



FIGLIO DELL’UOMO, FIGLIO DI DIO UNA MEDITAZIONE SUL CONCETTO DI “FILIAZIONE” IN MEISTER ECKHART

di MARCO CASUCCI

È da poco passato il natale quando mi accingo a scrivere queste riflessioni sul tema della filiazione divina, e da poco giornali e riviste patinate hanno smesso di pubblicare le solite ripetitive cantilene sulle origini pagane della festa natalizia, sui “saturnali” romani e il “dies natalis solis invictus” che dovrebbero incombere come un invitato di pietra sulle povere ed ignoranti coscienze dei pochi cristiani rimasti fedeli ad una “superstizione” che la “scienza” nella sua diffusione mass-mediatica si appresta ormai a fugare definitivamente. D’altronde sapere se Gesù sia nato o meno esattamente il giorno 25 dicembre dell’“anno zero” ad un cristiano effettivamente criteriato nel suo fondamento di fede cambia ben poco e questo non tanto perché quella data, di per sé, ha stravolto lo stesso calendario, rinnovando radicalmente i criteri del computo del tempo cronologico, quanto piuttosto perché tale evento implica un senso tale da inserirsi a tal punto nell’intimità esperienziale dei coscienti, che il mutamento e la *renovatio* che esso implica salta oltre il fluire vacuo del calcolo storiografico.

Per questo a coloro i quali un tale senso si è rivelato non interessa sapere se il cristianesimo si sia impossessato più o meno indebitamente di feste pagane preesistenti, piuttosto importa sottolineare con forza che il cristianesimo fu tale da trasfigurare e rinnovare in un senso assoluto anche superstizioni in cui il sacro languiva in una luce vespertina. Rispetto ad un tale rinnovamento, simili ritorni ad un neopaganesimo piatto e stanco, in fondo, non sono altro che un regredire a quella fiacchezza da consumatori consumati e lisi che caratterizza lo *status* umano troppo umano dell’uomo odierno.

Allo stesso tempo: questo è il motivo per cui mi sembra quanto mai opportuno in questo tempo propizio meditare tale tema della “filiazione divina” così come si è sviluppato nell’iniziatore della cosiddetta “mistica renana”. Il natale quale lo si festeggia in questi giorni non è semplicemente la nascita di un individuo nel tempo, per quanto straordinario egli sia stato e per quanto straordinaria sia stata la traccia da lui lasciata nella storia degli “uomini nati a morire”. Nel natale che i cristiani festeggiano sapientemente il Figlio è stato donato affinché all’uomo sia concesso il potere di diventare “figlio di Dio”. Il natale è la festa della nascita del Figlio: la festa della nascita del Figlio coeterno a Dio padre *nel tempo*, e la festa della (ri)nascita interiore dell’uomo *nell’eternità*. In altre parole: il senso del natale cristiano sta tutto in questo “chiasmo” generato dallo scambio provocato da questa duplice nascita dell’eterno nel tempo e del tempo nell’eternità. In questo intreccio sta il mistero della salvezza dell’uomo, per cui gli è dato di fare piena esperienza del divino in un “faccia a faccia” che lo richiede come punto di riferimento essenziale di una relazione amorevole che lo innalza ad altezze prima impensabili.

Questo il tema di base della meditazione che qui ci si propone di accennare e che senza dubbio ha percorso con vigore sempre rinnovato i due millenni di storia cristiana che si sono svolti sino a noi. È per questo motivo che si è scelto come guida per questa riflessione un autore come Eckhart che nel XIV secolo ha riproposto con una rinnovata forza teoretica tali tematiche eterne sul senso dell’uomo e del suo rapporto con Dio.

In queste poche pagine, pertanto, si cercherà di tracciare un percorso, di cui si spera che il lettore perdoni una certa lacunosità filologica e storiografica, che attraverso la riflessione di alcuni passi del maestro turingio cercherà di liberare lo spazio essenziale in cui sia possibile indicare il “luogo” e la “modalità” in cui Dio ed uomo si incontrano diventando *l’uno figlio dell’altro*.



Associazione Centro Culturale “Leone XIII” Archidiocesi di Perugia-Città della Pieve

* * *

La scelta di Eckhart non è casuale, non solo perché lui è l’iniziatore della cosiddetta scuola renana, ma anche perché è senza dubbio uno dei maestri medievali che più di tutti ha lasciato un segno radicale nella storia del pensiero. Sovviene qui di primo acchito la centralità che il pensiero eckhartiano ha rivestito per due grandi pensatori del XIX e XX secolo: Arthur Schopenhauer e Martin Heidegger.

Nel filosofo di Danzica infatti è fortissimo il riferimento al maestro turingio proprio per quanto riguarda lo sviluppo dell’ultima parte della sua opera capitale *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in cui egli focalizza l’attenzione sulla via ascetica di liberazione dalla volontà di vivere come culmine del percorso coscienziale lì tracciato. Schopenhauer fa riferimento ad Eckhart rivalutandone con forza la capacità di esprimere l’esigenza dell’ascesi di coscienza come rinuncia totale alla perversione finitistica del *Wille*, come abbandono della tensione alla morte propria di ogni individuo determinato nello spazio e nel tempo, in direzione di un accesso alla sfera dell’eternità.

Allo stesso modo in Heidegger la traccia del priore di Erfurt è quanto mai significativa e foriera di sviluppi sempre più fecondi. Il riferimento ad Eckhart nel percorso heideggeriano è pressoché ininterrotto e va dagli scritti composti per le lezioni del ’24 dedicate ai “fondamenti filosofici della mistica medievale” fino al breve ma pregnante testo, pubblicato circa trent’anni dopo, che porta come titolo proprio una delle parole più centrali del pensiero eckhartiano: *Gelassenheit*.

Non poteva certo essere altrimenti: le suggestioni che la lettura di Eckhart suscitano nel lettore attento e desideroso di porsi in ascolto di un pensiero essenziale, in grado di suscitare nell’animo il desiderio di un’esperienza qualitativamente elevata e significativa, sono senza dubbio degne di nota. Un pensiero radicale qual è stato e continua ancor oggi ad essere quello di Heidegger non poteva certo ignorarle. In particolare l’idea di un pensiero capace di dire Dio senza incatenarlo ad un linguaggio rozzamente cosalistico fu senza dubbio ciò che spinse il filosofo di Messkirch a rivalutare la “teologia negativa” eckhartiana come punto d’appoggio per scardinare il vincolo onto-teo-logico che relegava l’“esperienza” del sacro nell’ambito dell’“irrazionale” e che si fondava su un “Dio-causa”, reso anemico dalla progressiva opera di vampirizzazione dell’umana volontà di dominio sull’ente.

* * *

Per Eckhart la capacità di teo-logicizzare, di esprimere cioè discorsi intorno alla natura divina, si nutre innanzitutto dell’esigenza preliminare di porre l’uomo e Dio in una dimensione di assoluto “distacco” (*Abgeschiedenheit*). Questa parola è essenziale per comprendere il pensiero eckhartiano e ne costituisce per certi versi la chiave d’accesso principale. All’uomo infatti non è dato di esprimersi sull’essenza divina se prima egli non si è distaccato completamente dalla sua condizione di creatura, per elevarsi ad un superiore livello di coscienza. Finché egli resta legato al mondo e alle sue determinatezze spazio-temporali non potrà mai dire qualcosa di sensato su di Lui, perché il suo modo di esprimersi non parla la lingua di Dio, ma esclusivamente il triviale gergo di questo mondo, fatto di “oggetti”, “strumenti”, di “cause” e di “effetti” che sono “qui”, “lì”, “sopra”, “sotto”, “prima” o “poi”, immancabilmente legati al limite che li rende tali e non tal altri, “belli” o “brutti”, “buoni” o “cattivi” a seconda di “chi” deve farne “uso”. È ovvio che dinanzi ad un simile modo di considerare Dio non può non risultare che della stessa stoffa di colui che lo richiede come mezzo disponibile ai propri fini, come può essere un martello, una mappa catastale, una legge o un “quanto” di materia: tutto qui, dinanzi a noi, disponibile come un che di manipolabile per i nostri fini, siano essi nobili o volgari: tutto si inchina dinanzi al “piccolo signore dell’universo”, Dio compreso, ridotto a “religione”, ottimo collante per società civili emergenti o in progressiva disgregazione sulla scena di questo folle mondo, disponibile all’ingrosso per chiunque voglia appropriarsene per legittimare la propria fetta di potere.



Associazione Centro Culturale “Leone XIII” Archidiocesi di Perugia-Città della Pieve

Non è certo così per un pensatore essenziale quale Eckhart. Per lui infatti non si tratta mai di ridurre Dio alla cifra umana troppo umana di un ente disponibile e rassicurante, pronto a bella posta per giustificare le nostre mancanze, o per fare da specchio alla nostra inane vanità. Per il priore di Erfurt è necessario che innanzitutto l'uomo si distacchi da tutto ciò che in lui può comportare ancora un atteggiamento rappresentativo e possessivo nei confronti del mondo tale da abbassare Dio alla sua misura finita.

È questo il significato che in Eckhart assume il termine *Abgeschiedenheit*, il “distacco” appunto. Esso è ciò che deve garantire all'uomo, al contemplante e adorante che si rivolge a Dio, la capacità di rivolgersi a Lui in piena purezza d'animo, al di fuori delle logiche di possesso e di dominio che costituiscono la trama grossolana di questo mondo. Ma affinché l'uomo possa accostarsi con cuore puro a Dio senza ridurlo alla misura finita della propria effimera volontà, trascinandolo nel fiume dell'apparenza, è necessario che si distacchi e abbandoni tutte le molteplici immagini che costituiscono il caleidoscopico divenire della creatura e che si affollano nel cuore della mente, impedendoci di volgere lo sguardo verso la loro vera ed unica origine.

«Per questo – afferma Eckhart nel breve trattato intitolato proprio *Vom Abgeschiedenheit* – il distacco è la cosa migliore; esso infatti purifica l'anima, rischiarla la coscienza, infiamma il cuore, risveglia lo spirito, sollecita il desiderio, fa riconoscere Dio, separa dalla creatura e si unisce a Dio. Fate attenzione voi tutti, persone dotate di giudizio! L'animale che può condurvi a questa perfezione è la sofferenza, giacché nessuno gusta maggiormente la dolcezza eterna se non colui che è con Cristo nella più grande amarezza. Nulla sa più di fiele del soffrire, e nulla sa più di miele dell'aver sofferto; nulla di fronte agli uomini sfigura il corpo più della sofferenza, ma nulla davanti a Dio abbellisce l'anima più dell'aver sofferto. Il più saldo fondamento su cui possa sorreggersi questa perfezione è l'umiltà, giacché lo spirito di colui la cui natura striscia quaggiù nella più profonda bassezza, si innalza in volo verso le supreme altezze della Divinità: l'amore, infatti, porta sofferenza, e la sofferenza porta amore. Chi dunque vuole giungere al perfetto distacco cerchi la perfetta umiltà, si avvicinerà così alla divinità»¹.

In queste brevi ma pregnanti righe ci si fa innanzi l'essenza del distacco: essa è separazione abbandono delle molteplici forme e figure del divenire spazio-temporale, rinuncia al possesso estrinseco dei beni che la creatura ci offre e liberazione dalla volontà di dominio che all'uomo troppo spesso si impone come unica forma di realizzazione della propria essenza. Proprio per questo il nostro non manca di sottolineare come un tale *status* di distacco e di abbandono non sia per l'uomo raggiungibile attraverso la semplice acquisizione di un nuovo atteggiamento o comportamento, con la stessa leggerezza con cui ci si cambia d'abito. La trasformazione che conduce al distacco è talmente radicale da portare con sé un'estrema sofferenza. Solo l'“aver sofferto”, infatti, innalza l'uomo al di sopra della creatura e delle sue leggi, lo distacca completamente da esse e lo monda dalla presunzione di essere l'unico dominatore dell'universo. La sofferenza è la cura migliore dell'umano narcisismo che ne alimenta l'orgoglio e l'egoismo. Essa rompe spezza le catene che ci avvincano ancora a questo mondo di finitezza e di morte.

La consapevolezza della sofferenza è così la fonte e il principio di ogni liberazione, di ogni distacco dal sonnolento mondo di ombre che ci intorpidisce, impedendoci di volgere lo sguardo verso l'alto, verso ciò che è degno di essere guardato e rende degni i nostri sguardi. L'“aver sofferto” diviene

¹ Meister Eckhart, *Del distacco*, in *Dell'uomo nobile*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano, pp. 136-37. Nell'ambito dell'amplissima letteratura critica dedicata alla figura del predicatore domenicano si indicano di seguito alcune delle monografie più importanti: A. Klein, *Meister Eckhart, La dottrina mistica della giustificazione*, Mursia, Milano 1978; M. Vannini, *Dialettica della fede*, Marietti, Genova 1983; R. Otto, *West-östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, tr. it. *Mistica orientale, mistica occidentale*, a cura di M. Vannini, Marietti, Casale Monferrato, 1985; K. Ruh, *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, tr. it., *Meister Eckhart. Teologo, predicatore, mistico*, a cura di M. Vannini, Morcelliana, Brescia 1989; M. Vannini, *Meister Eckhart e «il fondo dell'anima»*, Città Nuova, Roma 1991; A. Haas, *Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens*, tr. it. *Introduzione a Meister Eckhart*, a cura di M. Vannini, Nardini, Firenze 1997; A. De Libera, *Introduzione alla mistica renana: da Alberto Magno a Meister Eckhart*, Jaca Book, Milano 1998; Id., *Meister Eckhart e la mistica renana*, Jaca Book, Milano 1998.



così lo stemma dell’anima distaccata, finalmente pronta e purificata per godere delle gioie celesti, per l’incontro col “principio”.

In questo senso il distacco fa tutt’uno con l’acquisizione da parte dell’uomo della propria libertà essenziale che lo assolve dalla relazione di bisogno che lo lega al mondo creaturale. Nel distacco da tutto, dunque, l’uomo è libero da “tutto”, perché ha finalmente abbandonato la logica del finito che procede secondo il ritmo inesorabile dell’alternarsi di bisogno e soddisfazione, il cui meccanismo fluidificato dall’abbondanza di mezzi di appagamento troppo presto ci illude di essere liberi di... “scegliere” – secondo quello che è il concetto abituale di “libero arbitrio” col quale spesso si confonde la vera libertà. In questo senso si può dire che Eckhart evita attentamente di non cadere nel tranello del “libero arbitrio”, come libertà di scelta tra possibilità equivalenti che si dispiegano oggettivamente dinanzi all’uomo. Per il nostro in effetti la libertà è proprio *libertà “dal” libero arbitrio*, la piena realizzazione da parte dell’uomo della capacità di trascendere per mezzo del distacco le molteplici possibilità che ci si dispiegano innanzi. In realtà per Eckhart la libertà non consiste nella possibilità di scegliere tra molte cose quella che più ci aggrada o che più è adatta a soddisfare i nostri bisogni, perché in questo modo l’uomo è ancora vincolato al “bisogno” di scegliere, e di conseguenza non libero. La libertà, da questo punto di vista, consiste piuttosto nel “non avere scelta”, in una sospensione della possibilità di scelta. Per questo la “sofferenza” che ci spezza dentro è per Eckhart la vera via che conduce rapidamente all’autentica libertà del distacco, proprio perché essa non ci lascia scelta, non ci permette fughe ma ci impone di sostare lì, dinanzi alla miseria della nostra finitezza e alla consapevolezza che non sarà certo una possibilità in più a liberarcene.

La sofferenza ci conduce nel deserto desolato della nostra inane vacuità, è il rintocco solenne del *vanitas vanitatum* che fa sentire tutta la sua inevitabilità. È, per riprendere l’espressione di un “allievo” di Eckhart – S. Giovanni della Croce –, quella *noche obscura de l’alma* che martella con angoscia la coscienza tutte le volte che essa si solleva per un attimo dal tumultuoso divenire del tempo.

Il distacco è dunque libertà, un “esser-liberi-da” che ci proietta dentro una dimensione assolutamente nuova per mezzo della “porta stretta” del dolore. L’“aver sofferto” è infatti ciò che conduce l’uomo lontano dai desideri comunemente intesi, lontano da quella volontà che continuamente ci perde tra i molti oggetti della quotidianità per porre lo spirito dinanzi a se stesso, alla sua assoluta e ineguagliabile libertà, che, solo per un istante, ci si palesa come un “nulla”, ovvero come l’annullamento di tutto il molteplice alienante in cui ci troviamo immersi, per aprirci, angosciati, alla nostra più propria essenza.

Questo stessa verità viene ad assumere per Eckhart un valore concettuale, una “logica” ben precisa ed essenziale, nella quale si esprime questo passaggio dell’anima dalla molteplicità, sottoposta alle leggi del tempo, alla libertà che prorompe a partire dall’esperienza dell’unità. L’alienazione dello spirito da ogni molteplicità è la sua riconduzione all’unità di Dio: «Questo spirito deve oltrepassare ogni numero, penetrare attraverso ed oltre ogni molteplicità; allora esso viene penetrato da Dio; ma mentre egli penetra in me, io penetro in lui! Dio conduce questo spirito nel deserto e nell’unità di se stesso, dove egli è un puro Uno e scaturisce in se stesso. Questo spirito non ha un perché: se dovesse avere un perché, anche l’unità dovrebbe avere un perché. Questo spirito sta in unità e libertà». Per questo, continua, «Dio non costringe la volontà, piuttosto la pone nella libertà, in modo tale che essa non vuole altro che ciò che è Dio stesso, e che la libertà stessa è. Lo spirito non può volere altro che quel che Dio vuole, e questa non è la sua assenza di libertà, ma la sua libertà originaria»².

Attraverso il distacco siamo ricondotti all’unità divina come luogo essenziale della nostra libertà. Essa infatti, più che essere posizione di una serie di possibilità oggettive innanzi ai nostri occhi, è al contrario la possibilità assoluta di connettersi col principio unitario del tutto, cioè Dio, quel Dio in cui si fa esperienza fondamentale dell’Uno. La negazione di tutto, inteso come tutto ciò che

² Eckhart, *Sermoni Tedeschi*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 1999, p. 96.



Associazione Centro Culturale “Leone XIII” Archidiocesi di Perugia-Città della Pieve

immediatamente ci circonda e costituisce l'ambiente in cui siamo soliti vivere, è dunque il fare ingresso in quel “deserto” dell'anima che ci costringe ad oltrepassare ogni “numero” e ogni “molteplicità” per farsi uno nell'Uno, per penetrare lì dove essa ha la sua fonte e la sua scaturigine, per incontrarsi e incrociare la propria via col principio di tutte le cose.

Questa negazione cui conduce il distacco, dunque, ha in fondo ben poco di nihilistico, o almeno il tanto temuto nichilismo ne costituisce solo *un momento* determinato, secondo la ben nota legge dialettica secondo cui lo scopo del finito è appunto quello di finire... nel “nulla”. Ma questo nulla che si dischiude all'esperienza dello spirito non è certo una negazione assoluta, quanto piuttosto il finire delle modalità consuete entro cui siamo soliti circoscrivere il nostro mondo oggettivo³.

Compiuto il balzo, perfettamente distaccati dal rapporto immediato col mondo, ecco dischiudersi per Eckhart il più ampio mondo della libertà che ha Dio come suo vertice essenziale. Con buona pace di tutti coloro che ritengono ancora Dio fonte di coercizione legalistica, Eckhart sconvolge tutti i *clichè* del nostro ordinario modo di vedere. Dio è libertà, e non può esserci per l'uomo vero distacco e vera libertà senza un Dio che ne costituisca il sensato fondamento. Nel movimento che distacca l'anima dal molteplice intramondano, infatti, essa si eleva all'Uno come principio da cui scaturisce. Questo “aver-principio” da parte dell'anima è appunto Dio, è il suo esser principiata in Dio come quell'Uno assolutamente libero da cui hanno principio tutte le cose.

«Uno spirito libero – dice a tale proposito il nostro – può tutto. Che cos'è uno spirito libero? È quello che non turbato da nulla, non legato a nulla, che non fa dipendere da alcunché il suo bene supremo, che in nulla mira a quanto è suo, ma è completamente sprofondata nella dolcissima volontà di Dio e ha deposto ciò che è suo»⁴.

Il distacco è un riposare dell'anima in Dio che permette di acquisire una libertà che pone l'uomo su di un livello inconsueto. La libertà dell'uomo è in Dio e da lui riceve la sua luce e il suo senso senza il quale non si può parlare assolutamente di un accesso significativo alla sfera della libertà stessa. La libertà per Eckhart ha dunque un duplice volto: da un lato è distacco dalla molteplicità e dalla serie delle possibilità finite; dall'altro è accesso dell'anima alla regione del divino, dell'Uno, dell'assoluto in cui essa riceve la sua giustificazione e la sua ragione essenziale. Il vincolo con Dio, dunque, libera. È questo il paradosso essenziale cui bisogna far costante riferimento nel momento in

³ Si noti come in tutte queste espressioni risuonino coralmemente, anche se ciascuna col proprio inconfondibile timbro, le voci di tre filosofi essenziali: Hegel e i già citati Schopenhauer e Heidegger – tutti accomunati nella radicalità di pensiero offerta in maniera inequivocabile dal pensatore Eckhart. Il passaggio per il nulla è un momento necessario e imprescindibile per chiunque voglia accostarsi in maniera radicale alla verità.

⁴ Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., p. 59. A questo proposito mi pare opportuno far notare come proprio questa impostazione del tema teologico dell'unità divina a partire dal tema della libertà sia costato ad Eckhart non pochi fraintendimenti, che da ultimo hanno condotto alla condanna di alcune sue proposizioni nella bolla *In agro dominico* del 1329, circa un anno dopo la sua morte. In particolare ciò che si rimproverava ad Eckhart attraverso la raccolta di tali proposizioni, estratte ed astratte dal loro contesto specifico, era di dare sostegno alle tesi eretiche dei cosiddetti “fratelli del libero spirito” o “begardi”, che, come in generale tutte le sette ereticali di quel periodo, puntavano sulla povertà spirituale e su di un concetto di religiosità prevalentemente intimistico e interiore volto a scardinare l'apparato sacramentario della Chiesa ufficiale. In questo senso la presa di posizione di Eckhart nei confronti del tema del distacco con la relativa libertà spirituale che da essa consegue e la sua predicazione di tali tematiche in lingua volgare dinanzi al popolo, misero il maestro nella difficile situazione di doversi difendere dal sospetto di eresia, nonostante il comportamento del tutto ortodosso che aveva sempre tenuto nel rivestire i vari incarichi ufficiali di rilievo che gli erano stati affidati all'interno dell'ordine e la distanza che un tale tema comporta nei confronti di una libertà spirituale semplicisticamente intesa come negazione delle strutture gerarchiche della Chiesa. Attualmente i maggiori studiosi sono concordi nel sostenere che la condanna ad Eckhart più che essere un attacco all'integrità spirituale della sua persona e al valore teologico delle sue affermazioni fu piuttosto una presa di distanza nei confronti di una loro possibile semplificazione ad uso del popolo indotto e per questo incapace di cogliere tutte le implicazioni teoretiche che una tale posizione portava con sé. In altre parole ciò che fu condannato nella bolla *In agro dominico* non fu il pensiero di Eckhart nella sua interezza, visto e considerato che ad una attenta lettura della sua opera nessuna delle accuse lì formulate trova fondamento, ma piuttosto la sua semplificazione e stilizzazione in quelle 158 (ridotte in appello al numero di 28) proposizioni che costituiscono lo strumento d'accusa dell'inquisizione avignonese.

Per un ulteriore approfondimento del tema si veda comunque: K. Ruh, *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, tr. it., cit., pp. 253-83.



cui si va a leggere un simile autore, dal momento che il legame di unità che si stabilisce tra uomo e Dio è tale da non costringere in nulla, dal momento che esso non è nulla di determinato, ma l'assoluto stesso che nella sua infinita potenza lascia essere tutto nella misura in cui lo riconduce costantemente a sé come termine ultimo di riferimento significativo.

* * *

Questa potenza divina che vincolando a sé lascia essere liberi è in Eckhart l'essenza della *Gelassenheit* che libera nell'unità tutte le cose esistenti. Questo termine, che significa contemporaneamente “abbandono” e “quiete”, raccoglie in unità il triplice rapporto che coinvolge in una complicazione essenziale Dio, l'uomo e la creatura tutta. *Gelassenheit* è infatti il lasciar essere da parte di Dio che la creatura e l'uomo siano ciò che sono, è il dono di libertà che Dio affida alla sua creatura prediletta; *Gelassenheit* è allo stesso modo l'atteggiamento base che scaturisce nell'uomo a partire dalla pratica dell'*Abgeschiedenheit* in virtù della quale questi, distaccatosi dal rapporto esteriore con la natura assume nei suoi confronti un atteggiamento puro, vedendo in essa la traccia e l'impronta lasciata da Dio nel creato, piuttosto che un semplice strumento; e, infine, *Gelassenheit* è l'“abbandono” perfetto ed essenziale che l'anima compie in Dio lasciandosi ricondurre alla sua unità, lasciandosi reintegrare in essa, giungendo al luogo della sua scaturigine essenziale, a quel “principio” in cui essa era, nell'eternità, una sola cosa con Dio “prima” che tutto fosse creato.

È in particolare di quest'ultima modalità del darsi della *Gelassenheit* che si tenterà di dare qui una breve esposizione per vedere come essa giochi un ruolo essenziale all'interno del rapporto di filiazione sussistente tra uomo e Dio.

L'abbandono della *Gelassenheit* si costituisce in Eckhart come una ascesi qualitativa dell'anima a Dio. Questo ascendere, tuttavia, non è inteso dal nostro come un divenire dell'anima, come un suo andare verso qualcosa “progressivamente”. Esso è piuttosto un *regressus*, un rimontare al fondamento e alla scaturigine essenziale da cui tutto ha avuto principio. La caratteristica dell'anima sta tutta, per usare una pregnante espressione heideggeriana, in un *Rückgang in der Grund*, in un ritorno al fondamento, al “fondo” e al “terreno” (*Boden*) da cui l'anima ha avuto la sua scaturigine. Per Eckhart infatti la caratteristica fondamentale dell'anima sta in questa sua peculiare capacità di fare ritorno al suo fondamento facendone piena e sapida esperienza. L'anima per Eckhart, una volta abbandonatasi dalla considerazione usuale degli enti, non si dissolve in un chiarore di luce diafano ed indistinto, ma si potenzia nella riacquisizione piena della sua originarietà, che essa condivide con Colui a partire dal quale tutte le cose trovano la loro radicale “ragione”. L'abbandono, infatti, sciogliendo l'anima dal rapporto con la creatura, non permette più che essa si disperda nella molteplicità, ma la raccoglie in unità, nel vertice in cui tutto converge e da cui tutto fluisce.

Quest'esperienza, che senza troppi indugi possiamo senz'altro definire “divina”, è talmente tanto profonda ed essenziale che ha perduto per Eckhart addirittura la possibilità di nominare ancora “Dio” come suo perno e punto di riferimento essenziale. Essa è talmente divina, penetra con talmente tanta forza e vitalità e pienezza nel cuore della divinità, che colui che volesse descriverla non potrebbe nemmeno più “usare” la parola “Dio” come per esprimerne l'“oggetto” o il “contenuto”. Questa incapacità di esprimere la divinità è tuttavia altrettanto lontana da potersi dire “ateismo”, per il solo fatto che nel suo darsi si neghi l'utilizzabilità del nome “Dio” come termine esauriente il contenuto di cui si sta facendo radicalmente esperienza. Eckhart in realtà non ha fatto altro che esperire Dio in tale e grandiosa pienezza che la stessa parola “Dio” non era più sufficiente ad esprimere ciò che di essenziale si gustava in quell'esperienza⁵.

⁵ A proposito di questa esperienza di pienezza mistica che qui si accenna e di cui si avrà modo di spendere ulteriori considerazioni mi sembra opportuno sottolineare come il termine “mistica”, per alcuni studiosi del pensiero eckhartiano, sia stato abusivamente introdotto per spiegare e semplificare eccessivamente i confini dell'opera del predicatore domenicano. La “mistica” eckhartiana, infatti, è tale solo se si considerano isolatamente gli scritti in volgare



* * *

L’arditezza dell’esperienza eckhartiana della divinità si esprime tutta nel momento in cui Eckhart indica in Dio stesso un duplice livello essenziale del suo darsi. Eckhart distingue infatti tra *Gott* (Dio) e *Gottheit* (divinità) come due esperienze radicalmente differenti del medesimo contenuto. Il termine “Dio”, infatti, consta esclusivamente nel senso rappresentativo che la coscienza ancora riconosce al suo termine. “Dio” è infatti la modalità comune di appellare il “principio” o la “causa” degli enti, ovvero della creatura. È il Dio “creatore” che ha posto in essere tutte le cose e a cui ci si rivolge personalmente nella gioia e nel bisogno. Ma questo Dio, si potrebbe dire in un linguaggio hegeliano, è qui ancora “figura”, “immagine”, “rappresentazione”, non ancora del tutto immune da un certo dualismo che non manca di insinuarsi nella separazione ben visibile che esso propone tra il “principio” e il “principiato”, tra la “causa” e il “causato”. Questo Dio ad Eckhart, per usare una ben nota espressione, “non può bastare”, non tanto perché sia fallace, quanto piuttosto perché essa è solo immagine e traccia di una comunione e di una realtà più alta ed essenziale che dietro di essa si cela e della quale l’uomo può fare verace esperienza.

Sul piano ulteriore della *Gottheit*, infatti, non si può più “usare” la parola “Dio”, proprio perché si è dissolta ogni possibilità di inserire Dio all’interno di una dinamica dominabile per mezzo di un sistema di causa-effetto. Il “Dio-causa” e il “Dio-creatore” sono ancora ipostasi di una coscienza che cerca di gestire e di rendere controllabile, determinandola strumentalmente per mezzo di uno “schema”, ciò che in realtà lo radica dentro una dinamica di libertà a partire dalla quale gli è concesso di condividere col principio quella primarietà e fundamentalità che siamo soliti attribuire a Lui solo.

Si potrebbe obiettare a questo punto che questo è un atto di *hybris* bello e buono, che si tratta qui di una forma di malcelato titanismo, che con questa affermazione si sancisce un radicale umanismo che pretende di sostituire l’uomo a Dio, eliminando d’un balzo l’abisso qualitativo che li separa. Ma questo è solo in parte vero. Se da un alto infatti è sicuramente possibile rintracciare egli scritti eckhartiani una certa “presunzione” nelle modalità in cui egli si rivolge a Dio, quasi che volesse “costringerLo” a diventare una sola cosa con l’uomo, tuttavia non si deve trascurare il presupposto sulla cui base ciò è richiesto: ovvero il completo abbandono da parte dell’uomo alla volontà divina e il supremo distacco che costui pratica attraverso la sofferenza nei confronti della creatura.

Eckhart reclama a Dio non tanto un’impossibile identità sostanziale, quanto piuttosto una coappartenenza che all’uomo spetta in quanto *imago* e *similitudo* del principio divino. In questo senso di un rapporto di prossimità, intimità e vicinanza essenziale bisogna dunque leggere le ardite affermazioni eckhartiane riguardanti la compresenza nella *Gottheit* di Dio e uomo come correlati essenziali, “prima” che fra di essi si frapponesse la separazione “figurale” tra creatore e creatura. È questa per Eckhart quella “povertà spirituale” che costituisce il perfetto distacco e riconduzione dell’anima al principio e all’origine della divinità come *apex* del percorso mistico speculativo dell’uomo: «Quando ero nella mia causa prima, non avevo alcun Dio, e là ero causa di me stesso.

al di fuori del complesso orizzonte filosofico e scolastico che ne costituisce il presupposto e il retroterra. Non si deve infatti dimenticare che Eckhart fu allievo di Alberto Magno a Colonia e subì l’influenza di Teodorico di Freiberg e Tommaso d’Aquino, prima di essere nominato *Magister* a Parigi per ben due volte (1302-1303 e 1311-1313) dove entrò in contatto con la cultura scolastica del tempo e dove discusse diverse *quaestiones* secondo quello che era il metodo scolastico del tempo. Di ciò dà inoltre ampia testimonianza l’“opera latina” e in particolare il cosiddetto *Opus tripartitum*, purtroppo rimasto in forma di abbozzo, in cui il Nostro intendeva esporre in forma sistematica tutta una serie di proposizioni di carattere teologico. Tutto ciò a testimonianza del fatto che la “mistica” eckhartiana non sorge da una sorta di “sentimentalismo” o da un desiderio di annullamento del pensiero razionale (come una certa critica di stampo romantico aveva sostenuto sulla sola base dei *Sermoni tedeschi*, i primi ad essere pubblicati già nel 1857 dallo Pfeiffer), quanto piuttosto si salda ad esso come compimento o apice di un filosofare rigoroso e criteriato in una radicale esigenza di verità. Su ciò in ogni caso si veda: K. Ruh, *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, tr. it., cit., pp. 23-41 e pp. 105-137; A. De Libera, *Introduzione alla mistica renana*, cit.; K. Flasch, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, tr. it., *Introduzione alla filosofia medievale*, a cura di M. Bettetini, Einaudi, Milano 2002, pp. 211-28.



Nulla volevo, nulla desideravo, perché ero un puro essere, che conosceva se stesso nella gioia della verità. Allora volevo me stesso e niente altro; ciò che volevo lo ero, e ciò che ero, lo volevo, e là stavo libero da Dio e da tutte le cose. Ma quando per libera decisione uscii e presi il mio essere creato allora ebbi un Dio; infatti, prima che le creature fossero, Dio non era Dio, ma era quello che era. Quando le creature furono e ricevettero il loro essere creato, Dio non era Dio in se stesso, ma era Dio nelle creature»⁶ ... «Perciò – prosegue più avanti – preghiamo Dio di diventare liberi da Dio, e di concepire e godere eternamente la verità là dove l’angelo più alto e la mosca e l’anima sono uguali; là dove stavo e volevo quello che ero, ed ero quel che volevo. Perciò noi diciamo: se l’uomo deve essere povero nel volere, deve volere e desiderare tanto poco come voleva e desiderava quando ancora non era. In questo modo è povero l’uomo che niente vuole»⁷.

È quanto mai evidente in questi passi l’arditezza e la spregiudicatezza del linguaggio eckhartiano. Ciò non toglie tuttavia che esso colga appieno nel segno quell’esigenza di potenziamento e di pienezza spirituale dell’uomo che costituisce il tratto più essenziale del cristianesimo. Ciò che viene qui esplicita è la capacità tutta cristiana che l’uomo ha di riconnettersi in piena dignità con la sua origine divina, una volta vinto il peccato e la cattiva volontà che lo escludono solo momentaneamente dalla fruizione della beatitudine. Ma non solo: in questo passo Eckhart vuole mostrare che l’accesso alla sfera della “divinità”, in cui questo perfezionamento spirituale dell’uomo si compie, necessita inevitabilmente di una forzatura dei limiti del linguaggio ordinario, che deve infine condurre il pensiero ad un grado ontologico tale da rivestirlo pienamente e con ogni diritto della sua “similitudine” divina.

Innanzitutto, l’unione dell’uomo a Dio si ottiene a partire dal superamento che il concetto di causa inserisce tra questi due termini della relazione. Dice infatti il nostro proprio all’inizio della citazione “quando ero nella mia causa prima, non avevo alcun Dio e lì ero causa di me stesso”. L’affermazione è estremamente forte e radicale. Eckhart qui intende dire che nel suo rimontare al principio l’uomo attinge il suo fondamento essenziale al di sopra dell’esser-causato da Dio, divenendo causa di se stesso. L’esser-causa-di-sé prevede innanzitutto che il rapporto uomo-Dio si ponga al di sopra del semplice rapporto di causazione dell’uno rispetto all’altro. In questo senso bisogna qui intendere il “non avere un Dio” da parte dell’uomo: ovvero l’essere sollevato ad una regione di libertà in cui Dio cessa di essere causa del mio essere determinato per condividere con me l’essenza della sua divinità che è, come si è visto, libertà. Per questo in quel Dio che non è più “Dio”, nel senso di “causa”, l’uomo alberga come causa di sé, come principio del proprio essere. Questa perdita di Dio, nel senso di contenuto di una rappresentazione determinata, tuttavia non significa: volersi sostituire a Dio permanendo nella propria determinatezza finita, quanto piuttosto diventare, liberi da ogni volontà di dominio, Dio in Dio, ovvero “figlio” di Dio, condividendo con Lui tutta la sua santità e pienezza.

Per questo Eckhart ribadisce con forza che lì, nella causa prima, “nulla volevo, nulla desideravo, perché ero un puro essere che conosceva se stesso nella gioia della verità”. Non bisogna mai dimenticare a tale proposito che queste affermazioni sono riportate in una predica dedicata alla *paupertas spiritus* che costituisce una delle beatitudini esaltate da Cristo nel discorso della montagna. Questa “povertà dello spirito” è un non-volere, una *noluntas*, per utilizzare la pregnante espressione schopenhaueriana. In questo sta sicuramente il senso dell’affermazione eckhartiana secondo cui bisogna “pregare Dio di diventare liberi da Dio”.

In questa espressione, sicuramente paradossale se non addirittura a rischio di blasfemia, si fa presente il senso più profondo della dottrina eckhartiana che punta ad un innalzamento qualitativo dell’esperienza del rapporto tra uomo e Dio. È infatti un’esperienza ancor più radicale di Dio a renderci liberi da quel “Dio” che ancora si lascia determinare come un “oggetto” del mio desiderio. Questa preghiera è una preghiera per la beatitudine somma dove, estinta ogni “sete” di Dio ed ogni “bisogno” di Dio, l’uomo si india, unendosi pienamente a Lui, godendo della sua pace eterna lì

⁶ Eckhart, *Beati pauperes spiritu*, in *Sermoni tedeschi*, cit., p. 132.

⁷ *Ivi*, p. 133.



Associazione Centro Culturale “Leone XIII” Archidiecesi di Perugia-Città della Pieve

“dove l’angelo più alto e la mosca e l’anima sono uguali”. Lì, cioè, dove tutto riposa nella pace e nell’abbandono (*Gelassenheit*) del principio di tutte le cose “là dove stavo e volevo quello che ero, ed ero quello che volevo”: là dove volontà ed essere coincidono in perfetta unità. Questo per Eckhart è il vero e proprio “indiamiento”, il raggiungimento della perfetta e beata unità divinoumana: lasciare che volontà ed essere siano una sola e medesima cosa in Dio, abbandonare il proprio volere alla divina volontà per lasciare che esso sia ciò che da sempre è.

Qui, in altre parole, è fondamentale comprendere come sia necessario per Eckhart andare al di là della “rappresentazione” di Dio come “causa” della creatura, perché lì ancora “abbiamo” un Dio estrinseco alla nostra natura, un Dio che non libera ma permane come principio di dominio sull’essente che è da esso distaccato e separato come un effetto da una causa. Bisogna piuttosto rimontare per Eckhart all’origine e alla scaturigine del fluire di Dio nella creatura per attingere quella dignità che spetta all’uomo come *imago* e *similitudo* di Dio in Dio, in quanto all’anima umana nel suo vertice è connaturato quel *logos*, che è il Figlio, in grazia del quale ci è dato di poter essere uno nell’Uno.

* * *

A questo proposito è importante notare la differenza che Eckhart inserisce in questa sua disamina sul rapporto di filiazione tra Dio e uomo tra l’“irrompere” (*Durchbrechen*) e lo “sgorgare” (*Ausfliessen*) che costituiscono la dinamica essenziale che caratterizza l’interazione e il dialogo che sussiste tra la divinità e l’uomo (creatura inclusa). Per quanto infatti Eckhart nei suoi scritti insista prevalentemente sull’esigenza del ritorno dell’anima a Dio come ritorno all’essenza del suo fondamento infondato e per questo assoluto – per quanto si insista in maniera radicale sul tema dell’unità tra l’anima e Dio sussistente nel cuore stesso della divinità – non bisogna tuttavia tralasciare il fatto che questa *reductio ad unum* che si verifica nell’inalzamento dell’anima a Dio non sia semplicemente la negazione della creaturalità in quanto tale, anche se più di un passo dell’opera eckhartiana darebbe ad intendere proprio ciò, favorendo l’etichettatura di “mistica negativa” con cui spesso si identifica il suo pensiero, o peggio di “panteismo” quasi che di Dio e uomo si facesse un tutt’uno caotico e indistinto. È infatti senz’altro indubbio che per il priore di Erfurt il centro dell’esperienza mistica stia tutto nel *Durchbrechen* dell’anima in Dio, ovvero nell’immissione piena e perfetta dell’anima nell’assolutezza del principio divino e nella loro comunione e identificazione. Tuttavia questo irrompere dell’anima in Dio nel suo fondo senza fondo (*Abgrunt*) non è senza il suo corrispettivo dinamico movimento dell’*Ausfliessen*, dello “sgorgare” della fonte del principio nel molteplice della creatura, che non è semplice “apparenza”, come una certa lettura potrebbe dare ad intendere⁸, ma piuttosto ciò che in Dio già da sempre è eternamente generato come opera eterna del Verbo-Figlio. Ed è proprio in questa dinamica

⁸ Con questo mi riferisco in particolare all’interpretazione data da Schopenhauer che per gran parte del tempo ha dominato e condizionato la scena, favorendo l’etichettatura della mistica eckhartiana come “mistica negativa”. Senza dubbio bisogna ammettere che la *via negationis* costituisca per Eckhart la via principe che conduce al fondamento, questo tuttavia non significa che il discorso eckhartiano si arresti al momento negativo, come invece accade nel capolavoro schopenhaueriano. Non è un caso infatti che Schopenhauer, alla luce di queste sue considerazioni, finisca per identificare la posizione eckhartiana con quella buddista: come una dottrina di rinuncia radicale al mondo che da ultimo deve dissolversi nel nulla. In ciò, sia chiaro, non v’è nulla di “sbagliato”, ma tuttavia molto di “parziale”, visto e considerato che si tralascia di considerare che per un pensatore cristianamente criteriato come Eckhart il “distacco” dal “mondo” non è la sua semplice negazione, ma piuttosto l’accesso al fondamento essenziale del suo essere in cui esso riposa da sempre come un’idea eterna *in Dio*. Per questo Eckhart ha elaborato, accanto al tema del distacco, la dottrina della “filiazione divina”, che si sta tentando qui di esplicitare. Per la critica all’assimilazione tra mistica eckhartiana e mistica buddista si veda: R. Otto, *West-östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, tr. it. *Mistica orientale, mistica occidentale*, cit.



essenziale di irrompere-sgorgare che si compie il perfetto rapporto di filiazione sussistente tra Dio, l'uomo e la creatura tutta⁹.

Dice infatti Eckhart a questo proposito sull'effusione della grazia e la partecipazione allo spirito divino: «Dio è totalmente Uno; egli conosce solo sé. Dio si genera completamente nel Figlio; in lui pronuncia tutte le cose» ... «Dio crea tutte le creature in un sol detto, ma perché l'anima divenga vivente, egli esprime tutta la potenza nel Figlio. [...] In questa nascita essa diviene vivente, e Dio dà suo Figlio nell'anima, perché essa divenga vivente. Dio pronuncia se stesso nel Figlio. In questo dire, in cui egli si dice nel Figlio, parla anche l'anima» ... «La grazia è una inabitazione e coabitazione dell'anima in Dio. Tutto quel che si chiama opera, esteriore o interiore è troppo inferiore rispetto a ciò»¹⁰. In questi passi viene ad annunziarsi il complesso rapporto sussistente tra Dio, il Figlio e l'anima colti nella loro distinzione trinitaria.

Il raccogliersi dell'anima nell'origine è in realtà per questo pensatore spirituale l'attingere il principio a partire dal quale tutte le cose hanno origine: il *durchbrechen* dell'anima in Dio, nella divinità come infondato fondamento di tutto l'essere, è in realtà l'attingimento del centro a partire dal quale tutto “procede” (*ausfliesst*), non secondo un divenire causalmente determinato, ma secondo una generazione eterna che precede ogni tempo. Questo è il sommo mistero della creazione in Dio, creazione che, agostinianamente, è anche creazione “del” tempo, non creazione “nel” tempo, in quanto assolutamente libera da ogni possibile vincolo. Questo è il legame sottile e misterioso che permette di comprendere la vicinanza di due affermazioni apparentemente contraddittorie: “Dio è totalmente uno” e “Dio si genera completamente nel Figlio; in lui pronuncia tutte le cose”.

Ma non si era forse detto che l'essenza di Dio consta nell'unità che supera e si distacca da ogni molteplicità e creaturalità? Come può essere ciò? È indubbio che qui ci si trova dinanzi ad una contraddizione macroscopica: un pensatore che incita da un lato ad abbandonare la creatura e la sua molteplicità per poi tornare a riaffermarla come elemento connaturato a ciò che dovrebbe trascenderla. Il “generarsi” di Dio nel Figlio implica infatti un'apertura sull'essenza del mondo e sulla sua molteplicità che precede il rapporto di causazione sussistente tra Dio e creatura. Questo vuol dire che il Figlio è in Dio principio di molteplicità e di comunicazione essenziale tra i molti e l'uno: in lui, infatti, Dio “pronuncia tutte le cose”: ovvero il Figlio è parola, *verbum*, *logos* che nell'esser pronunciato lascia scaturire da sé il molteplice trattenendolo nell'unità dell'essenza divina. Questa generazione, *magnum misterium*, precede essenzialmente la creazione, è la condizione del suo porsi in atto in quanto tale. Il molteplice del mondo, ricondotto a Dio nel distacco da tutte le cose, non svanisce, ma riattinge in Lui l'essenza da cui sgorga come dono d'amore.

Tutto ciò anticipa e costituisce in un certo senso il preambolo all'affermazione della prossimità ed intimità essenziale dell'anima con Dio, realizzata nella perfetta unione di essa col Figlio e del Figlio “in” e “con” Dio stesso. Se infatti Dio “crea tutte le creature in un sol detto” e questo “dire” è essenzialmente il “Figlio” come *logos* e *verbum*, allora è altrettanto necessario per Eckhart che l'anima, come unità nell'Uno, esprima in se stessa tutta la potenza del Figlio. Nel proferirsi della parola divina nel verbo, Dio genera il Figlio e per mezzo di Lui tutto viene creato; ma questo esser creato richiede a sua volta un principio di unità senza cui esso non potrebbe sussistere: di qui l'anima come condivisione della parola divina del verbo-figlio compresente nella creatura che la riconduce costantemente all'unità originaria del padre: “Dio dà suo figlio nell'anima, perché essa divenga vivente. Dio pronuncia se stesso nel Figlio. In questo dire, in cui egli si dice nel Figlio,

⁹ Su questo punto si veda quanto affermato nella sua monografia dallo Haas circa la complicazione essenziale della creaturalità all'interno della trinitarietà dell'essere divino con la conseguente “filiazione” tra Dio e creatura che ne consegue e la relativa rinuncia ad un deismo causalistico che fissa astrattamente i termini della relazione: «La concezione eckhartiana esclude completamente il deismo; l'opera della creazione non è stata solo una volta, ma è, in questo istante presente come a quel tempo. Perciò *creatio* non è per Eckhart un atto creativo storico, bensì il rapporto dinamico che sussiste sempre tra creatore e creatura; ovvero, temporalmente espresso, *creatio continua*» (A. M. Haas, *Introduzione a Meister Eckhart*, tr. it., cit., p. 63).

¹⁰ Eckhart, *Sermoni tedeschi*, cit., pp. 114-17.



parla anche l’anima”. Il Figlio è dunque il concedersi di Dio come principio unitario del molteplice che dischiude l’anima come centro di una relazione essenziale che la pone in un “tra” privilegiato che mette in comunicazione “cielo” e “terra”, il “fondo infondato” del principio e il molteplice determinato che sussiste nella sua luce.

Di qui l’essenziale dignità dell’uomo, in virtù della sua compresenza filiale nel cuore dell’unità della *Gottheit*. L’anima, infatti, in quanto partecipe della realtà del Figlio, condivide con Lui il privilegio della prossimità con Dio nella sua origine quieta e indicibile. Senza questa compartecipazione essenziale noi non potremmo profferire alcuna parola, organizzare alcuna logica, ergerci in nessun modo a signori di questo mondo. La signoria dell’uomo sul mondo, così come la conosciamo oggi nell’età della tecnica, non è altro che il prodotto scadente di un privilegio originario che noi condividiamo da sempre con l’essenza stessa della divinità. “Scadente” proprio perché assolutizzato e strumentalizzato dopo aver rescisso il vincolo originario di relazione che concedeva all’uomo la possibilità di innalzarsi fino alla perfetta principalità e da essa e “in” essa cogliere la nudità e la bellezza che tutto caratterizzava originariamente.

* * *

È per questa via che si perviene alla fine al concetto di “generazione interiore del verbo”, o “operazione interiore” che costituisce per Eckhart il vero compimento della dottrina dell’*abgeschiedenheit* e della *gelassenheit*. È infatti proprio per mezzo di questa operazione, non visibile all’occhio fisico, che si apre per l’uomo la possibilità di attingere il suo legame originario con la divinità. Per Eckhart non sussiste vero legame ed unione tra uomo e Dio se già in origine Dio stesso non ha predisposto la condizione essenziale affinché questa unione possa verificarsi, ovvero se non siamo in grado di cogliere nell’abisso stesso della divinità l’uomo come principio nel Principio, uno nell’Uno, al di là di ogni scissione e rappresentazione che sempre ci condiziona a gettare sguardi parziali e limitati in ciò che ci richiede invece liberi e assolti dalla finitezza, perché giustificati *ab origine* dall’amore misericordioso di Colui che ci ha voluti come tutto nel tutto. Questo significa che per mezzo del Figlio l’uomo è Dio in Dio, proprio come viene esemplato in maniera mirabile negli ultimi versi della *Commedia* dantesca dove l’autore, rapito alla visione suprema del mistero più profondo di Dio vi scorge con inusitato stupore, inscritta in Lui, l’immagine stessa dell’uomo, cifra inconfondibile dell’altissimo mistero dell’incarnazione divina:

«Quella circolazion che s’i concetta
pareva in te come lume riflesso,
da li occhi miei alquanto circumspetta,
dentro da sé, del suo colore stesso,
mi parve pinta de la nostra effige;
per che ’l mio viso in lei tutto era messo»¹¹.

Questa visione dantesca in cui l’immagine dell’uomo si vede dipinta in Dio del suo stesso colore pur essendone distinta, volendo indicare con questa il mistero profondissimo dell’incarnazione, è figura estremamente attinente a quell’esperienza fondamentale che viene da Eckhart riportata piuttosto nella forma del “concetto”, ma che comunque non tralascia di sottolineare come con la rivelazione cristiana il compito dell’uomo non è più quello di estraniarsi in Dio, di perdersi in Lui, quanto piuttosto di assumere pienamente su di sé il compito, difficilissimo, di realizzare la propria divinità secondo l’esempio magistrale del Cristo: il Dio-uomo, incarnatosi proprio per far risorgere nell’uomo l’originaria potenza connessa al proprio essere figlio di Dio, una potenza che non parla il linguaggio di questo mondo finito, ma che irrompe nel cuore e nell’abisso stesso di Dio: «Più siamo vicini all’Uno e più veramente siamo figli e Figlio di Dio, e Dio e lo Spirito santo sgorgano anche

¹¹ Dante, *Divina Commedia*, vv. 127-32.



da noi [...] Nella divinità il Figlio, secondo la propria natura, altro non offre che l’esser figlio generato da Dio, fonte, origine ed effusione dello Spirito santo, dell’amore di Dio, vero sapore, pieno e totale, dell’Uno, il Padre celeste»¹².

Il rapporto Padre-Figlio diventa qui quel fondamento essenziale e relazionale che costituisce il perno attorno al quale ruota la comunione di finito e infinito, di uno e molteplice. La prossimità dell’uomo all’Uno, ottenuta per mezzo del distacco da ogni molteplicità, viene infatti ad essere fondata in maniera essenziale nella relazione originaria del Padre col Figlio che precede tutto il tempo e l’eternità. Nella generazione eterna sussistente tra Padre e Figlio quest’ultimo non si trova in un distacco ed una differenza cronologico-causale, quasi che il Padre “precedesse” il Figlio secondo un ordine che, a sua volta, dovrebbe precedere i due in maniera da assumere questo stesso il ruolo principale sottraendolo agli altri; no – in realtà Padre e Figlio sono cooriginari secondo modalità ontologiche del tutto differenti da quelle rappresentative con cui solitamente abbiamo che fare. Il Padre infatti genera in sé il Figlio costantemente come termine della sua relazione amorevole, come concessione e dono, apertura del regno della molteplicità, prima di ogni scissione e differenziazione dualistica. Per questo il Figlio nella teologia trinitaria, che in questo ambito assume tutta la sua inevitabilità e la sua importanza, è nel cuore stesso del fondamento infondato, nel cuore stesso dell’unità assoluta del principio unitario del tutto, la concessione originaria della relazione del molteplice nell’uno¹³.

Nella prospettiva della sapienza cristiana la molteplicità del mondo è accolta in Dio sin dall’origine per mezzo del Figlio, garante interiore della mediazione eterna tra tutti i termini della relazione, di tutti i con-relativi, principati nella libera unità dell’essere unitotale. L’essenza del Figlio, infatti, non è altro che quella di un “effusione”, del “fluire” dello spirito di unità del Padre in tutta la molteplicità dei termini in relazione. In questo sta dunque la dignità e la salvezza dell’uomo che nel Figlio diventa egli stesso figlio, unendosi, per mezzo della grazia, alla partecipazione dell’unità spirituale che procede dal Padre e dal Figlio, in quanto a loro cooriginario.

* * *

La “speculatività”¹⁴ della mistica eckhartiana, dunque, non deve essere riscontrata esclusivamente nella dimensione della negatività del distacco come adesione al nulla divino e come ritorno alla sorgente da cui tutto ha la sua scaturigine, secondo quella che è l’esemplificazione di un ben noto schema neoplatonico, ma piuttosto anche nel ritorno e nella restituzione del molteplice come elemento co-principiato nel fondamento divino.

¹² Eckhart, *Libro della consolazione divina*, in *Dell’uomo nobile*, cit., p. 185.

¹³ Per quanto riguarda questo concetto di generazione del Figlio nell’eternità mi sembra qui opportuno ricordare i termini con cui circa un secolo dopo Nicola Cusano riprenderà tale tema della filiazione divina, in stretta continuità con la posizione eckhartiana: «Consideriamo ora la generazione eterna del Figlio. [...] Nelle persone divine la generazione è la semplice moltiplicazione dell’unità per uno, cioè l’unità ripetuta una volta sola [...]. Pertanto l’unità moltiplicata semplicemente per uno non genera se non l’uguaglianza dell’unità, e ciò si può intendere solo nel senso che l’unità genera l’unità, e questa generazione eterna. [...] I dottori hanno portato molti esempi per elevarci alla conoscenza della generazione eterna: l’esempio dello splendore che è generato dal fuoco e del calore che deriva da entrambi, l’esempio della luce, che come dice Ilario, si accende dalla luce e dello splendore ce si irradia da entrambi; l’esempio dello spirito che genera la sua parola simile a sé, cioè il concetto di se stesso, e della volontà e dell’amore che deriva da questi due» (Nicola Cusano, *Dies sanctificatus*, in *Opere religiose*, a cura di P. Gaia, UTET, Torino 1971, pp. 688-89).

¹⁴ Per quanto riguarda questa nozione di “speculatività” e su come debba essere intesa rinvio a questo proposito a M. Vannini, *Dialettica della fede*, cit. Qui lo studioso di Eckhart mette in relazione il pensiero del maestro turingio, ed in particolare proprio il concetto di “distacco”, con la dialettica speculativa hegeliana, indicando i profondi tratti comuni che animano l’intento di entrambi i pensatori. Tuttavia si vuole far notare, con queste brevi e rapsodiche considerazioni, come la speculatività del distacco, con la conseguente *via negationis* che essa comporta, non costituisce l’ultima parola del pensiero eckhartiano. Esso piuttosto, saldandosi con forza all’elemento trinitario che si incontra nell’elevazione all’essenza del fondamento, si immette in una dinamica di recupero integrale del reale creaturale nella piena coniugazione filiale dell’uomo in Dio.



In questo senso l'uomo che si riunifica in Dio per mezzo del Figlio non è “un uomo” qualsiasi, un “soggetto” in generale che ha perduto ogni caratterizzazione personale. L'identità sussistente nella quiete divina dell'origine è infatti acquisizione di un grado sublime del sé in cui, riunificato il tendere individuale della volontà col proprio “esser-stato”, l'“io” irripetibile di ciascuno non è perso, ma potenziato nella sua deiformità: «Che io sia uomo – dice a tale proposito il nostro – lo ha in comune con me anche un altro uomo; che io veda, abbia l'udito, mangi e beva, lo fanno anche gli animali; ma che io *sono io*, questo appartiene a me soltanto, e a nessun altro uomo, né ad angelo né a Dio, se non nella misura in cui sono una sola cosa con lui; è una purezza ed una unità. Tutto quello che Dio opera, lo opera nell'uno uguale a se stesso»¹⁵. È indubbio che questo “io” di cui qui si parla non è un “io” *überhaupt*, nel senso teoretico e trascendentale che verrà ad assumere cinque secoli dopo raccogliendo su di sé tutto il retaggio della gnoseologia moderna. Questo “io” non ha nulla di gnoseologico, esso piuttosto porta in sé la traccia della dignità che quell'io irripetibile che ciascuno di noi è in se stesso non può che avere la sua radice in quel Dio unico e ineffabile che riposa eternamente nella dolcissima tenebra della sua assenza di fondamento. Questo vuol dire ancora una volta che l'“io” condivide con Dio proprio quella ineffabilità che ne costituisce la qualità peculiare.

Il fatto che Eckhart usi qui i termini di “identità” e di “io” non deve indurre nella tentazione di ricondurre questi termini alla loro traduzione moderna, che qui non ha alcuna ragione di sussistere. La “speculatività” di questo “io” che si riconosce in Dio che ritrova in Lui la controparte essenziale del proprio desiderio di infinità e di absolutezza non può essere ridotto ad un soggetto astratto. L'anima che attinge Dio nella sua purezza raggiunge un'autenticità che non può essere *di nessun altro*, ma soltanto *sua*, indicibilmente e irripetibilmente *sua*. Quell'io che io sono e che si innalza fino alla contemplazione della *Gottheit*, non può che essere “mio proprio” (*jemeinig*, verrebbe da dire secondo un'espressione tipica dello Heidegger di *Sein und Zeit*) nella maniera più autentica che ci sia, poiché esso, irrompendo nel cuore della divinità, non si eleva ad una vaga universalità semplicemente pensata (scil.: rappresentata), ma compie un'operazione che coinvolge tutto il mio essere in un evento di comunione che non mi fraziona, ma riunisce concretamente tutte le mie facoltà, potenziandole. Per questo Eckhart dice chiaramente che «l'uomo non si deve accontentare di un Dio pensato, perché così, quando il pensiero ci abbandona, anche Dio ci abbandona. Si deve invece possedere Dio nella sua essenza, che è molto al di sopra del pensiero dell'uomo e di ogni creatura. Così Dio non ci abbandona mai, a meno che l'uomo non si distolga volontariamente da lui. Chi possiede Dio nella sua essenza, coglie Dio nella sua divinità; per quest'uomo Dio risplende in tutte le cose: per lui infatti tutte le cose fanno di Dio e in esse vede la sua immagine»¹⁶.

“Possedere Dio nella sua essenza” vuol dire qui possedere la nostra stessa essenza, raggiungerla, toccarla ed in questo toccare, lasciarsi toccare nel cuore dall'abisso divino nel compimento della vera operazione interiore che ci trasforma in “figli” di Dio al punto che Dio stesso non può non lasciarsi generare nell'uomo come suo figlio: «Nessuno viene veramente al Figlio se non *diviene* egli stesso figlio, e nessuno è là dove è il Figlio, nel grembo del Padre, Uno nell'Uno, se non chi è figlio»¹⁷, dice a tale proposito Eckhart. L'uomo, figlio nel Figlio, attinge la sua somma dignità poiché in questa suprema filiazione si arriva ad una tale inversione, per cui non solo l'uomo riceve da Dio la misura della propria ineguagliabile autenticità, ma anche e soprattutto in questa apertura dell'anima Dio si concede in tutta la sua magnificenza, “lasciandosi nascere” (mi si perdoni l'arditezza espressiva) nel fondo dell'anima al punto che: «Se io non fossi neanche Dio sarebbe: io sono la causa originaria dell'esser Dio da parte di Dio; se io non fossi Dio non sarebbe Dio»¹⁸. Nell'unione dell'uomo con Dio, Egli si concede talmente nella sua pienezza da far sì che il suo stesso abisso di quiete e dolcezza che riposa nella divina tenebra si faccia uomo, assuma le sue

¹⁵ Eckhart, *Sermoni tedeschi*, cit., p. 92.

¹⁶ Eckhart, *Istruzioni spirituali*, in *Dell'uomo nobile*, cit., p. 66.

¹⁷ Eckhart, *Libro della consolazione divina*, in *Dell'uomo nobile*, cit., p. 190.

¹⁸ Eckhart, *Beati pauperes spiritu*, in *Sermoni tedeschi*, cit., p. 137.



Associazione Centro Culturale "Leone XIII" *Archidiocesi di Perugia-Città della Pieve*

fattezze, lasciandosi generare nella carne della sua creatura prediletta in un incontro amorevole e reciproco in cui l'uno non può, infine, fare a meno dell'altro.

* * *

Sin dall'inizio dei tempi Dio e uomo si sono cercati, anche attraverso il conflitto, la lotta, la separazione e il desiderio di sottomettersi l'un l'altro, in un gioco di amanti, dolce e amorevole, ma a volte anche crudele. Tutto perché si realizzasse in ultimo la possibilità di un incontro al crocevia della storia in quel giorno del natale «quando era governatore della Siria Quirino»¹⁹ in cui «un bambino è nato per noi, ci è stato dato un figlio»²⁰: questo figlio che nasce per noi in noi, che si lascia generare nell'anima di ciascuno che lo accolga con amore, è Colui che ci accoglie come "figli" nel Figlio, per mezzo del Figlio, l'eterno mediatore e intercessore che risuscita nell'uomo la fiamma divina che da sempre riposa nella calma dell'abisso.

¹⁹ *Lc* 2,2.

²⁰ *Is* 9,5.