile vedere Dio: la luce dal cielo che avvolse San Paolo fece elevare le sue potenze esteriori (i sensi con i quali *vediamo ed udiamo*³⁶) e quelle interiori (i pensieri)³⁷, (con un riferimento al percorso di asceti di stampo

³² At 9, 3.

³³ “Con la luce del cielo intendiamo noi quella luce che è Dio, e che nessun uomo può raggiungere con i sensi.” (Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 193).

³⁴ 1 Tim 6, 16.

³⁵ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 193.

³⁶ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 194.

³⁷ “in questa luce balzano in alto e si elevano tutte le potenze dell'anima: i sensi esteriori, con i quali vediamo ed udiamo, come anche quelli interiori, che chiamiamo pensieri.” (Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, cit., pp. 193-194.)

neoplatonico in cui l'anima si distacca prima dalla realtà sensibile e poi da quella intelligibile per poter infine giungere all'Uno.

Il maestro domenicano distingue a questo punto due tipi di ragione: una che, al di là dei pensieri, cerca, si muove intorno, spia di qui e di là, raccoglie e perde; ed una ragione che, superiore all'altra, *non cerca, che sta nel suo puro e semplice essere*³⁸, avvolta dalla luce divina³⁹. Quest'ultima ragione sembra proprio possedere caratteristiche divine difatti Eckhart precisa che essa è *piuttosto una pura luce in se stessa*⁴⁰.

A questo punto del sermone, seguendo il *Liber de causis*⁴¹, viene detto che: *tutte le cose, dalle quali si produce una emanazione, non ricevono niente dalle cose inferiori. Dio fluisce in tutte le creature e tuttavia rimane non toccato da alcuna di esse. Egli non ha bisogno di esse*⁴². Così come il cielo non riceve alcun influsso estraneo. *Esso ha in sé tutte le cose, ma non è toccato da esse*⁴³.

San Paolo, avvolto dalla luce, fu gettato a terra e *vide con gli occhi aperti tutte le cose come un nulla. E quando vide tutte le cose come un nulla, allora vide Dio*⁴⁴. Per spiegare questa sua affermazione Eckhart fa riferimento al *Cantico dei cantici*, dove il percorso dell'amante verso l'amato è interpretato come il percorso dell'anima verso Dio. Non si deve cercare Dio nelle cose inferiori a Dio, ovvero in tutte le creature⁴⁵: *Non trova Dio colui per il quale tutte le cose transitorie non sono poco e quanto un nulla*⁴⁶. L'anima deve, neoplatonicamente, tornare all'Uno: *Tutto quello che non è la prima luce, è tutto tenebra e notte. In quel luogo, essa non trova Dio*⁴⁷. E' necessario allora passare oltre i sensi ed i concetti: proprio come l'amante del *Cantico dei cantici*⁴⁸, che, dopo

³⁸ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 194.

³⁹ Probabile riferimento a Tommaso (*S. theol.*, I q. 58 a. 4 ad. 1) come ci suggerisce Vannini in una nota di pagina.

⁴⁰ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 194.

⁴¹ *Liber de causis*, prop. 21 (*Sermoni tedeschi*, p. 194, nota 8).

⁴² Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 194.

⁴³ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 195.

⁴⁴ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 195.

⁴⁵ Si veda la nota 29 di pag. 6.

⁴⁶ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 196.

⁴⁷ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 195.

⁴⁸ Ct 3, 1.

aver cercato l'amato di notte⁴⁹, solo andando un poco avanti riesce a trovarlo⁵⁰. Eckhart spiega che quel poco che bisogna oltrepassare sono le creature (anche quelle più nobili e sante come gli angeli⁵¹) e le loro determinazioni, arrivando a conoscere Dio come l'Uno: *Quando Dio si riflette e si versa nell'anima se tu lo cogli allora come una luce, o come un essere, o come una bontà - se tu conosci ancora qualcosa di lui -, non è Dio. Guardate bisogna andare oltre questo "poco", togliere via tutti gli attributi, e conoscere Dio come Uno⁵²*. Per cogliere Dio è necessario distaccarsi dalle cose e dai concetti, i quali, tentando di rappresentare e definire Dio, non possono che falsificarlo. Dio non può essere conosciuto tramite concetti poichè le parole non possono esprimerlo.

Infatti a questo punto del sermone Eckhart si domanda perché l'anima innamorata del Cantico dei cantici non usi nessun nome per chiamare il suo amato, riferendosi a lui solo con l'espressione *colui che la mia anima ama*⁵³. Quattro sono le spiegazioni secondo Eckhart.

Il primo motivo è che Dio è senza nome [...] Dio è sopra tutti i nomi: nessuno può giungere ad esprimere Dio. Il secondo motivo per cui essa non gli dette alcun nome, è questo: se l'anima innamorata trascorre completamente in Dio, essa non sa più niente altro che l'amore. Essa crede che tutti lo conoscano come lei lo conosce. Si meraviglia che qualcuno conosca altra cosa che Dio solo. Il terzo motivo è: essa non può distogliersi così a lungo dall'amore; non può pronunciare altra parola che: amore. Il quarto motivo: forse si immagina che egli non abbia altro nome che "amore"; e con "amore" essa esprime insieme tutti i nomi⁵⁴.

⁴⁹ "Ciò che noi cerchiamo nelle creature, è notte. Questo è il mio parere. Ciò che cerchiamo in qualsiasi creatura è tutto ombra e notte." (Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 195).

⁵⁰ " Nel mio lettino ho cercato per tutta la notte colui che la mia anima ama, e non l'ho trovato [...] Quando poi proseguì un poco, allora trovai colui che cercavo" (Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 195-196).

⁵¹ "Perfino la luce dell'angelo più alto, per quanto sia elevata, non risplende nell'anima. Tutto quel che non è la prima luce, è tutto tenebra e notte" (Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 195).

⁵² Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 196.

⁵³ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 196.

⁵⁴ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 196-197.

L'anima che ama Dio e che si unisce a Lui non conosce nient'altro che Dio, la parola "amore" è l'unica che quest'anima possa pronunciare perché essa è giunta a conoscere Dio amandolo sopra tutto il resto.

Eckhart a questo punto torna alla concezione di Dio come un nulla: *Io non posso vedere cosa è Uno. Egli vide il nulla, e quello era Dio*⁵⁵. In queste riflessioni il maestro non utilizza nessun concetto per caratterizzare la natura divina, perché *chi parla di Dio con qualsiasi comparazione, parla impropriamente di Lui. Ma chi parla di Dio tramite il nulla, parla propriamente di Lui*⁵⁶. Parlare per negazioni di Dio non vuol dire però negargli realtà, tutt'altro, significa attribuirgli una realtà superiore⁵⁷: Eckhart, citando lo pseudo Dionigi, ci dice che Dio è un *Super-essere, una super-vita, una super-luce*⁵⁸, il che significa che Dio è oltre l'essere, oltre la vita, oltre la luce, essendo superiore a tutto. Dire che *Egli non è questo né quello*⁵⁹, significa non limitare Dio con concetti, i quali risultano sempre inadeguati ad esprimerlo. Inoltre le creature sono un nulla senza Dio perché *Dio ha in sé l'essere di tutte le creature. Egli è un essere che ha in sé tutto l'essere*⁶⁰. In questa articolata prospettiva si capisce che il nulla di Dio è un nulla superiore all'essere e ad ogni altra cosa. Poiché l'essere di tutte le cose rispetto a Dio è un nulla⁶¹.

*Dio è una vera luce: chi deve vederlo, deve essere cieco, e deve tenere Dio fuori da ogni qualcosa*⁶². Solo nel nulla si può vedere Dio, solo non sapendo nulla di Lui si può conoscerlo. Metaforicamente, se si vuole cogliere Dio si deve essere gravidi del nulla, essendo Dio frutto del nulla⁶³.

⁵⁵ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 197.

⁵⁶ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 197.

⁵⁷ "Ma quando ho detto che Dio non era un essere e che era al di sopra dell'essere, non gli ho con questo negato l'essere, ma al contrario, gli ho attribuito un essere più elevato" (Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 181).

⁵⁸ *De mystica teologia*, c. 5 (PG 3, 1048 a) ci suggerisce Vannini con una nota di pagina (Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 197, nota 10).

⁵⁹ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 197.

⁶⁰ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 198.

⁶¹ E' il tema eckhartiano del nulla delle creature. "Tutte le creature sono un puro nulla. Io non dico che esse siano minime o qualcosa: esse sono un puro nulla. Ciò che non ha essere, è nulla. Tutte le creature non hanno essere, giacché il loro essere dipende dalla presenza di Dio. Se Dio si allontanasse un istante da tutte le creature, esse diverrebbero nulla" (Sermone 4, *Opere tedesche*, p. 146).

⁶² Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 197.

⁶³ "Parve ad un uomo, come in un sogno – ma era un sogno ad occhi aperti -, di diventare gravido del nulla come la donna lo è di un bambino, ed in questo nulla fu generato Dio; era il frutto del nulla. Dio fu generato nel nulla. (Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 197-198).

Conoscere le creature come un nulla è un tipo di conoscenza che non dipende dalla realtà esterna, e quindi dalle impressioni che le cose lasciano in noi: è una conoscenza che deriva direttamente da Dio nell'interiorità: *Con tutto quello che la mia anima conosce dall'esterno, cade in essa qualcosa di estraneo. Ma di ciò che io conosco delle creature in Dio, niente cade nell'anima se non Dio solo, perché in Dio non v'è altro che Dio. Se conosco tutte le creature in Dio, le conosco come un nulla*⁶⁴. E' allora chiaro che Dio non si può conoscere a partire dalle cose create, dalle impressioni della realtà esterna⁶⁵. Le rappresentazioni delle cose, le immagini sedimentate nell'anima dalle impressioni esterne non sono capaci di farci conoscere Dio. *Se dobbiamo conoscere Dio, ciò deve avvenire senza mediazione, non deve cadervi niente di estraneo. Se conosciamo Dio in quella luce, la conoscenza deve fondarsi su se stessa ed essere chiusa rispetto a tutte le altre cose create, nessuna delle quali deve cadere in essa*⁶⁶.

Quando si conosce Dio non si può conoscere assieme nient'altro perché in Dio non vi è nulla di estraneo. Non esiste nulla fuori di Dio, tutte le cose esistono in Lui, *tutte le creature sono in Dio come un nulla, perché egli ha in sé l'essere di tutte le creature. Egli è un essere che ha in sé tutto l'essere*⁶⁷. Per questo Eckhart ci dice che *La luce, che è Dio, si effonde ed oscura tutte le altre luci. In quella luce, in cui Paolo vide, vide Dio, e nient'altro*⁶⁸. L'anima che giunge a Dio viene occupata totalmente da Lui e le facoltà conoscitive non possono occuparsi di altro. Eckhart sembra descrivere l'estasi dell'anima che si estrania da tutto nell'unirsi a Dio, e che diventa inoltre l'occasione per un insegnamento morale: *Per il fatto di essere avvolta da quella luce, egli non vede nulla, perché tutto quello che apparteneva alla sua anima era occupato con la luce che è Dio, in*

⁶⁴ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 198.

⁶⁵ "I nostri maestri dicono: chi conosce qualcosa nelle cose esteriori, in lui deve irrompere qualcosa, almeno una impressione. Se voglio avere una rappresentazione di una cosa, per esempio di una pietra, attiro in me il suo elemento più grossolano, prendendolo dal suo aspetto esteriore. Nel fondo della mia anima, però, esso non è nella sua forma più alta e nobile, niente altro che un'immagine. Con tutto quello che la mia anima conosce dall'esterno, cade in essa qualcosa di estraneo." (Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 198.).

⁶⁶ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 199.

⁶⁷ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 198.

⁶⁸ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 199.

*modo che egli non poteva accorgersi d'altro. E questo è per noi un buon insegnamento, perché, quando ci preoccupiamo di Dio, siamo poco colpiti dalle preoccupazioni esteriori*⁶⁹.

A fine sermone Eckhart ci ripete il suo insegnamento che ci sprona a trovare Dio nel nulla in cui risiede, perché quando si “vede” il nulla allora si “vede” Dio: *Se Dio deve essere conosciuto dall'anima, questa deve essere cieca*⁷⁰. Ma ciò è possibile solo distaccandosi da tutto, dalle cose e dai concetti, non volendo e non conoscendo niente: *Perciò la fidanzata dice nel libro dell'amore: “Quando avanzai ancora un poco, trovai quello che la mia anima ama”. Il poco, oltre cui essa giunse, erano tutte le creature. Chi non respinge indietro quelle, non trova Dio. Essa vuole anche dire: per quanto sottile e puro possa essere il mezzo con cui conosco Dio, esso deve andarsene. [...] Dio lo si deve cogliere come modo senza modo, come essere senza essere, perché egli non ha modo*⁷¹.

⁶⁹ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 199.

⁷⁰ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 200.

⁷¹ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 200-201.

Capitolo II

La concezione di Dio tra essere e non essere

Una delle cose che colpisce e anche confonde chi inizialmente intraprende la lettura dell'opera di Eckhart è il fatto che egli sembra talvolta contraddirsi. Nonostante ciò rimane anche l'impressione che comunque la sua opera rimanga quasi segretamente coerente con se stessa seguendo una linea di pensiero meno evidente e più nascosta dove le apparenti contraddizioni trovano una riconciliazione. Così avviene anche per i nomi con i quali viene indicato Dio. Potremmo infatti dire che nel complesso delle sue opere Eckhart oscilla, indicando Dio talora come essere talora come intelletto, altre volte ancora come uno, non essere, nulla⁷². Anche se assolutamente contrastanti a prima vista, è sembrato a diversi studiosi che questi modi di intendere la natura di Dio siano comunque frutto di una linea di pensiero articolata ma nell'insieme coerente. Infatti, anche se non si può escludere che alcuni modi di denominare Dio siano espressioni dell'estro retorico e poetico del predicatore più che del teologo e filosofo⁷³, o che ancora dipendano dal fatto che la forma scritta in cui noi leggiamo i sermoni tedeschi di Eckhart sia forse frutto della trascrizione dei suoi uditori⁷⁴, essi sembrano dover essere comunque considerati in linea generale come vere e proprie espressioni di pensiero, come frutto di una logica degna del professore onorato

⁷² Questa oscillazione si può anche riscontrare nei nostri sermoni: si vedano a riguardo le note 25, 52, 54 e 60 del primo capitolo.

⁷³ In effetti è stato notato che è proprio nei sermoni tedeschi che Eckhart formula le sue tesi più paradossali ed usa le sue espressioni più forti. "In the vernacular sermons, where the thought of the university professor often makes an abrupt appearance. Sudden changes of theme or point of view disrupt the logic of argumentation. Academic concerns are subordinated to a religious message. What such passages gain in eloquence and force is often bought at the price of clarity. Neither the audience nor the preacher are interested in fine distinction, but rather in a vital spiritual truths." (F. Tobin, *Meister Eckhart: thought and language*, p. 37).

⁷⁴ "First, sermons are meant to be spoken, and the style of Eckhart's sermons shows his awareness of this. Second, since the written forms of the sermons that we have are most likely derived from members of the audience who jotted down his words, the preacher exercised little or no control over them" (F. Tobin, *Meister Eckhart: thought and language*, p. 17).

e rispettato dai colleghi del suo tempo quale fu il “maestro” domenicano e, forse, talvolta anche che possano segnalare un’evoluzione interna del pensiero di Eckhart⁷⁵.

Inoltre deve essere considerato il fatto che in diverse opere Eckhart fa proprio il metodo della teologia negativa che, com’è noto, nega la possibilità di descrivere esaurientemente Dio utilizzando gli attributi accessibili al nostro pensiero. Dunque, se da un lato Eckhart in alcuni passi delle sue opere sembra voler effettivamente dire che la natura divina vada intesa come essere o come intelletto o ancora in altri modi, dall’altro l’adozione di un simile metodo è probabilmente anche il segno distintivo di un Eckhart che non mira effettivamente a dare al suo lettore una definitiva nozione di Dio poiché, seguendo il metodo negativo, nessuna è veramente capace di esprimere ciò che Dio è. Così la teologia negativa eckhartiana per essere compresa può e deve essere vista come il segno distintivo di una concezione di Dio al di là di ogni definizione.

D’altro canto e inversamente, se l’uso del metodo negativo e alcune espressioni eckhartiane sembrano palesare di per sé la concezione di un Dio ineffabile⁷⁶, dall’altra va riconosciuto il fatto che Eckhart anche quando usa tale metodo non rinuncia a darci delle definizioni della natura divina e che comunque nella sua opera vi sono vere e proprie definizioni di Dio che non possono essere ignorate nel tentativo di comprendere il suo pensiero. In definitiva non ci si può sottrarre dal tentativo di inquadrare il significato e il valore della teologia negativa eckhartiana nell’insieme delle dottrine che questo maestro ha esplicitamente professato.

Questo dunque è anche ciò che dobbiamo fare anche con i nostri due sermoni di riferimento.

Il sermone 9 “Quasi stella mattutina” è un chiaro esempio dell’utilizzo della teologia negativa

⁷⁵ Tema molto difficile da risolvere: infatti diversi studiosi non si sbilanciano nel sostenere che il pensiero di Eckhart segua un preciso sviluppo o che è invece un tutt’uno privo di qualsiasi cambiamento o influenza. Paradigmatica a riguardo l’opinione di Stanislas Breton il quale inizialmente ha sostenuto una successione cronologica di distinti linguaggi eckhartiani ma poi ha riconosciuto una compenetrazione di questi stessi linguaggi. “In passato avevo distinto, nell’opera eckhartiana, ponendoli in una successione, sia gerarchica che cronologica, i tre linguaggi che mi sembravano caratterizzarla. In un primo tempo, l’ontologia sarebbe stata il linguaggio di base; poi un intermedio di metabasi avrebbe sacrificato l’essere all’intelletto e al verbo; infine l’abisso senza fondo avrebbe assorbito, in un’analisi definitiva, gli stadi anteriori. Ho abbandonato poi queste divisioni separatamente distinte. Di fatto, spesso i tre tipi di linguaggio interferiscono tra loro come avremmo modo di verificarlo. Bisognerà dire che le nostre distinzioni non hanno consistenza? Credo che abbiano un fondamento, ma bisogna munirle di un coefficiente di labilità.” (Stanislas Breton, *Filosofia e mistica. Esistenza e superesistenza*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001. Titolo originale: *Philosophie et mystique. Existence et surexistence*, Editions Jérôme Million, Grenoble, 1996).

⁷⁶ Per esempio: “Dio è senza nome. [...] Dio è sopra tutti i nomi: nessuno può giungere ad esprimere Dio” (Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 196).

eckhartiana. Esso infatti ci dice che Dio non è né questo né quello, non è buono e non è neanche puro essere.

Alcuni maestri dallo spirito rozzo dicono che Dio è puro essere. Ma egli è così elevato al di sopra dell'essere quanto il più elevato degli angeli lo è al di sopra di un moscerino. Se chiamassi Dio essere, parlerei tanto falsamente quanto se dicessi che il sole è pallido o nero. Dio non è né questo né quello.⁷⁷

Come mai però Eckhart in questo sermone afferma che Dio non è l'essere visto che in altre sue opere proprio l'essere è identificato con Dio? Che ne è in questo sermone della proposizione *esse est Deus* che riveste un ruolo centrale nell'*Opus tripartitum*⁷⁸? In effetti, a ben guardare, l'associazione di Dio con l'essere non è del tutto assente neanche in questo sermone. Paradossalmente infatti proprio quando Eckhart spiega perché Dio è superiore all'essere troviamo nuovamente in trasparenza la concezione del Dio-essere.

Dio è qualcosa che è necessariamente al di sopra dell'essere. Ciò che ha essere, tempo e luogo, non ha contatto con Dio, che è al di sopra. Dio è in tutte le creature nella misura in cui hanno l'essere, ed è tuttavia al di sopra di esse. Ciò che fa che egli sia in tutte le creature, lo situa anche al di sopra di esse; ciò che è uno in molte cose deve necessariamente essere al di sopra di esse.⁷⁹

Come si può vedere in questo passo infatti, Eckhart in un primo momento afferma che Dio non ha né essere, né tempo, né luogo. Eppure subito dopo, quando spiega questa proposizione, il maestro ci dice che *Dio è in tutte le creature nella misura in cui hanno l'essere*⁸⁰ il che sembrerebbe

⁷⁷ Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 180.

⁷⁸ "If there are passages where Eckhart insist that we refrain from thinking of God as being, these are few compared to those where *esse* becomes the central term he uses to express his thought about God." [...] "Rather, the first thesis of the *Tripartite Work* and the cornerstone of Eckhart's thinking is the uncompromising: *esse* is God." (F. Tobin, *Meister Eckhart: thought and language*, p. 38).

⁷⁹ Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 179.

⁸⁰ Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 179.

invece riferirsi ad un legame di Dio con l'essere, poiché si afferma che Dio è presente nelle creature nella misura in cui esse hanno l'essere. Sembra così delinearsi, più che una negazione dell'essere riguardo a Dio, un qualche legame tra Dio e l'essere delle creature.

Proseguendo nella lettura del sermone 9 troviamo poi altri spunti utili a capire che cosa Eckhart intenda con la parola essere⁸¹ e come questa venga usata in questo sermone:

*Ogni cosa opera nel proprio essere, nessuna cosa può operare al di sopra del proprio essere. Il fuoco non può operare che nel legno. Dio opera al di sopra dell'essere, in quella ampiezza in cui può muoversi: egli opera nel non essere. Dio operava anche prima che l'essere vi fosse; operava l'essere prima che essere vi fosse.*⁸²

Anche questa affermazione sembra seguire la linea di pensiero della parte precedente. Viene affermato infatti che Dio è superiore all'essere, perché questo non è "ampio" abbastanza per il suo operare. Ovvero, sembra di poter intendere, Dio si può dire superiore all'essere se per "essere" si intende quello determinato, finito, delle singole cose, che dunque non riesce ad esprimere il carattere essenziale di Dio, l'infinità. Termini simili sono usati da Eckhart anche nel sermone 71, dove le creature sono dette quel *poco* e *piccolo*⁸³ oltre cui bisogna andare per cogliere Dio, perché *Tutto ciò che è creato è stretto*.⁸⁴ Questi termini ci fanno capire che l'essere di Dio non è confinabile in alcun modo d'essere particolare, e che esso quindi, come ci dice il nostro sermone 9, *non ha modo, sfugge al modo, e non ha limite*.⁸⁵ Dunque, Eckhart non attribuisce a Dio un simile essere, poichè fare questo equivarrebbe a porre dei limiti a Dio.

⁸¹ "*Wesen*, the word almost always used for *esse* in the vernacular works, is also the word with which the preacher usually translates *essentia*. Hence one must rely on context to determine more precisely the meaning of *wesen*. [...] At times the ambiguity of *wesen* as both *esse* and *essentia* leads to compact, poetic formulations whose clarity is sacrificed to richness of meaning". (F. Tobin, *meister Eckhart: thought and language*, p. 42).

⁸² Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 180.

⁸³ "Del poco e del piccolo che la ostacolavano, in modo tale che non lo trovava, ho già parlato. Non trova Dio colui per il quale tutte le cose transitorie non sono poco e quanto un nulla." (*Sermoni tedeschi*, p. 196).

⁸⁴ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 195.

⁸⁵ Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 180.

Su questa stessa linea di svolgimento del suo pensiero, non esente da ambivalenze, le affermazioni di Eckhart si spingono anche più in là affermando che Dio non è la stessa purezza dell'essere, ovvero l'essere considerato nella sua purezza⁸⁶, per poi puntualizzare e moderare la sua posizione dicendo di non aver negato con ciò che Dio abbia l'essere, che Dio esista, anzi: il nostro filosofo intende attribuire a Dio un essere più elevato, come se la parola "essere" non riuscisse ad esprimere la perfezione propria di Dio.

Ma quando ho detto che Dio non era un essere e che era al di sopra dell'essere, non gli ho con questo negato l'essere, ma, al contrario, gli ho attribuito un essere più elevato.⁸⁷

Quello che Eckhart sta cercando è dunque un termine il cui significato sia abbastanza "ampio" da poter esprimere la perfezione di Dio, ed in questa prospettiva neanche il concetto di essere pare del tutto sufficiente. Al suo posto infatti nel sermone 9 sembra più adeguato parlare di Dio in connessione all'intelletto o anche come intelletto esso stesso.

Quando prendiamo Dio nell'essere, lo prendiamo nel suo sagrato, in cui abita. Ma dove è dunque nel suo tempio, in cui brilla della sua santità? L'intelletto è il tempio di Dio. Da nessuna parte Dio risiede più veramente che nel suo tempio, l'intelletto, come disse quell'altro maestro: Dio è un intelletto che vive nella conoscenza di se stesso, che permane solo in se stesso, là dove mai niente lo tocca, perché là egli è solo nel suo silenzio. Nella conoscenza di se stesso, Dio conosce se stesso in se stesso.⁸⁸

⁸⁶ "Alcuni maestri dallo spirito rozzo dicono che Dio è puro essere. Ma egli è così elevato al di sopra dell'essere quanto il più elevato degli angeli lo è al di sopra di un moscerino. Se chiamassi Dio essere, parlerei tanto falsamente quanto se dicessi che il sole è pallido o nero. Dio non è né questo né quello." (Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 180).

⁸⁷ Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 181.

⁸⁸ Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 182.

Come si può notare, quindi, ora alla natura di Dio viene associato l'intelletto che viene detto il luogo dove egli risiede più veramente⁸⁹. Ed effettivamente Dio sembra essere identificato con l'intelletto perché poco più avanti, quando Eckhart ci spiega dove risiede la beatitudine dell'uomo, troviamo scritto: *Io sono beato solo perché Dio è intelletto, ed io lo riconosco.*⁹⁰

Questa concezione propria del sermone 9, dove Dio sembra associato all'intelletto⁹¹ e prevalentemente allontanato dal concetto di "essere", si lega ad una concezione nella quale l'essere viene concepito come incapace di esprimere la perfezione divina⁹².

A questo punto per approfondire la distinzione tra essere e intelletto riguardo alla natura divina può essere utile riferirsi anche ad altre opere, per esaminare il modo nel quale si configuri più in generale la relazione tra Dio e l'essere nel pensiero di Eckhart.

⁸⁹ Va notato però anche che lo stesso Eckhart, come già si è notato, manifesta una certa oscillazione allorché afferma: "Il tempio di Dio è l'unità del suo essere" (Sermone 19, *Opere tedesche*, pp. 246-247).

⁹⁰ Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 183.

⁹¹ Proprio l'intelletto è, come vedremo nel prossimo capitolo, ciò che permette di cogliere Dio nella sua nudità, spoglio di tutti i nomi e di tutte le determinazioni che lo nascondono confinandolo in modi d'essere particolari.

⁹² Nel sermone 9 Eckhart in effetti sembra ritornare alla stessa posizione sostenuta nelle sue prime "questioni parigine" (*Utrum in Deo sit idem esse et intelligere*) nelle quali l'intelletto è considerato il principio costitutivo di Dio, e per questo anteposto all'essere. (Si veda al riguardo F. Tobin, *Meister Eckhart: thought and language*, p. 37-38) Nella prima fase del suo pensiero, espressa nei primi scritti parigini, Eckhart sostiene infatti che Dio è intelletto, perché quest'ultimo non ha limite ed è increato e infinito, al contrario dell'essere che è considerato come la prima delle realtà create, determinato e limitato. Viene sostenuto ciò innanzitutto rifacendosi alle Scritture, alla nota affermazione *All'inizio era il Verbo* (Giovanni 1:1), ed alla descrizione che Cristo dà di se stesso come verità (Giovanni 14:6). Poi viene ribadito seguendo il *Liber de causis* che l'essere è un termine che si riferisce esclusivamente alle creature; ed infine viene provato col sostenere che qualcosa non può essere formalmente presente nella sia nella causa sia nel suo effetto. ("Being is a term restricted to the creatures. This is why one must refer to God as understanding or knowing, and not as being or existence. Eckhart's main reason for limiting *esse* to creatures is his affirmation of the principle that something cannot be formally (*formaliter*) both in a cause and in the effect which the cause brings about. Thus if creatures are beings, we cannot call God being." F. Tobin, *meister Eckhart: thought and language*, p. 36). Così in questa prima fase del pensiero eckhartiano l'essere sembra riferirsi prevalentemente al limitato, al finito e al molteplice ("Il tratto essenziale dell'essere è che "esso è qualcosa di determinato", di limitato (*omne esse dicit clausioem*, era già detto nel *Libro dei XXIV filosofi*), dove è chiaro che per E. il termine "essere" sta a significare semplicemente e unicamente, all'infuori delle considerazioni ontologiche tradizionali, la categoria del limitato, del finito, del molteplice"; Galvano Della Volpe, *Eckhart o della filosofia mistica*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1952, p. 124), ovvero alle creature; mentre "l'intelletto, il cui tratto essenziale è, in guisa singolare, additato nel non esser esso 'né qui, né ora, né questo', non può significare altro che la categoria dell'illimitato, del non-molteplice, e designa, poi, sotto la specie psicologico-gnoseologica, specificamente l'arca spirituale." (G. Della Volpe, *Eckhart o della filosofia mistica* p. 124; Della Volpe sostiene che questa è la chiave per comprendere come si concili la concezione eckhartiana di Dio come intelletto a quella successiva che lo identifica invece con l'essere: "Il concetto dello *intellectus* ha per E. un significato e una funzione speculativi essenzialmente identici ai concetti dell'*intellectus* e dello essere posteriori: essi significano, parimente, l'indeterminato, l'infinito eckhartiano, in cui, vedremo, sono negate tutte le differenze. Soltanto, più tardi, per l'influsso, da un lato, di Proclo, Dionigi, Boezio e Gundisalvi, e, dall'altro, della concezione fondamentale del *De Causis*, i concetti di *unitas* e di *esse* subordineranno a sé quello di *intellectus* e si spiegheranno in tutta la loro ricchezza speculativa. Ma l'ispirazione di E. procede, nel suo nucleo essenziale, coerente e lineare dalle prime opere alle ultime." P. 127. Anche Denys Turner nel suo *The darkness of God* sostiene che secondo Eckhart la concezione di intelletto e di essere coincidano: "In his early Parisian *Disputed Question* Eckhart had argued that the highest name of God was *esse* ('existence') and so intellect. And this identification of being with knowing was perhaps the most fundamental philosophical prop to the whole Eckhartian theological structure." Denys Turner, *The darkness of God: negativity in Christian mysticism*, Cambridge University Press, 1995, p. 157).

Dio e l'essere

Uno dei cardini del pensiero eckhartiano considerato nel suo insieme, infatti, che troviamo espresso spesso nelle sue opere⁹³, è la sua metafisica dell'essere, nella quale si identifica Dio con l'essere, facendone così il principio da cui traggono esistenza tutte le cose, in modo ovviamente del tutto coerente con la dottrina cristiana della creazione.⁹⁴ Di conseguenza, se le creature non ricevessero il loro essere da Dio, non sarebbero in alcun modo: per essere le creature devono ricevere da Dio l'essere e, sottolinea il nostro autore, riceverlo continuamente. Da ciò segue che le creature, considerate in se stesse, sono un puro nulla e il solo essere è, in verità, l'essere di Dio.

*Tutte le creature sono un puro nulla. Io non dico che esse siano minime o qualcosa: esse sono un puro nulla. Ciò che non ha essere, è nulla. Tutte le creature non hanno essere, giacchè il loro essere dipende dalla presenza di Dio. Se Dio si allontanasse un istante da tutte le creature, esse diventerebbero nulla.*⁹⁵

In questa prospettiva, come si vede, l'opera creatrice di Dio sembra non sia essere limitata ad un tempo passato in cui le creature abbiano ricevuto una volta per tutte il proprio essere, ma sia invece continua ed ancora in atto nelle creature.⁹⁶

Dalla equiparazione di Dio con l'essere Eckhart trae dunque come logica conseguenza quella della nullità delle creature: se l'essere appartiene solo a Dio e le creature sono solo in quanto

⁹³ Vedi nota 78.

⁹⁴ "l'essere è così elevato e puro e così legato a Dio, che nessuno può dare l'essere, se non Dio solo in se stesso. La essenza propria di Dio è l'essere" (Sermone 8, *Opere tedesche*, p. 175).

⁹⁵ Sermone 4, *Opere tedesche*, p. 146

⁹⁶ Un efficace commento a questo punto del pensiero eckhartiano mi pare sia rappresentato da queste frasi di Alessandro Klein: "Presente in tutte le cose, l'essere resta quindi libero da tutte le cose, poiché in nessuna si fissa ed attecchisce come suo proprio. Le cose quindi hanno e non hanno l'essere: l'hanno in quanto è il loro; non l'hanno in quanto non è loro; l'essere che accolgono in sé è un continuo flusso e divenire, un divenire che è un continuo venire da altrove"; "Nella sua relazione a Dio la creatura è l'inferiore passivo necessitante per sussistere dell'assiduo soccorso del superiore attivo: la creazione è *creatio continua*". (A. Klein, *Meister Eckhart, La dottrina mistica della giustificazione*, Milano, Mursia Editore, 1978, pp. 25, 27).

partecipano del suo essere, queste esistono solo in rapporto a Dio e non hanno un'esistenza autonoma. Eckhart, proclamando la nullità delle creature e l'essere di Dio, proclama così di conseguenza l'unicità dell'essere. Infatti, se esiste un solo essere, e questo è Dio, non si può propriamente dire che le creature posseggano di per sé l'essere, ma che l'abbiano solamente grazie a Dio che lo dona loro. Non ci sono d'altronde gradi intermedi tra l'essere di Dio e il nulla delle creature; siccome però, come si è visto, le realtà create non godono di un essere autonomo niente esiste fuori di Dio. *Egli è un essere che ha in sé tutto l'essere.*⁹⁷ Da questo punto di vista, è chiaro che nelle creature l'essere rimane sempre di Dio che lo dona loro, poiché la natura di Dio è di donare.⁹⁸

*La natura di Dio è di dare, ed è proprio del suo essere di donare a noi⁹⁹;
Solo Dio è buono. Cosa è buono? È buono ciò che più si comunica. [...] Dio è
ciò che più si comunica.¹⁰⁰*

Riconoscere la nullità delle creature è quindi allo stesso tempo riuscire a scorgere l'essere di Dio. Se le creature in sé sono nulla, ma sono solamente per l'essere che Dio dà loro, da un lato la loro realtà viene fondata e ricondotta al proprio principio, ma dall'altro la loro autonomia ontologica viene negata con forza. La realtà delle creature trova fondamento nel suo essere ricondotta a Dio, il quale però esclude l'esistenza autonoma di ogni realtà altra da sé, presentandosi come il solo ed unico essere possibile¹⁰¹. A ben vedere in Dio trovano dunque fondamento sia l'essere delle creature, sia la loro nullità.

⁹⁷ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 198.

⁹⁸ "L'essere è Dio e resta di Dio anche nelle creature, che sono tramite quell'essere, ma senza mai venirme in possesso, senza mai disporne in modo stabile e definitivo. Radicato in Dio l'essere non per questo si rinchiude in se stesso, bensì irraggia all'esterno". (A. Klein, *Meister Eckhart, La dottrina mistica della giustificazione*, p. 21).

⁹⁹ Sermone 4, *Opere tedesche*, p. 148.

¹⁰⁰ Sermone 9, *Opere tedesche*, p.181.

¹⁰¹ Questa posizione radicale di Eckhart, che non tende a giustificare la realtà concreta delle cose, ma che la esclude e la risolve nell'essere di Dio è stata chiamata dallo studioso eckhartiano Giuseppe Faggin "eleatismo teologico" o "teocentrismo idealistico", intendendo con queste espressioni una pensiero incapace di interporre qualche grado intermedio tra l'Essere di Dio ed il nulla fuori di lui. G. Faggin, *Meister Eckhart e la mistica tedesca preprotestante*, Milano, Fratelli Bocca Editore, 1946, p. 254.

*Vide Dio, in cui tutte le creature sono un nulla. Vide tutte le creature come un nulla, poiché Dio ha in sé l'essere di tutte le creature. Egli è un essere che ha in sé tutto l'essere.*¹⁰²

Le creature si trovano dunque in una posizione ambigua, sospese tra essere e nulla¹⁰³: *ci urtiamo, in sostanza, fin d'ora, in quell'ambiguità, per cui E. immerge la creatura in Dio, facendola coincidere con esso, pur concependola ancora, per altro lato, come creatura, come distinta da Dio.*¹⁰⁴

Ma se oltre Dio, che è l'essere, vi è solo il nulla¹⁰⁵, può non essere chiaro come mai nei suoi sermoni talvolta lo stesso Eckhart non esiti a dirci, come si è visto sopra, che Dio non è l'essere, in particolare che Dio non è né questo né quello, ed addirittura giunga ad affermare che Dio è un nulla.

L'essere che viene attribuito a Dio infatti, com'è a questo punto chiaro, è l'essere infinito e per questo indefinito: infatti, se Dio si distinguesse da qualcos'altro non sarebbe appunto ciò da cui si distingue e, dunque, non sarebbe più infinito per via della limitazione posta da questa negazione. In quanto infinito l'essere di Dio si presenta come l'unica realtà, l'unico essere, l'unico Uno, l'unico indistinto¹⁰⁶. Dio non può essere contrapposto a nessun altro essere, giacché l'essere stesso, tutto l'essere è Dio. *Tutto ciò che non è Dio, che è separato e diviso da Dio, è perciò separato e diviso dall'essere, non è essere ed è quindi necessariamente non-essere, nulla.*¹⁰⁷ Appare quindi chiaro che l'essere di Dio ha come caratteristica essenziale l'unità, che comporta anche l'indistinzione:

L'unità di Dio, cioè la sua indistinzione, denota la somma perfezione divina, poiché senza di lui e da lui nulla è distinto o può essere: e questa è cosa

¹⁰² Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 198.

¹⁰³ "Sospesa tra essere e nulla, contesa dal primo e dal secondo, la creatura si presenta come il problema più difficile da risolvere, poiché mette in crisi la netta separazione tra 'esse' e 'nihil', esigita dalla necessità logica." (G. Ambrosini, *Negazione e proposta morale in Meister Eckhart*, Padova, Liviana Editrice, 1980, p. 43).

¹⁰⁴ G. Della Volpe, *Eckhart o della filosofia mistica*, p. 113.

¹⁰⁵ "Egli è un essere che ha in sé ogni essere" (Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p.198).

¹⁰⁶ "È impossibile che vi siano due infiniti. Ciò è di per sé evidente per chi comprenda i termini. Infinito infatti è ciò fuori di cui non c'è nulla. Ora, Dio, in quanto non è finito né limitato sotto nessun aspetto né circoscritto da limiti, è infinito, come s'è già detto. Perciò egli è uno ed unico." (*In sapientiam, VII,14, La nascita eterna*, a cura di G. Faggini, Vicenza, Neri Pozza Editore, 1996, p. 44).

¹⁰⁷ A. Klein, *Meister Eckhart, La dottrina mistica della giustificazione*, p. 22.

evidentissima, se al posto di Dio intendiamo l'essere. È chiaro che l'essere è indistinto da tutto ciò che è, e che nulla è né può essere distinto e separato dall'essere. [...] Perciò l'uno è in intimissima connessione con l'essere, anzi denota la purezza, il nucleo, l'apice dell'essere stesso, che nemmeno l'«essere» riesce a significare. L'«uno» denota l'essere in se stesso, con la negazione e l'esclusione di ogni nulla, poiché, dico io, ogni negazione ha sapore di nulla. Ogni negazione nega che qualcosa è, denuncia la carenza di qualche essere.¹⁰⁸

Così, l'Uno diventa anch'esso nome divino usato da Eckhart, anzi, senza questo carattere di perfetta unità Dio non sarebbe Dio¹⁰⁹: l'unità è il carattere essenziale dell'essere di Dio¹¹⁰. La dialettica eckhartiana è stringente e sottile: ogni creatura porta con sé una negazione, poiché essa non è nessun'altra creatura e si differenzia da tutte le altre.

Tutte le creature portano in sé una negazione; l'una nega di essere l'altra. Un angelo nega di essere un altro. Dio ha invece una negazione della negazione; egli è Uno e nega ogni altra cosa, poiché nulla è fuori di Dio.¹¹¹

Se le creature sono in questo senso negazioni, in quanto differenziandosi le une dalle altre non sono ognuna tutte le altre creature, Dio è una negazione di negazione, in quanto nega le realtà limitate e dunque manchevoli delle creature. La definizione di Dio come *negatio negationis* introduce solo logicamente una negazione in Dio: ontologicamente è invece l'espressione della massima pienezza di essere. *Bisogna sapere intanto che «uno» è termine negativo verbalmente, positivo realmente. E poi, esso è negazione della negazione, cioè purissima affermazione, e pienezza del termine affermato, pienezza e dunque sovrabbondanza¹¹². Con la dialettica della*

¹⁰⁸ *In sapientiam, VII,14* in *La nascita eterna*, a cura di G. Faggin, pp. 44, 45.

¹⁰⁹ “Dell'essere viene messa in primo piano l'indivisibilità, di modo che l'essere non può proporsi che come unità, pena la confutazione e distruzione di se stesso. Con queste premesse Dio, essere, unità divengono per Eckhart termini implicanti a vicenda.” (G. Ambrosini, *Negazione e proposta morale in Meister Eckhart*, Padova, Liviana Editrice, 1980, p. 39).

¹¹⁰ “Dio solo ha l'unità. L'unità è il modo di essere proprio di Dio: da essa Dio deriva di essere Dio, altrimenti non lo sarebbe.” (Sermone 21, *Unus deus et pater omnium, Sermoni tedeschi*, p. 42).

¹¹¹ Sermone 21, *Unus deus et pater omnium, Sermoni tedeschi*, p. 40.

¹¹² *In sapientiam, VII,14* in *La nascita eterna*, a cura di G. Faggin, pp. 45.

negatio negationis trovano fondamento sia la trascendenza sia l'immanenza divina, sia l'essere sia il nulla delle creature e ciò perché paradossalmente Dio, che è l'essere, da un lato non si distingue dalle creature e dall'altro si distingue da esse. Infatti l'essere indistinto per sua definizione non si distingue da nient'altro e quindi neanche dalle creature; e tuttavia non può eliminare la distinzione che intercorre tra l'indistinto ed il suo contrario, il distinto, tra l'essere indistinto e gli esseri distinti. La *negatio negationis* riesce ad un tempo a sancire l'unità e la completa estraneità tra Dio e le creature¹¹³.

Anche il passo del nostro sermone 9 che abbiamo già citato in precedenza sembra rivelare questa ambivalenza del pensiero eckhartiano: *Dio è in tutte le creature, nella misura in cui hanno l'essere, ed è tuttavia al di sopra di esse. Ciò che fa che egli sia in tutte le creature, lo situa anche al di sopra di esse; ciò che è uno in molte cose deve necessariamente essere al di sopra di esse.*¹¹⁴ Questa frase sembra suggerirci che lo stesso carattere che accomuna Dio alle creature, ovvero l'essere, è anche ciò per cui Dio si distingue dalle creature. Per un verso dunque Dio è immanente alle creature, perché il suo essere è in esse, ma nello stesso tempo è trascendente in quanto il suo essere non si risolve in esse, perché l'essere delle creature è la negazione dell'essere di Dio¹¹⁵. Nella concezione di Dio come essere si trova dunque la giustificazione sia dell'immanenza che della trascendenza di Dio rispetto alle creature.

È chiaro ormai che vi è un solo e unico essere che è Dio e che l'essere delle creature è piuttosto un non-essere in quanto limitazione e dunque negazione della pienezza e totalità dell'essere divino. La relazione che intercorre tra Dio e le creature è la stessa che vi è tra l'uno ed il molteplice; proprio come l'essere delle creature, in questa prospettiva anche il molteplice si trova

¹¹³ F. Tobin ha notato il fatto che Eckhart sancisca sia l'unione, sia l'assoluta separatezza tra Dio e le creature: "Eckhart insisted, as few have, on the insuperable distance separating God and creature, but at the same time maintained a unity between them that disturbed orthodox sensibilities."; "This infinite dissimilarity in which God is everything and the creature is nothing is the basis for the similarity between them. Everything that creatures have and are is from God and is God. Hence the great similarity and oneness of God and creature. And this similarity or oneness is, in turn, the basis for the infinite dissimilarity." (F. Tobin, *Meister Eckhart: thought and language*, pp. 55, 56).

¹¹⁴ Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 179.

¹¹⁵ "Si potrà allora dire che la presenza di Dio nelle creature è insieme vera e propria immanenza e trascendenza. Presente nelle creature, Dio è in esse propriamente immanente in quanto sono: il suo essere «mangiato e bevuto» dalle creature, diventa infatti il loro stesso essere. La sua presenza nelle creature resta invece trascendenza sia perché è un prestito, sia per la limitata recettività delle creature, incapaci di accoglierlo totalmente in sé." (A. Klein, *La dottrina mistica della giustificazione*, p. 39).

nella stessa posizione ambigua: da un lato è reso possibile solo a partire dall'Uno divino¹¹⁶; dall'altro sembra non trovare posto perché risolto in unità nell'essere di Dio, che, essendo unità, esclude da sé ogni molteplicità. Ed escludere da Dio il molteplice vuol dire relegarlo nel non-essere, nel nulla. *Limitate e finite, e perciò negazione e molteplicità, le creature si trovano così opposte a Dio, illimitato e infinito, e perciò affermazione e unità*¹¹⁷. E con il molteplice anche il tempo, lo spazio ed il movimento non trovano posto in Dio: *in Dio non c'è alcun meno e alcun più, alcun questo o alcun quello*¹¹⁸; *tutto quel che è temporale è lontano ed estraneo a Dio.*¹¹⁹ Anche la somiglianza, in quanto implica la molteplicità, è esclusa da Dio¹²⁰. *La somiglianza è qualcosa che non è in Dio; nella Divinità e nella eternità, vi è unità; ma la rassomiglianza non è l'Uno. Se io fossi uno, non sarei simile. Non v'è nulla di estraneo nell'unità. Nella eternità v'è soltanto unità, non rassomiglianza.*¹²¹

È insomma chiaro che Eckhart distingue l'Essere di Dio, increato e infinito, dall'essere delle cose, create e finite, e dunque non-essere in quanto negazione dell'Essere. L'Essere di Dio come l'essere parmenideo¹²² esclude ogni finitezza¹²³.

La stessa dottrina dell'analogia¹²⁴ oltre ad essere un vero e proprio cardine del pensiero di Eckhart, ci chiarisce il fatto che l'essere può essere attribuito propriamente solo a Dio e non alle creature, o meglio: se attribuiamo l'essere a Dio dobbiamo ritenere che esso non sia presente

¹¹⁶ “Tutto quel che è numero, dipende dall'Uno, e l'Uno non dipende da nulla.” (Sermone *Unus deus et pater omnium*, *Sermoni tedeschi*, p. 42).

¹¹⁷ A. Klein, *Meister Eckhart, La dottrina mistica della giustificazione*, p.51.

¹¹⁸ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 193.

¹¹⁹ Sermone 10, *Opere tedesche*, p. 191.

¹²⁰ Questo non vuol dire però che la Trinità sia esclusa dall'essere di Dio concepito da Eckhart: “la distinzione deriva dall'Unità: intendo la distinzione della Trinità. L'Unità è la distinzione e la distinzione è l'Unità. Più la distinzione è grande, più è grande l'Unità, giacché si tratta di distinzione senza distinzione.” (Sermone 10, *Opere tedesche*, p. 193).

¹²¹ Sermone 13, *Opere tedesche*, p. 209.

¹²² L'essere è descritto non a caso da Parmenide con termini negativi quali: “ingenerato”, “imperituro”, “immobile”, “senza fine”, “indivisibile”, “senza principio né fine”, “non manchevole” (G. Zuanazzi, *Pensare l'assente, Alle origini della teologia negativa*, Roma, Città Nuova Editrice, 2005, p. 15).

¹²³ La concezione dell'essere eckhartiano sembra per questi aspetti simile a quella parmenidea (G. Della Volpe, *Eckhart o della filosofia mistica*, pp. 173-174). “La creatura, il mondo, sono radicalmente negati: l'*acosmismo* è la vera dottrina di Eckhart, benché egli affermi di non aver distrutto l'essere delle cose ma di averlo fondato e stabilito.” La stessa creazione secondo Della Volpe non ha più senso perché non ha senso parlare della creazione di un puro nulla.

¹²⁴ Per l'importante teoria eckhartiana dell'analogia rinvio ai lavori di A. Klein, *La dottrina mistica della giustificazione*, Capitolo II, *Analogia attributionis* pp. 16-31; e F. Tobin, *Meister Eckhart: thought and language*, Capitolo II, *God and creatures*, in particolare il paragrafo *Analogy*, pp. 43-45.

formalmente nelle creature e viceversa, se l'essere può essere attribuito propriamente alle creature, esso non può essere presente formalmente anche in Dio¹²⁵.

La teologia negativa

Queste riflessioni eckhartiane non sono senza rilievo per comprendere la ragione dell'adozione, da parte del nostro autore, della teologia negativa: la riflessione eckhartiana sull'essere porta infatti alla concezione di Dio come l'Uno quale totalità dell'essere, e perciò negazione della negazione. Di questa unità ci si accorge che si può parlare in termini negativi poiché questo o quel nome limiterebbero l'infinità dell'Essere divino: la metafisica dell'essere di Dio rende legittimo l'utilizzo della teologia negativa nel cercare di descrivere Dio, la cui essenza non può essere espressa da un solo nome. L'Essere di Dio, puro in quanto non circoscritto, tende ad identificarsi con l'indicibile, l'inesprimibile che sta al di là di tutte le determinazioni a cui tenta di avvicinarci la teologia negativa¹²⁶.

La medesima impostazione però non esclude la possibilità di una teologia affermativa: non è scorretto infatti dire che Dio è questa o quella perfezione, che è per esempio bontà o saggezza, se si tiene presente però il lo specifico modo in cui queste realtà esistono in Dio. Infatti, escludendo l'Essere di Dio ogni molteplicità, le cose in lui si risolvono nell'unità: *La molteplicità, che nel creato è divisione e finitezza, si risolve in unità nella pienezza infinita dell'essere divino*¹²⁷. Secondo questa linea di pensiero Eckhart può affermare nei suoi sermoni che *Dio è saggio senza saggezza, buono senza bontà, potente senza potenza*¹²⁸, cioè che l'essere di Dio è non solo buono,

¹²⁵ “Analogy of attribution, which limits the presence of the quality being attributed to only one of the objects being compared. Eckhart is here maintaining that being, goodness, and the like are only really in God and are no more in a creature than health is in a stone. In the *First Parisian Question*, where *esse* is denied to God, Eckhart’s line of reasoning is really the same (even though he concludes there that one cannot call God being)” [...] “This gives us at least part of the answer concerning Eckhart’s seemingly contradictory statements about *esse*. If we attribute *esse* to creatures, then we must use some other term for God, such as *intelligere* or *puritas essendi*. If, on the other hand, we call God *esse*, then creatures cannot in any real sense also be included in the term. They are rather in themselves pure nothing.” (F. Tobin, *Meister Eckhart: thought and language*, pp.44-45).

¹²⁶ G. Zuanazzi, *Pensare l'assente, alle origini della teologia negativa*, p. 141.

¹²⁷ A. Klein, *La dottrina mistica della giustificazione*, p. 53.

¹²⁸ Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 181.

non solo saggio, non solo potente, che il suo essere non si risolve in questa o quella perfezione che sono solo parte della perfezione unica che le comprende¹²⁹. *Regno di Dio e sapienza e verità di Dio sono proprio una sola cosa in Dio, non solo Uno, ma l'Unità. Dio ha tutto quel che ha nell'Uno, e ciò è Uno in lui [...] Dio ha ogni pienezza come Uno, e la natura di Dio dipende dal fatto che è Uno.*¹³⁰ Ed ancora, dalla predica 9, al centro della nostra analisi: *In Dio gli archetipi di tutte le cose sono identici, ma sono gli archetipi di cose diverse. L'angelo più alto, l'anima ed il moscerino, hanno un archetipo identico in Dio.*¹³¹ Questa espressione ci fa capire come la realtà molteplice acquisti il carattere dell'unità non appena venga considerata nell'essere che essa ha in Dio.

In Eckhart la teologia negativa integra e completa dunque la teologia affermativa, dal cui incontro di prospettive viene legittimata una teologia dell'eminenzia¹³², superlativa: *Perciò dice Dionigi, l'illuminato, dove scrive di Dio: Egli è un super-essere, una super-vita, una super-luce. Non gli attribuisce né questo né quello, e con ciò indica che egli è non so che cosa, molto al di sopra.*¹³³ Eckhart ci mostra ad un tempo come si deve e come non si deve concepire Dio, mostrandoci l'incompletezza delle affermazioni a lui riferite. *Ciò che si dice di Dio, non è vero, e ciò che non si dice di lui, è vero. Quel che si dice che Dio è, egli non lo è; quel che non si dice di lui, è più proprio di ciò che si dice essere.*¹³⁴

L'Uno è pertanto sia nome *omninominabile*, perché include in sé, designando la pienezza dell'essere, l'intera polinomia; sia nome *innominabile*, nome al di sopra di tutti i nomi, poiché i singoli nomi, anche tutti detti assieme, non bastano ad esprimerlo¹³⁵.

In sintesi quindi negare che Dio sia l'essere, è negare che Dio sia identificabile "solamente" con l'essere; significa sottolineare la superiorità di Dio anche rispetto all'essere stesso, soprattutto

¹²⁹ A. Klein, *La dottrina mistica della giustificazione*, p. 54.

¹³⁰ Pred. 21, *Sermoni tedeschi*, p. 42.

¹³¹ Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 181.

¹³² Secondo F. Tobin la teologia negativa di Eckhart non sfocia invece in una teologia dell'eminenzia poiché, seguendo la dottrina eckhartiana dell'analogia, Dio e le creature non possono possedere propriamente uno stesso attributo. "The imperfections and limitations found in creatures, and thus in their positive attributes, are removed from the notion of God but are not replaced by any other positive attributes." (F. Tobin, *Meister Eckhart: thought and language*, pp.75-76).

¹³³ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 197.

¹³⁴ Sermone 20a, *Opere tedesche*, p. 251.

¹³⁵ A. Klein, *La dottrina mistica della giustificazione*, p.53.

se questo viene considerato in rapporto alle creature, ed in sostanza attribuirgli un essere superiore. Abbiamo visto come questo sia proprio il modo di operare della teologia negativa in Eckhart: negare qualcosa di Dio non è negarlo assolutamente, affermando così l'assoluta estraneità di un attributo a Dio; è piuttosto un prendere le distanze da concetti che da soli non riescono ad esprimere l'infinità dell'essere di Dio. Questa stessa operazione è effettuata infatti, nello stesso sermone 9, da Eckhart anche con un altro attributo divino per eccellenza: la bontà. Considerare Dio come bene è considerarlo falsamente perché parzialmente, non cogliendo tutto il suo essere.

*Dio non è né essere né bontà. La bontà è legata all'essere, e non è più ampia dell'essere: infatti, se non vi fosse essere, non vi sarebbe bontà, e l'essere è ancora più puro della bontà. Dio non è né buono, né migliore, né ottimo. Chi dicesse che Dio è buono, parlerebbe male di lui come chi dicesse che il sole è nero.*¹³⁶

Lo stesso Eckhart è però consapevole del fatto che se le negazioni denunciano una mancanza, esse non vanno applicate a Dio, cui appartiene solo la negazione della negazione: *Nel fatto di negare qualcosa a Dio – ad esempio la bontà, ma in verità non posso negare nulla a Dio -, dunque nel fatto di negare qualcosa a Dio, io concepisco qualcosa che egli non è; e proprio questo deve sparire. Dio è Uno, è una negazione della negazione.*¹³⁷

Come si è visto la concezione eckhartiana di Dio come essere non si scontra con l'uso della teologia negativa, anzi l'uso di quest'ultima viene legittimato poiché di questo essere si può dire solamente cosa non è poiché ogni attributo positivo non riesce ad esprimere la pienezza del suo essere. E difatti talvolta Eckhart enfatizza proprio l'aspetto dell'inconoscibilità dell'essere divino che, trascendendo il mondo, trascende anche il nostro linguaggio ed i nomi capaci ad esprimerlo. In questa prospettiva si colloca la concezione di Dio come nulla propria del sermone 71, altro nostro

¹³⁶ Sermone 9, Opere tedesche, p. 181.

¹³⁷ Sermone *Unus deus et pater omnium*, *Sermoni tedeschi*, p. 40. "What is negated when one applies *unum* to God? Nothing. One negates that the nothing (*nihil*) which is the opposite of *esse* can be predicated to God in any way. In excluding the predicate *nihil* from God, *unum* denies that there is any lack in God. *Unum* therefore express the highest possible form of the negative way. It negates the possibility of there being anything negative or lacking in God." (F. Tobin, *Meister Eckhart: thought and language*, p. 75).

riferimento in questa ricerca, ma oramai è chiaro che questo nulla non è riferito ontologicamente a Dio ma alla nostra incapacità di conoscerlo adeguatamente.

Capitolo III

Conoscere Dio

L'ontologia eckhartiana, che come si è visto sembra negare qualsiasi valore al molteplice, il quale sembra risolversi in una mera apparenza e rimanere confinato nell'ambito del non-essere¹³⁸, ha una importante conseguenza: cioè che Eckhart non approfondisce specificatamente il problema della conoscenza del molteplice della creazione¹³⁹. Infatti, anche se Eckhart non dice che la conoscenza delle cose non è possibile, perché ad essere impossibile è la conoscenza del non-essere, del nulla, fa capire e ripete che conoscere effettivamente le cose è conoscerle non di per sé, bensì in rapporto a Dio, cioè come un nulla che svela il solo essere, che è appunto Dio stesso. *Chi cerca e desidera qualcosa, cerca e desidera il nulla, e a chi chiede qualcosa viene dato il nulla.*¹⁴⁰

Il solo sapere che a Eckhart importa è dunque quello di Dio, del tutto e non della parte, dell'Uno e non del molteplice¹⁴¹.

In uno dei sermoni presi da noi qui in considerazione, il sermone 71 *Surrexit autem Saulus de terra apertisque oculis nihil videbat*¹⁴², sono in effetti esposti cenni di quella che potrebbe essere considerata una teoria della conoscenza: viene descritto un tipo di conoscenza delle cose, a cui non a caso viene contrapposto un altro tipo di conoscenza, evidentemente più importante, a cui il maestro ci vuole indirizzare. Nel primo caso si tratta della conoscenza delle cose esteriori, la quale è

¹³⁸ “Il suo Dio [di Eckhart] trascende un mondo puramente illusorio, irreali, svuotato del suo essere, ch'è già tutto in Dio, cioè negato e assorbito nell'Uno.” (G. Della Volpe, *Eckhart o della filosofia mistica*, pp. 181-182).

¹³⁹ “La gnoseologia eckhartiana, se si esclude la teoria della ragione o scintilla, è di scarso sviluppo ed originalità ed è consegnata a pochi testi in volgare, per lo più incerti, come si è visto per la psicologia. Il motivo di ciò è, al solito, che l'interesse religioso-metafisico prevale anche in essa, anzi si potrebbe dire che l'occupa tutta.” (G. Della Volpe, *Eckhart o della filosofia mistica*, p. 194).

¹⁴⁰ Sermone 11, *Opere tedesche*, p. 199.

¹⁴¹ “La fonte del sapere è allora l'essere: essere come inizio, ambito e fine del sapere. Di conseguenza, poiché l'essere non è scindibile da sé, né in alcun modo divisibile, si deve dedurre che vi è un'unica scienza ed un unico sapere. [...] La scienza della causa del divenire, legata alle coordinate del tempo, non può rivendicare di per sé di dirsi sapere, essendo scienza del non essere e dell'esteriorità.” (G. Ambrosini, *Negazione e proposta morale in Meister Eckhart*, p. 74-75).

¹⁴² *Sermoni tedeschi*, p. 192 – 201.

possibile a partire dalle impressioni che l'anima riceve dall'esterno e che formano immagini e rappresentazioni.

I nostri maestri dicono: chi conosce qualcosa nelle cose esteriori, in lui deve «irrompere» qualcosa, almeno una «impressione». Se voglio avere una rappresentazione di una cosa, per esempio di una pietra, attiro in me il suo elemento più grossolano, prendendolo dal suo aspetto esteriore. Nel fondo della mia anima, però, esso è nella forma più alta e nobile, niente altro che un'immagine. Con tutto quello che la mia anima conosce dall'esterno, cade in essa qualcosa di estraneo. Ma di ciò che io conosco delle creature in Dio, niente cade nell'anima se non Dio solo, perché in Dio non v'è altro che Dio. Se conosco tutte le creature in Dio, le conosco come un nulla. Egli vide Dio, in cui tutte le creature sono un nulla.¹⁴³

Come si vede, questo tipo di conoscenza empirica delle cose esterne non interessa molto ad Eckhart, che la prende in considerazione soltanto per fare delle riflessioni sull'unica conoscenza che gli interessa, cioè la conoscenza di Dio.

Conoscere Dio però non esclude la possibilità di conoscere le cose esteriori, anzi, coerentemente con l'ontologia eckhartiana, le creature si conoscono correttamente solo in Dio: come le creature sono nell'interno dell'unico essere che è quello di Dio, così nella conoscenza di Dio è contenuta quella delle creature. *Tutte le creature sono un solo essere.*¹⁴⁴ Insomma, siccome esiste un solo essere che è Dio, esiste anche una sola conoscenza¹⁴⁵.

Siccome Dio, e con esso le creature, è conosciuto dall'anima interiormente, non come qualcosa di estraneo¹⁴⁶, l'anima stessa non conosce Dio, e con lui le creature, cercando fuori di sé, bensì rivolgendosi verso la propria interiorità: dice infatti Eckhart nel sermone 71

¹⁴³ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 198.

¹⁴⁴ Sermone 8, *Opere tedesche*, p.174.

¹⁴⁵ "Poiché ogni ente è ed ha significato solo in quanto è uno con l'essere e poiché nell'unità non c'è sapere della parte se non come sapere della totalità, si deve ammettere che esiste un unico sapere di natura divina; il compito di pervenire a tale sapere diventa problema morale." (G. Ambrosini, *Negazione e proposta morale in Meister Eckhart*, p. 75).

¹⁴⁶ "Non si deve cogliere o considerare Dio come esterno a noi stessi, ma come nostro bene proprio e come cosa che è in noi stessi". (Sermone 15, *Opere tedesche*, p. 223).

Se dobbiamo conoscere Dio, ciò deve avvenire senza mediazione, non deve cadervi niente di estraneo. Se conosciamo Dio in quella luce, la conoscenza deve fondarsi su se stessa ed essere chiusa rispetto a tutte le altre cose create, nessuna delle quali deve cadere in essa. Allora conosciamo la vita eterna, senza mediazione alcuna.¹⁴⁷

Dio non va quindi cercato nelle creature, poiché *Tutto ciò che Dio ha creato è stretto*¹⁴⁸ e non contiene per intero l'essere infinito di Dio che viene così nascosto:

Non v'è notte che non abbia una qualche luce, ma è nascosta. Il sole splende nella notte, ma è nascosto. Di giorno risplende e copre tutte le luci. Così fa anche la luce divina: copre tutte le luci. Ciò che noi cerchiamo nelle creature, è notte. Questo è il mio parere. Ciò che cerchiamo in qualsiasi creatura è tutto ombra e notte. Perfino la luce dell'angelo più alto, per quanto sia elevata, non risplende nell'anima. Tutto quel che non è la prima luce, è tutto tenebra e notte. In quel luogo essa non trova Dio¹⁴⁹

Possiamo però dire che Eckhart distingue due aspetti nell'uomo¹⁵⁰, che rendono possibile due tipi qualitativamente differenti di conoscenza, uno rivolto verso l'esterno, verso il creato, ovvero verso il nulla, l'altro rivolto verso l'interno, verso il proprio fondo che costituisce la parte increata dell'anima, dove risiede Dio ovvero l'essere.

L'anima ha due occhi: uno interiore, l'altro esteriore. L'occhio interiore dell'anima è quello che guarda nell'essere e che riceve il proprio essere da Dio senza alcun intermediario: è la sua operazione propria. L'occhio esteriore dell'anima è quello rivolto verso tutte le creature, che le percepisce

¹⁴⁷ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 199.

¹⁴⁸ Sermone 71, *sermoni tedeschi*, p. 195.

¹⁴⁹ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 195.

¹⁵⁰ Eckhart distingue due uomini in ciascuno di noi: "vi è in noi un uomo esteriore ed un altro: l'uomo interiore." (*Dell'uomo nobile, Opere tedesche*, p. 45). "Eckhart, following in the footsteps of the Arab philosopher, Avicenna, once said that the human soul has a double face: one is turned towards the world, where it is occupied with virtuous deeds; the other gazes directly upon God." (C. Smith, *The way of paradox. Spiritual life as taught by Meister Eckhart*, London, Darton, Longman and Todd, 1987pp. 17, 18).

secondo il modo delle immagini e di una potenza. Ora, l'uomo che si è rivolto in se stesso, in modo da conoscere Dio nel suo proprio sapore e nel suo proprio fondo, un tale uomo è liberato da tutte le cose create, e si è chiuso in se stesso sotto una vera chiave di verità.¹⁵¹

Gli sforzi di Eckhart sono rivolti a distoglierci dal nulla delle creature per farci trovare l'essere di Dio¹⁵², e infatti per poter conoscere Dio l'anima si deve distogliere dalla temporalità, dalla corporeità e dalla molteplicità¹⁵³. Dio si presenta allora come l'unico fine degno di essere conosciuto, la cui conoscenza esclude ogni altra conoscenza, perché qualsiasi cosa si conosce con un nome, tramite un mezzo, in un determinato modo, questa non è Dio:

Quando Dio si riflette e si versa nell'anima se tu lo cogli allora come una luce, o come un essere, o come una bontà – se tu conosci ancora qualcosa di lui -, non è Dio. Guardate, bisogna andare oltre questo «poco», togliere via tutti gli attributi, e conoscere Dio come Uno.¹⁵⁴

L'infinità di Dio non si deve dunque cercare all'esterno di noi stessi, dove vi è solo e sempre il molteplice, il finito, il determinato delle creature; Dio, se si deve conoscerlo, non deve essere altro rispetto a noi stessi¹⁵⁵. *Questa è la sua condizione di verità: che provenga da noi stessi.¹⁵⁶*

¹⁵¹ Sermone 10, *Opere tedesche*, pp. 189-190.

¹⁵² “Tutto quello che è nulla, deve essere tolto, e nascosto in modo tale che non ci si pensi neppure più. Non dobbiamo sapere nulla del nulla; non dobbiamo aver nulla in comune con il nulla. Tutte le creature sono un puro nulla. Ciò che non è qui né là, quando tutte le creature sono dimenticate, è la pienezza dell'essere.” (Sermone 11, *Opere tedesche*, p. 198).

¹⁵³ “Tre cose sono un ostacolo per l'uomo, in guisa tale che egli non può riconoscere in alcun modo Dio. La prima è la temporalità; la seconda la corporeità; la terza la molteplicità. Finché queste cose sono in me, in me non è Dio, né in me può veramente operare.”; “Tre cose ci impediscono di ascoltare la parola eterna. La prima è la corporalità, la seconda la molteplicità, la terza la temporalità.” (Sermoni 11 e 12, *Opere tedesche*, pp. 196, 201).

¹⁵⁴ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 196.

¹⁵⁵ “Eckhart is emphatic that God cannot be found or grasped in the external world. If we seek him outside, we shall find him nowhere; if we seek him within, we shall find him everywhere. This is not to say that only the inner world is real. Both are real; both have their own measure of importance. But it is the inner world which has the priority and the greater importance. The inner contains the outer, while transcending it. Having discovered God within, we can then discover him without; but never the other way round.” (C. Smith, *The way of paradox. Spiritual life as taught by Meister Eckhart*, p. 51).

¹⁵⁶ “Noi generiamo, dunque, il Verbo, nel senso che il divino non è, nel mondo, se non *Logos*, vivente Spirito, e se non generato dall'uomo. Questa è la sua condizione di verità: che provenga da noi stessi, perché, se non lo si produce nel fondo di noi stessi, ovvero se si è costretti a rimandare ad altro, si verifica sempre una non-verità, una *inadeguatio*. Infatti quell'essere altro, quella assolutezza cui si rimanda come fondamento, appare sempre determinata e finita, per quanti sforzi si facciano per ricondurla al «soprannaturale».” (M. Vannini, *L'esperienza dello spirito*, p. 26).

La parte dell'anima in grado di cogliere Dio risulta essere l'intelletto, il quale però deve essere rivolto, come abbiamo visto, verso l'interiorità, cioè deve essere svuotato dalle immagini provenienti dall'esterno, chiuso rispetto a tutto il creato. L'intelletto può riuscire in ciò proprio perché è nella sua natura di essere distaccato dal qui ed ora¹⁵⁷, di non avere rassomiglianza con niente¹⁵⁸: per poter conoscere le forme, le immagini provenienti dall'esterno, l'intelletto deve essere di per sé privo di ogni forma o immagine¹⁵⁹.

*Se l'occhio deve conoscere il colore, deve essere spoglio di ogni colore. Se l'anima deve conoscere Dio, essa non può avere nulla in comune con il nulla. Chi conosce Dio, sa che tutte le creature sono nulla.*¹⁶⁰

L'intelletto sembra infatti capace di prescindere e distaccarsi dai tre ostacoli alla conoscenza di Dio che sono la temporalità, la corporeità e la molteplicità¹⁶¹, e per questo aspetto risulta simile a Dio, il quale non è toccato né dal tempo, né dalla materia, né dal molteplice¹⁶². L'intelletto per poter cogliere Dio deve distogliersi dalle immagini provenienti dall'esterno e chiudersi nell'interiorità. L'anima e l'intelletto, come il tempio di Dio¹⁶³, devono svuotarsi completamente per poterlo accogliere¹⁶⁴. Siccome poi, come nel nostro sermone 9, Eckhart afferma che Dio è intelletto e che il

¹⁵⁷ “L'intelletto [...] ha in sé cinque proprietà. La prima è di essere libera dal qui e dall'ora.” (Sermone *Modicum et iam non videbitis me*, *Sermoni tedeschi*, pp. 181-182).

¹⁵⁸ “in quanto questa potenza è simile a niente, in tanto proprio è simile a Dio. Essa è simile a niente, proprio come Dio è simile a niente.” (Sermone *Modicum et iam non videbitis me*, *Sermoni tedeschi*, p. 182).

¹⁵⁹ “Come l'occhio dev'essere privo di qualsiasi colore per poter registrare tutti i colori, o così come il palato dev'essere libero da qualsiasi gusto specifico perché possa percepire il gusto di tutti gli aromi, l'intelletto dev'essere completamente ricettivo, vergine di tutte le immagini, se vuole conoscere tutte le immagini.” (Reiner Schürmann, *Maestro Eckhart o la gioia errante*, *Sermoni tedeschi tradotti e commentati*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2008).

¹⁶⁰ Sermone *Scitote, quia prope est regnum dei*, *Sermoni tedeschi*, p. 175.

¹⁶¹ Vedi nota 153.

¹⁶² “niente di estraneo può penetrare in Dio”; “in Dio non c'è alcun meno o alcun più, alcun questo o alcun quello.” (Sermone 3, *Opere tedesche*, p. 142, sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 193).

¹⁶³ “Questo Tempio in cui Dio vuole regnare da signore secondo la sua volontà, è l'anima umana, che egli ha formata e creata perfettamente simile a se stesso.” (Sermone 1, *Opere tedesche*, p. 123).

¹⁶⁴ Si veda il sermone *Intravit Iesus in quoddam castellum et mulier quadem, Martha nomine, excepit illum in domum suam*, dove viene detto che l'anima è il tempio di Dio e che dev'essere “vergine”, ovvero vuota, per far sì che Dio possa entrare, *Opere tedesche*, pp. 131-137. Questo stesso sermone è stato anche tradotto e commentato ampiamente da Reiner Schürmann, *Maestro Eckhart o la gioia errante*, *Sermoni tedeschi tradotti e commentati*, pp. 9-66.

tempio di Dio è l'intelletto, possiamo capire che l'intelletto presente nell'anima è proprio ciò che di divino c'è nell'uomo e che gli permette di cogliere Dio e di unirsi a Lui¹⁶⁵.

Se fosse svuotato di ogni immagine esterna l'intelletto permetterebbe infatti all'anima di cogliere la nuda essenza di Dio nella propria interiorità: *Se l'anima fosse completamente nuda e spoglia di ogni mediazione, anche Dio sarebbe per essa nudo e spoglio e le si ridarebbe completamente.*¹⁶⁶. Proprio la predica 9 descrive questa conoscenza dell'intelletto che penetra nel fondo e coglie l'essenza divina nel suo principio, *prima ancora di prendere alcun nome*¹⁶⁷. E allora all'intelletto viene contrapposta la volontà che cerca Dio all'esterno invece che all'interno e che coglie Dio solamente in quanto è buono¹⁶⁸.

*L'anima che ama Dio lo prende sotto il mantello della bontà, ma l'intelletto toglie a Dio il mantello della bontà, e lo prende nella sua nudità, in cui è spogliato della bontà, dell'essere e di tutti i nomi. [...] Ma io dico che l'intelletto è più nobile della volontà. La volontà coglie Dio sotto la veste della bontà. L'intelletto coglie Dio nella sua nudità, spogliato di bontà e di essere. La bontà è un vestito sotto il quale Dio è nascosto, e la volontà coglie Dio sotto la veste della bontà. Se non vi fosse bontà in Dio, la volontà non lo vorrebbe.*¹⁶⁹

A questo punto si possono riassumere le qualità dell'intelletto come fa Eckhart stesso nel sermone *Modicum et iam non videbitis me*¹⁷⁰:

¹⁶⁵ “la conoscenza e l'intelletto uniscono l'anima a Dio. L'intelletto penetra nel puro essere, la conoscenza precede, corre in avanti ed apre il passaggio perché sia generato il Figlio unico di Dio.”; “Consideriamo ora questa conoscenza dell'anima che possiede un frammento di intelletto, una scintilla, un ramoscello. L'anima possiede delle potenze che agiscono nel corpo. [...] Nell'anima v'è un'altra potenza, grazie alla quale essa pensa. Questa potenza si rappresenta le cose che non sono presenti, in guisa tale che io le conosco tanto bene come se le vedessi con i miei occhi, e meglio ancora – posso bene rappresentarmi una rosa d'inverno – e con questa potenza l'anima opera nel non essere e segue Dio, che opera nel non essere”. (Rispettivamente sermone 3 e sermone 9, *Opere tedesche*, pp. 139, 182).

¹⁶⁶ Sermone *Modicum et iam non videbitis me*, *Sermoni tedeschi*, p. 180.

¹⁶⁷ Sermone *Modicum et iam non videbitis me*, *Sermoni tedeschi*, p. 185.

¹⁶⁸ “l'intelletto ricerca sempre nell'interno. Al contrario, la volontà va verso l'esterno, verso quel che ama.” (Sermone *Modicum et iam non videbitis me*, *Sermoni tedeschi*, p. 183).

¹⁶⁹ Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 183.

¹⁷⁰ *Sermoni tedeschi*, pp. 178-185.

C'è una potenza nell'anima, l'intelletto, che fin dall'inizio, appena prende coscienza di Dio e lo gusta, ha in sé cinque proprietà. La prima è quella di essere libera dal qui e dall'ora. La seconda è quella di non avere somiglianza con niente. La terza è quella di essere pura e senza commistione. La quarta è quella di essere operante o ricercante in se stessa. La quinta è quella di essere un'immagine.¹⁷¹

L'intelletto che si rivolge a Dio, distogliendosi dall'esteriorità, diventa simile a Dio il quale non è toccato dal tempo e dallo spazio, non è simile a niente, non contiene molteplicità essendo puro senza commistione, è operante in se stesso e non al di fuori di sé, ed è un'immagine. Per immagine si deve intendere un'immagine di Dio che l'anima reca in sé, e come l'immagine trae tutto il suo essere da ciò di cui è l'immagine, così quest'immagine di Dio trova il suo essere nell'essere di Dio. Il termine "immagine" non esprime qui dunque semplicemente una somiglianza tra Dio e questa parte dell'animo umano, poiché secondo Eckhart l'essere dell'immagine è lo stesso essere dell'esemplare di cui essa è immagine. L'esemplare e la sua immagine dunque sono una sola cosa¹⁷² e l'immagine di Dio è in questo senso Dio stesso che è presente in noi¹⁷³.

Si affaccia così il tema dell'unione mistica con Dio. Infatti il compito dell'intelletto non è di pervenire ad una conoscenza di contenuti riguardo a Dio, ad una definizione di Dio, alla costruzione di un sapere al suo riguardo¹⁷⁴. Il suo procedere invece è l'escludere e l'andare oltre qualsiasi

¹⁷¹ *Sermoni tedeschi*, pp. 181-182.

¹⁷² "Ora, nel linguaggio eckhartiano «immagine» sta a designare non già una più o meno vaga rassomiglianza o affinità di ciò che è immagine con il suo esemplare, bensì perfetta identità con esso. L'immagine di qualcosa è questo stesso qualcosa fattosi un secondo se stesso. L'esemplare produce o genera la propria immagine letteralmente ri-producendo o ri-generando se stesso [...] Fra l'immagine e ciò di cui essa è immagine non v'è distinzione né di numero né di sostanza [...] L'immagine è l'esemplare stesso che, restando se stesso, si ri-fa, o fa una seconda volta se stesso, come immagine di sé. Nell'immagine l'esemplare trasfonde pertanto tutta la propria essenza [...] Esempio ed immagine sono dunque una sola cosa." (A. Klein, *Meister Eckhart, la dottrina mistica della giustificazione*, p.40-41).

¹⁷³ Secondo Denys Turner questa teoria eckhartiana prende le mosse dall'influenza della teoria dell'illuminazione di Agostino da cui però si distacca per la radicalità con cui giunge a identificare l'intelletto con Dio. "We must ask, then, why exactly it is intellect which is the uncreated element in me. The answer to this question may be found, at least partially, in another of Eckhart's many debts to Augustine, and in this connection specifically to Augustine's doctrine of divine illumination. Here again, and again typically, Eckhart derives conclusion from that doctrine which go far beyond any Augustine himself could have envisaged or would have allowed, but it is in Augustine that they have their origin. [...] But nothing could have induced Augustine to conclude from this that there is any place in me where I am God or that intellect is itself the light which it is illuminated." (D. Turner, *The darkness of God: negativity in Christian mysticism*, Cambridge University Press, 1995, pp. 156-157).

¹⁷⁴ "Non è un sapere nel senso di conoscenza di contenuti relativi a Dio. Un Dio pensato – dice Eckhart – va e viene col pensiero, è relativo a ciò per cui è pensato e regge solo per esso. Si tratta però di un sapere in senso forte, etimologico del termine; ovvero di una profonda esperienza, razionale e vitale insieme, che conduce ad un diverso livello di consapevolezza – ad una diversa «sapienza», più che ad una diversa scienza -, ad un essere diverso, anzi all'essere." (M.

concezione o idea di Dio, creando il vuoto nell'anima che, svuotata di ogni contenuto, giunge là dove vi è l'immagine di Dio¹⁷⁵; l'intelletto ha dunque una funzione negativa in quanto non si accontenta di nessuna concezione di Dio¹⁷⁶.

*L'uomo non si deve accontentare di un Dio pensato, perchè così quando il pensiero ci abbandona, ci abbandona anche Dio. Si deve invece possedere Dio nella sua essenza, molto al di sopra del pensiero dell'uomo e di ogni creatura. Un tale Dio non ci abbandona mai, a meno che l'uomo non si distolga volontariamente da lui.*¹⁷⁷

L'intelletto con la sua funzione negativa sfocia in un esito mistico: se si deve conoscere Dio senza nessun tipo di mediazione, né di concetti, né di immagini, lo si deve conoscere proprio come egli stesso si conosce: secondo il principio che solo il simile conosce il simile¹⁷⁸, solo Dio conosce Dio. Tramite l'intelletto l'anima giunge quindi a svelare l'immagine di Dio che è celata in se stessa distogliendosi dalla realtà esterna e arrivando sino al proprio fondo. Questo processo di rimozione di ostacoli è descritto da Eckhart anche con una metafora:

a volte ho fornito un paragone che colpisce: quando un artigiano fa una statua in lego o in pietra, non introduce l'immagine nel legno, ma toglie i trucioli che coprivano e nascondevano l'immagine. Non aggiunge nulla al

Vannini, *L'esperienza dello spirito*, Edizioni Augustinum, Palermo, 1991, p. 22).

¹⁷⁵ “l'immagine di Dio, il Figlio di Dio, è nel fondo dell'anima come una fonte viva. Ma se si getta su di essa della terra, ovvero del desiderio terreno, essa è ostacolata e coperta, in guisa che non se ne riconosce e non se ne vede più niente; tuttavia essa resta viva in se stessa e, se si toglie la terra, riappare e la si scorge.” (*Dell'uomo nobile*, Opere tedesche, p. 49).

¹⁷⁶ “Ho parlato di una potenza nell'anima, nella sua prima effusione, essa non coglie Dio in quanto è buono; non coglie Dio in quanto è verità, ma penetra fin nel fondo e continua a cercare, e coglie Dio nella sua unità e nella sua solitudine; coglie Dio nel suo deserto e nel suo proprio fondo. Perciò essa non si accontenta di nulla, e continua a cercare Dio nella sua Divinità, nella particolarità della sua natura propria.” (Sermone 10, *Opere tedesche*, pp. 192-193).

¹⁷⁷ *Istruzioni spirituali*, *Opere tedesche*, p. 65-66.

¹⁷⁸ “Questo Tempio in cui Dio vuole regnare da signore secondo la sua volontà, è l'anima umana, che egli ha formata e creata perfettamente simile a se stesso [...] Ha creato l'anima dell'uomo così simile a se stesso, che né in cielo né in terra, tra tutte le magnifiche creature che Dio ha tanto mirabilmente create, non ve n'è alcuna che gli sia tanto simile quanto l'anima umana. Perciò Dio vuole che questo tempio sia vuoto, perché non vi sia che all'interno lui solo.”; “la conoscenza proviene dalla similitudine. Ora, come l'anima ha la possibilità di conoscere tutte le cose, non si ferma mai prima di giungere in quella prima immagine in cui tutte le cose sono uno, e là essa trova pace, ovvero in Dio.” (Sermone 1 e 3, *Opere tedesche*, pp. 123, 141).

*legno, ma, al contrario, scava e toglie ciò che la copre, leva via le scorie:
allora brilla ciò che era nascosto al di sotto.*¹⁷⁹

Questa immagine usata da Eckhart risale a Plotino e poi allo Pseudo Dionigi¹⁸⁰ e descrive il modo con cui si deve cogliere Dio, e cioè tramite le negazioni. Proprio come lo scultore che toglie via l'eccesso che copre la figura, così l'intelletto dell'uomo deve liberarsi di tutte le rappresentazioni e gli attributi che nascondono l'immagine di Dio che è presente nel profondo dell'anima. L'azione dell'intelletto è propriamente un'ascesi in cui l'uomo si svuota di ogni contenuto, sia sensibile, sia intelligibile per trovare in se stesso Dio.¹⁸¹

Il nulla divino

Si è già potuto notare che la conoscenza di Dio è piuttosto una non-conoscenza in quanto Dio non può essere semplicemente l'oggetto del conoscere; Dio, che è l'Uno ed il tutto, non può essere conosciuto in un modo determinato, come un qualsiasi oggetto del pensiero, ovvero con un concetto che definisca la sua essenza. Il cammino verso la conoscenza di Dio si prospetta così come un'ascesi che non si limita a immagini o definizioni. L'essenza di Dio è tale che non può essere definita, il suo essere risulta inesprimibile, ed allora, siccome la conoscenza ordinaria avviene tramite concetti, di Dio non si può avere propriamente conoscenza¹⁸² perché nessun concetto esprime Dio. Quello che permette all'intelletto dell'uomo di giungere a Dio è infatti un'azione

¹⁷⁹ *Dell'uomo nobile*, Opere tedesche, p. 49.

¹⁸⁰ *Teologia mistica* II citato da Vannini nella nota 23 di p. 49, *Opere tedesche*.

¹⁸¹ È quell'ascesi che descrive la teologia mistica dello Pseudo Dionigi: "abbandona i sensi e le operazioni intellettuali, tutte le cose sensibili e intelligibili, tutte le cose che non sono e quelle che sono, e in piena ignoranza protenditi, per quanto è possibile, verso l'unione con colui che supera ogni essere e conoscenza." (*La teologia mistica*, Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, traduzione di Piero Scazzoso, introduzione, prefazioni, parafrasi, note e indici di Enzo Bellini, Milano, Rusconi, 1981, p.406).

¹⁸² "There has to be a higher kind of knowing which has nothing to do with the senses or the ideas and deduction drawn from theme; a knowing which will touch the Reality of God, not merely give information about him, a knowing which casts aside sense impressions and logical deductions, to reach out to God as he really is."; "When sense-impressions, images and ideas have been cast aside, the knowledge of God can shine forth. We have to renounce all that we normally call 'knowledge' if we wish to attain to this higher kind." (C. Smith, *The way of paradox. Spiritual life as taught by Meister Eckhart*, pp. 17, 18).

negativa, il non accontentarsi di nessun concetto o immagine fino a giungere al fondo dell'anima che è un tutt'uno con il fondo di Dio¹⁸³.

Per la conoscenza Dio si presenta come un nulla ovvero come qualcosa che non può essere conosciuto perché Egli non è né questo né quello: la conoscenza di Dio deve avvenire senza alcuna mediazione. Inoltre la conoscenza implica la distinzione tra il conoscente e l'oggetto conosciuto, e fintanto che c'è molteplicità, là non v'è Dio che è l'Uno.¹⁸⁴

È in questa prospettiva che il nostro sermone 71 propone come nome di Dio quello di "nulla". Questo non significa che Dio sia niente: come abbiamo visto nel primo capitolo Egli è l'Essere che in quanto Uno è negazione della negazione; ma proprio per questo non è niente che si possa conoscere con nomi o concetti che, essendo definizioni, implicano delle limitazioni. E difatti il sermone 71 non smentisce affatto questa concezione dell'essere di Dio, anzi la conferma più volte, poiché oltre ad associare Dio al nulla viene detto che Dio è *un essere che ha in sé tutto l'essere*¹⁸⁵. Il nulla di Dio non è un nulla ontologico, poiché Dio si presenta come nulla a chi tenta di conoscerlo nel modo in cui si conoscono le creature, il nulla di Dio è un nulla ontologicamente superiore a qualsiasi altra realtà, è un nulla superesistenziale che è nulla solo gnoseologicamente.

La concezione di Dio come nulla superesistenziale è la conseguenza sul piano gnoseologico dell'ontologia eckhartiana, della concezione di Dio come essere, Uno, negazione della negazione. Si vedano ad esempio i seguenti passi:

*Quando Dio si riflette e si versa nell'anima se tu lo cogli allora come una luce, o come un essere, o come una bontà – se tu conosci ancora qualcosa di lui -, non è Dio. Guardate bisogna andare oltre questo «poco», togliere via tutti gli attributi, e conoscere Dio come Uno.*¹⁸⁶

¹⁸³ "Il fondo dell'anima ed il fondo di Dio sono un solo fondo" (Sermone 15, *Opere tedesche*, p. 225).

¹⁸⁴ A. De Libera, *Introduzione alla mistica renana: da Alberto Magno a Meister Eckhart*, Jaca Book, Milano, 1998, p. 224.

¹⁸⁵ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 198, 200.

¹⁸⁶ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 196.

*Dio è senza nome. Se essa [l'anima] gli avesse dato un nome, con ciò si sarebbe fatta una qualche rappresentazione. Ma Dio è sopra tutti i nomi: nessuno può giungere ad esprimere Dio.*¹⁸⁷

*Se tu vedi qualcosa, o qualcosa cade nel tuo sapere, questo non è Dio, proprio per questo, egli non è questo né quello. Chi dice che Dio è qui o là, a quello non dovete credere. La luce di Dio splende nella tenebra.*¹⁸⁸

*Chi parla di Dio con qualsiasi comparazione, parla impropriamente di Lui. Ma chi parla di Dio tramite il nulla, parla propriamente di Lui. Se l'anima giunge nell'Unità, e là perviene ad un puro annientamento di se stessa, Là essa trova Dio come un nulla.*¹⁸⁹

*...per quanto sottile e puro possa essere il mezzo con cui conosco Dio, esso deve andarsene.*¹⁹⁰

*Dio lo si deve cogliere come modo senza modo, come essere senza essere, perché egli non ha modo.*¹⁹¹

La concezione di Dio come nulla è l'ultimo passo della teologia eckhartiana che in ultima analisi deve riconoscere a Dio l'ineffabilità¹⁹². Questa tuttavia non smentisce la sua concezione dell'essere divino, ne è anzi una diretta conseguenza¹⁹³.

Con A. De Libera possiamo dunque dire che tutti i nomi divini, ovvero le designazioni dell'origine pura, risultano in sostanza equivalenti poiché nessun nome o definizione riesce a farci davvero conoscere Dio in Lui stesso.¹⁹⁴ Il sermone 71 con la sua concezione del nulla supera in

¹⁸⁷ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 196.

¹⁸⁸ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 197.

¹⁸⁹ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 197.

¹⁹⁰ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 201.

¹⁹¹ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 201.

¹⁹² "Il niente viene a chiudere il ciclo delle teologie. Il non-sapere della divina assenza di conoscenza si richiude sul niente" (A. De Libera, *Introduzione alla mistica renana: da Alberto Magno a Meister Eckhart*, P. 228).

¹⁹³ "La definizione di Dio come "nulla superesistenziale" (*ueberwesende nihtheit*) è assai più che una semplice eco della teologia negativa di Proclo, ma esprime lo stesso concetto di Dio come uno (negazione della negazione): *nihtheit* è l'unità-indistinzione assoluta, nel cui seno è compreso, in quanto negato, annullato, il distinto, il molteplice, la schietta "negazione"." (G. Della Volpe, *Eckhart o della filosofia mistica*, p. 179-180.)

¹⁹⁴ A. De Libera, *Introduzione alla mistica renana: da Alberto Magno a Meister Eckhart*, p. 228.

questo senso le altre teologie eckhartiane: *In questa visione del Niente, non vi è più né oggetto, né soggetto, né luce, né tempo, né luogo.*¹⁹⁵

In sostanza il nulla risulta essere l'ultimo nome applicabile ad un Dio che non può essere conosciuto soltanto razionalmente come l'essere e l'uno; Eckhart ci spinge infatti ad una ben diversa conoscenza di Dio: il fine dell'uomo è l'unione con Dio¹⁹⁶, il ritorno allo stato originale della preesistenza¹⁹⁷, quando cioè, prima della creazione, non si era separati da Dio, ovvero dall'essere¹⁹⁸. In questo modo la metafisica di Eckhart lascia spazio alla mistica, ovvero ad un ambito non più solo razionale, come a suggerire che ad una conoscenza dialettica¹⁹⁹ del principio deve seguire uno stato in cui si è uniti ad esso²⁰⁰. Ed in effetti il nostro sermone 71 tratta proprio dell'esperienza mistica di san Paolo descritta paradossalmente come una visione di ciò che non può

¹⁹⁵ A. De Libera, *Introduzione alla mistica renana: da Alberto Magno a Meister Eckhart*, p. 228.

¹⁹⁶ "Knowledge of God, then, means union with God, a kind of union which leads us to actually resemble god in some measure, to become to a certain extent like him." (C. Smith, *The way of paradox. Spiritual life as taught by Meister Eckhart*, p. 21).

¹⁹⁷ Sull'argomento eckhartiano del ritorno all'origine, allo stato della preesistenza si veda l'importante sermone tedesco *Beati pauperes spiritu, quia ipsorum est regnum coelorum, Sermoni tedeschi*, pp. 126-134. Questo sermone ricerca il significato dell'ideale cristiano di povertà umana e sembra giungere a sostenere che lo stesso concetto di Dio deve essere superato per giungere a quello stato originale di preesistenza che già un tempo ci è appartenuto, dove si è liberi da Dio e da tutte le cose, privi di volontà e desiderio. "Infatti è vero povero soltanto colui che niente vuole e niente desidera. Quando ero nella mia causa prima, non avevo alcun Dio, e là ero causa di me stesso. Nulla volevo, nulla desideravo, perché ero un puro essere, che conosceva se stesso nella gioia della verità. Allora volevo me stesso e nient'altro; ciò che volevo, lo ero, e ciò che ero, lo volevo, e là stavo libero da Dio e da tutte le cose. [...] Perciò preghiamo Dio di diventare liberi da Dio" pp. 128-129. Per un'ampia trattazione di questo sermone rimando al secondo capitolo (*Suffering God, sermon 52*) dell'opera di Bruce Milem, *The unspoken word. Negative theology in Meister Eckhart's german sermons*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 2002, pp. 22-49.

¹⁹⁸ "L'esistenza, uscita da questo paradiso della preesistenza, è come se avesse subito una caduta. Nel felice stato d'identità con Dio e dell'uguaglianza di tutte le cose in lui, infatti, l'ente non era ancora separato dall'essere e dalla vita. [...] Questa nota di tristezza metafisica, assente nel tomismo, più risolutamente creazionista, accompagna in Maestro Eckhart, il concetto della preesistenza." (Stanislas Breton, *Filosofia e mistica. Esistenza e super-esistenza*, p.46).

¹⁹⁹ "This type of thought process in which opposites are reconciled is usually called dialectic, and we are certainly justified in saying that Meister Eckhart practices it in examples above. [...] Hence, in his attempt to approximate the truth concerning God, man must have recourse to placing opposing concepts in a dialectical relationships." (F. Tobin, *Meister Eckhart: thought and language*, p. 56). Anche Cyprian Smith nel suo lavoro (intitolato non a caso *The way of paradox*) si sofferma a sottolineare che l'uso sovente di paradossi da parte di Eckhart rispecchia il fatto che la conoscenza di Dio presuppone il superamento del principio di non contraddizione. Così si spiega il concetto eckhartiano di Dio soggetto ad una continua tensione tra opposti: tra l'essere ed il nulla, tra la distinzione e l'indistinzione, tra la trascendenza e l'immanenza. La concezione di Dio come *coincidentia oppositorum* sarà non a caso formulata da un attento lettore di Eckhart: Nicolò Cusano. (C. Smith, *The way of paradox. Spiritual life as taught by Meister Eckhart*, pp. 25-27).

²⁰⁰ "Those who investigate Meister Eckhart's thought against the background of mysticism characterize his type of mysticism as *speculative*. Those who emphasize his philosophy and theology generally admit that his speculative thought transcends the usual borders of these fields into often darkly described as *mystical*. Thus to call the preacher-professor a speculative mystic seems clearly justified" (F. Tobin, *Meister Eckhart: thought and language*, p. 31).

essere visto, ovvero del nulla, che risulta essere una perfetta immagine del paradosso a cui Eckhart ci spinge, ovvero alla conoscenza di Dio, un Dio che secondo Eckhart stesso non è conoscibile²⁰¹.

Dio nell'anima, l'anima in Dio

Come conoscere Dio allora? La soluzione di Eckhart è chiara: si conosce Dio proprio come egli si conosce, nella sua stessa conoscenza²⁰². Seguendo il principio che il simile si conosce con il simile Eckhart ci dice talvolta più, talvolta meno esplicitamente, che per conoscere Dio bisogna in qualche modo essere Dio stesso. Proprio il nostro sermone 71 ci dice: *Se Dio deve essere visto, deve esserlo in una luce che è Dio stesso.*²⁰³ Ma Eckhart in un altro sermone diventa ancora più esplicito:

*Se devo conoscere Dio immediatamente, senza immagine e senza somiglianza, bisogna che io divenga assolutamente Dio, e che egli divenga assolutamente me, così completamente uno.*²⁰⁴

È chiaro quindi che il problema della conoscenza di Dio diventa quello dell'unione con Dio. Si è visto precedentemente che l'intelletto è il luogo destinato a questa unione, ma non è sempre così: talvolta nei suoi sermoni Eckhart colloca la beatitudine dell'unione con Dio nell'intelletto, talaltra invece la colloca in un luogo superiore all'intelletto ed alla volontà, nel fondo stesso

²⁰¹ "As a consequence, our search for God is paradoxical. Utterly one with him and utterly nothing apart from him, we seek him but have no adequate means of grasping him." (F. Tobin, *Meister Eckhart: thought and language*, p. 84). Non a caso Donald F. Duclow accomuna il pensiero di Eckhart a quello di Eriugena e di Nicolò Cusano: "all three thinkers work within the medieval Christian Neoplatonic tradition which refashioned the writings of Pseudo-Dionysius the Areopagite. In particular, they develop the central theme of the Areopagite's *Mystical Theology*: the paradox of knowing the hidden God by "unknowing" (agnōsia). [...] For all three mastered *docta ignorantia*: reflecting on their awareness that they could not know God, they worked out endlessly varied attempts to express what cannot be known. Following Dionysius, they sought to name God with symbolic expressions whose negation leads into mystical theology. Within their Neoplatonic dialectic, negation moves beyond *reason* and its finite distinctions to *intellect*, where opposites coincide and a vision of God's infinite unity becomes possible." (*Masters of learned ignorance: Eriugena, Eckhart, Cusanus*, Aldershot: Ashgate, 2006 p. VII)

²⁰² "L'occhio nel quale io vedo Dio, è lo stesso occhio in cui Dio mi vede; l'occhio mio e l'occhio di Dio non sono che un solo occhio, una sola visione, una sola conoscenza, un solo amore." (Sermone 12, *Opere tedesche*, p. 205).

²⁰³ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 193.

²⁰⁴ Sermone *Modicum et non videbitis me*, *Sermoni tedeschi*, p. 189.

dell'anima, altre volte ancora il fondo dell'anima è identificato con l'intelletto²⁰⁵. Con Alain De Libera possiamo dire che non si può escludere un'evoluzione teorica su questi argomenti e che tuttavia queste prospettive che si possono individuare nei sermoni di Eckhart non si contrappongono assolutamente.²⁰⁶

Forse ci sarà anche più comprensibile l'oscillazione del linguaggio al riguardo da parte di Eckhart se si tiene presente questa considerazione di Vannini:

L'espressione Grund der Seele, fondo dell'anima, è una delle tante che Eckhart usa per indicare la realtà più vera e profonda dell'uomo, il "luogo" (la metafora non tragga in inganno) ove si trova la sua essenza, molto diversa dalle determinazioni accidentali.²⁰⁷

Eckhart infatti non usa sempre il termine "fondo", nei suoi sermoni troviamo anche delle altre espressioni equivalenti come "castello dell'anima", "scintilla dell'anima", "qualcosa nell'anima"²⁰⁸: tutte queste espressioni tuttavia non riescono a dire ciò che essa è veramente, perché nessun nome ci riesce, ed Eckhart stesso ce lo dice.

Ho detto altre volte che c'è nello spirito una potenza che sola è libera. A volte ho detto che è una custodia dello spirito, a volte ho detto che è una piccola scintilla. Ma ora dico: non è né questo né quello, ma è qualcosa di più elevato al di sopra di questo e di quello di quanto il cielo sia al di sopra della terra. Perciò la chiamo ora in modo più nobile di quanto abbia mai fatto, anche se

²⁰⁵ "Per ciò che concerne le potenze dell'anima, il pensiero di Eckhart presenta una certa oscillazione. Sulla questione, discussa fino alla noia nelle scuole, del primato dell'intelligenza o della volontà, nei suoi sermoni si trovano risposte contraddittorie. Alcune volte egli identifica la «scintilla dell'anima» con l'intelletto o la ragione superiore, altre volte la chiama una potenza, altre volte la situa ben al di là di ogni potenza. [...] Abbondano i testi che provano che in Eckhart questo «qualche cosa» (scintilla, castello o fondo) è il punto d'appoggio di tutte le grazie, come pure della conoscenza e dell'amore. È questo «qualche cosa» (dell'anima) che riceve la grazia santificante e i doni dello Spirito santo. È a immagine di Dio. È l'impronta di se stesso che Dio lascia nell'anima, dove si riconosce e che è capace di accoglierlo" (Jeanne Ancelet-Hustache, *Maestro Eckhart e la mistica renana*, Edizioni Paoline, Milano, 1992, pp. 74-75).

²⁰⁶ Tuttavia A. De Libera sostiene che i sermoni dove la beatitudine dell'uomo è posta al di sopra della distinzione tra intelletto e volontà corrispondono ad un'evoluzione teorica dovuta all'influsso di Proclo. Su questi argomenti si vedano i capitoli 2.2 *La scintilla dell'anima e la dottrina dell'intelletto* e 2.3 *L'uno dell'anima ed il niente divino*, A. De Libera, *Introduzione alla mistica renana: da Alberto Magno a Meister Eckhart*, pp. 192, 220.

²⁰⁷ M. Vannini, *Mistica e filosofia*, p. 35.

²⁰⁸ Jeanne Ancelet-Hustache, *Maestro Eckhart e la mistica renana*, Edizioni Paoline, Milano, 1992, pp. 74.

essa deride la nobiltà come ogni altro modo, perché è molto al di sopra di tutto questo. È libera da ogni nome, priva di ogni forma, libera e distaccata come Dio stesso è libero e distaccato. È anche una e sufficiente a se stessa come Dio è uno e sufficiente a se stesso, in modo che non si riesce assolutamente a gettarvi uno sguardo. Questa stessa potenza di cui ho parlato, nella quale Dio fiorisce e verdeggia con tutta la sua divinità, e lo spirito in Dio, in questa stessa il Padre fa nascere il suo unico Figlio come in se stesso, giacché egli vive veramente in questa potenza, e lo Spirito genera insieme col Padre lo stesso Figlio unigenito e se stesso quale Figlio, ed, in questa luce, è lo stesso Figlio e la verità.²⁰⁹

Come si può vedere l'essenza del fondo dell'anima risulta essere ineffabile come Dio stesso al punto che Eckhart usa il metodo negativo nel descriverla²¹⁰. Anche questo qualcosa dell'anima non può essere propriamente conosciuto dall'uomo.

Tutto il sapere umano non può penetrare mai ciò che l'anima è nel suo fondo. Per comprendere ciò che è l'anima, occorre un sapere soprannaturale. [...] Di ciò che l'anima è nel suo fondo, nessuno ne sa nulla. Ciò che si può saperne, deve essere soprannaturale, deve essere per grazia. Là Dio opera la misericordia.²¹¹

Nel fondo dell'anima si trova Dio, così che l'ascesa a Dio si configura come uno sprofondare dell'anima in se stessa: la scoperta di ciò che Dio è in se stesso, al di là di ogni rappresentazione, corrisponde alla scoperta di ciò che l'anima è nel proprio fondo.

In verità, tu sei il Dio nascosto, al fondo dell'anima, là dove il fondo dell'anima ed il fondo di Dio sono un solo fondo. Più ti si cerca, meno ti si

²⁰⁹ Sermone 2, *Opere tedesche*, pp. 135-136.

²¹⁰ "If, as McGinn points out, Eckhart's theology is as anthropocentric as it is theocentric, this will be because of his distinctiveness of his identification of the round of the soul with the ground of God. If, therefore, his theology and mysticism is markedly apophatic, so too is his anthropology, his teaching that I, in my ground, am a 'nothing'." (D. Turner, *The darkness of God: negativity in Christian mysticism*, Cambridge University Press, 1995, pp. 166-167).

²¹¹ Sermone 7, *Opere tedesche*, p. 172.

*trova. Tu devi cercarlo in guisa tale da non trovarlo in nessun luogo. Se non lo cerchi, allora lo trovi.*²¹²

Come si può vedere Dio non va neanche cercato perché si può solo ricercare ciò che non si è ed ovviamente non c'è bisogno di cercare ciò che si è già. L'uomo deve semplicemente smettere di cercare Dio nel "luogo" sbagliato, ovvero all'esterno di sé stesso, come si cerca un oggetto che non si possiede, perché, ci dice Eckhart:

*Dio è una vera luce, un sostegno per l'anima, vicino all'anima più di se stessa, e perciò necessariamente, se l'anima si distoglie da tutte le cose sottomesse al divenire, Dio risplende e si irradia in essa. [...] Se l'anima non si rivolge alle cose esteriori, essa è giunta nella sua dimora, ed abita nella sua semplice, pura luce: là essa non ama, e non ha timore o paura.*²¹³

*Dio è vicino a noi; noi invece siamo lontani da lui; Dio è all'interno, noi invece siamo all'esterno; Dio è in noi a casa propria, ma noi siamo in un paese straniero [...] Ci aiuti Dio, perché noi tutti lo seguiamo, in modo che egli ci porti in sé, dove lo conosciamo veramente. Amen.*²¹⁴

Si conosce Dio diventando uno con Lui e si è uno con Lui trovando il proprio fondo²¹⁵. Ma ciò comporta un'opera da parte dell'uomo: il distacco.

Il distacco

Dio non può essere solamente l'oggetto della conoscenza, esso è anche l'unico fine che l'uomo dovrebbe perseguire. Compito dell'uomo è quello di distogliersi dal nulla delle creature per abbracciare l'essere divino e questo processo non riguarda solo l'ambito conoscitivo: il distacco

²¹² Sermone 15, *Opere tedesche*, p. 225.

²¹³ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 200.

²¹⁴ Sermone *Scitote, quia prope est regnum dei*, *Sermoni tedeschi*, pp. 176-177.

²¹⁵ "l'anima prende il proprio essere direttamente da Dio, e perciò Dio è più vicino all'anima di quanto essa lo sia a se stessa, e perciò Dio è nel fondo dell'anima con tutta la Divinità" (Sermone 10, *Opere tedesche* p. 187).

dalle creature è qualcosa che riguarda l'uomo totalmente e non è soltanto un'azione intellettuale²¹⁶. Anzi, il distacco primariamente riguarda la volontà dell'uomo che deve smettere di cercare il nulla per volgersi verso l'essere poiché *chi cerca e desidera qualcosa, cerca e desidera il nulla, e a chi chiede qualcosa viene dato il nulla*²¹⁷.

Il fatto è, come abbiamo visto, che la volontà cerca sempre il proprio oggetto all'esterno dell'uomo²¹⁸, ovvero dove Dio non può essere trovato²¹⁹. Così la nullità delle creature, affermata in linea di principio dall'ontologia eckhartiana, appare anche come un fine che deve trovare realizzazione nell'uomo, come una prescrizione morale che deve realizzarsi:

*Non trova Dio colui per il quale tutte le cose transitorie non sono poco e quanto un nulla*²²⁰.

*Perciò è giusto soltanto quell'uomo che ha ridotto a nulla tutte le cose create, e che, senza far caso ad altro, si dirige risolutamente verso il Verbo eterno.*²²¹

Il distacco dell'uomo da tutte le cose per poter raggiungere Dio e con esso la beatitudine è il nucleo della morale eckhartiana che troviamo presente in molti suoi sermoni in lingua tedesca.²²² Anche nei sermoni da noi messi in primo piano Eckhart non si stanca di spronare al distacco; nel sermone 9 questo insegnamento morale è esposto con un paragone: l'uomo dovrebbe essere come il pianeta Venere.

²¹⁶ “Bisogna comprendere che il processo di rimozione dell'accidentale, il distacco, è un'operazione di tutta l'anima, intellettuale e morale insieme.” (M. Vannini, *Mistica e filosofia*, p. 38).

²¹⁷ *Opere tedesche*, p. 199.

²¹⁸ “L'intelletto ricerca sempre nell'interno. Al contrario, la volontà va verso l'esterno, verso quel che ama” (Sermone *Modicum et iam non videbitis me*, *Sermoni tedeschi*, p. 183).

²¹⁹ “The sublime and glorious reality which we call 'God', is to be sought first and foremost in the human heart. If we do not find him There, we shall not to find him anywhere else. If we do find him there, we can never lose him again; wherever we turn, we shall see his face.” (Cyprian Smith *The way of paradox. Spiritual life as taught by Meister Eckhart*. London, Darton, Longman and Todd, 1987, p.4).

²²⁰ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p.196.

²²¹ Sermone 16b, *Opere tedesche*, p. 232.

²²² “L'esperienza di profonda letizia, di libertà, che è propria del distacco, non è altro che quella che il mondo cristiano chiama grazia. È significativo che, in Eckhart, al linguaggio del distacco, prevalente nelle opere in volgare tedesco, corrisponda appunto quello della grazia, prevalente nelle opere latine: l'uomo distaccato, l'uomo nobile, non è altro che l'uomo investito dalla grazia. Per lo stesso motivo, i due linguaggi, quello del distacco e quello della grazia, si corrispondono tanto che Eckhart giudica inessenziale il problema di decidere se qualcosa provenga dalla natura o dalla grazia – giacché tutto viene comunque da Dio” (M. Vannini, *Mistica e filosofia*, pp. 49-50).

Venere: essa ha molti nomi. Quando essa precede il sole e si alza prima del sole, si chiama stella del mattino; quando segue il sole, in guisa tale che esso tramonta prima di lei, si chiama stella della sera; talvolta il suo corso è al di sopra del sole, talvolta al di sotto del sole. Più di ogni stella essa è sempre ugualmente vicina al sole, mai più lontana o più vicina; essa indica così che un uomo che vuole giungere là, deve essere in ogni istante vicino a Dio, essergli presente, in guisa tale che nulla possa allontanarlo da Dio: né felicità, né infelicità, né alcuna creatura.²²³

Come il pianeta Venere l'uomo dovrebbe dunque essere sempre ugualmente vicino a Dio: qualsiasi sia il suo percorso nel mondo l'uomo dovrebbe badare solamente a Dio in modo che nient'altro possa distoglierlo o deviarlo da Lui. Ekchart di seguito paragona quest'uomo esemplare con un altro astro: la luna.

La luna esercita la sovranità su tutta la natura umida. Mai la luna è così vicino al sole come quando è piena e riceve direttamente la sua luce dal sole. Dal fatto di essere più vicina alla terra di ogni altro astro, essa riceve due danni. È pallida, maculata, e perde la sua luce. Mai essa è così potente come quando è più lontana dalla terra: è allora che essa respinge più lontano il mare, più essa decresce, meno è capace di sospingerlo. Più l'anima è elevata al di sopra delle cose terrestri, più è forte.²²⁴

Ancora nello stesso sermone, l'uomo deve essere un avverbio rispetto al verbo divino ovvero essere sempre presso di Lui come il pianeta Venere è rispetto al sole, elevato al di sopra delle cose terrestri in modo da saperle dominare: come la luna che, secondo il sapere dell'epoca del nostro filosofo, è capace di dominare le maree tanto più quando è più distante dalla terra.

L'uomo che vuole giungere a quel che è stato detto sopra – ciò a cui tende tutto il discorso – deve essere come una stella del mattino: sempre presente a

²²³ Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 184.

²²⁴ Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 184.

*Dio e sempre presso di lui, ugualmente vicino, elevato al di sopra di tutte le cose terrestri, un avverbio accanto al Verbo.*²²⁵

Per arrivare a Dio l'uomo deve distaccarsi dalle cose terrene, dalle creature, da tutta l'esteriorità e con l'intelletto essere rivolto verso l'interiorità. Un'interiorità a cui si deve essere orientati tramite l'intelletto che è appunto ciò che permette di distaccarsi dalla realtà esterna. Il nostro sermone 9 infatti associa all'intelletto l'interiorità e la spiritualità a cui sono contrapposti la materialità e l'esteriorità²²⁶. Solo distaccandosi dalle creature e dall'esteriorità e rivolgendosi nella propria interiorità con l'intelletto è possibile per l'uomo raggiungere Dio in quella stessa conoscenza in cui Egli è beato. Come si è già potuto osservare nel capitolo precedente, infatti, nell'intelletto è presente l'immagine divina, il Verbo e dunque esso è anche la sede della beatitudine a cui l'uomo deve tendere.

Nell'altro nostro sermone di riferimento l'insegnamento del distacco è esposto da Eckhart con un'interpretazione di alcuni passi del *Cantico dei Cantici*: l'anima che vuole giungere a Dio deve fare come l'amante biblico in cerca dell'amato. L'anima riesce a trovare Dio soltanto andando oltre le creature, distaccandosi da esse, proprio come l'amante del Cantico che trova l'amato soltanto dopo aver proseguito oltre il "poco" che lo separava da lui.

*Perciò dice la fidanzata nel libro dell'Amore: «Quando avanzai un poco, trovai colui che la mia anima ama». Il poco, oltre cui essa giunse, erano tutte le creature. Chi non respinge indietro quelle, non trova Dio. Essa vuole anche dire: per quanto sottile e puro possa essere il mezzo con cui conosco Dio, esso deve andarsene.*²²⁷

²²⁵ Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 185.

²²⁶ "L'intelletto opera incessantemente verso l'interiorità. Più una cosa è sottile e spirituale, più essa opera fortemente verso l'interno, e più l'intelletto è forte e sottile, più si unisce a lui e diviene uno con lui tutto quello che esso conosce. Non avviene così con le cose corporee: più esse sono forti, più agiscono verso l'esterno. La beatitudine di Dio sta nell'operazione verso l'interno dell'intelletto, in cui risiede il verbo. L'anima deve essere là un avverbio, ed operare una sola opera con Dio, per attingere la propria beatitudine nella conoscenza che in se stessa si libra: in quella stessa conoscenza in cui è beato Dio." (Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 185).

²²⁷ Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 201.

Eckhart ci invita con queste parole ad andare oltre le creature, a distaccarci da esse per poter così trovare il Dio che viene nascosto, celato dall'essere delle creature. L'essere delle creature infatti è paragonata alla notte ed al buio. Come il sole non si riesce a vedere di notte così nelle creature non ci è possibile scorgere l'essere di Dio: fintanto che si continuerà a cercare Dio nelle creature si sarà condannati a non trovarlo. L'anima intenta a trovare Dio sarà obbligata anche a distaccarsi dalle realtà più alte, come l'essere degli angeli, essa dovrà essere rivolta solamente a Dio ed a null'altro, poichè se si vuole conoscere Dio nulla deve frapporsi tra noi e lui²²⁸.

Come si può notare l'insegnamento del distacco è una conseguenza diretta dell'ontologia eckhartiana: poiché le creature non contengono per intero l'essere, Dio viene celato da esse e le creature nascondono in questo senso l'essere divino come la notte nasconde la luce del sole. Compito dell'uomo quello di andare oltre tutto ciò che non è Dio, oltre tutto ciò che non è "la prima luce" per giungere alla fonte di tutto, all'essere, a Dio.

Va però notato che la prospettiva eckhartiana è più articolata: è vero che le creature nascondono Dio e non permettono quindi di conoscerlo, ma è anche vero che queste sono vere e proprie manifestazioni dell'essere di Dio. Nelle creature l'essere di Dio viene sì nascosto, ma viene anche svelato in parte. Le creature sono in se stesse nulla ma nella misura in cui sono ricevono l'essere direttamente da Dio. Ed ecco perché nel sermone 9, proprio mentre Eckhart ci sta insegnando ad essere distaccati dalle cose terrestri come lo è la luna, ci dice: *Chi non conoscesse altro che le creature, non avrebbe mai bisogno di pensare ad una predica, perché ogni creatura è piena di Dio ed è un libro.*²²⁹ La creatura, nella misura in cui "è piena" dell'essere di Dio è appunto una teofania²³⁰, una manifestazione di Dio stesso. Nello stesso tempo, la creatura non svela tutto

²²⁸ «L'anima dice nel libro dell'Amore questa parola: «Nel mio lettino ho cercato per tutta la notte colui che la mia anima ama, e non l'ho trovato». Lo cercava nel lettino, il che significa: chi rimane attaccato o dipendente da qualsiasi cosa sia sotto Dio, si trova alle strette nel suo letto. Tutto ciò che Dio ha creato è stretto. Essa dice: «L'ho cercato tutta la notte». Non v'è notte che non abbia qualche luce, ma è nascosta. Il sole splende nella notte, ma è nascosto. Di giorno risplende e copre tutte le luci. Così fa anche la luce divina: copre tutte le luci. Ciò che noi cerchiamo nelle creature è notte. Questo è il mio parere. Ciò che cerchiamo in qualsiasi creature è tutto ombra e notte. Perfino la luce dell'angelo più alto, per quanto sia elevata, non risplende nell'anima. Tutto quel che non è la prima luce, è tutto tenebra e notte. In quel luogo essa non trova Dio.» (Sermone 71, *Sermoni tedeschi*, p. 195).

²²⁹ Sermone 9, *Opere tedesche*, p. 184.

²³⁰ «In questa prospettiva l'ente assume una configurazione ambivalente: da una parte non possiede alcuna realtà autonoma, dall'altra riassume in sé la totalità dell'essere, dal momento che diviene luogo della sua manifestazione.» (G Ambrosini, *Negazione e proposta morale in Meister Eckhart*, p. 40).

l'essere di Dio il quale risulta allora nascosto. Nelle creature l'essere di Dio è così in parte svelato ed in parte nascosto: Dio è presente dappertutto ed in nessun luogo²³¹.

²³¹ “All’interno dell’universo l’essere è dovunque e in nessun luogo, non circoscrivibile perché non identificabile, né cumulabile perché al di sopra di ogni limitazione e separazione.” (G Ambrosini, *Negazione e proposta morale in Meister Eckhart*, p. 47).

Bibliografia

Testi

Meister Eckhart, *Opere tedesche*, introduzione, traduzione e note di Marco Vannini, Firenze, La nuova Italia, 1982.

Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, introduzione, traduzione e note di Marco Vannini, Milano, Adelphi, 1985.

Giuseppe Faggin, *La nascita eterna*, Firenze, Sansoni Editore, 1953.

Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, traduzione di Piero Scazzoso, introduzione, prefazioni, parafrasi, note e indici di Enzo Bellini, Milano, Rusconi, 1981.

Studi

Giacomo Ambrosiani, *Negazione e proposta morale in Meister Eckhart*, Liviana Editrice, Padova, 1980.

J. Ancelet – Hustache, *Maestro Eckhart e la mistica renana*, Edizioni Paoline, Milano, 1992.

Stanislas Breton, *Filosofia e mistica. Esistenza e super-esistenza*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001.

Oliver Davies, Denys Turner, *Silence and word: negative theology and incarnation*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Alain De Libera, *Introduzione alla mistica renana : da Alberto Magno a Meister Eckhart*, Jaca Book, Milano, 1998, titolo originale *La mystique rhénane D'Albert le Grand a Maitre Eckhart*, Editions du Seuil, Paris, 1994. (Prima edizione del 1984 *Introduction à la Mystique rhénane*, Editions OEIL).

Galvano Della Volpe, *Eckhart o della filosofia mistica*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1952.

Donald F. Duclow, Masters of Learned Ignorance: Eirugena, Eckhart, Cusanus. Aldershot, Ashgate, 2006.

Giuseppe Faggin, *Meister Eckhart e la mistica tedesca preprotestante*, Milano, Fratelli Bocca Editori, 1946.

Ernesto Grassi, *La preminenza della parola metaforica. Heidegger, Meister Eckhart, Novalis*, Mucchi Editore, Modena, 1987.

Gwendoline Jarczyk, Pierre-Jean La Barriere, *L'impronta del deserto. L'ateismo mistico di Meister Eckhart*, Edizioni Angelo Guerini e Associati, Milano, 2000.

Alessandro Klein, *Meister Eckhart. La dottrina mistica della giustificazione*, Milano, Mursia Editore, 1978.

Bernard McGinn, *The Mystical thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing*, New York, Crossroad-Herder Publishing Company, 2001.

Bruce Milem, *The Unspoken Word: Negative Theology in Meister Eckhart's German Sermons*; The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2002.

Burkhard Mojsisch, *Nulla e negazione. Meister Eckhart e Nicolò Cusano in Discussioni sul nulla tra medioevo ed età moderna*, a cura di Massimiliano Lenzi e Alfonso Maierù, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 2009 pp. 195-201.

Reiner Schürmann, *Maestro Eckhart o la gioia errante*, Editori Laterza, Bari, 2008, titolo originale *Maitre Eckhart ou la joie errante, Sermons allemands traduits et commentés par Reiner Schurmann*, 1972.

Cyprian Smith *The way of paradox. Spiritual life as taught by Meister Eckhart*. London, Darton, Longman and Todd, 1987.

Frank Tobin, *Meister Eckhart: Thought and Language*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1986.

Denys Turner, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Marco Vannini, *L'esperienza dello spirito*, Augustinum, Palermo, 1991.

Marco Vannini, *Mistica e filosofia*, Piemme, Casale Monferrato, 1996.

Marco Vannini, *Meister Eckhart: la ragione e la fede*, in AA.VV., *Forme del mistico*, a cura di P. Lanaro, La Locusta, Vicenza, 1988, p. 45-68.

Marco Vannini, *Dall'illuminismo alla mistica*, in AA.VV. *Exodus*, Roma, 1994.

Giovanni Zuanazzi, *Pensare l'assente. Alle origini della teologia negativa*, Roma, Città Nuova, 2005.

Indice

Introduzione	p.1
Capitolo primo: il contenuto dei sermoni	
Quasi stella matutina	p.2
Surrexit autem Saulus	p.7
Capitolo secondo: la concezione di Dio tra essere e non essere	p.13
Dio e l'essere	p.19
La teologia negativa	p.25
Capitolo terzo: il problema della conoscenza di Dio	p.29
Il nulla divino	p.37
Dio nell'anima, l'anima in Dio	p.41
Il distacco	p.45
Bibliografia	p.50
Indice	p.52