

DA G. BESCHIN (CUR.), FILOSOFIA E ASCESI
NEL PENSIERO DI ANTONIO ROSSINI, Morcelliana

MARCO VANNINI

FILOSOFIA E ASCESI IN ECKHART

1. Il termine «ascesi» può apparire a prima vista inappropriato per Eckhart. Come è noto, infatti, in lui non troviamo mai neppure un accenno alla necessità di opere come digiuno, veglia, orazione, astinenza sessuale, od altre azioni o privazioni di mortificazione. È vero che i suoi sermoni si rivolgono quasi sempre a religiosi e religiose, per cui si può supporre che simili cose siano date per scontate, ma in realtà questa non è una risposta soddisfacente. Anzi, molti studiosi hanno parlato di un Eckhart pre-luterano, proprio perché esprime più volte la sua ferma condanna per la dipendenza dalle «opere», per il valore accordato alle «opere», comprendendo tra esse anche quelle della tradizione ascetica cristiano-medievale. Dal resto, è noto che egli fu accusato di essere fautore dei begardi e della setta del libero spirito - tanto la sua predicazione parve sostenitrice della «libertà del cristiano»¹ rispetto a ogni «opera». Si potrebbe dunque dire che la sua filosofia, la sua «mistica speculativa», è senza rapporto con la asceti, ma in un senso più profondo non è così.

Al contrario, è facile mostrare che v'è in Eckhart una asceti rigorosissima, anche se di genere diverso da quella tradizionale. La possiamo caratterizzare, in prima approssimazione, con i due attributi di *universale* e *intellettuale*.

¹ Sulle vicende della interpretazione di Eckhart, lo studio fondamentale è quello di Ingeborg Degenhardt, *Studien zum Wandel des Eckhartbildes*, Leiden 1967. In italiano si può vedere la *Introduzione* a Meister Eckhart, *Opere tedesche*, a cura di M. Vannini, Firenze 1982, pp. XX-LXIV.

DA G. BESCHIN (CUR), FILOSOFIA E ASCESI
NEL PENSIERO DI ANTONIO ROSSINI, Morcelliana

MARCO VANNINI

FILOSOFIA E ASCESI IN ECKHART

1. Il termine «ascesi» può apparire a prima vista inappropriato per Eckhart. Come è noto, infatti, in lui non troviamo mai neppure un accenno alla necessità di opere come digiuno, veglia, orazione, astinenza sessuale, od altre azioni o privazioni di mortificazione. È vero che i suoi sermoni si rivolgono quasi sempre a religiosi e religiose, per cui si può supporre che simili cose siano date per scontate, ma in realtà questa non è una risposta soddisfacente. Anzi, molti studiosi hanno parlato di un Eckhart pre-luterano, proprio perché esprime più volte la sua ferma condanna per la dipendenza dalle «opere», per il valore accordato alle «opere», comprendendo tra esse anche quelle della tradizione ascetica cristiano-medievale. Dal resto, è noto che egli fu accusato di essere fautore dei begardi e della setta del libero spirito - tanto la sua predicazione parve sostenitrice della «libertà del cristiano»¹ rispetto a ogni «opera». Si potrebbe dunque dire che la sua filosofia, la sua «mistica speculativa», è senza rapporto con la ascesi, ma in un senso più profondo non è così.

Al contrario, è facile mostrare che v'è in Eckhart una ascesi rigorosissima, anche se di genere diverso da quella tradizionale. La possiamo caratterizzare, in prima approssimazione, con i due attributi di *universale e intellettuale*.

¹ Sulle vicende della interpretazione di Eckhart, lo studio fondamentale è quello di Ingeborg Degenhardt, *Studien zum Wandel des Eckhartbildes*, Leiden 1967. In italiano si può vedere la *Introduzione a Meister Eckhart, Opere tedesche*, a cura di M. Vannini, Firenze 1982, pp. XX-LXIV.

La prima caratteristica, l'universalità, concerne il fatto che la dottrina di Eckhart non propone *un* tipo di vita, non considera *un* tipo di vita come buono, ma insegna quella realtà dello spirito in cui *ogni* tipo di vita *diventa* buono. Se si prende, ad esempio, il sermone *Mortuus erat et revixit*², si vede chiaramente quel che il Maestro intende: da un lato non è mai esistita, né mai può esistere, alcuna opera buona, o santa o beata, perché tutto quel che è sottomesso al tempo e allo spazio non è mai buono. Dall'altro lato, però, tutte le opere buone (anche quelle commesse in peccato mortale, di cui si tratta nel sermone) tornano vive nello spirito, che agisce, si libra, a partire dalle opere, «diventando libero dall'opera».

Da un lato, dunque, v'è qui in primo luogo la consapevolezza assolutamente fondamentale che tutto quel che è sottomesso al determinismo spazio-temporale (lo *hoc et hoc*), non ha a che fare con l'Assoluto. L'impianto platonico e neoplatonico del domenicano è evidente: il Bene è sempre *epèkeina tes ousias*³, al di là dell'essere, fuori dall'ambito dei fatti, ed una prima conoscenza è basilare: riconoscere la distanza infinita che separa il necessario dal Bene. Se ne deduce immediatamente una conseguenza ascetica fondamentale: il distacco da ogni opera e ogni tipo di vita. Infatti non è soltanto il mangiare o il bere che condiziona in una direzione (escludendo - poniamo - certe sensazioni o esperienze «spirituali»), ma anche il contrario: non mangiare e non bere condiziona lo stesso, seppure in altra direzione. Solo se scambio per assoluto ciò che è relativo, ovvero se non vedo (evito di vedere) come anche il preteso assoluto sia condizionato - in altre parole, se prendo una situazione determinata, e la rappresentazione che sta per essa, come valore -, allora posso considerare in assoluto *buona* l'opera, ed esercitare la asceti (proprio nel suo senso etimologico di *esercizio*) per causare quella situazione e quell'opera.

Eckhart è critico risoluto di tutto ciò. Questo comportamento gli appare precisamente la negazione dello spirito: così - egli pensa - noi ci stiamo costituendo un idolo (*Abgott*) e quello stiamo venerando. Stiamo scambiando una nostra rappresenta-

² In Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, a cura di M. Vannini, Milano 1988², pp. 119-125.

³ Platone, *Repubblica* 509 b 9.

zione per l'Assoluto, il finito per l'infinito, il necessario con il bene. La sua riprovazione è evidente proprio nei confronti di quelle esperienze e condizioni che l'asceti tradizionale aveva di mira - stati estatici, visioni, rapimenti -. Egli non nega affatto che tali cose siano possibili, ma afferma risolutamente che sono un ostacolo per lo spirito⁴. Chi cerca queste soddisfazioni ha sempre di mira il determinato, e, soprattutto, ha sempre di mira l'io, la *Eigenschaft*, e dunque il male e il peccato. Perché qui si tocca davvero l'essenziale della dottrina eckhartiana: il Maestro domenicano insegna precisamente il *distacco* (*Abgeschiedenheit*), ovvero la negazione del soggetto personale, il vuoto nella propria anima, che solo così è riempita dalla luce di Dio e fatta tutt'uno con l'Uno.

Il distacco non è un fare, ma un negare: l'uomo interiore, l'uomo spirituale - scrive Eckhart - sfugge sempre a se stesso, e non v'è distacco che non possa essere maggiore. Questa è l'*unica* opera che spetti⁵ all'uomo, e perciò possiamo dire che il distacco è una asceti che si esercita su tutto, in universale. Non vi sono opere buone di per sé, in assoluto - nel senso che non v'è un solo tipo di vita santo o beato -; anzi, il legame all'opera testimonia ed è il legame all'io, in forza del quale Dio è soltanto uno strumento e un oggetto, qualcosa che serve - un finto assoluto, di fatto subordinato all'io e alle sue esigenze psicologiche (ad esempio la salvezza)⁶. Su ogni opera, su ogni tipo di vita si esercita il distacco, e in questo senso tutte le opere e i tipi di vita sono

⁴ Cfr. ad es. il trattato *Del distacco* (in *Opere tedesche*, cit., p. 118) dove si dice: «Anche la gioia che potrebbe derivarci dalla presenza di Cristo secondo la carne (ovvero le apparizioni sensibili) ci impedisce di essere aperti allo Spirito santo, e a maggior ragione il desiderio disordinato della consolazione passeggera ci impedisce di arrivare a Dio. Perciò il distacco è preferibile a tutto...». Ne sottolinea l'importanza, tra gli altri, Alois M. Haas, nel suo *Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens*, Einsiedeln 1979, p. 36.

⁵ Così scrive nelle *Istruzioni spirituali*, cap. 23: «Ci rimane un'opera propria: l'annientamento di noi stessi» (in *Opere tedesche*, cit., p. 98). E nello stesso testo, al cap. 3: «Nostro Signore ha detto: chi vuole seguirmi, rinunci prima a se stesso. Tutto dipende da questo. Veglia dunque su te stesso ed abbandona te stesso là dove ti trovi: ciò è più importante di tutto» (*ivi*, p. 62).

⁶ Si rileggi, ad esempio, la proposizione VIII censurata dalla Bolla papale *In agro dominico* (27 marzo 1329): «Qui non intendunt res, nec honores, nec utilitatem, nec devotionem internam, nec sanctitatem, nec praemium, nec regnum coelorum, sed omnibus his renuntiaverunt, etiam quod suum est, in illis hominibus honoratur deus».

«buoni», perché da ciascuno di essi si libera lo spirito, che è proprio il *diventare liberi dall'opera*: questo atto di essere oltre tutto ciò che è determinato, di fare il vuoto in se stessi.

Ha perciò un significato il parallelismo e il confronto con il buddismo zen⁷, in quanto anche in Eckhart è prioritaria l'esigenza del vuoto – divenir libero da tutte le creature e le immagini – e di questa radicale *Gelassenheit*: serena indifferenza alle cose, buone o cattive, piaceri o dolori, fama o disonore, come una montagna è indifferente ai venti e alle intemperie che la colpiscono; dunque una ascesi del «non fare» piuttosto che del «fare». Le affinità sono davvero grandi, ma non si deve dimenticare la ancor maggiore differenza: in Eckhart la radicale potenza del negativo, il distacco, è, altrettanto radicalmente, rivolta verso l'Uno, verso il Bene al di sopra dell'essere, e proprio per questo è distacco da tutte le forme dell'essere, perché già presenza, qui ed ora, del Bene stesso. Non si deve fraintendere il negativo: Dio è una negazione della negazione, scrive Eckhart, ma tale negazione è *medulla et apex purissimae adfirmationis*⁸. Certamente in lui la teologia negativa si è spinta ad estremi prima d'allora inauditi (si prenda ad esempio il sermone *Surrexit autem Saulus*, in cui Dio è chiamato rigorosamente «nulla»)⁹, ma essa è pur sempre una teologia. Perciò, in tema di confronti, appare ancora più pertinente quello con l'induismo, con l'etica della *Bagavad-Gītā*: agire senza avere di mira i frutti dell'azione. La negazione in Eckhart è simile al *neti, neti* (non questo, non questo) dell'induismo, che sta in inscindibile correlazione con il *tat tvam asi* (tu sei quello), ovvero con la rimozione della dualità, della alterità dell'Uno¹⁰.

⁷ Dei molti studi dedicati a questo confronto, il più importante ci sembra quello di Shizuteru Ueda, *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit*, Gütersloh 1965 (il sottotitolo è: *Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus*).

⁸ L'espressione «Gott ist ein Verneinen des Verneinens» ricorre, tra l'altro, nel sermone *Unus deus et pater omnium* (*Sermoni tedeschi*, cit., p. 39). L'espressione latina citata è nel *Commento a S. Giovanni*, n. 207 (*Lateinische Werke* III, p. 175).

⁹ In *Sermoni tedeschi*, cit., pp. 199 ss., particolarmente p. 206.

¹⁰ Sul parallelismo tra l'induismo di Sankara e Meister Eckhart c'è la fondamentale opera di Rudolf Otto: *West-Östliche Mystik*, Gotha 1926 (tr. it. di M. Vannini, *Mistica orientale, mistica occidentale*, Casale Monferrato 1985). Sulle profonde affinità di Eckhart con l'induismo aveva anche posto l'attenzione Ananda K. Coomaraswamy, specialmente nel suo *Induismo e buddismo*, Milano 1986 (l'ed. ingl., *Hinduism and Buddhism*, è del 1943).

Quella che abbiamo chiamato «ascesi universale» di Eckhart approda infatti ad un altrettanto universale, continuo, costante possesso di Dio nell'agire quotidiano – in chiesa come nella stalla, che si preghi o che si mangi –. A uno spogliamento totale in ogni istante, corrisponde, quasi per la stessa necessità «naturale» che dà alla natura l'*horror vacui* e la costringe a riempire ogni vuoto¹¹, una totale trasformazione dell'io personale, psicologico, nell'universale essere divino (quella che Eckhart chiama «generazione del Verbo»): una trasformazione/generazione che avviene in ogni istante e in eterno.

Siccome tutto è sottomesso alla necessità, non esistono luoghi o tempi privilegiati: certo che pregare in chiesa è più nobile che lavorare nella stalla – scrive Eckhart –, ma in entrambi i luoghi e in entrambe le azioni si genera il Verbo, dato che la generazione avviene nel distacco, a partire dall'opera. La ascesi universale del domenicano ha perciò una universale portata: si rivolge a ogni uomo in ogni istante e non conosce primati, campi separati, «riserve» spirituali. È perciò evidente che la dottrina eckhartiana, pur situandosi completamente nell'orbita del pensiero cristiano-medievale (egli non mentiva certo quando riaffermava solennemente la sua ortodossia di dottore e maestro di teologia)¹², se ne pone altrettanto radicalmente fuori. Il primato dell'uomo interiore, dell'uomo spirituale, conduce anche Eckhart – secondo l'itinerario del maestro prediletto, Agostino¹³ –, a svalutare tutto quanto è nel tempo e nello spazio, a beneficio di quanto sta nel *Grund der Seele*¹⁴, nel fondo dell'anima, dove tempo e spazio non entrano. Là non entra neppure Dio con i suoi attributi: se vuole entrarvi, può farlo soltanto con la sua

¹¹ L'immagine ricorre più volte nell'opera eckhartiana, spesso in relazione con l'espressione «Gott zwingen» («costringere Dio»), perché Dio non può fare a meno di effondersi nell'anima distaccata, «lo voglia o no», «gli sia gioia o pena»: a tale punto il maestro tedesco esprime la intimità di rapporto tra l'anima e Dio. Su questo aspetto sono da vedere le belle pagine di Ueda (*op. cit.* soprattutto capp. II e III).

¹² Nella dichiarazione letta di fronte a tutto il popolo, nella chiesa dei domenicani di Colonia, il 13 febbraio 1327. (Cfr. *Opere tedesche*, cit., pp. XII-XIII).

¹³ Agostino è l'autore di gran lunga più citato da Eckhart, che si riferisce spesso a quei brani del *De vera religione* in cui il vescovo di Ippona sottolinea la distanza tra un vero che passa e il vero che non passa (ad es. i capp. XIII e IC).

¹⁴ Sul tema essenziale del «fondo dell'anima» sono disponibili diversi studi: da quello di H. Hof, *Scintilla animae*, Lund-Bonn 1952, a quello, già citato, di Ueda. Mi permetto anche indicare il mio recente *Meister Eckhart e il fondo dell'anima*, Roma 1991.

nuda essenza, precedente alle Persone trinitarie. L'apparato dogmatico, liturgico, sacramentale, ecclesiastico in generale, appartiene per Eckhart a quanto sta nel tempo e nello spazio, e in questo senso non fa eccezione. Nei *Sermoni latini* scrive, ad esempio:

« Hinc est quod nullo sensu corporali et exteriori deum cognosco nec inuenio, sed solo interiori aliquo [...] deus corpus non est, ut inueniatur in corporalibus [...] Ex quo patet manifeste quod, ubicumque deus cogitatur, cognoscitur et amatur, ibi deus inuenitur et nusquam alibi »¹⁵.

Il rapporto tra Dio e l'uomo è nello spirito, *nulla interposita natura*, fuori dalla finitezza spazio-temporale, che è sempre alienazione, male. È nell'intelletto, al di sopra dei contrari, nell'unità e nel silenzio.

2. Siamo così arrivati alla seconda e fondamentale caratteristica della ascesi eckhartiana: quella razionale. Essa è evidente fin dalla realtà stessa del distacco, che è un atto essenzialmente razionale. La capacità di vedere la finitezza, di comprendere il determinismo senza restarne vittima, è propria, infatti, solo della *oberste Vernunft* (evidente trasposizione del *noûs poietikòs* aristotelico). È in quella realtà che l'uomo partecipa della realtà di Dio – il quale è per Eckhart, ricordiamolo, intelletto e non essere, ovvero essere perché intelletto, e non intelletto perché essere¹⁶. È la vita nell'intelletto a costituire la vita dello spirito, perché lo spirito è intelletto¹⁷, ed Eckhart sottolinea più volte la caratteristica di separatezza, di non mescolanza, dell'intelletto, riportando spesso il passo aristotelico di *De anima* III 430a e la citazione di Anassagora di 429a. La separatezza di cui si parla è la non commistione col sensibile, anzi, per Eckhart, *con nessuna immagine*: solo in questo modo Dio penetra nel fondo dell'anima. Perché – spiega il domenicano con finezza psicologica e spirituale davvero insuperata – la minima immagine ostacola la presenza di Dio, dato che l'anima ama l'immagine che è in essa, e

¹⁵ Meister Eckhart, *I Sermoni latini*, a cura di M. Vannini, Roma 1989, p. 291. (Vedi anche l'Introduzione, pp. 15 ss.).

¹⁶ È la tesi sostenuta nelle due prime *Questiones parisienses*. Le si può leggere, insieme alla discussione relativa, nel già citato *Meister Eckhart e il fondo dell'anima*. Vedi, in proposito, anche il volume collettivo *Maitre Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'antothéologie (Les Questions parisiennes n°1 et n°2 d'Eckhart)*, Paris 1984.

¹⁷ Vedi, ad esempio, il sermone *Adolescens, tibi dico: surge* (*Sermoni tedeschi*, cit., p. 113).

l'amore di quella immagine esclude la recettività dell'anima per Dio¹⁸. Dio, infatti, nella sua nuda essenza, non ha immagine, ma è *bildlos, formlos* (tutte le immagini di Dio sono determinate dallo psicologico, e dunque false), e perciò corrisponde non alle potenze dell'anima, che operano sempre attraverso immagini, ma al suo fondo, che è privo di immagini, vuoto e nudo.

La vera ascesi consiste dunque non in un impossibile allontanamento da alcuni condizionamenti – questo, anzi, ribadisce i legami dell'io e del suo egoismo, tanto più forte e radicale in quanto svolgentesi nell'ambito del religioso –, e neppure in un altrettanto impossibile continuo « pensar Dio » – giacché un Dio pensato, spiega Eckhart, se ne va insieme alla fine del pensiero che lo pensa.

La vera ascesi consiste nello spogliarsi di ogni immagine, finanche delle immagini di Dio, rimanendo così vuoto, puro e libero, come quando ancora non si era (ovvero nella esistenza ideale in Dio, precedente alla creazione). Questa ascesi è opera precipua dell'intelletto nella sua attività più elevata. Mentre la volontà coglie Dio secondo i « modi », ovvero secondo le determinazioni corrispondenti ai bisogni psicologici dell'uomo (giudice, vindice, signore, salvatore, creatore, padre, ecc.), l'intelletto coglie Dio nella sua nuda essenza: *namentlos, bildlos, formlos*.

Chi vuole conoscere Dio nel suo fondo proprio, deve prima conoscere se stesso nel fondo proprio¹⁹ questo il messaggio essenziale della ascesi eckhartiana. Ma il fondo proprio (e il fondo di Dio) è la pura luce dell'intelletto – *scintilla animae, apex mentis* – che splende nel suo operare, nel distacco da tutte le immagini²⁰. Non è possibile eliminare le immagini, ma si può permanere liberi da esse, pur in mezzo ad esse. All'inizio del celebre sermone sulla « donna vergine », Eckhart spiega:

« Ho premesso una piccola frase in latino, che sta scritta nel Vangelo e che significa in tedesco: Nostro Signor Gesù Cristo salì ad un piccolo castello e fu ricevuto da una vergine, che era una donna.

¹⁸ Lo chiarisce bene Ueda (*op. cit.*, specialmente pp. 66-71), ripreso e sviluppato nel già citato *Meister Eckhart e il fondo dell'anima*.

¹⁹ Cfr. il sermone 54a della edizione Quint (*Deutsche Werke* II).

²⁰ Che la *ratio superior* sia la dimora di Dio, che l'intelletto sia il tempio di Dio, è affermazione spesso ripetuta da Eckhart: cfr. ad esempio *I Sermoni latini*, cit., parr. 244-250 (*Domus mea domus orationis*), o il sermone *Intrauit Iesus in templum* (*Opere tedesche*, cit., pp. 123-129).

Ebbene, state ora attenti a questa parola: è necessario che fosse vergine la persona da cui Gesù fu ricevuto. Vergine, ovvero una persona libera da tutte le immagini estranee, tanto libera come quando ancora non era. Vedete, ci si potrebbe allora chiedere come una persona che è nata e giunta a vita ragionevole possa essere così libera da tutte le immagini, come quando non era ancora, mentre essa sa tuttavia molte cose che sono delle immagini; come dunque può esserne libera? Notate ora l'insegnamento che voglio darvi. Se avessi un intelletto così ampio che tutte le immagini che gli uomini tutti hanno accolto, ed anche quelle che sono in Dio stesso, si trovassero in esso, e se fossi nei loro confronti tanto distaccato da non essere legato ad alcuna di esse in ciò che faccio o non faccio, né al passato né al futuro, e se, al contrario, in questo momento presente, fossi libero e distaccato, rivolto alla carissima volontà di Dio per compierla senza indugio, allora, in verità, io sarei vergine, senza alcun ostacolo da parte delle immagini, così come quando non ero ancora.

Dico di più: che la persona sia vergine, non toglie assolutamente nulla a tutte le opere che può compiere: tutto ciò lo lascia libero e intatto, senza alcun ostacolo nei confronti della verità suprema, così come Gesù è distaccato, libero e intatto in se stesso. Come dicono i maestri, il simile e solo il simile è motivo per divenire uno; perciò l'uomo deve essere intatto e vergine per accogliere il puro Gesù²¹.

L'ascesi eckhartiana è perciò, come quella di Agostino, nemica di ogni estasi o stato particolare: la ragione, e solo la ragione, dà il vero e continuo essere in Dio – ovvero essere di Dio in noi –, nel presente, nella quotidiana e operosa realtà del nostro essere uomo tra gli uomini.

Il senso della asceti razionale del domenicano si coglie fino in fondo nel sermone *Beati pauperes spiritu*²². In esso si afferma che uomo veramente povero è quello che «niente vuole, niente sa, niente ha». Se non è semplice intendere l'insegnamento di questa *geistliche Armut*, povertà spirituale (non materiale, come vogliono alcuni maestri «rozzi»)²³, nella assoluta disappropriazione da ogni avere e da ogni volere – dunque lasciando del tutto la volontà, e facendo luogo alla volontà di Dio nella propria anima –, addirittura vertiginoso è quel «nulla sapere», in cui principalmente consiste la povertà spirituale. Allo spogliarsi di

²¹ È il sermone *Intravit Iesus in quoddam castellum* (*Opere tedesche*, cit., pp. 123-129).

²² Cfr. *Sermoni tedeschi*, cit., pp. 130-138.

²³ L'espressione si trova nel sermone *Quasi stella matutina* (in *Opere tedesche*, cit., p. 180), che può essere letto come un vero e proprio «manifesto antifrancescano» (l'espressione è di Alain de Libera, in: Eckhart, *Sur l'humilité*, Paris 1988, p. 75).

ogni *Eigenschaft* corrisponde infatti la fine dell'intelligenza discorsiva (il λογισμός di Plotino), ovvero la fine di ogni rapporto intellettuale del tipo soggetto-oggetto. Allora non c'è più un «sapere» perché non c'è più una verità-oggetto cui l'intelletto-soggetto debba conformarsi²⁴. Si esprime così l'essere uno nell'Uno, *remota omni alteritate*; ma quel che vogliamo qui sottolineare è il carattere ascetico di questo «nulla sapere». Incessante, infatti, è la tentazione di acquisire, di avere a disposizione, di fare propria anche l'esperienza di unione con Dio, trasformandola perciò in un sapere – dato che il sapere non è altro che il modo con cui passiamo nella memoria (e lì possediamo, teniamo a disposizione nostra) ciò che è, appunto, acquisito. Di fronte a questa estrema tentazione del possesso, dell'orgoglio, e, dunque, del legame, che è forse la più forte che si possa presentare a un teologo e a un maestro di spiritualità, Eckhart ripete con rigore il suo messaggio, ascetico e intellettuale insieme, del «non sapere».

3. Il senso della asceti eckhartiana si comprende davvero esaminando il suo concetto di *umiltà*, e la sua coincidenza con la nobiltà dello spirito. Secondo Eckhart, infatti²⁵, le virtù che permettono all'uomo il rapporto con Dio sono la povertà, l'umiltà (*Demut*) e la nobiltà (*Edelkeit*) – implicitamente contenute nel distacco. Ma la povertà e l'umiltà eckhartiane non hanno quasi niente a che fare con le virtù cristiane di cui parlano i teologi conservatori della fine del XIII secolo, così come la nobiltà del maestro domenicano non si identifica con la «magnanimità», con la «virtù dei grandi», cui fa riferimento Sigieri di Brabante²⁶.

La grandezza d'animo di cui parla Eckhart è quella del «vuoto»: è l'ingrandirsi dell'anima²⁷ ottenuto dall'«annichili-

²⁴ Eckhart ripete qui uno dei temi fondamentali dell'idealismo neoplatonico: il *noûs* possiede la Verità, e perciò non ha bisogno di adeguarvisi, «poiché la verità che merita questo nome non è accordo con altra cosa, ma solo con se stessa» (Plotino, *Enneadi* v, 5,2).

²⁵ Si riprendono in questa parte le osservazioni che de Libera fa nella postfazione al testo sopra citato, p. 65. Esprimiamo qui una volta per tutte il nostro debito e la nostra riconoscenza all'Autore.

²⁶ Sulla disputa del tempo tra la Facoltà delle Arti e i Maestri degli Ordini mendicanti, a proposito della virtù e della beatitudine, vedi de Libera, *op. cit.*, pp. 61-63.

²⁷ Cfr. il sermone 81 della edizione Quint (*Deutsche Werke* III).

mento» che eleva l'uomo «al di sopra di tutto il creato». Grandezza e piccolezza non si oppongono affatto. Come è mostrato dalla proiezione geometrica della sfera, l'umiltà è grandezza, il basso e l'alto coincidono: «nella proiezione della sfera su un piano, il polo e il centro coincidono»²⁸.

Magnanimità e umiltà eckhartiane non differiscono dunque come l'alto e il basso, ma come il polo e il centro. Il vero abbassarsi è una interiorizzazione. L'uomo povero, l'uomo umile e l'uomo nobile sono un solo e medesimo uomo: l'uomo disappropriato, senza *Eigenschaften*, «senza questo né quello» (*sunder diz und daz*), l'uomo distaccato.

Perciò Eckhart distingue due accezioni di umiltà: quella teologica tradizionale e la propria. Come si dice nel trattato *Del distacco*²⁹, la prima forma di umiltà ha due proprietà: ha di mira l'annientamento di sé e si abbassa sotto tutte le creature. Eckhart contesta il valore supremo di tale forma di umiltà, perché essa obbliga l'uomo interiore a «uscire da se stesso», a esteriorizzarsi nella finzione di un io personale, sottomesso a tutto il creato. Tale umiltà, dunque, non è distacco. La perfetta umiltà, al contrario, è interiorizzazione: essa ha di mira l'annientamento di tutto il creato, ivi compresa «la parte creata dell'anima»³⁰; non si abbassa sotto tutte le creature, ma solo sotto Dio.

Nel suo *Commento all'Esodo*, 20, 24, Eckhart spiega, seguendo una etimologia tradizionale, che la parola latina *humilitas* deriva da *humus* (terra)³¹ e che la perfetta umiltà «fa il cielo a partire dalla terra», perché in tutto quel che è umile o umiliato, la terra e il cielo, il basso e l'alto si identificano. Come lo ripetono anche i sermoni tedeschi 14,15,22³², solo chi è in basso può salire; ma, come questa ascesa di ciò che è in basso è, nello stesso tempo, abbassamento di quel che è in alto, così l'umiltà designa un movimento simultaneo, o meglio ancora

²⁸ Così nei *Sermoni latini xxiv 1/2* (op. cit., pp. 164-168).

²⁹ Lo si può leggere in *Opere tedesche*, cit., pp. 108-ss.

³⁰ Cfr. ancora il sermone 54a della edizione Quint (*Deutsche Werke II*). Che vi sia nell'anima una «parte» increata e increabile – ovvero l'intelletto – è dottrina condannata nella Bolla *In agro dominico*.

³¹ Il brano dell'*Esodo* in questione è: «Mi inalzerete un altare di terra».

³² Sono, rispettivamente, i sermoni *Surge illuminare Iherusalem* ed *Homo quidam nobilitis* (cfr. *Opere tedesche*, cit., pp. 215-225) ed *Ave, gratia plena* (cfr. *Sermoni tedeschi*, cit., pp. 46-53).

unico, dall'alto verso il basso e dal basso verso l'alto. Per pensare questo tipo di correlazione Eckhart si riferisce alla formulazione metafisica di una legge di comunicazione ontologica che lega l'inferiore: tale legge gli è fornita dal *Liber de causis* e da Avicenna³³.

Spogliandosi di tutto il creato, ovvero della influenza di tutte le cause seconde e di tutte le rappresentazioni legate alla esistenza dell'anima come forma di un corpo, l'intelligenza annulla la potenza causale delle cause seconde, con la sua decisione di sottomettersi al solo influsso della causa prima, *dives per se*. Sottraendosi alla causalità delle cause seconde – al mondo «del sangue e della carne» – essa prende Dio per causa unica, e lo «costringe» ad effondersi, Egli solo, in essa.

La virtù che ha nome umiltà non è, dunque, una virtù morale nel senso tradizionale del termine. È una virtù ontologica, e più che ontologica, che penetra direttamente nel fondo della Divinità. La dottrina della grazia – Incarnazione ed Inabitazione – è il vero contenuto teologico della dottrina dell'umiltà. Per questo motivo il *Commento a S. Giovanni* la espone in termini indissolubilmente filosofici e teologici: la metafisica del Verbo è la formulazione cristiana della metafisica avicenniana della «effusione», ovvero della teoria filosofica della causalità univoca della causa «essenziale».

Un principio «essenziale», che agisce per essenza propria, non può fare a meno di effondersi in ciò che gli è inferiore. Una causa essenziale che non fluisce nel suo effetto, cessa di essere la sua causa. Così l'uomo, che non si sottomette a Dio soltanto, perde Dio e resta senza causa. Questa assenza di causa è il peccato: l'annientamento di sé nel nulla, nel male, che – come dice Dionigi – non ha causa, né essere, né principio, né fine; nel male, che ancora secondo Dionigi e Agostino, non è causa efficiente di niente, ma causa deficiente del Nulla.

L'umiltà, ovvero l'abbassarsi di Dio nell'anima distaccata, non è dunque una virtù tra le tante, ma proprio l'opposto del peccato, che è l'autoaffermarsi dello psicologico. La legge della perfetta umiltà non fa che esprimere il contenuto delle parole di Gv. 1,12: *in propria venit*. Egli è venuto e viene nel mezzo di

³³ Cfr. ancora de Libera, nel testo che stiamo seguendo e liberamente riassumendo, pp. 63-64.

noi, nel centro, al fondo, nella sua dimora, nella sua proprietà, nel suo bene proprio. La metafisica di Giovanni: questo il contenuto della lezione di umiltà, della lezione ascetica, predicata da Meister Eckhart.

Sul terreno dell'umiltà così intesa si saldano dialetticamente gli aspetti razionali-filosofici e quelli più propriamente religiosoteologici della dottrina eckhartiana. Perché l'intelligenza nel suo agire più elevato, l'intelletto *puro* di Aristotele, in quanto privo di tutte le creature, di tutte le immagini, è esso stesso *grazia*³⁴. È in questa verginità che l'anima vuota può divenire madre di Dio. Allora Dio viene nel suo bene proprio. Ma questa venuta ha luogo precisamente al di sopra di tutta la natura, nel fondo dell'anima, « che non è più forma di cosa veruna », ed è l'effusione della grazia. La nascita di Dio nell'anima è la vera realizzazione del programma etico dell'aristotelismo, come è formulato nella *Nicomachea* x, 7: « vivere secondo la parte più nobile che si trova nell'uomo », l'intelligenza, o, meglio, l'intelletto.

Ascesi e razionalità convergono dunque strettamente: anzi, sono la stessa cosa e si identificano nel distacco. In esso l'umiltà coincide con la nobiltà³⁵: la coincidenza eckhartiana degli opposti - alto e basso - avviene nell'anima. È l'interiorità assoluta, distaccata, come coincidenza assoluta dell'interiore e dell'esteriore: luogo unico di un Dio che permane sempre tutto all'interno e tutto all'esterno dell'anima - *totus intra, totus extra*.

Al termine della postfazione che abbiamo qui riassunto, de Libera³⁶ ricorda che Eckhart non fu compreso dai filosofi (Guglielmo di Ockham lo chiama « pazzo »), né dagli « spirituali » (Michele da Cesena lo chiama « eretico »), né dai teologi (nella bolla di condanna, Giovanni xxiii lo accusa di aristotelismo averroizzante), e questo gli pare il punto di partenza medievale di una opposizione tra « filosofia » e « mistica » che pesa ancora oggi. Condividiamo in buona parte questo giudizio, ma ci preme tanto più sottolineare che in Eckhart il rapporto tra filosofia e ascesi (o tra ascesi e filosofia) si pone proprio così: che la filosofia è ascesi, l'ascesi è filosofia.

³⁴ Sul rapporto tra intelligenza/distacco e grazia, mi permetto rimandare alle pagine della *Introduzione ai Sermoni latini* citati.

³⁵ Il testo più chiaro in proposito è il breve trattato (forse originariamente un sermone) *Dell'uomo nobile*. Lo si può leggere in *Opere tedesche*, cit., pp. 45-55.

³⁶ *Op. cit.*, p. 74.