

WERNER BEIERWALTES

«*Und daz Ein machet uns saelich*»<sup>\*</sup>  
Unità e unione in Meister Eckhart<sup>♦</sup>

*Premessa*

Le riflessioni su Meister Eckhart che seguono sono state l'oggetto della mia ultima lezione all'università di Monaco di Baviera il 22 luglio 1996. Tale lezione era anche la conclusione di un corso dedicato a vari capitoli della storia degli influssi della filosofia greca. Della filosofia greca stessa avevo in precedenza messo a tema quelle linee di fondo che, in maniera particolare, hanno condizionato lo svilupparsi del rapporto tra teoria filosofica e teoria teologica nel medioevo e nella modernità.

Per introdurre la tematica specifica dell'ultima lezione - il concetto di Uno e di unificazione nel pensiero di Meister Eckhart - mi sono soffermato anche su alcune nozioni generali che riguardavano l'epoca in cui Meister Eckhart visse. Forse esse sono di aiuto anche nel presente contesto.

*Meister Eckhart*, una delle principali figure del pensiero medioevale, ha sistematicamente messo in relazione il filosofare greco - aristotelismo e platonismo soprattutto - con la '*pietas*' cristiana ed ha così elaborato uno specifico paradigma dell'unità metafisica di essere e pensiero ed una forma di religiosità pienamente consapevole di sé.

La vita di Meister Eckhart cominciò nel 1260 a Hochheim, in Turingia, e si concluse nel 1328 ad Avignone, in Provenza - allora sede del Papa. Tra queste due date si distese il tempo fertile della sua vita spirituale e intellettuale: ricoprì, come monaco domenicano, alte cariche - fu priore del convento domenicano a Erfurt, provinciale della provincia sassone, più tardi venne addirittura eletto provinciale della *Teutonia* - e per due volte insegnò all'università di Parigi; operò come padre spirituale e predicatore a Strasburgo e come *Magister* dello *Studium generale* a Colonia. Qui, nel 1326, l'arcivescovo Heinrich von Virneburg avviò pretestuosamente contro di lui un procedimento inquisitorio che si trasformò, poi, in un interminabile processo di cui lo stesso Eckhart non vide mai la fine e che si concluse, comunque, con la sua condanna. La bolla della commissione pontificia che inizia con le parole «*In agro dominico*», «Nel campo del Signore», e che sanciva e rendeva nota la sua condanna, fu pubblicata soltanto nel 1329: vi si apostrofava Eckhart definendolo un tale (di «terra tedesca») che, nel mezzo «dei cardi nocivi e dei velenosi cespugli di rovi» del campo a cui alludono le formulazioni altisonanti dell'incipit, «voleva sapere più del necessario».<sup>\*</sup>

Della sua intensa attività letteraria ci sono giunti una serie di trattati e numerose prediche in tedesco medioevale, ma anche un vasto spettro di scritti latini scoperti relativamente tardi. Si tratta di ampi frammenti di un'opera di grande respiro rimasta in fase di progetto, un '*Opus tripartitum*' che doveva contenere, oltre a discussioni relative a tesi e *propositiones*, anche *quaestiones* e interpretazioni di testi della Sacra scrittura (*expositiones sive sermones*). Secondo l'intenzione di Eckhart, e stando alle sue parole, un simile «*pelagus quoddam scripturae*», un simile «mare di libri», avrebbe dovuto contenere «*nova et rara*», «cose nuove e straordinarie» - scioccanti, talvolta - e non, semplicemente, le «questioni correnti» («*usitata*»).

---

<sup>\*</sup> «E l'Uno ci rende beati».

<sup>♦</sup> Da: BEIERWALTES W., *Platonismo nel Cristianesimo*, introduzione di G. Reale, traduzione di M. Falcioni, Vita e Pensiero, Milano, 2000, pp. 117-151 (ed. orig.: *Platonismus im Christentum*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1998).

<sup>\*</sup> Cfr. W. Trusen, *Der Prozeß gegen Meister Eckhart*, Paderborn 1988, in part. pp. 121 ss.

Quanto Meister Eckhart dice della sua opera, viene confermato anche da ciò che ora cercherò di tematizzare relativamente alle sue tesi sull'Uno e sull'Unificazione - temi, questi, che egli, *nonostante* il suo consapevole rifarsi alla tradizione filosofico-teologica in merito e, tuttavia, anche *grazie* a tale tradizione e al suo consapevole riferirsi ad essa, tratta in modo nuovo e inusitato.

\* \* \*

## I

Il detto di Meister Eckhart «e l'Uno ci rende beati», tratto dal *Libro della divina consolazione* [*Buch der göttlichen Tröstung*]<sup>1</sup>, costituisce come massima quasi un tutt'uno con la formulazione del tema che intendo indagare: «l'Uno» è qui da intendere come il nome di ciò verso cui tende l'uomo quando abbia compiuto un'esperienza pensante del fondamento divino, ovvero di Dio, il quale è Uno, l'unità stessa. Il movimento della vita mira, nel pensiero, a questa assoluta unità di Dio ed aspira ad una Unificazione con esso. Tale Unificazione è però, in quanto *meta* in cui giunge a compimento il movimento *dell'uomo*, «beatitudine» - felicità o vita felice nella più alta delle sue possibili forme. Questa è la ragione per cui ho detto: la frase «e l'Uno ci rende beati» unisce il pensiero «Dio è unità» con quel punto a cui ciascuna via tende, con quell'Unificazione cioè, in cui ciascuna via culmina nella meta divenendo, nel suo stesso essere, identica ad essa. L'intuizione consapevole e perfetta dell'unità di Dio, del fatto che esso è l'assoluto Uno senza alterità in se stesso, conduce immediatamente all'impulso ad unirsi ad esso in un «Uno unico». Così «la divinità di Dio»<sup>2</sup>, il suo essere-Uno, diviene «la beatitudine dell'anima»<sup>3</sup>.

Che l'Uno debba essere ciò-che-rende-beati, ci sembra, per lo meno in un primo momento, una tesi astrusa. Perché non sono piuttosto il molteplice, ciò che è in sé multiforme, e la variegata abbondanza di essere e di potenza, a costituire quella «ricchezza» dell'assoluto che ci rende beati nel nostro esistere e nel nostro pensare? Perché non dovrebbe esser ciò a renderci felici? Perché non il singolare, lo specifico, l'individuale, piuttosto che un universale-sintetizzante? Perché non il non-identico anziché un'identità che sembra esser priva di ogni differenza?

Ancor prima di inaugurare il tentativo di comprendere in qualche modo quella tesi fondamentale di Eckhart, continuamente riaffiorante nei suoi scritti, secondo la quale l'Uno è per noi e per ciascun ente il «necessario», ciò che solo ci dona la felicità, desidero anticipare e consegnare alla vostra memoria quanto segue: l'Uno e l'unità non sono, quanto ad Eckhart, una costruzione astratta della pura ragione, un puro vuoto, un nulla senza alcun contorno né determinazione, non sono neppure riducibili all'uno come primo numero, né sono l'abisso *irrazionale* - la mancanza di fondamento - che, come immediatezza aconcettuale, rifiuta aprioristicamente o distrugge il pensiero. - Per scongiurare simili possibili malintesi introduco sin d'ora un'affermazione ancora da fondare: che Dio sia il solo e in sé unito *Uno stesso* è, quanto ad Eckhart, ciò che di più alto e convincente può esser predicato di Dio stesso. Qui vengono anche riassunte, nel modo più puro e nei loro tratti comuni, le note fondamentali della sua essenza: il suo pensiero - che è pensiero-di-sé -, la sua interna movenza trinitaria e il suo dispiegarsi creativo «verso l'esterno». L'unità di Dio è dunque la più alta, in sé «differenziata», pienezza dell'essere e la più chiara purezza dell'essere stesso - un essere, questo, che è «ricco in virtù di se stesso», come afferma una tesi del *Liber de causis* spesso utilizzata da Eckhart: «*Primum est dives per se*»<sup>4</sup>.

Vorrei mettermi al riparo anche da un altro possibile malinteso di cui rischia di cader vittima il concetto di *Unificazione* (vale a dire il processo in cui tale Unificazione si attua) con l'Uno, che è Dio. Unificazione - ἕνωσις o '*unio mystica*' - è il termine con cui si denomina lo scopo di ogni gene-

---

<sup>1</sup> DW V 41, 21.

<sup>2</sup> *Pred.* 21; DW I 368, 5: «*Gotes gotheit*».

<sup>3</sup> *Ibid.* 396, 11: «*der sêle saelicheit*».

<sup>4</sup> Si veda a questo proposito: W. Beierwaltes, *Primum est dives per se*, cit.

re di «mistica». Parlando di «mistica»<sup>5</sup> si evoca un tema che, ancor più di quello, or ora tratteggiato, dell'Uno, deve venir sgomberato da valutazioni erranee.

Se si vuol definire e comprendere come «mistico» il pensiero di Meister Eckhart e l'impulso che questo pensiero imprime alla forma di vita dell'uomo, certo tale «mistica» va distinta con cura da una diffusa tendenza della mentalità collettiva, dall'inclinazione cioè a rifuggire nell'irrazionale o nel cosiddetto esoterico nell'intento di compensare o rimuovere, attraverso la fuga in finzioni non concettuali, l'immagine di un mondo completamente dominato dalla tecnica mentre, attraverso eccessi emotivi o autorispecchiamenti solipsistici, si spera di giungere a se stessi e si abdica dalla riflessione a favore di una immediatezza guadagnata in modo addirittura magico. La «mistica», quanto ad Eckhart, non ha neppure nulla a che fare con l'ascolto di voci occulte, con visioni, elevazioni o con una trance che coinvolgerebbe durevolmente anche il corpo. Essa presuppone sì l'aprirsi-della-grazia-divina e la realizzazione di specifici atteggiamenti etici («virtù»), ma non è rimessa né vincolata ad un sistema moralistico di regole per l'ascesi, il quale - applicato con accortezza - permetterebbe o, addirittura, garantirebbe l'accesso al «compimento»<sup>6</sup>. Data l'esistenza di simili ambigue folle riguardo ad una «mistica» banalizzata, vividamente scintillante, utilizzabile a piacimento, è necessario mettere in chiaro che Meister Eckhart non ha nulla a che fare con tali «visioni del mondo», e che esse, Meister Eckhart, lo possono soltanto screditare. Non voglio però, per questo motivo, giungere alla conclusione che Meister Eckhart non debba più affatto esser definito «mistico»<sup>7</sup>. Non ci si deve lasciar sottrarre concetti che, attraverso l'uso che se ne è fatto, sono stati occultati, danneggiati o oscurati nel loro significato originario. Perciò considero il modo di pensare di Eckhart consapevolmente come una forma di «mistica filosofica», dove l'aggettivo «filosofico» intende chiarire che l'Unificazione con l'Uno divino stesso ha, come imprescindibili presupposti<sup>8</sup>, un'intensa riflessione ed un pensare concettuale uniti ad una specifica trasformazione etica dell'autocoscienza. Siano poi definite e intese come «mistagogia» la riflessione sulla via dell'Unificazione e «la guida all'esperienza mistica»<sup>9</sup>.

Il corrispondersi di riflessione ed Unificazione che si è profilato più sopra può diventare evidente proprio qualora si conduca un'attenta riflessione sul nesso di unità ed Unificazione: è l'intuizione di ciò che Dio è in quanto Uno ad avviare il processo mistico, il movimento che mira all'Uno. Tale intuizione accompagna e porta a compimento un simile movimento anche laddove esso, nell'ascesa, trascende il concetto, quando cioè si compie il trapasso estatico dalla multiformità del concetto all'unicità del fondamento.

## II

Meister Eckhart ha formulato in vario modo e a più riprese - ma soprattutto nella predica tedesca 21 e nei sermoni latini 29 e 37<sup>10</sup> - il pensiero secondo cui Dio è Uno e cioè assoluta unità (ma non solo nel senso dell'unicità del monoteismo), e secondo cui l'uomo è all'altezza di un'autentica 'imita-

---

<sup>5</sup> Scegliendo alcuni tra i moltissimi testi su questo tema, rimando a K. Ruh, *Meister Eckhart. Theologe, Prediger; Mystiker*, Monaco 1982, in part. p. 188 ss.; dello stesso autore: *Geschichte da abenländischen Mystik I*, cit., cap. I, pp. 13 ss.; A.M. Haas, *Was ist Mystik?*, in *Abenländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984*, a cura di K. Ruh, Stoccarda 1986, pp. 319-341; dello stesso autore: *Typologie der Mystik*, in *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk und Redeformen christlicher Mystik*, Francoforte 1996, pp. 62-83. H. Stirnimann, *Unio Communio. Dimensionen mystischer Erfahrung*, Friburgo/Svizzera 1995.

<sup>6</sup> *Die rede der unterscheidung*, 4, DW V 198, 2 s.: «Wan diu werk enheiligt uns niht, sunder wir suln diu werk heiligen».

<sup>7</sup> Cfr.: K. Flasch, *Meister Eckhart. Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten*, in *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, a cura di P. Koslowski, Zurigo 1988, pp. 94-110.

<sup>8</sup> A questo proposito, in particolare sul tema dell'*henosis* nel pensiero di Plotino e nella mistica cristiana, si veda anche il mio: *Pensare l'Uno*, cit., p. 116 ss.

<sup>9</sup> Su questo tema: K. Ruh, *Meister Eckhart*, cit., p. 188.

<sup>10</sup> DW 1357-370 (21). LW IV 263-270 (29); *Ibid.* 320-324 (37) - Cfr. *Sap.* 146 S5.; LW II 484 ss.

*tio Dei'* quando diviene uno in se stesso ed uno con Dio. Ciascuno degli scritti ora ricordati propone un'interpretazione di sentenze del Nuovo e del Vecchio Testamento: la predica 21 verte su una frase tratta dall'*Epistola agli Efesini* (4,6): *Unus Deus et pater omnium, qui est super omnes, et per omnia, et in omnibus nobis*; la 29 commenta un passo della *Lettera ai Galati* (3,20): *Mediator autem unius non est* [non vi è alcun mediatore per l'Uno], *Deus autem unus est*; la predica 37 ruota attorno ad una frase del *Deteuronomio* (6,5) citata da Eckhart in forma compendiativa: *Deus unus est [audi Israel, Dominus Deus noster, Dominus unus est]*. In queste prediche, come anche in tutte le altre, all'esegesi dei testi sacri, di solito scelti in base al calendario liturgico, è intimamente connesso il chiaro proposito di far sentire interpellati i propri uditori. L'esegesi di Eckhart è solo in minima parte una vera e propria interpretazione del senso letterale o delle implicazioni storiche di un testo, essa è sorretta piuttosto da un intento mistagogico che guida sempre e con decisione il discorso. Per via di questo atteggiamento di fondo l'interpretazione eckhartiana della Scrittura porta spesso alla luce contenuti imprevedibili, sorprendenti, scioccanti. Speculando in vari modi sulle singole parole e sottraendole al loro contesto sintattico - nonostante la quantità, talvolta addirittura stupefacente, di alternative ermeneutiche - Eckhart si muove in una precisa direzione e, senza indietreggiare intimorito di fronte alla frammentazione del testo, transita dal senso immediato della Scrittura a quello esoterico: il testo da interpretare viene addotto a prova del proprio pensiero che, però, è stato a sua volta evinto dal testo stesso; nel far ciò, attraverso una metaforizzazione ed una soggettivizzazione dei due Testamenti sistematicamente perseguite, Eckhart trasforma - capovolgendo i ruoli tradizionali - il testo sacro in commento del Proprio. Ed è, così, il testo divino nella forma in cui esso si dà nel pensiero di colui che commenta a diventare il testo veramente autentico<sup>11</sup>. Gli inquisitori ebbero sentore di tutto ciò.

Le prediche che intendo chiamare in causa al fine di una chiarificazione del concetto di unità e di Unificazione sono però contraddistinte soprattutto da altre caratteristiche. Esse fanno parte, per eccellenza, di quei testi in cui Meister Eckhart segue la massima relativa all'interpretazione dei testi sacri che egli stesso aveva coniato ed applicato, in particolare, nei commenti alla *Genesi*, ad esempio, al *Vangelo* di Giovanni, al *Libro della sapienza* e all'*Ecclesiastico*. Egli stesso aveva dichiarato con grande decisione come il suo *intento fondamentale* consistesse nello spiegare attraverso le «ragioni naturali dei filosofi» ciò che la santa fede cristiana e la Scrittura di entrambi i Testamenti sostengono: «*intentio est auctoris, sicut et in omnibus suis editionibus, ea quae sacra asserit fides christiana et utriusque testamenti scriptura, exponere per rationes naturales philosophorum*»<sup>12</sup>. Nelle prediche per noi in questione Meister Eckhart radicalizza, inoltre, il suo riferimento ai «Libri dei platonici», a cui rimanda nello stesso passo del commento al *Vangelo* di Giovanni ora citato, nella misura in cui pensa, ora, che *anche* l'incarnazione di Dio sia un fenomeno decifrabile mediante argomentazioni filosofiche ed esplicabile a partire da esse. Alla base di un simile tentativo esegetico non sta dunque l'*evento storico* dell'*incarnazione*, ma la '*ratio*' o l' '*intellectus*' che possono riferirsi a questo evento; egli considera *il lasciar avvenire in se stessi*, cioè in ciascun singolo uomo, ciò che è accaduto nella storia, più essenziale per la propria coscienza, e per essa più significativo, che non la verità storica stessa. Eckhart allude ad una simile concezione per esempio nel già citato *Libro della consolazione divina* quando dice che la nascita di Dio nell'uomo - il tema centrale nel pensiero mistagogico di Eckhart - viene conosciuta «nella luce naturale dell'anima razionale»<sup>13</sup>. La nascita di Dio in ciascun giusto non deve essere «creduta, ma saputa dall'illuminato»; questo significa: essa deve essere esperita conoscendo, ovvero deve esser conosciuta attraverso l'esperienza, attraverso un auto-evento<sup>14</sup>. Ciò che *si dà* nel sapiente o (per esprimersi mediante un paradosso) nel credente-che-

<sup>11</sup> W. Haug, *Der Kommentar und sein Subjekt. Grandpositionen exegetischer Kommentierung in Spätantike und Mittelalter. Tertullian, Hohelied-Mystik, Meister Eckhart*, in *Text und Kommentar*, a cura di J. Assmann und B. Burghard Gladigow, Monaco 1995, pp. 333-354; riguardo ad Eckhart: pp. 347 ss.

<sup>12</sup> *In Joh. 2*; LW III 4, 4 ss. *Prol. Gen. LWI* 165, 12: «*Naturali ratione*». Sturlese, *Meister Eckhart. Ein Porträt*, Eichstätter Hochschulreden 90, Regensburg 1993, in particolare pp. 16 ss.

<sup>13</sup> DW V 11, 20-22.

<sup>14</sup> DW II 253; sull'idea di una «*cognitio experimentalis*»: W. Beierwaltes, *Autoconoscenza ed esperienza dell'Unità*, cit., pp. 45 ss.

sa, è garantito dalla storia (solo) in modo autoritativo<sup>15</sup>. Il senso dell'*incipit* del brano, di importanza capitale, tratto dal commento a Giovanni, è dunque che si deve «esporre» la verità della Scrittura e, in generale, quella di ogni cosa, attraverso motivazioni filosofiche, il che è come dire: la si deve discutere e dimostrare mediante argomentazioni filosofiche. Ma ciò implica che la Scrittura così esplicitata è in tutto identica alla verità filosofica. È dunque chiaro come Meister Eckhart sia lontanissimo da ogni «fideismo», cioè da ogni sostanziale subordinazione del sapere alla fede, ed anche come sia molto distante pure da una decostruzione razionalistica degli articoli di fede contenuti nella Scrittura o da essa deducibili. Il pensiero teologico vive in quanto è filosofico, come verità esperita in modo pensante e nell'amore. La filosofia non è tanto, dunque, una «*ancilla teologiae*», quanto piuttosto un momento interno alla teologia stessa e tale da determinarla, cosicché, se proprio ci si volesse esprimere in questi termini, allora si dovrebbe dire che il filosofico e il teologico costituiscono in Eckhart i due elementi parimenti originari di una stessa unità<sup>16</sup>.

### III

Storicamente erano noti a Meister Eckhart, grazie ad una tradizione diretta o indiretta della loro opera o, spesso, di parte di essa, molti filosofi che vennero da lui variamente reinterpretati, talvolta in modo innovativo, ed integrati nel suo pensiero: Platone, Aristotele, Cicerone, Seneca, Macrobio, Calcidio, Proclo (a cui va ascritto anche il neoplatonico *Liber de causis*), Avicenna, Mosè Maimonide - solo per nominarne alcuni. Non meno importanti per la fondazione e l'articolazione dei suoi pensieri furono le concezioni filosofiche presenti nella tradizione teologica, di cui la stessa teologia non sempre era consapevole e che risalivano, ad esempio, ad Alberto Magno e Tommaso d'Aquino - per quel che riguarda i domenicani -, al francescano Bonaventura o, ancora, a testi - di grande importanza per la comprensione degli elementi neoplatonici in Eckhart - come, ad esempio, il *Liber XXIV philosophorum* (*Il Libro dei 24 maestri* dello Pseudo-Ermete) ed il *De intelligentiis*, già attribuito a Witelo. Per Meister Eckhart fu possibile instaurare una relazione profonda, variegata e ricca di stimoli con la tradizione neoplatonica grazie alla sua conoscenza di Agostino e Boezio, al suo rifarsi a testi come l'*Elementatio Theologica* di Proclo e il *Liber de causis*, ma, soprattutto, grazie alla sua conoscenza di Dionigi Areopagita.

Ad una più attenta analisi della questione del concetto eckhartiano dell'Uno che intendiamo affrontare, ovvero ad una più attenta analisi della problematica dell'unità e dell'Unificazione - della problematica, dunque, relativa al significato della frase «*Deus unus est*» -, tenendo presenti anche i condizionamenti storici del pensiero di Eckhart ed il fatto che la *cosa* del suo pensiero venne da essi determinata nella sua essenza, emerge quanto segue: l'Uno e l'Unificazione con l'Uno sono caratterizzati in Eckhart da una rilevante analogia strutturale con il pensiero *neoplatonico* dell'Uno. Con ciò non si è certo autorizzati a dimenticare le differenze a questo riguardo tra Eckhart e il neoplatonismo, ma è possibile sostenere che in Meister Eckhart la speculazione antica e tardoantica sul Primo come Uno assoluto e come Bene è stata proseguita in forma cristiana, ma in un modo congenia-

---

<sup>15</sup> Si vedano a questo proposito le tendenze addirittura 'demitologizzanti' di Eckhart in *DW* II 98, 5-8: «La gente crede che Dio sia diventato uomo *solo allora o solo là*. Ma sbaglia. Lo diventa allo stesso titolo anche qui e ora». Oppure in *In Ioh.*, *LW* III 108, 9 s.: «... *supposita veritate semper historiae*» ... si può però dire: «*continere et docere (scil. il testo del Vangelo da interpretare) rerum naturalium, moralium et artificialium proprietates*». La dottrina che si ricava dagli scritti sacri non riguarda più, dunque, o *non soltanto*, gli eventi storici, ma la verità stessa delle cose in senso lato: *quae nunc dicta sunt de Johanne et Christo, res quaedam gesta sunt historica veritate, sed in ipsis veritates rerum naturalium et earum proprietates requiramus* (119, 14 ss.). Alla base di tutte le interpretazioni che Eckhart dà della Scrittura sta il suo tentativo di riflettere, mediante il concetto, su '*infinitas, simplicitas, puritas, prioritas et huiusmodi*' in quanto attributi di Dio, senza perder però mai di vista, in questo tentativo, la fondamentale incomparabilità di ogni creatura con l'origine creante - che resta ineliminabile, nonostante il finito sia strutturalmente un'immagine dell'In-finito (*Sermones et Lectiones super Ecclesiastici* n. 61; *LW* II 290, 4 ss.).

<sup>16</sup> Fondamentale a questo proposito, e in grado di fornire un esauriente sguardo d'insieme sullo sviluppo storico di questo rapporto: W. Pannenberg, *Theologie und Philosophie*, Göttinga 1996.

le ai dettati di fondo del neoplatonismo. A coloro che per partito preso si oppongono ad un'«ellenizzazione del cristianesimo» spetta l'obbligo di dimostrare in modo convincente che la genuina intenzione del Cristianesimo poté venir snaturata da un modo di pensare che era, in definitiva, quello della filosofia greca.

Poiché ci è noto il legame di Meister Eckhart con la filosofia neoplatonica, è non solo legittimo, ma addirittura necessario, perlomeno *accennare* alla concezione neoplatonica dell'Uno, ovvero alle differenti forme di *unità* che essa prevede. Sarà *Plotino* a guidarci nel nostro intento<sup>17</sup>.

La narrazione della vita di Plotino stesa dal suo allievo Porfirio consegna alla tradizione un «ultimo detto» con cui quegli, sul letto di morte, si sarebbe rivolto agli astanti: «Cercate di ricongiungere il Dio in voi con il divino nell'universo!»<sup>18</sup> Questo «ultimo detto» di Plotino non è da intendere come una solenne proclamazione, dalle sfumature solipsistiche, del fatto che egli, Plotino, al momento della separazione del corpo dallo spirito, nella morte, stia cercando di riunificare il divino che è in lui con il divino-universale. Qui è in questione qualcosa d'altro: in tale detto ne va di un invito al filosofare, di un invito che deve essere compreso come un'estrema sintesi delle fatiche filosofiche di Plotino nella loro totalità e come fedele descrizione del *motivo* della filosofia di Plotino. Ne va, qui, di un invito ad osare l'impresa di elevare - filosofando - il divino, o l'Uno, che sono in noi, al divino per eccellenza, all'assoluto e divino Uno. Tale elevazione di se stessi - del pensiero e della forma di vita che esso ispira - comporta una nostra Unificazione con il divino, con l'Uno stesso (o, quanto meno, mira ad essa). Tale evento si compie nella forma di un attimo atemporale, *nel tempo*, che non è certo uno stato permanente, ma che neppure transita senza lasciar traccia alcuna sul pensante che lo esperisce.

Ma che cosa è, dunque, questo *Uno* su cui il pensiero deve concentrarsi e a cui deve, in definitiva, esso stesso appartenere? Plotino lo concepisce come *quell'unico* fondamento e *quell'unica* origine identici al divino per eccellenza, o (primo) Dio che, in virtù di se stesso, lascia essere nella forma del molteplice ciò che è, rispetto ad esso, altro. «L'Uno» è il nome del principio divino, ovvero: il principio divino è l'Uno. Esso, così com'è in se stesso, non può essere immobilizzato in una definizione, non è dicibile, cioè rappresentabile, nel linguaggio come un qualsiasi fenomeno della differenza, però lo si può toccare e delimitare attraverso una dialettica negativa radicale o attraverso immagini che, nella loro somiglianza ad esso, lasciano pur sempre trasparire anche la loro dissimiglianza e, con ciò, la sua assoluta trascendenza. Ma anche per la consapevolezza dell'assoluta differenza ed eterogeneità dell'Uno, che si delineano nei tentativi del pensiero e del dire di riguadagnarli alla sfera concettuale, l'Uno stesso non è comunque mai del tutto sfuggente: esso opera infatti nella forma di una permanente sfida al pensiero a cui chiede di esser colto e portato alla parola - anche qualora questo non fosse in grado che di sancirne l'inafferrabilità e l'ineffabilità. Tale permanente esser messo alla prova del pensiero da parte dell'Uno testimonia, ancor *prima* di qualsiasi riflessione sulla *molteplicità* delle manifestazioni dell'Uno, di una sua indubitabile ed inaggrabile *effettualità* [Wirklichkeit] tale che, in certo senso, alla coscienza pensante non può schiudersene una di grado maggiore: l'Uno che sfida il pensiero e lo muove è il presupposto, esistente di per sé, il *fondamento* ontologico del pensiero stesso: fondamento che, però, solo attraverso il pensiero e attraverso l'auto-trascendimento che esso rende possibile nel pensiero stesso, diventa accessibile in modo consapevole. L'imperativo plotiniano alla '*anagoge*', all'ascesa, è anche definibile come «riduzione», ciò però solo nel caso in cui si intenda il termine in modo letterale e non in senso peggiorativo, qualora cioè lo si intenda come riconduzione del molteplice, in cui il pensiero originariamente si trova, all'Uno stesso. Se si vuoi dare una risposta alla domanda sul molteplice, su che cosa esso di volta in volta sia nella sua essenza, nel suo statuto e nella sua movenza, tale domanda, in definitiva, non può che trasformarsi sempre in una domanda sull'Uno come fondamento ontologico dei singoli molti. Tale riconduzione del molteplice all'unità mira alla conoscenza, o meglio, è la conoscenza della forza costituente - e dunque anche sintentizzante ed unificante - dell'Uno stesso *nel* molteplice. L'Uno *ope-*

---

<sup>17</sup> Si vedano, tra i molti altri testi su questo tema, anche le mie riflessioni in: *Pensare l'Uno*, cit., e, qui, pp. 67, 75, 172 ss.

<sup>18</sup> *Vita Plotini*, 2, 26 s.: "πειρᾶσθαι τὸν ἐν ὑμῖν θεὸν ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον".

ra di volta in volta in modo differente in ciascuna cosa, ma è, in se stesso, un unico («permanente») Uno. Nel pensiero dei singoli (uomini) esso è la forza, *ad essi* immanente, dell'interiore ascesa e superamento: in ciò è paragonabile all'«*aliquid in anima*» eckhartiano, al «*supremum animae*», alla «scintilla» o alla «cittadella» (che è il luogo della nascita di Dio nell'uomo nel senso di una Unificazione di questi con l'Uno divino stesso). L'Uno è *in sé*, cioè, *quanto a se stesso*, «al di là di tutto», illimitato, *prima* di ciascun *qualcosa* e *prima* di ciascun *ente*: è, come *super-essere*, «*nulla di tutto*». Nessuna alterità o differenza può esser pensata in esso e, quindi, neppure una qualsiasi relazionalità. È la concezione dell'Uno come privo di referenzialità interna, e *non* invece quella secondo cui dall'Uno è esclusa ogni alterità comportante suddivisione e separazione, a costituire una differenza essenziale e ricca di implicazioni tra l'Uno di Meister Eckhart e quello neoplatonico: l'Uno di Meister Eckhart è infatti determinato essenzialmente dalla relazionalità, ovvero da un auto-riferimento riflessivo che si realizza nell'essere trinitario di Dio<sup>19</sup>. - Per Plotino la relazionalità, e con ciò anche il pensiero, sono invece possibili solo nell'Uno già atemporalmente uscito da sé: ed il pensiero è, appunto, la prima forma dell'*unità nella molteplicità*. Tale uscita dell'Uno da se stesso può essere metaforicamente espressa come segue. Essa è come l'autoaprirsi di un punto, in sé privo di relazioni, nella circonferenza del cerchio, la quale è invece determinata mediante una molteplicità: tale autoaprirsi pone, ovvero fonda, una prima alterità. Questa «sussiste» però in riferimento al primo Uno che è fondamento operante in essa stessa e resta vincolata all'Uno: essa stessa si determina, ovvero delimita, come modo secondario dell'esser-uno. Allo stesso tempo una differenza di questo genere rende possibile, in una sua propria dimensione, una molteplicità o poli-unità autodifferenziantesi. Il successivo ricollegarsi di differenza, alterità e molteplicità all'Uno che le fonda è da intendere come un *pensiero* che pensa i propri contenuti, ovvero come *pensiero di sé*. Plotino definisce tutto ciò 'Spirito' (νοῦς) atemporale. Il pensiero di questo Spirito è la relazionalità del molteplice che coglie se stessa - in altri termini: è la relazione delle idee tra loro, nell'ambito appunto di questa dimensione. Tale seconda forma di unità come puro autoriferimento e, *contemporaneamente*, come riferimento all'Uno stesso come al proprio fondamento, congiunge in se stessa in unità il proprio essere e il proprio pensiero. - In riferimento all'unità trinitaria teorizzata da Eckhart e al tema, con questo strettamente connesso, dell'unità di Dio pensata nei termini di un'identità di essere puro (un super-essere) e pensiero, va precisato che nel proprio concetto di unità Meister Eckhart fonde insieme due concezioni filosofiche plotiniane (e procliane) distinte: quella dell'unità propria dell'Uno e quella dell'unità propria dello spirito. Il concetto di unità che ne deriva è assolutamente all'altezza dell'intento eckhartiano di una fondazione filosofica di quanto la verità del cristianesimo vuole e deve essere; e, d'altra parte, non gli sembrava che vi fosse un'altra forma possibile di riflessione sulla fede<sup>20</sup>.

#### IV

Sono così tratteggiate le linee di fuga del pensiero filosofico che determina, nei loro contenuti, le suddette prediche - la 21<sup>a</sup> delle tedesche e la 29<sup>a</sup> latina. Metterò ora in rilievo alcuni elementi filosofici in esse contenuti che caratterizzano in modo decisivo il concetto eckhartiano dell'Uno.

<sup>19</sup> Sulle considerazioni di Plotino relative ad una relazionalità all'interno dell'Uno, si veda l'atipico trattato VI, 8; cfr. anche più avanti: pp. 207 ss.

<sup>20</sup> La concezione plotiniana dell'Uno e dell'unità che si rinettono in se stessi va qui ricordata come paradigma del pensiero neoplatonico. Storicamente tale concezione venne trasmessa ad Eckhart in una forma rielaborata, tra gli altri, da Agostino, Boezio, Macrobio, dal *Liber de causis*, dalla *Elementatio theologica* di Proclo. Si vedano al riguardo le indicazioni suggerite in *Primum est dives per se*, cit., pp. 142 ss. e in: K. Ruh, *Neoplatonische Quellen Meister Eckharts*, in *Contemplata aliis tradere. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität*, a cura di C. Brinker, U. Herzog, N. Largier und P. Michel, Berna 1995, pp. 3177352. - Prima di Meister Eckhart, l'unità dell'Uno al di là dell'essere con l'Uno pensante era stata concepita da Mario Vittorino, Agostino ed Eriugena.

1. «Dio è uno in se stesso ed è separato da tutto»<sup>21</sup>. Il richiamo alla *Consolatio philosophiae* di Boezio (III 9)<sup>22</sup> che segue, di lì a poco, nello stesso paragrafo di questo sermone, mostra che Eckhart ha in mente, quanto al suo concetto di Uno, ovvero di Dio Uno, un se stesso assoluto, in sé e per sé, non pensabile a partire da altro, da qualcosa di diverso o separato e distinto da esso; a questo suo assoluto esser-diverso fa però da controcanto un creativo e colmo di grazia in-essere in tutto, in virtù di cui solo l'alterità diviene ed è ciò che è. È dunque costitutivo dell'unità di Dio, da un lato, che esso sia immutabile (*stabilis*: Boezio) in sé, «*distinctissimus ab omnibus*»<sup>23</sup>, e, dall'altro, che esso, quanto al suo processo creativo e al suo operare fondante nel creato, sia «*indistinctus ab omnibus*», «in-distinto da tutto», in ogni cosa. Malgrado il nesso - la '*indistinctio*' - l'Uno divino è la differenza; malgrado la differenza - la '*distinctio*' - esso è *il nesso*, l'essere immanente che fonda ciascun ente e lo riconduce a sé. Questa unità che si realizza nel rapporto dialettica di aspetti tra loro contrari, se non addirittura contraddittori - differenza e nesso - è possibile e pensabile solo in un infinito o *come* in-finito: l'in-finito non può essere isolato o fissato in singolarità, non può «limitarsi», né, tanto meno, può originare un reciproco escludersi. Questi due tratti dell'essere e dell'operare di Dio che occorre pensare - il '*distinctum*' e l'*indistinctum esse*' - costituiscono entrambi la sua unità: essi sono, in base al divino esser-Uno da cui è bandita ogni differenza realmente separante, una e la stessa cosa: *in Deo enim non est aliud ... identitas* (o *aequalitas*: l'uguaglianza di tutte le sue intime strutture e di tutti i suoi atti) *est enim unitas*<sup>24</sup>. Nel commento al *Libro della Sapienza* Eckhart ha compendiato questa unità, in Dio, di differenza e di in-differenza, nel paradosso espresso dalla seguente formula: «*Deus indistinctum quoddam est quod sua indistinctione distinguitur*», «Dio è un in-distinto che si distingue [proprio] attraverso la sua in -distinzione [da ogni essere creato]»<sup>25</sup>. La in-distinzione di Dio rispetto ad ogni ente-creato, indistinzione che non sopprime<sup>26</sup> in alcun modo l'assoluta unità - esistente in sé - di Dio, è dunque appunto da pensare come la differenza antologica che viene superata soltanto «soggettivamente», nella nascita di Dio nell'uomo, ovvero nell'Unificazione di questi con esso<sup>27</sup>.

2. Dio, in quanto è nella forma dell'Uno, è una «negazione della negazione», «diniego del diniego». «Dio, come Uno, è, nella formulazione altomedioevale di Meister Eckhart, un '*versagen des versagennes*'». Come mostra questa frase, che è un'affermazione sull'essenza di Dio, il 'negare il negare' non va qui compreso come una figura concettuale che intende descrivere il metodo di un avvicinamento a Dio per negazioni ed approssimazioni così come lo intenderebbe una «teologia negativa». Eckhart fornisce piuttosto, sebbene in modo incidentale, un'indicazione quanto al fatto che anche il negare, in relazione a Dio, deve essere negato, cioè deve esser tolto, ovvero superato, abbandonato. La negazione di predicazioni attribuite a Dio dice pur sempre ancora «qualcosa che egli non è»; perciò anche il pensarlo *per negationem* come un «qualcosa» «*deve scomparire*!». Esso infatti, *in quanto* è l'Uno, *non* è qualcosa, ma, piuttosto, *in virtù di sé*, la negazione o l'esclusione di ogni qualcosa, di ciascun ente specifico e, determinatamente e determinatamente, negativo<sup>28</sup>.

<sup>21</sup> DW 1357, 8: «got ist ein in im selben und gesundert von allem».

<sup>22</sup> Verso 3: «*Stabilisque manens das cuncta moveri*».

<sup>23</sup> *Sermo* 29; LW IV 269, 12 s.

<sup>24</sup> *Ibid.* 29; LW IV 270, 7 s.; 269, 12 s.

<sup>25</sup> *Expos. libri Sap.* n. 154; LW II 490, 7 s.

<sup>26</sup> Da tener presente, oltre a Boezio, la concezione neoplatonica del movimento triadico di μὴνὴ - πρόοδος - ἐπιστροφή.

<sup>27</sup> Sulla «differenza attraverso l'in-differenza» vedi: W. Beierwaltes, *Identità e differenza*, cit., pp. 134-141.

<sup>28</sup> *Pred.* 21; DW I, 364, 3 («*daz selbe muoz abe*»). - A questo proposito si veda anche quanto affermato a p. 53. La '*negatio negationis*' di Eckhart è un superamento del metodo della teologia negativa: in essa il negare della dialettica negativa culmina nel silenzio, come Proclo spiega al termine del suo commento al *Parmenide*: «*Nam per negari et ipse removet <omnes> negationes. Silentio autem conclusit eam que de ipso [scil. uno] theoriam*» (*In Parm.* VII, 76, 6 s.). Su questa problematica: W. Beierwaltes, *Proclo*, cit., pp. 362 ss., pp. 391 ss.; K. Hedwig, *Negatio negationis*, in *Archiv für Begriffsgeschichte* 24, 1980, pp. 7-33. La differenza essenziale della '*negatio negationis*' di Proclo rispetto all'uso di questa figura concettuale da parte di Meister Eckhart resta la sua «ontologizzazione» messa in opera da quest'ultimo. Si

Il testo sull'Un essere di Dio, sul suo esser-Uno, inserito nel suo contesto suona: «un maestro dice: Uno è un negare un negare. Io dico, Dio è buono, ma questo aggiunge qualcosa. Uno è un negare un negare e un diniego di un diniego. Che cosa significa Uno? Uno significa ciò a cui non è aggiunto nulla. L'anima, quando si è in sé purificata, là dove non vi è nulla di aggiunto, dove non vi è null'altro di pensato, accoglie la divinità. Uno è un venir meno del venir meno. Tutte le creature portano una negazione in sé; l'una nega che l'altra sia. Un angelo dice di non essere un altro (angelo). Ma Dio ha un negare del negare; è Uno e nega tutto il resto, poiché nulla è al di fuori di Dio. Tutte le creature sono in Dio e sono la sua propria divinità, e ciò, come ho già detto sopra, è sinonimo di pienezza. Egli è il Padre di tutta la divinità. Perciò dico *una* divinità, perché là non sgorga ancora nulla, nulla viene toccato né pensato. Negando a Dio qualcosa, ad esempio nego a Dio la bontà - in vero non posso togliere a Dio proprio nulla - negando dunque qualche cosa a Dio, colgo qualcosa che Dio non è; appunto questo deve scomparire. Dio è Uno, è negare il negare»<sup>29</sup>.

*Negatio negationis*, negare un negare, diniego di un diniego, sono espressioni dell'esclusione, o superamento, di ogni negativo e, in quanto tali, costituiscono quelle formulazioni negative della pura affermazione che spesso ricorrono in centrali snodi argomentativi di Meister Eckhart. '*Negatio negationis*' è «*medulla et apex purissimae affirmationis*», «il midollo e il culmine della pura affermazione»<sup>30</sup>. Nel sermone «*Unus Deus et pater omnium*» tale concetto viene usato innanzi tutto come «definizione» dell'Uno: Eckhart si riferisce a quella interna determinazione che (ogni volta) delimita un uno rispetto a tutto il resto. *Negativum*, nulla e non-essere, sono un altro modo per dire la delimitante differenza, l'alterità, che spetta a *ciascun ente* in quanto tale: «tutte le creature hanno una negazione in se stesse». Questo significa - come Platone per primo ha mostrato nel *Sofista* -: ciascun singolo ente è, a causa della sua propria identità, ovvero del suo esser-se-stesso, *altro* rispetto ad ogni altro singolo ente; esso, in quanto se stesso, *non* è l'altro, esclude quest'ultimo da se stesso e, in quanto compie questo movimento, «nega» l'altro: «l'una [creatura] dice di non essere l'altra». Il singolare e l'individuale, dunque, in quanto sono uno, escludono l'altro preso come un che di identico con sé che, a sua volta, *non* è ciascun singolo altro. Si tratta di una '*negatio negationis*' pensata in senso letteralmente relativo: ogni singolo, in quanto uno, è il nulla di ciascun altro. *Ciascun* altro è un '*negativum*' in sé distinto; con ciò il non-essere e la negatività che di volta in volta sorgono in relazione ad un'alterità, sono un carattere strutturale della molteplicità - il creato, il finito «ha il sapore dell'ombra del nulla», «*sapit umbram nihili*»<sup>31</sup>.

In senso *assoluto*, cioè come affermazione sull'Uno, sull'unità o sull'esser-Uno di Dio, la 'negazione della negazione' esprime l'esclusione di tutti i singoli determinati, di ogni alterità o differenza e, con ciò, quindi, di ogni molteplicità e di quella negatività implicita nell'alterità, nella differenza e nella molteplicità - senza che, a causa di ciò, quest'assoluto Uno divino venga ridotto ad un «qualcosa» di delimitato e delimitante secondo il modello dell'ente finito: esso è '*in-finito*'. Dio non solo, secondo il testo della predica, *ha* un «negare un negare», ma lo è, e lo è nella misura in cui, affermando se stesso, ha elevato ogni negatività in positività così da far di sé la *pienezza dell'essere*. La negazione della negazione è, dunque, un tratto essenziale del suo *essere* e dell'*agire* che si compie in esso: quando esso, nel suo più intimamente proprio *atto* del negare, nega in sé - ovvero supera - ogni negativo, esso è l'Essere stesso; questo Essere si distingue da tutto il resto proprio in virtù della sua (assoluta) negazione del negativo: tale forma di '*negatio*' riferita a se stesso è la '*distinctio*' di Dio rispetto al tutto, cosicché esso, in *questo* senso, è «nulla di tutto», essere e nulla allo stesso tempo: questa è la sua differenza, unica e in sé una, rispetto a tutto il creato. Anche facendo semplicemente riferimento a questa sola concezione, ripetutamente ripresa e approfondita da Eckhart, è

---

veda a questo proposito quanto segue sulla '*negatio negationis*' «in senso *assoluto*» - come attivo ed immanente compimento dell'essere divino stesso.

<sup>29</sup> DW I 361, 10 - 364, 4.

<sup>30</sup> Cfr.: le considerazioni di J. Quint in DW I 362.

<sup>31</sup> In *Job*. 20; LW III 17, 10 s.

evidente quanto fosse insensata l'accusa di panteismo rivoltagli dall'Inquisizione nel corso del processo a suo carico.

Si potrebbe credere che la '*Negatio negationis*', intesa come esclusione del molteplice dall'Uno (o anche come superamento della molteplicità nell'Uno), corrisponda perfettamente al concetto plotiniano dell'Uno come entità in sé priva di differenze e relazioni, distinta da tutto. Ciò è vero solo per un momento della determinazione dell'Uno elaborata da Meister Eckhart e cioè per l'esclusione del molteplice e del negativo dall'Uno. Accanto a tale momento occorre infatti pensarne, come altrettanto originario, *un altro*: quello per cui questo Uno, conformemente al pensiero cristiano, deve esistere *allo stesso tempo* in modo trinitario, come *tri-unitas*. Se il principio «*in Deo non est aliud*» deve esser ancora tenuto per valido, allora non si può pensare la triplicità nell'esser-Uno come una differenza realmente differenziante - come nell'ambito dell'ente-creato-, ma essa deve piuttosto venir pensata come un'unità in sé relazionale e, pur nella sua processualità (*emanatio*) interna, atemporale. La predica spiega l'essere e l'operare del 'negare il negare' per la divinità-Una, dicendo che «là non sgorga ancora nulla» [Dio è il padre di tutta la divinità. «Perciò dico *Una divinità*, perché là non sgorga ancora nulla...»]. Questo stato dello «sgorgare-non-ancora-creativo» coincide tuttavia con l'immanente e personale '*emanatio*' o '*bullitio*' del Dio trinitario, cioè con il dispiegarsi dell'unità in una trinità che resta in sé Una, ovvero coincide con l'autodispiegamento trinitario di Dio come puro Essere autoaffermentesi che, in questa auto-affermazione, si genera e riflette. Meister Eckhart sviluppa tale tematica seguendo il filo conduttore offertogli dalla sua interpretazione dell'enunciato: «*Ego sum qui sum*» (*Esodo* 3,14). Stando alla sua esegesi, ci si trova qui di fronte ad un'auto-affermazione di Dio in cui il «soggetto» e il «predicato» dell'enunciato sono identici. Così Eckhart nella sua *Expositio libri Exodi*<sup>32</sup>: «Va, in terzo luogo, notato: la ripetizione (perché egli infatti dice due volte: 'io sono colui che sono') rende visibile la purezza dell'affermazione nell'esclusione di ogni negazione [negazione della negazione, ovvero del negativo]; rende inoltre visibile un rivolgersi a sé e un restare [permanere] in se stesso, o uno star saldo; poi ancora un ribollire o un generar se stesso - in sé incandescente e sgorgante da sé e su di sé rifluente, luce che nella luce e verso la luce attraverso sé si compenetra totalmente, che in ogni direzione per sé e sopra sé è diffusa e raccolta, secondo le parole di un saggio: 'l'unità genera - o ha generato - unità ed ha rivolto a sé il suo amore e il suo fuoco'. Perciò nel primo capitolo di Giovanni si legge: 'la vita era in lui'. Vita significa una sorta di traboccare in cui un qualcosa, prima di straripare e di riversarsi [verso l'esterno], si rigonfia in sé, scorre in se stesso e compenetra se stesso con se stesso»<sup>33</sup>.

In un altro punto del commento all'*Esodo* Eckhart connette l'autoaffermazione «*ego sum qui sum*» *expressis verbis* con la negazione della negazione come tratto specifico dell'unità: «*Nulla ergo negatio, nihil negativum dea competit, nisi negatio negationis, quam significat unum negative dictum: 'deus unus est', Deut. 6; Gal. 3. Negatio vero negationis purissima et plenissima est affirmatio: 'ego sum, qui sum'*»<sup>34</sup>. Per la comprensione di questo testo così ricco di implicazioni posso qui offrire soltanto un aiuto molto relativo: Dio come Uno, ovvero come l'assoluta unità stessa, è ed opera in sé come negazione della negazione; escludendo da sé ogni negativo, ovvero ogni non-essere secondo la forma dell'alterità, afferma se stesso come *puro essere stesso*. L'autoaffermazione come

---

<sup>32</sup> LW II, 21, 7 ss. [Si tratta di una leggera modificazione della prima 'propositio' del *Liber XXIV philosophorum*, cfr. P. Lucentini, *Il libro dei ventiquattro filosofi*, Milano 1999, pp. 55 e 121 s.]

<sup>33</sup> *Loco citato: Tertio notandum quod repetitio, quod bis ait: sum qui sum, puritatem affirmationis excluso omni negativo ab ipso deo indicat; rursus ipsius esse quandam in se ipsum et super se ipsum reflexivam conversionem et in se ipso mansionem sive fixationem; adhuc autem quandam bullitionem sive parturitionem sui - in se fervens et in se ipso et in se ipsum liquescens et bulliens, lux in luce et in lucem se toto se totum penetrans, et se toto super se totum conversum et reflexum undique, secundum illud sapientis: "monas monadem gignit - vel genuit - et in se ipsum reflexit amorem - sive ardorem". Propter hoc Ioh. 1 dicitur: 'In ipso vita erat'. Vita enim quandam dicit exseritionem, qua res in se ipsa intumescens se profundit primo in se toto, quodlibet sui in quodlibet sui, antequam effundat et ebulliat extra.*

<sup>34</sup> LW II 77, 9-12. «Nessuna negazione, dunque, nulla di negativo conviene a Dio, se non quella negazione della negazione [o del negativo] che caratterizza l'Uno e che esso include in sé: 'Dio è Uno'... Il diniego del diniego è [perciò] la più pura e piena affermazione: 'Io sono colui che sono'». Cfr. anche: *Sap.* n. 147; LW II 485, 6 ss.

autopronunciamento del puro esser-Uno nell' *'ego sum qui sum'* è da intendere come un *pensare-se-stesso* o come un'autoriflessione (*super se ipsum reflexiva conversio*) che nel predicato *'sum'* si rivolge a se stessa: questo *'sum'* è infatti identico al soggetto *'sum'*. L'interiore autoesplicazione dell'essere divino, riflettendo e parlando *nella* riflessione, schiude (attraverso la negazione del negativo) l'unità «originaria» sulla Parola e come Parola e si lega in sé, a se stessa, attraverso lo Spirito Santo o *come* Spirito Santo. L'Uno che afferma se stesso e che riflette se stesso e così, trinitariamente, media sé con sé, costituisce dunque un cerchio: a partire da se stesso, come proprio inizio, unisce i tre momenti dell' *'emanatio'* interiore in un'unità vivente ed amante che si pensa e autoillumina e che, così, permane sempre (*fixio, stabilis*) in sé. «Il suo generare è un restare in sé e il suo restare in sé è il suo generare originario. Il tutto resta l'Uno che sgorga da esso stesso»<sup>35</sup>.

3. Il pensiero sviluppato nel commentario all'*Esodo* di un riflessivo (cioè pensante e parlante) autoaprirsi di Dio, può venir approfondito facendo ricorso alla tesi centrale della predica latina «*Deus unus est*». Là si sostiene che la frase «*Deus unus est*» può essere compresa in due modi.

Cominciamo con l'analizzare il primo. Accentuando l' *'est'* il testo va letto come segue: *Deus unus est*, «il Dio uno è». L'enfatizzazione dell' *'è'* intende mettere in evidenza che a Dio, in virtù della sua unità, per il fatto di essere *Uno* (che certo non è da intendere in senso numerico), spetta l'*essere*. Quest'essere spetta a Dio non come un «accidente», come qualche cosa di «aggiunto», ed esso non va neppure inteso, nella frase «*Deus est unus*, il Dio è uno», come la copula della logica formale: l'essere pertiene a Dio come sua «essenza». «*Deus est esse*»<sup>36</sup> *nella* sua essenza o *attraverso* essa; non è altro che essere ed è, così, «il suo essere», «puro essere» (*purum esse*), che è allo stesso tempo il fondamento fondante ogni altra cosa, ogni ente-creato.

La seconda possibile interpretazione della frase «*Deus unus est*» diventa riconoscibile enfatizzando il termine *Uno*: «il tuo Dio è un Dio *Uno*». Questo Dio è, *in quanto puro essere, veramente Uno*. Dunque il senso dell'enunciato, così come viene colto in base alla prima interpretazione (Dio è in virtù della sua unità puro essere), viene ora capovolto: Dio, in quanto puro essere, è nell'unico vero senso, in modo sommo ed autentico un che di unico, *Uno*, *in virtù* del suo *essere*; che è come dire: *in quanto* è tale essere, esso è *Uno*. Le formulazioni «in virtù» della sua unità e «in virtù» del suo essere, non significano certo che l'unità o l'essere sono da intendere, di volta in volta, come il risultato o l'effetto di una causa immanente a Dio. Il fatto che entrambi i termini dell'espressione «*Deus est unus*» possano essere enfatizzati, rende piuttosto visibile che non si ha qui a che fare con una vuota ed astratta tautologia, ma con una «predicazione dell'identità» nella quale si mostra la movenza riflessiva dell'unità. Proprio come nell'autoaffermazione «*ego sum qui sum*», anche qui i tre membri «*deus, unus, est*» sono, in quanto riferiti gli uni agli altri, tra loro identici, e rendono chiara la tri-unità di Dio già nella rappresentazione grafica datane dalla scrittura: l'unità di Dio è il puro essere; il puro essere di Dio è la sua (autentica) unità che, in quanto negazione della negazione, esclude da sé ogni alterità<sup>37</sup>. L'esser *Uno* di Dio, nella frase '*Deus unus est*', dice se stesso come *lo Stesso*.

Nel sermone 29<sup>38</sup> l'unità - l'esser *Uno* - si era profilata come una «specificità del solo *intellectus* [*pensiero*]». È allora possibile un'ulteriore «identificazione», o predicazione dell'identità, in riferimento a Dio: come puro essere, ovvero come pura unità del suo essere schiuso in sé, esso è *pensie-*

---

<sup>35</sup> Predica 28, DW II 68, 3 ss.: «*Sin gebern daz ist sin innebliben, und sin innebliben ist sin üzgebern. Ez blibet allez daz eine, daz in im selben quellende ist*». Per la messa in valore dell'interpretazione eckhartiana del passo dell'*Esodo*, cfr.: W. Beierwaltes, *Platonismo e Idealismo*, cit., pp. 50 ss. - Quanto ad una simile concezione della Trinità in Mario Vittorino e in Bonaventura, cfr. sopra pp. 3-4 e 107 ss.

<sup>36</sup> Cfr.: Karl Albert, *Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphisik des Opus tripartitum*, Kastellaun 1976.

<sup>37</sup> Per quanto la questione della priorità dell'Uno rispetto all'essere possa avere una grande importanza (almeno "in un primo momento") quanto alla discussione sui *'trascendentia'*, anche in riferimento al loro uso "assoluto" (per es.: *Expos. libri Sap.* n. 148; LW II 486, 2 ss.), tuttavia, nell'ambito della riflessione *qui* abbozzata ne va innanzitutto dell'identità, reciprocamente fondantesi, di entrambi (essere ed Uno) come essenza del Dio Uno.

<sup>38</sup> LW IV 266, 12.

ro. Tale pensiero, inteso come forma, o come modo del realizzarsi dell'identità di essere e unità e di unità ed essere, non va pensato come qualche cosa da aggiungere ai due membri dell'uguaglianza: esso è piuttosto, per così dire, il loro centro. Dio è, «*attraverso sé, completamente pensiero*»<sup>39</sup>. In quanto dalla pura unità dell'essere divino va esclusa l'alterità - in quanto cioè l'unità, come negazione della negazione, esclude da sé ogni alterità in virtù della sua più intima attività - Dio, «*al di fuori del pensiero*», *praeter intelligere*<sup>40</sup>, non è *nulla*. Se esso avesse o fosse qualcos'altro (che certo dovrebbe esser pensato come identico al suo essere o alla sua identità), allora sarebbe «composto» e la semplicità assoluta della sua unità risulterebbe compromessa. Tale pensiero è espresso in modo stringente nella seguente asserzione: «È dunque evidente che solo Dio in senso proprio è e che esso stesso è Intelletto o pensiero e che esso solo è puramente pensiero senza alcun altro essere ... In esso solo l'essere è (: ) pensiero»<sup>41</sup>. Il «puro pensiero» (*purum intelligere*) va inteso come modo di auto-comprendersi della trinitaria e in sé relazionale unità di Dio; esso è la forma che fonda il movimento interno dell'autoaprirsi trinitario, è il compimento riflessivo dell'automediazione divina, cioè assoluta, nella sua unità e uguaglianza con se stessa. L'uguaglianza, l'unità e l'identità dell'essere di Dio come pensiero e in virtù di esso non sono dunque da pensare come un Uno immobile e statico, chiuso in sé, ma come un essere che si dispiega e ritorna a se stesso passando per l'altro da se stesso, permanendo così nell'uguaglianza (*aequalitas*)<sup>42</sup> con sé. Alle predicazioni dell'identità più sopra ricordate «*Deus unus est, Deus est esse (ipsusm sive purum)*» corrisponde, per così dire, in modo altrettanto originario, la frase «*Deus enim unus est intellectus, et intellectus est Deus unus*», «il Dio Uno è cioè pensiero, e pensiero è il Dio Uno»<sup>43</sup>. Ai sensi dell'interpretazione eckhartiana dell'auto-affermazione «io sono colui che sono», solo una simile unità, intesa come '*reflexiva conversio*' che media sé con sé nella trinità, può essere pensata - in senso proprio - come «*Io*»<sup>44</sup>. Questo Io (assoluto, divino), che *si fonda nell'auto-comprendersi*, pronuncia il proprio *nome* nel giudizio dell'identità «io sono colui che sono»: è l'essere dell'Uno o il trinitario esser-Uno *mediante* il pensiero; così, attraverso l'assoluta riflessione nell'Uno, ciascun io si rispecchia nell'altro.

La «fondazione» dell'unità divina e, con ciò, dell'essere divino nel pensiero (*intellectus*), non dovrebbe esser compresa, a mio avviso, come priorità del «pensiero» o dell'intelletto sull'essere, quasi a voler vedere in Meister Eckhart una concezione che «anticiperebbe» una tesi di fondo dell'idealismo. Questa è però una tendenza ancora molto seguita quando si ha a che fare con l'interpretazione della prima *quaestio* parigina che risponde alla domanda: «*Utrum in deo sit idem esse et intelligere?*». Se, nell'analizzare questa *quaestio*, si prendono sul serio le diverse determinazioni di 'esse' individuate da Eckhart, allora si possono tener per valide sia una risposta affermativa che una negativa alla domanda che essa pone. *Intelligere* è il '*fundamentum ipsius esse*', è '*altius quam esse*',<sup>45</sup> qualora 'esse' significhi, '*esse creatum*': e di ciò appunto si parla in tale *quaestio*. '*Intelligere*' è però assolutamente *identico* a 'esse', nella misura in cui 'esse' viene compreso come '*puritas essendi*' (nel

<sup>39</sup> 267, 5: «*se toto intellectus*».

<sup>40</sup> 268, 1.

<sup>41</sup> «*Patet ergo manifeste quod deus est proprie solus et quod ipse est intellectus sive intelligere et quod solum intelligere praeter esse aliud simpliciter. Ideo solus deus per intellectum producit res in esse, quia in ipso solo esse est intelligere*» (268, 4-7).

<sup>42</sup> 269, 5.

<sup>43</sup> 270, 1 s.

<sup>44</sup> Cfr.: W. Beierwaltes, *Platonismo e idealismo*, cit., pp. 55 ss., pp. 67 ss. e, W. Beierwaltes, *Primum est dives per se*, cit., pp. 148 ss. *Pred.* 28 («*Ego elegi vos*»); *DW* II 68, 3 ss.: Dio, la cui identità dinamica e autoreferenziale è al tempo stesso il suo «permanere in sé» e il suo «generare» l'altro da sé, resta sempre l'Uno «*daz in im selben quellende (buliens) ist. 'Ego', daz wort 'ich', enist nieman eigen dan gote aleine in sîner einicheit*». *Serm. et lect. super Eccl.* 3; *LW* II 232, 8 s. «*Ego: vita e puritas - li ego enim meram quod est puram substantiam significat*» (8; 235, 15). - [Cfr. a questo proposito, in relazione alla domanda se vi sia una filosofia della soggettività nel medioevo, l'articolo di Jens Halfwassen - caratterizzato dalla lucidità della sua analisi - dal titolo *Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter?* - *Zur Theorie des Intellekts bei Meister Eckhart und Dietrich von Freiberg*, in *Theologie und Philosophie* 72, 1997, pp. 337-359, in particolare p. 349.]

<sup>45</sup> *LW* V 40, 7 e 42, 1.

sensu di *super-esse*) come accade, appunto, nella *conclusio* di questa *quaestio*<sup>46</sup> in cui si sostiene che non si può pensare né l'essere senza il pensiero, né il pensiero senza l'essere: entrambi sono piuttosto da pensare come *l'unità dell'autocomprensione riflessiva* di Dio.

In questa sua dottrina di un'unità che fonda trinitariamente se stessa come pensiero, Meister Eckhart ha rielaborato una concezione di fondo del neoplatonismo - forgiata da Plotino, Porfirio (nel suo commento al *Parmenide!*), Dionigi Areopagita e Agostino -, e ne ha evinto un tessuto concettuale minuziosamente delineato; ciò, tenendo fede alla sua massima più sopra ricordata per cui le cose divine vanno rese intuibili *'per naturales rationes philosophorum'*.

## V

Se il pensiero (*intellectus*) spetta in *sensu proprio* solo a Dio e se questo, nella forma di un puro essere-pensare è un Uno e un assoluto ed in-finito Io, e se però, d'altra parte, quell'essere creato che è l'uomo è dotato di un intelletto, la cui più alta facoltà è in lui ed *opera* in lui come un *'increatedum et increabile'*, e se, ancora, l'uomo, proprio attraverso questo intelletto, è in una relazione strutturale con l'intelletto puro e assoluto, allora il pensare umano che si compie nel tempo «ha» in sé qualche cosa del Dio e della sua unità, e ciò nella misura in cui egli, l'uomo, attraverso un crescente e pensante autosuperamento, prende parte al suo, di Dio, (assoluto) pensiero. Perciò la predica in latino «*Deus unus est*» si chiude con l'esortazione, rivolta all'uditorio, a cercare la via dell'*Unificazione con Dio* nell'ascesa all' *'intellectus'*: «*ascendere igitur ad intellectum, subdi ipsi est uniri Deo*», «ascendere all'intelletto e sottomettersi ad esso significa, dunque, diventare Uno con Dio»<sup>47</sup>.

Questo sottometter-sé al puro pensiero divino, ovvero la sempre crescente partecipazione dell'intelletto finito a quello infinito, presuppone l'«*exitus a semet ipso*», l'«uscita da sé». Ciò è coerente con l'invito al *distacco* [Gelassenheit], con l'invito a giungere al distacco inteso come tratto fondamentale del proprio essere, con l'invito a liberarsi di ogni legame con tutto ciò che potrebbe distoglierci dalla meta dell'Unificazione.

Tale concezione, così come il termine «ascendere» che in qualche modo la sintetizza, riconduce la nostra attenzione alla predica in tedesco «*Unus Deus et pater omnium*». In essa Meister Eckhart unisce con maestria la frase centrale della lettura della 17<sup>a</sup> domenica dopo la festa della Trinità, tratta dalla *Lettera agli Efesini (Unus Deus et pater omnium...)*, con l'esortazione rivolta all'invitato al banchetto in Luca 14, 10: «*amice, ascende superius*». Il modo in cui Meister Eckhart lega in un unico tratto questi due testi, mettendo immediatamente in relazione l'esortazione tratta dal *Vangelo* con l'Uno e con la via che ad esso conduce, meriterebbe un'approfondita riflessione a parte. Intendo però qui mettere in rilievo almeno l'impulso mistagogico che per Eckhart e per i suoi ascoltatori discende propriamente dall'analisi filosofica del concetto di unità - ovvero dall'analisi dell'identità di essere, unità e pensiero - intesa come il predicato fondamentale di Dio. Nel far ciò mi interessa mettere in evidenza che l'impulso mistagogico che spinge all'Unificazione con il fondamento divino *deriva* da una pensante intuizione in cui vengono colti l'Uno e l'unità trinitaria di Dio. Tale intuizione è l'imprescindibile condizione per un trapasso, per una «*irruzione*» nell' *'Uno unito [einig ein]*'. La predica «*Unus Deus et pater omnium*» lo afferma chiaramente: l'intuizione che Dio è Uno, l'Uno-assoluto, deve portare l'uomo ad essere unito [*einig*], uno *in se stesso*, raccolto in sé e deciso<sup>48</sup>. Questo unirsi-con-se-stessi, ricondursi al proprio fondamento, scaturisce dal proprio separarsi da ogni cosa: un movimento, questo, in cui l'uomo deve «lasciare tutto» ciò che, nell'ambito della molteplicità, lo potrebbe escludere dall'Uno. Dobbiamo dunque esistere nella maniera di una intensa «*imitatio*» di ciò che lo stesso Uno di Dio è. Il suo esser separato (*'gesundert von allem', distinctum esse*) viene rag-

<sup>46</sup> 45, 6 ss. Accenni alla mia interpretazione della prima *Pariser Quaestio* in: *Platonismus e idealismo*, cit., pp. 59 ss.

<sup>47</sup> LW IV 270, 4 s.

<sup>48</sup> DW I 358, 1 e 359, 3. - *Liber Benedictus (Von dem edeln Menschen)* DW V 115, 6: «*ein muoz er (l'uomo) werden, der got vinden sol*».

giunto nella «separazione» e nel «distacco»: ne va, qui, di uno stare (un sentirsi) che non va inteso come un particolare stato d'animo nella gamma delle possibili emozioni, ma piuttosto come la forma più alta dell'intima ed in sé differenziandosi unità del pensiero e, allo stesso tempo, ne va di un sentirsi che va inteso come semplicità e purezza del cuore<sup>49</sup>. Separatezza e distacco non sono altro che quella «povertà» che Eckhart auspicava e che diventa raggiungibile nel sospendimento della volontà. Povero è colui che «sa rinunciare a tutto ciò che non è necessario», colui che, dunque, per giungere a quell'Uno che è il Necessario ('porro unum est necessarium' scrive Luca, (10, 42); 'necessarium est UNUM', spiega Meister Eckhart) e per «gettarsi» in esso<sup>50</sup>, non rinuncia a nulla se non all'inutile<sup>51</sup>. Questo Unico Necessario, ovvero il necessario UNO, è il divino, lo stesso assoluto UNO. La povertà è dunque, paradossalmente, la vera ricchezza: solo in essa l'uomo può raggiungere l'esser-ricco di Dio (*primum est dives per se*) inteso come forma apicale della sua unità e, al tempo stesso, di quella dell'uomo. Povero è colui che «non vuole nulla, non sa nulla, non ha nulla»<sup>52</sup>, colui, insomma, che ha superato ogni forma dell'intenzionalità ed ogni modo dell'essere nella molteplicità - che è quanto passa per essere la vera ricchezza. Povero è colui che, nell'unità del proprio fondamento [*Einheits-Grund*], mediante la più intensa delle riflessioni ha trasfigurato nella prospettiva dell'Uno la propria coscienza del tempo e dello spazio, delle forme, dell'agire e delle immagini; colui che è divenuto *privo di se stesso*, cioè dell'io lontano da Dio, vincolato al creaturale e impigliato in esso in modo egoistico - se non addirittura egotistico. «Devi inoltre sapere: esser vuoto di ogni creatura significa esser ricolmi di Dio ed esser pieni di ogni creatura significa esser vuoti di Dio»<sup>53</sup>. Il compimento radicale di questo movimento di liberazione conduce all'Unificazione con Dio, o meglio, è questa Unificazione. Aver lasciato tutto (ed esser distaccati in tale distacco) per lasciarsi cadere nel fondamento divino<sup>54</sup>, questo è il culmine di una via lungo la quale - mediante la quale - la coscienza si libera delle forme, sopra ricordate, della differenza e della molteplicità. Tale tipo di liberazione rende liberi per l'Unico Necessario - l'Uno. Perciò questa liberazione della coscienza nell'Uno, fondamento divino di se stessi, è per l'uomo una radicale negazione del «negativo» che è *in lui*, negazione tale da investirlo nella sua totalità. Questo è il significato mistagogico della '*negatio negationis*': nell'intenzione dell' '*uniri cum Deo*' l'uomo nega (nel pensiero e mediante un agire consapevole, in una forma di vita che si lascia determinare dal fine), tutto ciò che è in sé «nulla», tutto ciò che è, quanto a sé, nel modo del diverso, tutto ciò che si distingue e differenzia e che, per questo, è una forma e «un modo d'essere del nulla». - Il momento mistagogico della '*negatio negationis*' come tratto essenziale della via che conduce al distacco e all'Unificazione corrisponde, nel pensiero di Plotino (e nel neo-platonismo in generale), al movimento della ἀφάρεσις, a quel sottrarsi ai molti e a quella liberazione da essi, dall'esteriore, da ciò che è «estraneo» all'Uno, a cui si viene costantemente richiamati e che assume anche la forma di un ritorno *al proprio intimo*. Qui, in Plotino, il pensiero cerca non solo di afferrare l'Uno che appare nella molteplicità fenomenica, ma - e questo è addirittura l'intento principale - si concentra su se stesso in quanto modo d'essere dell'Uno che, attraverso il *medium* della conoscenza di sé, deve condurre, al di là del concetto, alla *henosis*. Cosicché, sia l'invito di Eckhart («tutto deve scomparire»)<sup>55</sup>, sia l'imperativo mistico di

<sup>49</sup> DW I 358, 13 e 359, 2.

<sup>50</sup> DW 359, 4: «*ûz der lûterkeit sich werfende in got und dâ vereiniget werdende*». - Che cosa sia la «conversione» dai Molti all'Uno diventa ancora più chiaro nelle sue implicazioni a partire dalla comprensione eckhartiana del testo di Luca: «Ma l'Uno è necessario - Necessario è [non il Molteplice, ma] solo l'Uno».

<sup>51</sup> V 300, 1 ss. Questa è la definizione di *Gelassenheit* di Martin Heidegger in: *Die Armut*, scritto tratto dall'opera postuma ed edito a cura di F.W. v. Hermann in *Heidegger Studien* 10, 1994, 8. Essa è di derivazione eckhartiana, tuttavia Eckhart, in questo contesto, non viene nominato. Quanto al nesso che lega Heidegger a Meister Eckhart cfr. il mio scritto: *Heideggers Gelassenheit*, in *Festschrift für W. Wieland - Amicus Plato magis amica veritas*, a cura di R. Enskat, Berlin 1998, pp. 1-35.

<sup>52</sup> *Pred.* 52; DW II 488, 5 s.: «*daz ist ein arm mensche, der niht enwil und niht enweiz und niht enhât*».

<sup>53</sup> *Von abegescheidenheit*: DW V 413, 3 s. Riguardo al trattato di Eckhart *Sul distacco* cfr.: M. Enders, *Abgescheidenheit des Geistes - höchste 'Tugend' des Menschen und fundamentale Seinweise Gottes*, in *Theologie und Philosophie* 71, 1996, pp. 63-87.

<sup>54</sup> DW II 415, 5: «*ze grunde lâzem*».

<sup>55</sup> *Pred.* 83; DW III 448, 6: «*es muos alles abe*».

Plotino («ἀφελε πάντα», «metti via tutto», «distogliti da tutto»)<sup>56</sup>, mirano ad uno stesso obiettivo: l'in-differenziazione, la de-temporalizzazione e la de-rappresentazione in vista di una «*trans*-formazione» [«Über-bildung»] nella divinità del Dio Uno<sup>57</sup>. - Meister Eckhart esaspera questo distogliersi dal tutto nella misura in cui «lascia», supera e nega anche l'essenza di Dio, pur incommensurabilmente distante per la riflessione umana: ciò che egli chiama «irruzione» nella «divinità» a partire da un concetto di Dio negherebbe infatti ancora la costitutiva relazionalità interna tipica della trinità.

I testi di Meister Eckhart sull'Unificazione<sup>58</sup> tendono ad un superamento, o, addirittura, ad un annullamento, 'annihilatio', dell'individuale nell'uomo, del suo io, del suo se stesso; ma si può «annientare», mi sembra, cioè far diventare «nulla», solo il contingente nell'umano; il suo fondamento divino invece, che è diventato Uno con sé, e nella cui purezza soltanto la pura divinità può penetrare<sup>59</sup>, giunge soltanto là, nell'Unificazione, al suo più alto compimento. L'Unificazione non è soltanto elevazione a Dio, ma anche annullamento, metamorfosi dell'uomo in Dio, cosicché egli, nell'atto dell'Unificazione, «diventa» ciò che un tempo, prima della sua esistenza creaturale, «era» in Dio. «Devi disincagliarti del tutto dal tuo 'esser-tuo' e scioglierti nel suo 'esser-suo' e il tuo 'tuo' e il suo 'suo' devono diventare così completamente un 'mio', tanto da riuscire a conoscere con lui eternamente la sua ingenerata 'è-ità' ['Istigkeit', 'Seinsheit'] e la sua ineffabile 'non-ità'»<sup>60</sup>. La vita di Dio e dell'uomo sono, mediante l'Unificazione, un'unica vita. Così si legge nella predica 6: «L'essenza di Dio è la mia vita. La mia vita è l'essenza di Dio, così l'essere di Dio deve essere il mio e l'essità di Dio la mia, né più né meno»<sup>61</sup>. Ciò che è *in* Dio in quanto «modo» della più profonda e autocompenetrantesi Unificazione, è Dio stesso.

Tutto il pensiero e tutta la vita di Meister Eckhart ruotarono, in definitiva, attorno a questa Unificazione con l' 'Uno unito': null'altro che ciò è la nascita di Dio nell'anima dell'uomo come rinascita dell'uomo in Dio. Nell'Unificazione «il fondamento di Dio e il fondamento dell'anima» diventano *un* fondamento: nella sua più perfetta elevazione e nella sua più compiuta trasformazione l'uomo, fondandosi nel suo assoluto fondamento, *diviene* ciò che *era*. Questo reciproco fondarsi di uomo e Dio in vista di *una* unità che opera in entrambi rende impossibile il pensiero di una loro distinzione<sup>62</sup>. In questa assolutamente «uguale» unità - libera da ogni differenza - col fondamento divino (Dio in tale evento viene anche messo al riparo dal rischio di una sua riduzione ad «oggetto» di una riflessione teologica), in questa riguadagnata unità originaria, dunque, io, semplicemente, «sono»; io «sono la sola causa della mia essenza»<sup>63</sup>, 'causa mei ipsius'<sup>64</sup>, «causa di me stesso» nell'assoluto.

<sup>56</sup> *Enn.* V 3, 17, 38. A questo proposito: W. Beierwaltes, *Autoconoscenza ed esperienza dell'Unità*, cit., pp. 270 ss.

<sup>57</sup> Cfr.: *Pred.* 40; *DW* II 278, 5 ss.: "... sô wirt er entbildet und îngbildet und überbildet in der götlichen einförmicheit, in der er mit gote ein ist". - *Liber Benedictus (Daz buoch der götlichen tröstunge)* *DW* V 11, 12. - W. Wackernagel, *Ymagine denudari. Éthique de l'image et métaphisique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Parigi 1991.

<sup>58</sup> Oltre a quelli citati qui di seguito si vedano anche: *DW* I 13, 6 ss. 197, 3 ss.; 201, 1 ss.

<sup>59</sup> *DW* I 360, 6.

<sup>60</sup> *Pred.* 83; *DW* III 443, 5-7. 488, 7-9: «Dû solt in minnen, als er ist Ein nit-got, Ein nit-geist, Ein nit-persone, Ein nût-bilde, Mer: als er ein luter pur clar Ein ist, gesundert von aller zweiheite, und in dem einen sùlen wir ewiglich versinken von [n]ite zv nûte».

<sup>61</sup> *DW* I 106, 1-3: «Gotes wesen ist mîn leben. Ist mîn leben gotes wesen, sô muoz daz gotes sîn mîn sîn und gotes isticheit mîn isticheit, noch minner noch mêr». Cfr anche: *Ibid.*, 109, 2 ss.

<sup>62</sup> *Pred.* 83; *DW* IV 447, 3-8; 5: *DW* I 109, 9 s.: «... das dis 'er' und dis 'ich' Ein 'ist' werdent und sint und in dér istikeit ewiglich ein werk wirkent. .... er gebirt mich sich und sich mich und mich sîn wesen und sîn natûre».

<sup>63</sup> *Pred.* 52; *DW* II 503, 1. 492, 3 s. 493, 8: «gotes ledic werden»; 503, 6: «... und ich was sache mîn selbes und aller dinge».

<sup>64</sup> *DW* 1253, 5 s. Cfr. anche: 90, 8. 162, 4 ss. 415, 15 ss.

Sotto il titolo *Granum sinapis* ci è stata tramandata una poesia in tedesco medioevale che, stando alla valutazioni degli studiosi, è da attribuire a Meister Eckhart<sup>65</sup>.

*Granum sinapis* - il granello di senape, noto grazie alla parabola evangelica (Mt 13,31), «di modesta misura, ma di grande forza», racchiude in sé, in forma poetica, la maggior parte di quanto mi è riuscito di dire sul pensiero dell'Uno in Eckhart e sulla via dell'Unificazione così come egli la intese. Dapprima, nelle prime tre strofe, viene descritta l'auto-affermazione trinitaria, ovvero l'auto-dispiegamento divino: trinità come unità in sé distinta, '*drünge*' come '*einunge*'. - Le strofe successive sono dirette all'uomo che deve rivolgersi alla divinità e realizzarsi in essa. Una metafora domina questo testo: quella del *deserto*, un «meraviglioso deserto» che rappresenta l'in-finitudine di Dio e perciò esprime anche l'esclusione di ogni negativo, la '*negatio negationis*' e, dunque, il nulla di tutte le determinazioni e di tutte le singolarità. Il «deserto» non intende qui, dunque, suggerire un vuoto assoluto, morto e opprimente, ma, paradossalmente, la «pienezza» (*plenitudo*) in sé vivente e sapiente, il «regno» dell'essere divino, in cui Dio stesso è uno e tutto, '*distinctio*' trinitaria di se stesso e, allo stesso tempo, unificante '*in-distinctio*'<sup>66</sup>; «una profondità senza fondo», un fondamento che fonda e porta in salvo nell'Uno, ovvero *in quanto* è l'UNO.

Lascio ora seguire il testo senza ulteriori indicazioni.

- 1 Nel principio  
alta al di sopra del concetto  
è sempre la parola.  
Ricco scrigno, in cui sempre l'inizio generò inizio!  
Petto del padre, da cui con piacere la parola sempre sgorgò!  
Eppure il grembo ha  
conservato la parola,  
è vero.
- 2 Di due una sola marea,  
brace d'amore,  
vincolo dei due,  
noto ai due,  
scorre lo spirito dolcissimo  
del tutto uguale,  
inseparabile.  
I tre sono uno.  
Conosci la loro essenza? No.  
Nel modo migliore<sup>67</sup> esso conosce se stesso.
- 3 L'unione<sup>68</sup> dei tre  
origina profondo spavento, questo cerchio  
mai ragione<sup>69</sup> l'ha afferrato:  
qui vi è una profondità senza fondo.  
Scaccomatto  
al tempo, alle forme, allo spazio!  
L'anello magico  
è origine,  
del tutto immobile sta il suo punto.
- 4 Il monte del punto, ragionevolezza<sup>70</sup>,

---

<sup>65</sup> K. Ruh, *Meister Eckhart*, cit., p. 49, ultima riga. K. Ruh ha edito criticamente tale testo, in tedesco medioevale, nel 1964, per poi ripubblicarlo nel 1984 nel suo volume *Kleine Schriften*, II, pp. 91-93. [Per quanto riguarda l'interpretazione di questa poesia vedi ora anche: Ruh, *Geschichte der abenländischen Mystik*, III, Monaco 1996, pp. 282 ss.]

<sup>66</sup> *Pred.* 21; *DW I* 370, 3 s.: «*Got ist allez und ist ein*».

<sup>67</sup> in modo sommo [tutte le varianti alla traduzione qui di seguito riportate in nota sono di W. Beierwaltes stesso].

<sup>68</sup> il tratto.

<sup>69</sup> concetto.

risali senza opera!  
La via ti conduce  
in un meraviglioso deserto, che largo, ampio,  
se ne sta là privo di misura.  
Il deserto non ha  
né tempo né spazio, ha la sua maniera, che è straordinaria.

- 5 Mai un piede  
calpestò il bene del deserto,  
l'intelletto creato  
non vi giunse mai:  
è, e nessuno però sa che cosa (esso sia)  
è qui, è là,  
è lontano, è vicino,  
è profondo, è alto,  
è [tuttavia] di tal fatta, che non è né questo né quello.
- 6 È luminoso, è chiaro,  
è completamente scuro,  
è senza nome,  
è sconosciuto,  
non sottosta né ad un inizio né ad una fine,  
sta calmo,  
è nudo, senza abiti.  
Chi conosce la sua casa?  
Che venga fuori  
e che ci dica qual è la sua forma.
- 7 Diventa come un fanciullo,  
diventa muto, diventa cieco!  
L'essere tuo proprio  
deve diventar nulla,  
allontana ogni qualcosa ed ogni nulla!  
Lascia lo spazio, lascia il tempo,  
evita anche l'immagine!  
Va' senza via  
per il sentiero stretto,  
così trovi la traccia del deserto.
- 8 Anima mia,  
vattene, vieni Dio!<sup>71</sup>  
Ogni mio Qualcosa<sup>72</sup> scenda  
nel Nulla di Dio,  
cali nella marea senza fondo!  
Se fuggo da te,  
Tu vieni a me.  
Se mi perdo,  
ti trovo,  
o Bene al di là dell'essere!<sup>73</sup>

---

<sup>70</sup> spirito razionale.

<sup>71</sup> affinché Dio venga!

<sup>72</sup> tutto il mio essere.

<sup>73</sup> Questo è il testo alto medioevale della poesia nell'edizione stabilita da K. Ruh in *Meister Eckhart*, cit., pp. 47-49:

## VII

Il pensiero e la spiritualità di Meister Eckhart, benché fossero stati più volte recepiti, approfonditi e rielaborati (in particolare da Johann Tauler e Heinrich Seuse<sup>74</sup> nel quattordicesimo secolo e - in altro modo - nel quindicesimo secolo per opera di Nicola Cusano), finirono per cadere in oblio. La mistica autentica, di cui è componente essenziale e determinante la riflessione, venne assimilata in vari modi, ma sistematicamente e, comunque, erroneamente, ad un «misticismo» ostile alla chiarezza argomentativa: essa venne con ciò spogliata delle sue intuizioni genuine. Solo il romanticismo riscoprì in Meister Eckhart «lo spirito centrale della mistica del medioevo». Fu il filosofo monacense Franz von Baader ad inaugurare, mosso dall'intento di connettere filosofia e religione, fede e sapere, una vera e propria Eckhart-Renaissance. Hegel fu indotto proprio dalla non dimenticata indicazione di Baader a tenere «tutto un corso di lezioni» su Meister Eckhart, al termine del quale disse ancora: «Qui sì che abbiamo ciò che vogliamo!»<sup>75</sup>.

Una riflessione su ciò che Hegel poteva voler dire quanto alla propria filosofia della religione con questa sua fugace dichiarazione su Eckhart, meriterebbe davvero d'essere tentata.

\* \* \*

[Va qui messo in evidenza come la poesia *Granum sinapis* sia riuscita a parlare alla musica contemporanea. Wolfgang Rihm, uno dei più significativi compositori contemporanei, è venuto a conoscenza di questo testo leggendo un dattiloscritto della mia lezione. Ne è stato colpito al punto da rinunciare al suo originario intento di associare la figura del '*passus duriusculus*' ad un brano tratto

---

<p>1 <i>In dem begin hō uber sin ist ie daz wort. ô rîcher hort, dâ ie begin begin gebâr! ô vader Brust ûz der mit lust daz wort ie vlôz! doch hat der schôz daz wort behalden, daz ist wâr.</i></p>	<p>2 <i>Von zwên ein vlût, der minnen glût der zweier bant, den zwein bekant, vlûzet der vil sûze geist vil ebinglîch, unscheidelîch. di drî sîn ein. weiz du waz? Nein. iz weiz sich selber aller meist.</i></p>	<p>3 <i>Der drîer strik hat tîfen schrik, den selben reif nî sin begreif: hîr ist ein tûfe sunder grunt. schach unde mat zît, formen, stat! der wunder rink ist ein gesprink, gâr unbewegît stêt sîn punt.</i></p>
<p>4 <i>Des puntez berk slig âne werk, vorstentlichkeit! der wek dich treit in eine wûste wunderlîch, dî brelt, dî wît, unmêzik lît. dî wûste hat noch zît noch stat, ir wîse dî ist sunderlîch.</i></p>	<p>5 <i>Daz wûste gût nî vûz durch wût, geschaffen sin quam nî dâ hin: us ist und weis doch nimant was. us hi, us dâ, us verre, us nâ, us tîf, us hô, us ist alsô, daz us ist weder diz noch daz.</i></p>	<p>6 <i>Us licht, us clâr, us vinster gâr, us unbenant, us unbekant, beginnes und ouch endes vrî us stille stât, blôs âne wât. wer weiz sîn hûs? der gê her ûz und sage uns, welich sîn forme sî</i></p>
<p>7 <i>Wirt als ein kint wirt toup, wirt blint! dîn selbes icht mûz werden nicht, al icht, al nicht trîb uber hôr! lâ slat, lâ zît, ouch bilde mît! genk âne wek den smalen stek, sô kums du an der wûste spôr</i></p>	<p>8 <i>ô sele min genk ûz, got in! sink al mîn icht in gotis nicht, sink in di grundelôze vlût! vlî ich von dir, du kumst zu mir. vorlîs ich mich, sô vind ich dich, ô uberweselîches gût'</i></p>	

<sup>74</sup> Si veda: M. Enders, *Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse*, Paderborn 1993. A.M. Haas, *Kunst rechter Gelassenheit. Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuse Mystik*, Bema 1995.

<sup>75</sup> Franz von Baader, *Sämtliche Werke*, hg. v. F. Hoffmann, Bd. XV, Lipsia 1859, p. 159. - Quanto alla fortuna di Meister Eckhart, cfr.: I. Degenhardt, *Studien zum Wandel des Eckhartbildes*, Leida 1967.

dal libro di Giobbe: testo principale della sua accurata composizione dal titolo, ispirato a Cusano, «*maximum est unum*», sarebbe diventato ora il testo in tedesco medioevale *Granum sinapis*. In questo testo «ho inserito», così Wolfgang Rihm in un colloquio con Hans Michael Beuerle, «come intarsi, queste frasi monolitiche tratte dagli scritti latini di Cusano e Meister Eckhart». (In quattro punti dell'*a solo* del contralto costituito dal *Granum sinapis* sono stati aggiunti dei passi, affidati al coro, tratti dal *De docta ignorantia* di Cusano e dalla prima *quaestio* parigina di Meister Eckhart). «Poiché però il *Granum sinapis* è un messaggio articolato a partire da una condizione di totale concordia, di tutt'altro tenore rispetto al libro di Giobbe, mi è sembrato non vi fosse più nessun motivo che giustificasse l'integrazione del '*passus duriusculus*', cifra del dolore, della confusione personale, di situazioni di discordia» ... «lavorando a questo pezzo ho fatto esperienze che non mi sarei aspettato, che mi hanno sorpreso e condotto in ambiti che io stesso, come ora vedo con chiarezza, mi ero precluso non so bene perché».

«*maximum est unum*» - per contralto solo, due cori, organo e orchestra è stato eseguito per la prima volta nell'ambito della 71 a edizione del Bachfest della Neue Bachgesellschaft a Friburgo il 17 novembre del 1996 nel duomo, Münster, della stessa città sotto la direzione di Hans Michael Beuerle. Il colloquio di W. Rihm con H.M. Beuerle è riportato nel volume contenente il programma del 71° Bachfest, Freiburg 1996, pp. 59-63. Citazione: pp. 59 s.]