

BIBLIOGRAFIA

Per una trattazione specifica:

G.B. BOSCHI, *Origine dell'uomo e racconto biblico*, in: AA.VV. *Evoluzione, Cultura e Intelligenza fra Passato e Futuro*, (I Seminari dei Martedì, 2), Cappelli Ed., Bologna 1985, pp. 40-47.

Per una trattazione generale sulla Bibbia:

Id., *Conoscere la Bibbia oggi*, (I Seminari dei Martedì 7), Cappelli Ed., Bologna 1988.

Per una trattazione scientifica sulle *Origini* nella Bibbia:

Id., *Le Origini di Israele nella Bibbia fra Storia e Teologia. La questione del metodo e la sfida storiografica*, (Suppl. Riv. Bibl. It., 20), EDB, Bologna 1990.

AA. VV., *Sulle cose prime e ultime*,
 Editore Augustinus, Palermo, 1991

III

ESCATOLOGIA E/O MISTICA

«L'anima, eterno spirito, è oltre ogni tempo.
 Vive, anche nel mondo, già nell'eternità».

Il Pellegrino cherubico, V, 127

Definiamo innanzitutto l'oggetto del nostro discorso. Intendiamo per escatologia la dottrina del tempo ultimo, finale, ma anche la dottrina del compimento, della pienezza — e quindi «ultimo» come definitivo, essenziale, verità pienamente dispiegata. Per mistica — parola abusata e da evitare quanto possibile — intendiamo l'approfondimento spirituale, in senso assolutamente razionale. Se seguiamo queste definizioni, possiamo formulare la nostra tesi così: la mistica è, per un verso, il pieno compimento dell'escatologia, ma per un altro ne è il più rigoroso rigetto. Questi due aspetti sono entrambi presenti e strettamente correlati l'un l'altro: perciò escatologia e/o mistica.

L'escatologia nasce come tendenza ad una assoluta permanenza, contro la provvisorietà e mutevolezza della nostra vita, e perciò pone in forma mitica (pensiamo soprattutto all'apocalittica giudaica) un tempo ultimo, una situazione definitiva, connotata con tutte le caratteristiche positive. Ai nostri occhi è inaccettabile l'aspetto mitico, ma molto peggiore è la sua contraddittorietà interna: un tempo fisso, di perfezione, diventa un tempo intemporale; la perfezione e il compimento, pensati temporalmente, hanno bisogno del mutamento, del divenire, perché qui il tempo è pensato, aristotelicamente, come misura del movimento, ma in questo modo cessano di essere *eschata*. Il pensiero del compimento assoluto, per essere correttamente pensato, ha bisogno di negare il tempo: non di prolungarlo all'infinito:

«Se ti sembra più lunga l'eternità del tempo,
Stai parlando di pena, non di beatitudine».¹

Questi versi silesiani colgono l'aspetto alienante dell'escatologia: il suo progettare l'assolutezza in un tempo eterno, futuro, che ora non è (appunto l'eternità fuori del tempo, fuori del qui e dell'ora), è frutto di incompiutezza, di incapacità di superare il negativo, che perciò si aliena in una dimensione mitica, impensabile, o pensabile solo come solitudine senza vita² — una dimensione il cui senso vero è soltanto la fuga dal presente insostenibile.

Nel mondo cristiano l'escatologia appare come un modo per garantire la permanenza del sensibile, dei legami dell'io col sociale e la sua dipendenza da esso. Sottende perciò una concezione utilitaristica del divino, nella quale Dio è l'elemento che serve a garantire la durata dell'umano, e che proprio perciò deve rimanere rigorosamente altro. Lo vediamo molto bene oggi, quanto più il cristianesimo si allontana dalla sua 'fonte greca' e ritorna verso l'ebraismo:³ che i progressismi e le filosofie della storia siano frutto dell'escatologismo biblico è tesi ben nota,⁴ ma si dovrebbe anche tenere più presente la riflessione di Simone Weil, per cui ogni progressismo è idea atea e anticristiana per eccellenza — quella che intimamente ed essenzialmente nega l'Incarnazione, sottomettendo il divino alle circostanze, ad elementi di potenza e di potere, dove lo Spirito è contaminato col 'grosso animale' platonico, ovvero con quel sociale che di Dio è la vera e propria negazione.⁵

Occorre perciò tornare un po' indietro, alla ricerca delle origini della nostra riflessione sul tempo. Troviamo allora Platone, *Timeo* 37-38, dove leggiamo che il Padre «pensò di creare una immagine mobile dell'eternità, e, ordinando il cielo, creò dell'eternità che rimane nell'Uno una immagine eterna, che pro-

¹ È il distico *Die Ewigkeit* del *Cherubinischer Wandersmann* (II, 258) di Angelus Silesius:

In Fall dich Einger dünkt die Ewigkeit als Zeit;
So redest du Pein und nicht von Seligkeit.

Diamo, qui e più avanti, la versione italiana a cura di G. Fozzari e M. Vassero, in: A. Silesius, *Il pellegrino cherubico*, Milano 1939.

² *Das heilige Ewigkeit* si riferisce alla pagina finale della hegeliana *Lebensweisheit des Geistes*, per la quale rimando alla mia antologia, Firenze 1954, p. 95.

³ Mi riferisco in particolare alla riflessione di Simone Weil, per cui vedi *Intelletti e i protetti* in: *L'amore di Dio*, Torino, 1968, pp. 115-132, ed i saggi intitolati appunto «La source grecque», in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Torino 1967.

⁴ Vedi K. LEVIN, *Significato e fine della storia*, Milano 1972.

⁵ Vedi ancora i saggi di Simone Weil indicati alla nota 3.

cede secondo il numero, quella che abbiamo chiamato tempo».⁶ Dobbiamo poi leggere Platone, nel settimo trattato della terza Enneade, intitolato *Sull'eternità e il tempo*, dove si commenta il passo platonico, si polemizza con la concezione aristotelica del tempo e si dimostra che il tempo si produce nell'anima quando essa si allontana dall'intelligenza, ma viene distrutto e fa posto all'eternità quando l'anima si unisce all'intelligibile.⁷ Si delineano così nettamente due diverse dimensioni: quella emozionale/sensoriale, esteriore, cui è propria la struttura temporale, e quella intelligibile, interiore. Ritorniamo su questo, ma notiamo innanzitutto come la corretta posizione del problema abbia il merito di liberare il campo da una serie di contraddizioni, cui si va incontro quando si confonde il discorso sul tempo, che è il discorso sul sensibile (a tutti i livelli, dalla geologia alla storia), con il discorso sull'eterno, che non riguarda un tempo più lungo, bensì l'intelligibile. È la contraddizione in cui cadono i fisici, quando pensano di affrontare con i metodi sperimentali della loro scienza il problema dell'inizio (o della fine) assoluto, senza accorgersi che il discorso va *oltre* l'inizio, ed esce perciò dal campo sperimentale.⁸ È anche la contraddi-

⁶ «Quando il Padre, che aveva generato questo universo, lo pensò mosso e divenuto immagine vivente degli dei eterni, se ne compiacque, e, oltremodo lieto, pensò di renderlo ancor più simile all'esemplare. E come quello si trova d'essere un vivente eterno, così anche questo universo prese a renderlo, per quanto era possibile, tale. Senonché quel vivente è, come s'è visto, di sua natura sempiterno; e questo carattere è ciò che è generato non si poteva in tutto conferirlo. Escogitò quindi di fare una certa immagine mobile dell'eternità; e, nell'atto d'ordinare il cielo, fece dell'eternità, che rimane sempre nell'unità, un'immagine eterna, che procede secondo la legge del numero, quello, appunto, che abbiamo chiamato tempo. Giacché e i giorni e le notti e i mesi e gli anni, che non erano prima che fosse nato il cielo, mentre questo si veniva costituendo, egli fece sì che allora insieme col cielo anch'essi nascessero. Or bene, queste cose tutte sono parti di tempo; e l'era e il sarà, forme generate di tempo che noi senza avvedercene riferiamo all'essenza eterna, non certo a ragione. Diciamo infatti che essa era ed è e sarà; mentre, a voler parlare secondo verità, a lei non è addice che l'è; e l'era e il sarà conviene si dicano della generazione precedente nel tempo. Poiché questi due sono movimenti; e a ciò che è sempre a un modo immutabilmente non si addice di divenire col tempo né più vecchio né più giovane, né esserlo mai divenuto, né poterlo divenire ora, né poter esser tale in avvenire, come non gli si addice nessun'altra cosa addirittura di quante la generazione attribuisce a ciò che si muove nel sensibile; ma sono forme, codeste, nate col tempo che imita l'eternità e si muove in giro secondo rapporti numerici. E così pure, quando di ciò che è divenuto diciamo che è divenuto; e di ciò che diviene, che è diveniente; e, ancora, di ciò che diverrà, che è per divenire; e di ciò che non è, che è ciò che non è; in questi casi non ci esprimiamo punto esattamente. Ad ogni modo, di queste cose forse non è ora il momento di ragionare con tutta precisione».

Abbiamo riportato l'intero brano del *Timeo* sopra indicato (nella traduzione di E. Martini, Platone, *Tutte le opere*, Firenze 1932, p. 1107), perché si tratta di un testo fondamentale anche per la riflessione cristiana.

⁷ È da vedere in particolare il cap. II, dove è espresso il concetto che «il tempo è vita dell'anima consistente nel movimento con cui l'anima passa da uno stato di vita a un altro, mentre l'eternità è «vita nella quiete e nell'identità, vita identica a se stessa e infinita».

⁸ Non era questo il caso dei grandi fisici antichi, e neppure dei padri della fisica moderna — Cartesio, Keplero, Newton —, tutti consapevoli del profondo rapporto tra fisica e metafisica.

dizione in cui cadono i teologi, quando ritengono di determinare oggettivamente il problema del rapporto Dio-mondo, inmettendo l'Assoluto nel sensibile, nel determinismo spazio-temporale, e finendo così in un antropomorfismo assurdo. Non a caso Agostino, quando deve affrontare il problema della creazione e del tempo, ricorre, alla lettera, al *Timéo* e ai neoplatonici: proprio ad Agostino dobbiamo, del resto, se nel cristianesimo latino è passata la loro riflessione sul tempo e l'interiorità, tanto celebre e tanto spesso dimenticata.

La riflessione sul tempo e sull'eterno, con la negazione della temporalità e l'affermazione dell'assoluto presente in Dio, nella vita trinitaria e dunque nella creazione, non appartiene solo alla mistica, ma al patrimonio comune della teologia cristiana — non al sempre sospetto agostinismo, ma alla sicura Scolastica —. Riferendosi al testo-chiave di Giovanni: *In principio erat verbum*, Eckhart scrive:¹⁰

«La generazione non avviene con movimento, né nel tempo, ma è fine e termine del movimento, in quanto concerne la sostanza e l'essere della cosa. Perciò non passa successivamente nel non-essere né dilagava nel passato. Se è così, è sempre in principio [...] e se è sempre in principio sempre nasce, sempre è generato. Infatti mai o sempre, perché è sempre il Principio, o nel Principio. Perciò il Figlio nella Divinità, il Verbo nel Principio, sempre nasce, sempre è nato».

Qui la dottrina ripresa è aristotelica e tomista,¹¹ e il suo senso è evidente: non si può trattare di temporalità là dove si parla di Dio, e dunque neppure della creazione, che diventerebbe un gioco assurdo. Nel *Commento alla Genesi* possiamo vedere¹² come la buona teologia scolastica conciliasse il racconto mi-

¹⁰ Si pensi innanzitutto alle celebri pagine delle *Confessioni*, libro XI, e le si pongano a confronto con il *Timéo* sopra citato e con Plotino, *Enneadi* III, 7.

¹¹ *Commento al Vangelo di Giovanni*, n. 11 (l'edizione italiana di questo testo è in preparazione, a cura dello scrivente, per Città Nuova Editrice).

¹² Ai nn. 34 e 40 dello stesso testo Tommaso d'Aquino viene esplicitamente citato. Tutto il commento al Prologo di Giovanni verte, in effetti, sul rapporto tra la intemporale, eterna, generazione del Verbo e la generazione del Figlio nell'anima del giusto.

¹³ «Ancora, riprendendo la frase "in principio Dio creò il cielo e la terra", diciamo che Dio creò il cielo e la terra in principio, ovvero nell'essere, o per l'essere e a causa dell'essere, cioè li creò perché fossero... In secondo luogo "creò in principio", ovvero creò in modo che le cose non fossero fuori di lui. A differenza di ogni artigiano diverso da Dio. Infatti il costruttore edifica la casa al di fuori di sé. Dice Agostino nel IV delle *Confessioni*: "Non creò e se ne auto, ma sono in lui le cose che sono da lui". In terzo luogo: "creò in principio", ovvero creò in modo che sempre era, come dice Giovanni 5: "il Padre mio opera ancora", in quarto luogo: "in principio", ovvero nel Figlio, come dice Giovanni 8: "io sono il principio". Qui bisogna notare che, come nessuno diviene giusto se non a partire dalla giustizia... così niente è creato se non dall'essere ingenerato e nell'essere generato, che è il Figlio, in quinto luogo: "creò in principio", ovvero nell'idea

tico della creazione con il Prologo di Giovanni, ma quel che più ci interessa è il rapporto tra la intemporale, eterna, generazione del Verbo e la altrettanto intemporale generazione del Figlio nell'anima del giusto.

Il giusto, infatti, è fuori dallo spazio e dal tempo,¹³ non soggetto al determinismo, perché Dio non è essere un intelletto e l'uomo, in quanto intelletto, è, come Dio, fuori dal reticolo dello spazio-tempo. «Dio è un ente per il peccatore»,¹⁴ scrive Eckhart, cioè per chi, ponendolo come oggetto, lo rende strumento di utilitarismo, lo fa servire a ciò che è mio, a ciò che è male e peccato. Nello stesso senso «chi crede non è Figlio»: la dimensione della credenza è servilismo, utilitarismo, alienazione, mentre il giusto, il figlio di Dio, non «crede» in Dio nel piano della rappresentazione, che è sempre utilizzazione, ma genera il Logos, dal profondo dell'anima, nell'atto di amore/distacco.¹⁵

Non è questo il momento di delineare i tratti salienti della mistica speculativa del mondo cristiano, se non per quanto concerne il rapporto con l'escatologia, che è il nostro tema presente. Basti sottolineare che alla soppressione del soggetto psicologico corrisponde perfettamente la soppressione della dimensione alienante del tempo. Nel sermone *In diebus suis* Eckhart scrive:¹⁷

«Chi vuole diventare mio discepolo deve abbandonare se stesso. Nessuno può comprendere la mia parola ed il mio insegnamento se non ha abbandonato

infatti, *logos o verbum*, è principio e causa di tutto». (*Commento alla Genesi*, a cura di M. VANNINI, Genova 1989, pp. 45-46).

Non riportiamo qui, per brevità, l'importantissimo passo del *Prologo generale all'Opera Trinitaria*, nn. 14-21 (*Op. cit.*, pp. 19-23), in cui il significato della proposizione biblica «In principio Dio creò il cielo e la terra» è analizzato metafisicamente. Vorrei sottolineare però come considerazioni molto simili siano svolte da Fichte nelle sue *Anschauungen zum seligen Leben*, lezione sesta: «La dottrina giudaica della creazione e quella giovanica della eternità del Verbo», e poi «Il significato del Vangelo di Giovanni», dove si sottolinea con forza il senso alienante di una dottrina della creazione che proietta l'uomo nel tempo e fuori di Dio. Sui rapporti tra Fichte ed Eckhart vedi E. VOX BUONICCONTI, *Meister Eckhart und Fichte*, Würzburg 1946.

¹³ *Commento al Vangelo di Giovanni*, n. 13. In quanto intelletto, che è la stessa cosa proposta (a partire dal *De anima* aristotelico, passando per Plotino, *Enneadi* V,3,5, Averroine, Tommaso, la dottrina è giunta fino ad Eckhart), l'uomo è, come Dio, fuori dallo spazio-tempo. Il testo più rilevante in proposito è la *Quarantesima Lettura in deo sit idem esse et intelligere*, ora tradotta in italiano in: M. VANNINI, *Meister Eckhart e il fondo dell'anima*, Roma 1991.

¹⁴ *Commento alla Genesi*, cit., n. 24. Commentando il versetto *Gen.* 3,9 Eckhart scrive infatti: «L'ho che è rimproverato ad Adamo è il fatto che, per il suo peccato, il suo Dio è un certo ente, determinato così e così, determinato qui e là, determinato nel "dove"» (*op. cit.*, p. 121).

¹⁵ *Commento al Vangelo di Giovanni*, n. 153.

¹⁶ Mi permetto rimandare in proposito al mio saggio *Prædica verbum. La generazione della Parola dal silenzio in Meister Eckhart*, in: *Il silenzio e la parola da Eckhart a Jakob*, a cura di M. BAZZANI e S. ZERULLO, Brescia 1989, pp. 17-31.

¹⁷ Lo si può leggere in: MEISTER ECKHART, *Opere tedesche*, a cura di M. VANNINI, Firenze 1982, p. 192.

se stesso. Tutte le creature sono nulla in se stesse [...] Il giorno dell'anima e il giorno di Dio sono distinti. Quando l'anima si pone nel suo giorno naturale, essa conosce tutte le cose al di sopra del tempo e dello spazio; nessuna cosa è per essa lontana o vicina. Perciò ho detto che in quel giorno tutte le cose sono ugualmente nobili. Ho detto una volta che Dio crea ora il mondo, e tutte le cose sono ugualmente nobili in questo giorno. Se dicessimo che Dio ha creato ieri il mondo o lo creerà domani, ci comporteremmo in modo insensato. Dio crea il mondo e tutte le cose in un istante presente, ed il tempo che è trascorso da mille anni è ora tanto presente a Dio e tanto vicino quanto il tempo che è adesso. Nell'anima che è posta in un istante presente, il Padre genera il Figlio unigenito e, in questa stessa nascita, l'anima rimane in Dio. È questa una sola nascita: il Padre genera nell'anima il suo Figlio unigenito, ogni volta che essa rimane in Dio.

Anche questa non è una dottrina marginale nel cristianesimo. Risale almeno a Origene, è sviluppata dai Padri greci, si trasmette in Dionigi Areopagita e in Giovanni Scoto Erigena, passando così ai latini, non solo attraverso Agostino.¹⁸ Trattando della questione della conoscenza escatologica di Dio «tal quale è in se stesso», Eckhart scrive perciò che:

«In questa prima unità che è Dio [...] tutte le creature trovano la beatitudine [...] Per l'anima l'unione con Dio-Uno implica l'abbandono del suo essere per stabilirsi nell'essere e nell'unità propri di Dio».¹⁹

Non si tratta qui solo di un distacco morale, ma di una apertura e di un passaggio notevoli prima che volitivi. Eckhart non fa altro che riprendere una tesi, elaborata poco tempo prima da Tommaso d'Aquino²⁰ per il caso supremo della visione beatifica di Dio: l'essenza divina si costituisce essa stessa nell'intelletto creato, forma intelligibile secondo la quale vi sarà intelletto di Dio nella sua stessa essenza. Scolastica per eccellenza, in quanto risalente a Pietro Lombardo,²¹ è l'identificazione dell'amore di carità con la Persona stessa dello Spirito Santo, ed addirittura a san Paolo risale quel testo che dice: «Siamo trasformati in quella stessa immagine, di chiarezza in chiarezza».²² Non ci si deve

¹⁸ Vedi H. RUFAS, *Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen*, in *Symbole der Kirche*, Salzburg 1964, pp. 11-87.

¹⁹ *Liber Parabolarum Genesis*, n. 147.

²⁰ *Sermones Deum caritas est* (DW III, p. 101).

²¹ Vedi *In II Sent.*, d. 49, q. 2, n. 1; *Quaestio disputata de veritate*, q. 3, n. 1; *S.c. gent.*, III, c. 51; *S. Th.*, I, q. 12, n. 5 e 9. In proposito cfr. la *Note complémentaire n. 6* del *Commentaire sur le Prologue de Jean*, Paris 1989, pp. 417-418.

²² Pietro Lombardo, *Sent.*, I, d. 14-17. Eckhart si riferisce molto spesso a questo testo.

²³ *2 Cor.* 3, 18.

dunque stupire se, proprio rifacendosi a san Paolo e a tutta la tradizione, Eckhart scrive:

«Non bisogna immaginare falsamente che altro sia il figlio — o immagine — per cui Cristo è figlio di Dio, e diverso il figlio — o l'immagine — per cui l'uomo giusto e deiforme è figlio di Dio».²⁴
«Per uno spirito distaccato, Dio non può fare niente altro che donarsi Egli stesso a lui».²⁵

Queste, e molte altre formule che potremmo citare, non sono qualcosa di eccezionale o eterodosso. Citando esplicitamente Agostino, Eckhart scrive che «Dio si insinua (*illabatur*) nell'anima e le è più intimo di quanto essa non lo sia a sé stessa»²⁶ ed anche:

«Agostino insegna che se l'unione del corpo e dell'anima è una grande cosa, un bene ancora maggiore è l'unione del nostro spirito con lo Spirito Santo».²⁷

Se teniamo presente il fatto che l'habitazione di Dio nell'anima significa anche la beatitudine, credo che si comprenda bene la prima parte della tesi formulata all'inizio: la mistica è, per un verso, il pieno compimento dell'escatologia. Ovvero quella assolutezza, quella pienezza che l'escatologia pone appunto nell'*eschaton*, è qui conosciuta, esperita, fatta propria nel presente, in quella pienezza dei tempi che è, come dice Eckhart, proprio dove il tempo è soppresso: nell'eterno presente, qui ed ora. Ma si comprende anche — credo — la seconda parte: la mistica come radicale rigetto dell'escatologia, se questa è intesa come rimando a un *eschaton* diverso dal presente. Infatti, là dove il soggetto personale e i suoi legami sono scomparsi e dove, di conseguenza, è finito ogni tipo di oggettivismo — nella padronanza dell'identico e del diverso, in quel «non sapere» in cui consiste la fine di ogni alterità²⁸ — il rimando al futuro appare come fuga dalla realtà, caduta nella alienazione. Qui l'escatologia si mostra radicalmente opposta alla verità: frutto di risentimento, di inferiorità, compensazione mitica di una fragilità psicologica.

²⁴ *Commento al Vangelo di Giovanni*, n. 119.

²⁵ *Trattato Del distacco* (in: *Opere tedesche*, cit., p. 103).

²⁶ *Commento al Vangelo di Giovanni*, n. 238; *I Sermoni latini*, a cura di M. Vassasi, Roma 1989, n. 1, 55-56. Il testo agostiniano *deus interior intimo meo* è in *Conf.*, III, 6. La nozione di *illapsus* è derivata da Geronimo (*De dogm. eccl.*, c. 50, Pl. 42, 1224) ed è usata anche da Bernardo di Chiaravalle per la venuta del Verbo nell'anima (*Super Cantica*, ser. 74, n. 2, 6).

²⁷ *Sermones Spiritus domini repleret orbem terrarum* (DW II, p. 407).

²⁸ Vedi lo sposalizio sermone *Beati pauperis spiritus* (in: *Sermoni tedeschi*, a cura di M. Vassasi, Milano 1985, pp. 130-138).

I due aspetti dell'escatologia, quello essenziale e quello alienante, sono in stretto rapporto con i due sensi opposti dell'amore, ovvero, rispettivamente, con il distacco e con la passione. Infatti nella dipendenza, nel legame, nell'amore in quanto, letteralmente, passione, il bisogno produce subito il rimando all'oggettività, la fuga nell'attesa, ed anche nell'attesa di un divino come altro: qui non v'è *intellectus*, uni-forme e quindi deiforme,²⁹ ma c'è soltanto il piccolo calcolo, che cerca surrogati alla propria debolezza, alla propria incapacità. Ma l'amore vero è distacco, *terminus omnium passionum*, libertà dello spirito al di sopra del determinismo spazio-temporale e di ogni oggettività. È semplice comprenderlo: nessuno che ami davvero, nel distacco, pensa al futuro come completamento o invernamento; al contrario, avverte tutto presente il compimento, la pienezza, di cui la gioia è segno evidente; in questo caso, anzi, ogni riferimento forzato ad altro dal presente appare servile; la ricompensa degrada l'azione; l'*eschaton* al futuro attema ed umilia la bellezza assoluta dell'eterno presente.

Questa è l'esperienza di quella che potremmo chiamare escatologia mistica: la gioia dello spirito nel presente, qui ed ora, in un tempo che è già eternità. Ne troviamo espressione vivida nel verso del doler e cristiano poeta³⁰ Angelus Silesius, il cui *Pellegrino cherubico* costituisce uno dei capolavori della mistica di tutti i tempi:

*Tempo e eternità*³¹

Tu dici: dal tempo trasportati nell'eternità!
Ma c'è, tra tempo e eternità, diversità?

*E l'uomo a fare il tempo*³²

Sei tu a fare il tempo! Son i sensi le sfere dell'orologio;
Arresta il bilanciere, e il tempo non c'è più.

²⁹ La formula risale a Dionigi Areopagita e a Massimo il Confessore (cfr. *Commentaire sur le Pédagogue de Jean*, cit., p. 403).

³⁰ Così lo chiamò Schopenhauer, che lo cita sempre con ammirazione; cfr. ASLETTI-SILLESIO, *Il pellegrino cherubico*, cit., p. 65.

³¹ *Die Zeit und Ewigkeit* (I, 133).

Da sprichst: Versetze dich aus Zeit in Ewigkeit,
Ist dann in Ewigkeit und Zeit ein Unterschied?

³² *Der Mensch der macht die Zeit* (I, 139).

Da selber machst die Zeit; des Uhrwerks sind die Sinnen;
Hörst du die Hand nur, so ist die Zeit von ihnen.

(Il gioco di parole tedesco tra bilanciere e appetitudine, entrambi espressi con la parola *Uhr*, non si può rendere in italiano).

*Bisogna andare oltre se stessi*³³

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

E, proprio toccando il punto del rimando al futuro, scrive:

*Deve prima essere in te*³⁴

Se non avrai prima in te, uomo, il Paradiso,
In Paradiso, credimi, non giungerai mai.

*La negligenza non arriva a Dio*³⁵

Tu dici che vedrai bene Dio e la sua luce;
Stolto, mai lo vedrai, se non lo vedi già ora.

L'assolutezza del presente, infatti, non esclude di per sé quello che il futuro sarà, e neppure un eventuale futuro eterno, ma esclude rigorosamente che esso possa portare *più* di quello che è qui ed ora. Nelle pagine finali dei *Fratelli Karamazov*, nel discorso sulla pietra di Ispahan, v'è sì l'esplicito riferimento alla resurrezione e al futuro eterno di gioia, in cui «ci rivedremo, e ci racconteremo tutto il passato», ma questo riferimento non è la fonte bensì l'espressione (parlando a un bambino) di quella gioia estatica nel presente che deriva dall'amore, dalla volontà di bene, capace di superare la miseria, la sofferenza, la malattia mentale — che più di ogni altra cosa sembra irriducibile a un quadro positivo del mondo —, l'ingiustizia, la morte. La pagina dello scrittore russo descrive in modo toccante la realtà dello spirito — e non meraviglia: è quel Dostoevskij che dalla Siberia chiedeva disperatamente le opere di Hegel, e che evidentemente lo ha compreso più di tanti sedicenti filosofi.

Perché è bene esser chiari: il discorso sulla escatologia al futuro o al presente non è soltanto un discorso sul tempo e sul modo di pensarlo in rapporto all'eterno, ma è, ben di più, un discorso sullo spirito, sulla sua negazione o sulla sua affermazione. Negare l'assolutezza del presente è negare la realtà dello spi-

³³ *Man muß sich überschreiten* (I, 12).

Mensch wo du deinen Geist schwingst über Ort und Zeit
Du kannst jeden Blick sein in der Ewigkeit.

³⁴ *Es mus in dir vor sein* (I, 295).

Mensch wird das Paradies in dir nicht erstlich sein
So glaube mir gewiß du kommst immer dein.

³⁵ *Nachlässigkeit kommt nicht zu Gott* (VI, 115).

Da sprichst du wirst doch wohl Gott sehen und sein Licht:
O Naer du siehst ihn nie, siehst du heute nicht.

nito, mostrare che si crede soltanto al sensibile, alla carne, alla forza — e questo Hegel lo ha espresso con grande evidenza.

«Lo spirito è coscienza, libertà, per il fatto che in esso principio e fine coincidono... Tutto ciò che avviene in cielo e sulla terra, — che eternamente avviene — la vita di Dio, e tutto ciò che si opera nel tempo, tende soltanto a far sì che lo spirito riconosca se stesso, che trovi se stesso [...] che si ricongiunga con sé. Lo spirito è sdoppiamento, estraniamento, ma soltanto per poter trovare se stesso [...] Soltanto così esso consegue la sua libertà; giacché è libero ciò che non si riferisce ad altro, né da questo dipende».³⁶

Nel superamento della divisione, nella negazione del negativo, lo spirito conosce se stesso, e li scompare ogni exteriorità e alienazione. Chi invece pone l'assoluto nell'esteriorità, in un tempo passato o futuro, sta negando Dio come spirito; il suo fermarsi allo stadio della devozione o del culto significa respingere lo spirito, anzi, è il vero e proprio peccato contro lo Spirito Santo, verso il quale non si può usare indulgenza, giacché chi parla di una ragione soltanto finita, soltanto umana, mentisce contro lo spirito e non è propriamente cristiano.³⁷

Il negativo, il dolore, la morte non sono ciò che fa ostacolo allo spirito, ciò che impedisce l'assolutezza del presente, l'assolutezza dello spirito, ma proprio il contrario, questo è il punto, il resto è vuota chiacchia. Si rilegga la straordinaria pagina della *Fenomenologia dello Spirito*:

«La morte, se così vogliamo chiamare quella irrealità, è la più terribile cosa, e tener fermo il *mortuum*, questo è ciò a cui si richiede la massima forza. La bellezza senza forza odia l'intelletto, perché questo le attribuisce dei compiti di cui essa non è in grado di assolvere. Ma non quella vita che inorridisce davanti alla morte, schiva della distruzione; anzi quella che sopporta la morte e in essa si mantiene, è la vita dello spirito. Esso guadagna la sua verità solo a patto di ritrovarsi se stesso nell'assoluta devastazione. Esso è questa potenza, ma non alla maniera stessa del positivo che non si dà cura del negativo: come quando di qualcosa diciamo che non è niente o che è falso, per passare sbrigativamente a qualche altro; anzi lo spirito è questa forza sol perché sa guardare in faccia il negativo e soffermarsi presso di lui. Questo soffermarsi è la magica forza che volge il negativo nell'essere».³⁸

Il «soffermarsi» di cui qui si parla non è altro che «il coraggio della verità, la fede nella potenza dello spirito», al quale niente resiste tanto da non svelare il suo intimo: «l'essenza dell'universo, in un primo tempo celata e chiusa, non

³⁶ Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. 1, Firenze 1964, pp. 33-34.

³⁷ *Ibid.*, pp. 37-38 (il corsivo è nostro).

³⁸ Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, vol. 1, Firenze 1960, p. 26.

ha forza da resistere al coraggio che vuol conoscerla; deve schiuderglisi dinanzi agli occhi, mostrargli e fargli godere la sua ricchezza e profondità».³⁹ Hegel coglie bene qui il profondo collegamento tra la dimensione dell'intelligenza e quella della virtù — il coraggio, la giustizia — che non fugge di fronte al negativo, ma lo guarda in faccia, animato dalla serena fiducia nella bontà del creato, ovvero dalla «fede nella potenza dello spirito».

Quella che ho chiamato «escatologia mistica» è dunque proprio il sì-amen detto alla vita,⁴⁰ qui ed ora, non nonostante il dolore, ma anzi, grazie ad esso, perché è proprio esso a risvegliare, attraverso la riflessione sul negativo, sul male, la «magica forza, che volge il negativo nell'essere». Forse a qualcuno sembrerà insolito parlare di Hegel nella mistica, ma lui ne era convinto, sapendo benissimo le radici cristiano-mistiche del suo pensiero.⁴¹ «Il cuore non si turba neanche se vediamo uccidere nostro padre», scrive Eckhart, «quando il Logos è nato nell'anima nostra».⁴² e la generazione del Logos, del Verbo, nell'anima, non è altro che la generazione dello spirito nello spirito: «Lo spirito genera se stesso nell'atto del suo attestarsi; esso è solo in quanto si genera, si attesta, si mostra, si manifesta».⁴³ Non vi è alcun ricorso ad altro, al sensibile, al sociale; solo a partire dal suo proprio fondo lo spirito si manifesta, si genera.

«Il regno di Dio è dentro di voi»⁴⁴ qui si tocca il punto determinante del discorso. Infatti vi è da un lato una concezione dell'uomo come essere sociale, nel quale la coscienza è prodotta dalla società (la vita determina la coscienza, non la coscienza la vita, come direbbe Marx),⁴⁵ che è considerata il terreno davvero reale; dall'altro il «fondo dell'anima»⁴⁶ — fuori dal sociale, fuori dal

³⁹ Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 3.

⁴⁰ Il riferimento va innanzitutto a Nietzsche e alla sua «Canzone del sì e dell'amen» nello *Zuntuchtra*, dove si riprende addirittura il testo di Paolo, 2 Cor. 1, 19-20. Di «escatologia mistica» si potrebbe parlare anche in Nietzsche, visto che anche in lui è esplicita la consapevolezza che tutte le cose sono legate, incatenate dall'amore, per cui chi dice sì ad una deve dire sì a tutte. Sulle affinità davvero singolari tra Nietzsche ed Eckhart (ed anche sulla loro differenza) mi permetto rimandare qui al mio *Nietzsche e il cristianesimo*, Firenze 1936.

⁴¹ Sul profondo, essenziale rapporto Eckhart-Hegel vedi M. Vassas, *Dialettica della fede*, Casale Monferrato, 1983.

⁴² Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (in: *Scritti tedeschi*, cit., p. 229).

⁴³ Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 37.

⁴⁴ Lc. 17, 21 (La traduzione sin mezzo a voi sposta sensibilmente l'accento, ma il contesto del brano rende chiaro che Gesù sta polemizzando contro una concezione esteriore del regno di Dio. Per ragioni di breccia non affrontiamo qui la questione della escatologia nella predicazione di Gesù; ci limitiamo a rimandare in proposito a J. Jeremias, *Teologia del Nuovo Testamento*, Volume I, *La predicazione di Gesù*, Brescia 1973).

⁴⁵ *L'ideologia tedesca*, Milano 1947, p. 43.

⁴⁶ Su questo fondamentale tema vedi il già citato *Meister Eckhart e il fondo dell'anima* (nota 13).

tempo e dallo spazio, dallo *hic et hoc* — considerato essenza vera dell'uomo, 'luogo' di contatto con Dio, anzi 'luogo' della nascita di Dio nell'anima — un 'luogo' che si esperisce proprio morendo al sociale, morendo all'accidentale. Non è possibile mediare tra queste due concezioni, come non è possibile servire a due padroni: infatti alla prima concezione corrisponde una escatologia nel sensibile, nel sociale e, necessariamente (in quanto frutto di alienazione) nel futuro; alla seconda una escatologia nel presente, nell'interiorità, nella generazione dello spirito. Capisco perciò perfettamente come a Simone Weil la escatologia in senso giudaico, nel sociale e nel futuro, ripugnasse profondamente, tanto da preferirle il frammento I di Anassimandro e la legge del *karma*:⁴⁷ in effetti essa non è soltanto la fuga alienante dal presente, ma, peggio ancora, è l'adorazione della situazione, della forza, e del suo signore, che è il demone.

A volte si dice che l'escatologia nel futuro testimonia esigenza di giustizia, ma sarebbe meglio dire di vendetta⁴⁸ — che, se si vuole, è anche un senso di giustizia —. Anche sotto questo aspetto si vede bene la opposizione tra le due concezioni che abbiamo sopra indicato: là dove la giustizia è pensata nel sociale, nella situazione, essa deve essere continuamente rimandata al futuro, perché, comunque perfetta si immagini la situazione (magari come 'giustizia sociale', uguaglianza, ecc.), essa appare sempre morta e falsa. Si pone la giustizia nelle cose, nella situazione, e l'uomo dipendente da essa, proprio perché qui la coscienza dipende dalle cose, e su questa strada non si può altro che rimandare al futuro, alienati dal presente.

Al contrario, all'uomo distaccato la giustizia appare sempre presente, qui ed ora, in un ordine (*kosmos*) che le cose si danno, e non perché le cose stesse siano in sé giuste o ingiuste, o siano esse a fare la giustizia, ma perché la giustizia è lo stesso uomo giusto. Uomo giusto è equivalente a uomo libero, uomo nobile, Figlio di Dio: l'insegnamento di Eckhart non si stanca di ribadire questo punto fondamentale, tanto che «chi comprende la dottrina del giusto e della giustizia comprende tutto quel che dico».⁴⁹

«...Ne consegue in settimo luogo che il giusto è uguale alla giustizia, non inferiore ad essa, come il figlio non è inferiore al padre. Perciò: 'il Verbo era presso Dio' [...] È chiaro che la giustizia, come il giusto in quanto tale, non sono sottomessi al movimento ed al tempo, come non lo sono vita e luce. Perciò il giusto nasce sempre dalla giustizia stessa, essendo sempre nato dal

⁴⁷ Vedi gli studi citati alla nota 3.

⁴⁸ Sarebbe opportuno citare qui Nietzsche e la sua radicale demistificazione di tanti sentimenti 'moralì' e ne asterismo per brevità e per la notorietà della cosa.

⁴⁹ *Sevicesse, busti vivaci in aeternum* (in: *Opere tedesche*, cit., p. 163).

principio che lo rende giusto [...] Il giusto in quanto tale è con tutto se stesso dallo giustizia e in essa, che è il suo principio. E questo è quel che è scritto: 'In principio era il Verbo'.⁵⁰

Come si vede anche da queste poche righe, Eckhart lega strettamente il tema della giustizia con quello della generazione del Verbo e con quello del 'principio', ovvero dell'assenza del tempo, dell'eterno presente. I temi sono infatti profondamente uniti: l'uomo giusto è colui che, nel distacco, non scambia mai il determinato con il bene (e in questo senso non commette idolatria) vedendo sempre come il preteso soprannaturale cada sempre nella determinazione, nella finitezza. L'uomo giusto è un peso a se stesso,⁵¹ sfugge sempre a se stesso — ovvero nega sempre quei contenuti che ripropongono incessantemente l'oggettività, strumento di potere e, insieme, segno di debolezza. E qui si aprono due strade contrapposte: quella della teologia positiva, intellettualistica, che definisce il divino come un oggetto e che resta ad esso come ad altro, nella devozione, nel culto, nella credenza, e quella della generazione del Verbo nell'anima, nell'atto di amore/distacco, a partire dalla negazione, dal silenzio, dal nulla.⁵² La prima è strada di consapevole menzogna, costretta a proporre il finito per assoluto, fino a dipendere dai puntini sugli 'i',⁵³ e perciò cade tutta sotto la critica dell'Illuminismo: la sua fede come credenza genera, di rimando, l'incredulità del mondo contemporaneo. La seconda, invece, è la strada della ragione che si fa spirito, dello spirito che sa se stesso, e che si sa nel momento e nell'atto in cui si attesta, si testimonia, si genera: la eckhartiana generazione del Logos nell'anima non è altro, come si è detto, che la fede come conoscenza dello spirito nello spirito.⁵⁴ Di questa fede, di questa esperienza di realtà asso-

⁵⁰ *Commento al Vangelo di Giovanni*, nn. 17-18.

⁵¹ *Ibid.*, n. 177.

⁵² Vedi nota 16.

⁵³ Così nota amaramente Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito* a proposito della «Lotta dell'Illuminismo con la superstizione» (*Op. cit.* alla nota 2, p. 46) e nelle *Lezioni di Filosofia della Religione*, vol. 1, Bologna 1973, pp. 283-284. Sul significato della fede in Hegel rimando ancora al mio *Dialettica della fede*, cit.

⁵⁴ «È dunque chiaro che, come Dio che è spirito opera tutto da se stesso, per se stesso, in se stesso e a causa di se stesso, così l'uomo spirituale, nato dallo spirito, in quanto tale — dunque come giusto — opera giustamente da se stesso: adatti opera dalla giustizia, che è tutt'uno col giusto, ed opera a partire da se stesso, in quanto formalmente giusto, e per se stesso, in quanto opera per la giustizia che è tutt'uno con esso. Per l'uomo spirituale operare è essere, vivere: 'Per me vivere è Cristo' (*Phil.* 1,21), 'La vita è l'essere per i viventi' (*Aristotele, De ani.*, II, c. 37). Operando viene generato, nasce, vive per Dio, *Gal.* 2,20: 'Vivo, ma non più io, in me vive Cristo'. Spiegando il brano di *Ger.*, 11,9 'Si trova una congiura', Origene dice: 'Felice colui che nasce sempre da Dio; non affermo infatti che il giusto è nato una volta sola da Dio, ma che sempre nasce da Dio, in ciascuna opera virtuosa'. In effetti nella Divinità il figlio sempre è nato, sempre nasce. Questo è, dunque, quel che qui è scritto: 'lo spirito soffia dove vuole, ed ohi la sua voce', e così avviene per chi riceve lo spirito di Dio, e non sa da dove venga o dove vada', giacché chi è nato dallo

luta — realtà nostra e realtà di Dio —, è elemento costitutivo la soppressione della alienazione nel tempo, la consapevolezza che quel 'principio' giovanneo è l'eterno, ed è l'ora, il tempo assoluto di Dio.

Con un completo rovesciamento, con una completa *metánoia* rispetto alla alienazione comune, il cui segno distintivo è il dolore, Eckhart dice che non si deve pensare falsamente che quello che vale per il Figlio rispetto al Padre nella Trinità sia diverso da quello che riguarda l'uomo nobile, il giusto, che è Figlio, come se uno fosse il tempo eterno di Dio e altro il tempo finito dell'uomo, come se lui fosse là e noi fossimo qua, come se lui fosse sopra e noi sotto. Non bisogna seguire infatti la rappresentazione, che è la facoltà legata al sensibile e ai suoi legami: nelle cose divine *intellectualiter versari oportebit, neque deduci ad imaginationes*.⁵⁵ scrive Eckhart, citando Boezio, nella sua autodifesa, proprio relativamente ai testi del *Commento alla Genesi* sulla creazione e l'eternità. Bisogna seguire la ragione, essere ragione. *Verbum in principio*: questo l'appello eckhartiano, e questo ripete sempre Hegel, e non mi sembra che ci sia qualcosa da aggiungere rispetto a questi maestri, tanto lontani e tanto vicini.

Questa, in sintesi, la riflessione sul rapporto escatologia-mistica, di cui mi sono limitato a indicare alcuni momenti significativi e alcune figure importanti.⁵⁶ Esse insistono sul fatto che Dio è Spirito e che anche l'uomo è e deve riconoscersi come spirito; il suo tempo è l'eterno, cioè il presente: questo il tempo della pienezza, dell'assoluto, perché tempo dell'intelligenza e della realtà, non della immaginazione, dell'attesa o del rimpianto, ed anche — come notava Pascal — l'unico tempo di cui disponiamo.

MARCO VANNINI

spirito, come il giusto dalla giustizia, non ha principio né fine esterni, ma solo in se stesso e da se stesso» (*Commento al Vangelo di Giovanni*, n. 344).

⁵⁵ Leggiamo poche righe dalla cosiddetta *Rechtfertigungsschrift* (Autodifesa), pubblicata da G. Tuon, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 1926-1927, pp. 195-196: «... *penitenciam oportet veritas et ratio recitata ex his que hic supra notari et contradiuentium vel certa malitia, vel crassa ignorantia qui materiali imaginatione divina et subtilia et incorporea metiri conantur, contra illud quod Boetius in libro De Trinitate ait: In divina intellectualiter versari oportebit, neque ad imaginationes deduci.*»

⁵⁶ Di molti altri autori si poteva (e doveva) parlare, ma ciò avrebbe portato fuori dai limiti di questo incontro. Mi limito a sottolineare in nota come importante tramite fra Eckhart ed Hegel sia Nicolò Cusano, che ha brani interessantissimi anche sulla questione specifica qui trattata: vedi ad es. nel *De rianno Dei*, cap. XIII: «Signore, essendo tu infinito, sei senza inizio e senza fine; sei inizio senza inizio e fine senza fine; sei inizio senza fine e fine senza inizio; sei egualmente inizio in quanto fine e fine in quanto inizio; anzi non sei né inizio né fine, ma sei al di sopra di ogni inizio e di ogni fine...»