



PERSPECTIVAS
REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS

VOL. 7, Nº 1, 2022, P. 242-266
ISSN: 2448-2390

Maestro Eckhart

La mistica d'amore e le sue relazioni con etica, liturgia e dialettica

Mestre Eckhart
A mística do amor e suas relações com a ética, a liturgia e a dialética

Master Eckhart
The mystique of love and its relations with ethics, liturgy and dialectics

DOI: 10.20873/rpv7n1-38

Valerio Marconi

Orcid: 0000-0002-8542-8051
Email: valerio.marconi@uniurb.it

Sommario

Questo articolo contribuisce a una nuova lettura della mistica di Meister Eckhart attraverso il confronto con dei passi chiave dell'*Itinerarium* e della *Legenda Maior* di Bonaventura. L'interpretazione speculativa fondata sulla cristianizzazione eckhartiana di Parmenide e sulla dialettica è compensata dall'evidenziazione della passività dell'intelletto e dall'azione dell'amore divino nella Nascita di Dio nelle profondità dell'anima. Conseguentemente, si mostra che la dialettica è soltanto un momento che partecipa di una totalità fatta anche di liturgia ed etica. È sostenibile la tesi che la specifica vena etica dell'estasi in Eckhart, combinata con il ruolo della passività nella Nascita di Dio, potrebbe rendere la sua mistica in qualche modo vicina alla concezione del fatto etico in Levinas.

Parole chiave

Eckhart. Amore. Passività. Bonaventura. Nascita di Dio.

Resumo

Este artigo contribui para uma nova leitura do misticismo de Meister Eckhart, comparando-o com passagens chave do *Itinerarium* e da *Legenda Maior* de São Boaventura. A interpretação especulativa baseada na cristianização de Eckhart de Parmênides e na dialética é compensada pelo destaque da passividade do intelecto e da agência do amor divino no Nascimento de Deus dentro das profundezas da alma. A dialética se mostra, assim, como sendo apenas um momento de partilha com um todo feito também de liturgia e ética. Pode-se

argumentar que a veia ética específica do êxtase de Eckhart combinada com o papel da passividade no Nascimento de Deus poderia tornar seu misticismo de alguma forma próximo da concepção da ética em Levinas.

Palavras-chave

Eckhart. Amor. Passivado. Boaventura. Nascimento de Deus.

Abstract

This paper contributes to a new reading of Meister Eckhart's mysticism by comparing it with key passages from Saint Bonaventure's *Itinerarium* and *Legenda Maior*. The speculative interpretation based on Eckhartian Christianization of Parmenides and on dialectics is compensated by the highlight on the passivity of the intellect and the agency of divine love in the Birth of God inside of the depths of the soul. Dialectics is thus shown to be just a moment partaking with a whole made of liturgy and ethics too. It may be argued that the specific ethical vein of Eckhart's ecstasy combined with the role of passivity in the Birth of God could make his mysticism somehow close to Levinas' conception of the ethical.

Keywords

Eckhart. Love. Passivity. Bonaventure. Birth of God.

Introduzione

Il presente contributo vuole mettere in questione la lettura speculativa della mistica eckhartiana, ossia quel tipo di interpretazione che va a insistere sull'identità di essere e pensiero considerando l'intelletto l'aspetto centrale della teologia mistica del maestro di Erfurt. Non si tratta di un'impresa nuova o recente: la centralità dell'amore in Eckhart è già stata rivendicata da Charlotte Radler (cf. RADLER, 2010), così come la valenza etica del suo pensiero è stata messa in evidenza da Rodrigo Guerizoli, autore di uno studio sui sermoni dedicati alla *nascita di Dio nell'anima* che risulterà particolarmente utile in questa sede (cf. GUERIZOLI, 2012). L'originalità del presente lavoro sta, invece, in un approfondimento della centralità dell'amore in Eckhart mediante un confronto con l'*Itinerarium mentis in Deo* di San Bonaventura da Bagnoregio, oltre a documentare ulteriormente la compatibilità di *aristotelismo etico* e mistica in Eckhart sostenuta da Guerizoli (cf. GUERIZOLI, 2008). Prima di addentrarci in questi aspetti dell'interpretazione del pensiero eckhartiano, ci soffermeremo sulla lettura speculativa nella forma offerta settant'anni fa da Galvano della Volpe per far vedere come questa non sia

incompatibile con la forte valenza liturgica della speculazione eckhartiana. In generale, l'alternativa fra dialettica e mistica d'amore è un falso dilemma e la lettura speculativa sbaglia soltanto nella misura in cui la giusta enfasi sull'intelletto divino all'opera nel fondo dell'anima umana passa il limite e porta a dimenticare che per Eckhart tanto l'intelletto divino quanto la sua opera nell'uomo sono amore.

In sostanza si tratterà di osservare come le caratteristiche un tempo ravvisate da Jean Daniélou (cf. DANIELOU, 1953) nel padre della mistica cristiana, Gregorio di Nissa, siano ben rinvenibili nella predicazione di Maestro Eckhart, ossia il parallelismo fra mistica e liturgia e la valenza prevalentemente etica e non solamente contemplativa dell'estasi mistica.

1. Eckhart e Parmenide, ovvero liturgia e dialettica

La figura di Eckhart è unica per ben due motivi nel panorama medievale: – “forse unico nella tradizione occidentale – apparve ai contemporanei *magister*, *Meister*, ‘maestro’, tanto da diventare, come ancora noi lo chiamiamo, Meister Eckhart” (VANNINI, 2014, p. 7) ed “è stato, in tutto il medioevo, il solo teologo di rango contro cui sia stato intentato un processo di Inquisizione, e addirittura nella forma di un processo per eresia” (RUH, 1989, p. 260). Egli non fu soltanto *magister sacrae theologiae*, ma anche un predicatore, un domenicano di spicco: ricoprì ruoli amministrativi in qualità di priore e di vicario e fu anche provinciale fondatore della Saxonìa, nonché portò avanti per tutta la vita un progetto culturale e religioso che ridefiniva i rapporti tra teologia e filosofia (nelle opere latine) e che rinnovava la predicazione in volgare promuovendo un'etica radicale e divulgando le dottrine teologiche discusse nelle Università e negli Studi teologici del tempo (cf. BECCARISI, 2012). Nonostante la complessità della vicenda terrena e intellettuale del maestro domenicano, è possibile coglierne il succo in due parole: *Praedica verbum*. Sono le parole della *Seconda lettera a Timoteo* che Eckhart traduce ed esplicita così: “Oggi e domani si legge un versetto, a proposito del mio signore san Domenico, scritto da san Paolo nell'Epistola, che in volgare significa: Pronuncia la Parola, proferiscila, esprimila, genera la Parola!” (ECKHART, 2002, p. 273). Sebbene una traduzione più precisa suonerebbe «Di'

la parola, pronunciala, esprimila, predicala e partorisca la parola!»¹, si ritiene che nel contesto – dedicato al fondatore dell'Ordine dei frati predicatori – il dire la parola sia dirla davanti (*vür*) a un pubblico facendola uscire fuori (*ûz*) per far sì che essa si generi negli ascoltatori (cf. SACCON, 1998, pp. 137-152). Inoltre, Giorgio Penzo nota del mistico renano: “Era maestro non solo di pensiero ma pure di vita spirituale. Teoria e prassi si confondono nel suo insegnamento” (ECKHART, 1992, p. 7). L'insegnamento teorico-pratico di Eckhart come compenetrazione di parola esteriore e rituale e di parola interiore o speculativa è stato colto ed espresso con chiarezza da Daisetsu T. Suzuki: “Eckhart fa questo, sempre, in tutti i suoi sermoni. Egli estrae dalla Bibbia qualche innocente parola e lascia che essa riveli un ‘atto interiore’ che egli stesso sperimenta nella propria coscienza inconscia” (SUZUKI, 1971, p. 28)². Nell'opera etico-liturgica della predicazione il maestro da corpo parlante si “transustanzia” nella Parola incarnata senza perdere la propria determinatezza spaziotemporale e linguistica³. In questa direzione va anche un insigne studioso come Kurt Ruh, parlando del trattato eckhartiano *Die rede der unterscheidung*:

Mi sembra che il problema della lingua volgare non si possa qui risolvere partendo dal pubblico e dalla destinazione dello scritto. La questione è interna alla lingua e a colui che la parla. Senza voler qui riproporre il problema del vero e proprio luogo linguistico della mistica – problema che è uno dei più centrali (e trascurati) dell'indagine sulla mistica –, la risposta alla nostra domanda va – e come potrebbe essere altrimenti? – in questa direzione. [...] Meister Eckhart usò questo latino tecnico nella scuola e nelle pubblicazioni scientifiche, come tutti gli altri teologi, ma esso non poteva essere un mezzo per la spiritualità, ovvero per una religiosità kerigmatica e carismatica – e per un tedesco ancor meno che per un francese, o addirittura per un italiano. Quando, perciò, Eckhart esponeva le forme di vita monastico-cristiana conversando in circoli ristretti e familiari, si trattava di parole «che provenivano dal profondo». Come dirà nel *Libro della consolazione divina* citando Seneca, «si deve parlare di cose grandi e sublimi con pensieri grandi e sublimi e con un'anima elevata». Ma di ciò si trattava già nelle *Istruzioni* [*Die rede der unterscheidung*], che, inoltre, potevano aver luogo solo con

¹ Il testo originale è il seguente: “sprich daz wort, sprich ez her ûz, sprich ez her vür, brinc ez her vür und gebir daz wort!” (ECKHART, 1971, p. 93).

² Si sarà notato l'ossimoro *coscienza inconscia*, che esprime bene l'esclusione della coscienza ordinaria dall'evento mistico della generazione della Parola.

³ Eckhart vive l'esperienza della creazione in ogni momento nella modalità dell'unità mistica di ingenerato, generato e creato (cf. VANNINI, 2014, pp. 64-82).

l'impegno tutto personale della guida spirituale – il che era possibile solo con l'uso della lingua materna (RUH, 1989, pp. 61-63)⁴.

Proprio come Parmenide, Eckhart si trova a esprimere con delle parole ben circostanziate, liturgicamente e linguisticamente, la verità eterna. Il pensatore eleatico è addirittura nel paradosso consistente nell'utilizzare un mezzo che egli al tempo stesso usa e dichiara fallace: "Per esso [l'essere] saranno nomi tutte/ quelle cose che hanno stabilito i mortali, convinti che fossero vere" (PARMENIDE, 2004, p. 105). A causa di queste parole è evidente che la forma mitica del discorso parmenideo non è in alcun modo accidentale: Parmenide tenta con gli strumenti imperfetti del linguaggio umano (i nomi) di enunciare una verità espressa dalla Divinità stessa. Veniamo ora al contenuto speculativo comune a Parmenide e a Eckhart: "lo stesso è pensare ed essere" (PARMENIDE, 2004, p. 93) e "È necessario il dire e il pensare che l'essere sia" (PARMENIDE, 2004, p. 95).

Tanto in Parmenide quanto in Eckhart l'identità o unità è assoluta: l'essere non si riduce all'intelletto, né viceversa. È questo fatto che pone Eckhart a monte di una contrapposizione tutta moderna tra uno Spinoza che riduce il pensiero all'essere (o, meglio, alla sostanza) e un Fichte che riduce l'essere al pensiero, sebbene tutti e tre parlino dell'Assoluto (cf. LOSSKY, 1960)⁵. Come nota Vladimir Lossky, "opter pur l'une des deux thèses – Eckhart le 'mystique' ou Eckhart le 'dialecticien' – c'est créer une fausse alternative" (LOSSKY, 1960, pp. 37-38)⁶. È qui che stanno sia la fecondità che il limite della lettura speculativa della mistica eckhartiana formulata da Galvano della Volpe: essa accosta Eckhart al primo caso di inscindibilità fra dialettica e mistica nella tradizione occidentale, eppure trascura, da un lato, la valenza liturgica del discorso eckhartiano e, dall'altro, quella mitica del poema parmenideo. Limitandosi all'aspetto dialettico della questione, della Volpe cerca a tutti i costi in tale ambito le differenze fra l'eleatismo

⁴ Lo spirito kerigmatico e carismatico di cui parla Ruh è colto in termini di *pensiero evangelico* da Reiner Schürmann (cf. SCHÜRMAN, 2008, p. 49).

⁵ Nella propria opera Lossky fa spesso riferimento a Parmenide e al *Parmenide* di Platone, oltre a impegnarsi a differenziare Eckhart tanto da Tommaso quanto dall'idealismo tedesco – inoltre, compare più volte il nome di Spinoza, ma le filosofie spinoziana ed eckhartiana vengono mantenute distinte nonostante i ripetuti accostamenti.

⁶ È possibile un discorso simile su Parmenide (cf. GÖBEL, 2002).

originario e quello cristiano; tralascia così di cogliere che la vera divergenza si colloca proprio nello scarto fra discorso mitico e discorso liturgico, anziché nei contenuti.

L'intera concezione eckhartiana è contenuta nella *quaestio* parigina *Utrum in deo sit idem esse et intelligere*. Nella *quaestio* si afferma "che a Dio non conviene l'essere, né Egli è un ente" (ECKHART, 2014a, p. 130), eppure si era risposto alla domanda se in Dio siano lo stesso l'essere e l'intellezione dicendo che sono "lo stesso nella cosa, e forse nella cosa e nel concetto" (ECKHART, 2014a, p. 123), questo perché l'unico essere che si può dare in Dio è l'intellezione: "tutto quel che è in Dio è al di sopra dell'essere stesso, ed è tutto pensiero" (ECKHART, 2014a, p. 128). Conseguentemente, poco dopo il *magister* dice: "Se poi vuoi chiamare essere il pensare, mi sta bene" (ECKHART, 2014a, p. 128). È in questo senso che essere e intellesione sono lo stesso *re et ratione* (nella cosa e nel concetto). Il "forse" nella citazione dipende proprio da come l'essere viene inteso: se l'essere è l'essere creato, l'*esse hoc et hoc* (l'essere determinato), esso non è lo stesso *ratione* che l'*ipsum esse* di Dio (cf. BECCARISI, 2012, p. 69), ma se l'essere è inteso come totalmente indeterminato esso è identico anche *ratione* all'intelletto, che non è nulla di determinato (cf. ECKHART, 2014b, p. 133). Tutta la discussione poggia sull'assunto secondo il quale "l'essere è la prima delle cose create" (ECKHART, 2014a, p. 125), tratto dal neoplatonico *Liber de causis*. Il senso che Eckhart dà a questa assunzione rimane incomprensibile senza aver letto il seguente passo del *Prologo all'Opus propositionum*:

La prima di queste quattro proposizioni, ovvero che Dio solo è l'ente in senso proprio, è chiara da *Esodo* 3, 14: "io sono colui che sono"; "colui che è mi ha mandato", e da *Giobbe* 14, 4: "Tu, che solo sei". Inoltre il Damasceno dice che il primo nome di Dio è "ciò che è". A questo si aggiunge il fatto che Parmenide e Melisso, nel primo libro della *Fisica*, ammettevano un solo ente, mentre affermavano una pluralità di enti determinati così e così – ad esempio il fuoco, la terra e cose di questo genere –, come testimonia Avicenna nel suo libro di *Fisica*, che intitola *Sufficienza*. A ciò si aggiungono anche *Deuteronomio* 6,4 e *Galati* 3, 20: "Dio, lui solo, è". Così si dimostra la verità della proposizione suddetta, che dice: "l'essere è Dio". Perciò, a chi chiede cosa è o chi è Dio, si risponde: l'essere; secondo *Esodo* 3, 14, "colui che è", come sopra si è visto (ECKHART, 2012, p. 83).

Solo Dio propriamente è, mentre gli esseri determinati sono molteplici e sensibili, ossia appaiono. Essi sono essere solo per analogia, sono manifestazione dell'essere, più

propriamente ne sono segni come un certo tipo di urina può essere segno dello stato di salute dell'organismo da cui proviene o un'insegna può indicare che si vende il vino nuovo (cf. BECCARISI, 2012, pp. 81-83). Questa dottrina era già presente, anche se in forma meno sviluppata, nella stessa *quaestio Utrum in deo sit idem esse et intelligere*: “nelle cose che vengono predicate secondo analogia, ciò che è in uno dei membri dell'analogia non è, essenzialmente, nell'altro: così come la salute è essenzialmente solo nel vivente, mentre nella dieta o nell'urina non v'è più salute che nella pietra” (ECKHART, 2012a, p. 129).

Il riferimento a Parmenide non è casuale:

Per esso [per l'essere] saranno nomi tutte
quelle cose che hanno stabilito i mortali, convinti che fossero vere:
nascere e perire, essere e non-essere,
cambiare luogo e mutare luminoso colore.
Inoltre, poiché c'è un limite estremo, esso è compiuto
da ogni parte, simile a massa di ben rotonda sfera,
a partire dal centro uguale in ogni parte (PARMENIDE, 2004, p. 105).

La contrapposizione tra nomi e verità dell'essere esprime l'errore dei mortali che confondono l'Essere con la sua manifestazione (il mondo del divenire evocato nei versi terzo e quarto della citazione, la cui controparte eckhartiana consiste nell'essere determinato, ossia nel creato). Quanto detto finora sembra confermare l'attenta interpretazione proposta più di mezzo secolo fa da della Volpe, sarà bene riportarla con le parole dell'autore stesso:

Il dualismo che nella morale parigina si specificava in seno alla creatura fra l'arca intellettuale, increata e increabile, e il resto di quella sottoposto all' "essere" quale sinonimo di limitatezza e finitezza, si ripresenta nella morale matura e definitiva come dualismo fra la parte increata dell'anima, la ragione, lo *unum-simplex*, la scintilla, e la parte creata, molteplice, rappresentata dalle potenze o facoltà psicologiche. Ma sarebbe segno di incomprendimento profonda dell'originalità della posizione fondamentale di Eckhart, cioè del suo *eleatismo* (cristiano) meravigliarsi di questo dualismo irrisolto e addebitarglielo in proprio: tanto varrebbe discutere qui l'*equazione parmenidea* di molteplice e non-essere, correlativa della equazione di uno ed essere, a cui E. si ispira. Piuttosto è da notare che il carattere *cristiano, spiritualistico*, del suo *essere* eleatico (il cui simbolo è quindi una "sfera infinita" e non la sfera *finita* greco-parmenidea) porta E. ad ammettere almeno implicitamente il dualismo di increato e creato, di essere e non-essere, e quindi a riconoscere una qualche consistenza anche al creato, al molteplice, donde precisamente l'esigenza di una *conciliazione degli opposti*, dell'increato e del creato, nella "scintilla" etc. Esigenza che è, ad un tempo, profondamente insita nello

spiritualismo mistico di E. e profondamente contraddetta dal basilare eleatismo manifesto nell'acosmismo di E.: dal mancato riconoscimento ontologico del creato o molteplice o finito (eternità e incredibilità del mondo nonché della parte razionale dell'anima!). Ossia, se di conciliazione si vuol parlare, la conciliazione c'è fin dal principio, ma sotto la forma di originaria assoluta infrangibile indistinzione, che è appunto l'eleatica Divinità eckhartiana, l'"essere" (DELLA VOLPE, 1952, pp. 229-230).

Le divergenze tra le *sfer*e metaforiche di Eckhart e Parmenide – la sfera parmenidea è limitata e compiuta, mentre in Eckhart la *sfera* divina è *infinita* come nel *Libro dei ventiquattro filosofi* (cf. DELLA VOLPE, 1952, p. 77) – vanno ridimensionate: l'essere parmenideo è, comunque, "senza fine"⁷ (PARMENIDE, 2004, p. 99) e "non manca di nulla" (PARMENIDE, 2004, p. 103). In Eckhart le creature non sono l'essere (è in questo senso che si può parlare di non-essere dei molti), ma hanno l'essere e, quindi, sono nell'essere perché non potrebbero sussistere altrove. Per l'eleatismo eckhartiano solo l'essere di Dio è propriamente tale e, quindi, è talmente essere che la creatura non è: l'essere significa Dio, gli enti sono tali perché segni dell'essere – *il creato è un'immensa metafora dell'essere*, come lo è la Scrittura (cf. ECKHART, 2017, pp. 67-69). Questo non impedisce una fondamentale relatività tra essere e nulla, tanto che, se per essere intendo l'essere determinato, posso dire che Dio è nulla⁸. Se è essere la creatura, non è essere Dio. Se è essere Dio, non è essere la creatura. Se la forma mitica del discorso parmenideo si giustifica solo come riproposizione umana del discorso della dea, nella predicazione eckhartiana ogni parola è gravida della Parola. Il linguaggio mitico serve a distogliere i mortali dal credere alle erronee implicazioni del linguaggio quotidiano, mentre in Eckhart la Parola deve incarnarsi nella lingua materna del predicatore affinché l'anima possa partorirla: più che nella contrapposizione fra sfera infinita e sfera finita, lo scarto tra eleatismo originario ed eleatismo cristiano consiste nella contrasto fra discorso mitico e discorso liturgico, discorso che, nella comune negazione della consistenza ontologica del cosmo, non si rivolge a condannare la mera convenzionalità dei nomi, come fa il discorso mitico, ma rivela la natura segnica di tutto il

⁷ Una traduzione letterale dovrebbe effettivamente dire "infinito" o "privo di una fine", il termine greco è ἀτέλειστον.

⁸ Questa relatività è sfruttata a pieno da Eckhart nella predica 71 (cf. ECKHART, 1976, pp. 204-231).

creato. L'esplicitarsi dell'identità di essere e pensiero è, infatti, strettamente legato all'esegesi della Scrittura in Eckhart. Se in *Utrum in deo sit idem esse et intelligere* vi si giunge interpretando l'*Ego sum qui sum* (Es 3,14), nel *Commento al Vangelo di Giovanni* leggiamo: "È chiaro dunque che la pura essenza divina, la pienezza dell'essere, che è la nostra beatitudine, che è Dio, consiste nell'intelletto, e in esso si trova, si coglie, si attinge" (ECKHART, 2017, p. 847). Ciò che è più proprio di Dio, la sua essenza, è anche l'essenza dell'uomo: l'intelletto. In Dio, pura essenza (Divinità o Deità), intelletto ed essere coincidono, nell'uomo, che è per essenza divino e intelletto, intelletto ed essere non coincidono; è nel distacco dal proprio essere che l'uomo riceve l'Essere, portandosi all'identità di essere ed essenza, essenza che è intellettualità. La coincidenza speculativa di essere e pensare, la necessità parmenidea di dire e pensare che l'essere è, in Eckhart assume una valenza liturgica anziché mitica: se Parmenide presenta il proprio poema come ispirato dalla dea Giustizia, Eckhart giunge alla sua concezione del divino nell'ottica dell'esegesi e della predicazione dell'*Ego sum qui sum*. Persino Marco Vannini, autore che separa radicalmente dimensione ecclesiastica e dimensione mistica, afferma: "All'esperienza psicologica e spirituale dei maestri renani non sfuggì dunque l'importanza pedagogica e psicagogica della liturgia, come credo non sfuggisse loro la gioia che la sua bellezza può dare" (VANNINI, 1999, p. 334). Del resto, il luogo naturale della predicazione è la liturgia della Parola. Ciò è vero a maggior ragione per quanto riguarda il ciclo di sermoni dedicato dalla nascita divina, del quale stiamo per occuparci:

Le thème de la naissance de Dieu fut présent dans le monde médiéval latin sous la forme de la doctrine des trois naissances de la parole divine : la naissance éternelle du Fils engendré par le Père, la naissance historique du Christ de la Vierge et sa naissance temporelle dans le cœur des croyants. Associée au XIII^e siècle à l'ancienne tradition des trois messes de Noël, cette doctrine compose l'arrière-plan liturgique du cycle eckhartien (GUERIZOLI, 2012, p. 107).

Almeno in riferimento a quei sermoni, vale per Eckhart quanto sostenuto da Daniélou sulla mistica di Gregorio di Nissa: "la vie spirituelle tout entière est représentée comme plongée dans la vie sacramentelle qui l'alimente" (DANIÉLOU, 1953, p. 25). In Gregorio, il battesimo corrisponde alla purificazione e all'illuminazione, la confermazione al passaggio dal mondo

visibile a quello invisibile e, infine, l'eucaristia all'unione e all'estasi. Nel nostro caso il parallelismo è appunto quello fra l'evento spirituale della nascita di Dio nell'anima e la predicazione in sede liturgica. L'anima è chiamata a partorire la Parola di cui è gravida, mentre nella liturgia della Parola il sacerdote è chiamato a esprimere al popolo dei fedeli la Parola, affinché essa si generi in loro:

Noi festeggiamo qui, nel tempo, la nascita eterna che Dio Padre ha compiuto e compie incessantemente nell'eternità, la medesima nascita che si è compiuta anche ora nel tempo, nella natura umana. Sant'Agostino dice: Che m'importa che questa nascita avvenga sempre, se non avviene in me? Tutto sta invece proprio nel fatto che avvenga in me. Vogliamo ora parlare di questa nascita, come essa si compia in noi e nell'anima buona, quando Dio Padre pronuncia la sua Parola eterna nell'anima perfetta (ECKHART, 2002, p. 626).

Con queste parole inizia il ciclo di sermoni dedicato alla nascita del Figlio o immagine perfetta del Padre nell'anima. Non è un caso che l'unione e l'estasi in Eckhart vengano associati alla liturgia della Parola: tale liturgia, infatti, si accompagna all'eucaristia, da Gregorio di Nissa fatta corrispondere all'apice del percorso mistico.

2. L'estasi come passività in Eckhart e Bonaventura

È interessante notare come le qualità dell'anima estatica individuate tanto da Eckhart quanto da Bonaventura vengano dal secondo approfondite al di fuori dell'*Itinerarium* e soprattutto mediante paragoni con il corpo morto o morente. Robert G. Davis ha, infatti, potuto costruire un'intera interpretazione della mistica bonaventuriana basata sulla fisica dell'amore: "the highest motion that human beings are capable of (the ascent toward and union with God) most closely resembles the most basic kind of motion in the universe—that of the elements moving toward their natural places" (DAVIS, 2017, p. 86). Il comportamento dell'anima è il più affine a quello dei corpi elementari (terra, aria, acqua e fuoco).

Veniamo ora ai passi che illustrano la passività dell'amore mistico con maggiore ampiezza rispetto alle brevi parole dell'*Itinerarium*, che vanno comunque a costituire una sintesi efficace anche se di difficile intelligibilità senza avere in mente il corpo come immagine

dell'obbedienza e dell'amore più completi. Nella *Legenda Maior* Bonaventura riferisce il seguente esempio attribuito al poverello di Assisi:

Quando una volta gli domandarono: chi deve essere ritenuto un vero frate minore?, egli portò l'esempio del cadavere. "Prendi un corpo morto – disse – e mettilo dove ti pare e piace. E vedrai che, se lo muovi, non si oppone; se lo lasci cadere, non protesta. Se lo metti in cattedra, non guarderà in alto, ma in basso. Se gli metti un vestito di porpora, sembrerà doppiamente pallido. Questo è il vero obbediente: chi non giudica il perché lo spostano; non si cura del luogo a cui vien destinato; non insiste per essere trasferito; eletto ad un ufficio, mantiene la solita umiltà; quanto più viene onorato, tanto più si ritiene indegno" (*Legenda Maior* 6.4, BONAVENTURA, 1991, pp. 63-64).

Vedremo che questo *exemplum* si presterà a illustrare il ruolo dell'intelletto nei sermoni eckhartiani sulla nascita divina. Tuttavia, è importante mostrare prima come, sempre all'interno della *Legenda Maior*, il corpo agonizzante di Francesco riesca a superare la passività del corpo morto dell'esempio. Se l'obbedienza non curante del cadavere incarna la piena umiltà, la passione d'amore di Francesco lo rende in grado, pur nella mancanza d'azione più totale, di trasformarsi nel Cristo:

Francesco, ormai *confitto* nella carne e nello spirito, *con Cristo sulla croce*, non solo ardeva di amore serafico verso Dio, ma sentiva la sete stessa di Cristo crocifisso per la salvezza degli uomini. E siccome non poteva camminare, a causa dei chiodi sporgenti sui piedi, faceva portare attorno per città e villaggi quel suo corpo mezzo morto, per animare tutti gli altri a portare la croce di Cristo (*Legenda Maior* 14.1, BONAVENTURA, 1991, p. 141).

Francesco non può più agire, ha perso il controllo sul suo corpo e deve farsi portare. Egli è spogliato anche della propria volontà, arde di amore serafico e sente una sete che non è più la propria ma quella del Cristo. Davis commenta il passo a partire dalla propria ricostruzione della fisica dell'amore in Bonaventura:

Francis's body becomes Christ's body in that it no longer moves itself but is fixed to the cross, carried simply by its passion. The body comes to be moved in accordance with the movement of the spirit. And the spirit moves inexorably toward God, like a simple body, by its weight (DAVIS, 2017, p. 128).

Il corpo di Francesco non è più il suo, ma diviene il corpo di Cristo e strumento dell'azione salvifica. Il lavoro di Davis è non a caso ispirato dallo studio di Charles Stang sugli scritti

attribuiti a Dionigi l'Areopagita (cf. STANG, 2012), incentrati secondo tale studio sull'affermazione paolina "Sono stato crocifisso con Cristo, e non vivo più io, ma Cristo vive in me" (Gal 2, 19-20):

As Stang concludes, Dionysius "offers an account of what it is to be properly human in relation to God—namely, no longer an 'I,' neither yourself nor someone else, because you are now both yourself and Christ." In Bonaventure's hands, [...] the meditant is urged to think over [...], imagine, and feel Christ's body in pursuit of union, an incorporation more intimate than knowledge (DAVIS, 2017, p. 134).

Da questa prospettiva, il riferimento finale nell'*Itinerarium* al serafino crocifisso apparso a Francesco non indica l'apice del pellegrinaggio spirituale: il serafino con le sue ali e le stimmate rappresenta il pellegrinaggio nelle sue fasi e nel suo fine (la partecipazione alla passione del Cristo)⁹. L'apice è l'esperienza del corpo e dello spirito che viene illustrata nella *Legenda Maior* (14.1), il rapimento e la trasformazione a opera dello Spirito Santo:

In questa ascesa, perché sia perfetta, è necessario che si abbandonino tutte le operazioni dell'intelletto, e che l'apice dell'affetto sia per intero trasportato e trasformato in Dio. Questo stato è mistico e segretissimo, che *non lo può conoscere chi non lo sperimenta*, e non lo riceve se non chi lo desidera, né lo desidera se non colui che il fuoco dello Spirito santo, che Cristo mandò sulla terra, profondamente infiamma (*Itinerarium* 7.4, BONAVENTURA, 1996, p. 95).

Non a caso Francesco nella *Legenda Maior* parla di "mio segreto" (13.4, BONAVENTURA, 1991, p. 134), eppure alla conoscenza sperimentale di tale segreto è chiamato tutto il popolo:

⁹ "Le sei ali del Serafino, infatti, possono ben simboleggiare i sei gradi dell'illuminazione" (BONAVENTURA, 1996, p. 40). Il serafino crocifisso significa soltanto che in Dio "nessuno penetra rettamente se non tramite il Crocifisso" (BONAVENTURA, 1996, p. 40), ma l'esperienza segreta è significata soltanto da quanto raccontato di Francesco nella *Legenda*, alla quale l'*Itinerarium* implicitamente rimanda. L'apparizione del serafino non è simbolo di Cristo, è ciò che rende Francesco simbolo di Cristo. La carne di Francesco diviene misticamente la carne di Cristo: "Per questa via non si va se non sospinti dall'ardentissimo amore del Crocifisso che rapì Paolo al terzo cielo, trasformandolo al punto che esclamò: *Con Cristo sono confitto in croce. Non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me*. Questo stesso amore assorbì la mente di Francesco al punto che questi patì nella carne, portando per due anni impresse nel corpo, fino alla morte, le sacre stimmate della Passione" (BONAVENTURA, 1996, p. 40). Non è certo Cristo a reincarnarsi in Paolo o Francesco, ma sono loro a partecipare al mistero dell'unica incarnazione o, come direbbe Eckhart, a vivere il mistero della nascita di Dio nell'anima. Se la reincarnazione è la congiunzione di un'anima a un nuovo corpo, la trasformazione mistica fa sì che la carne di Cristo torni per così dire sulla terra come anticipazione simbolica del ritorno definitivo dell'agnello di Dio. In quest'ottica Francesco porta nel proprio corpo ferite non sue, porta ciò che resterà in eterno della croce (i segni che essa ha lasciato nel corpo risorto di Cristo).

“faceva portare attorno per città e villaggi quel suo corpo mezzo morto, per animare tutti gli altri a portare la croce” (*Legenda Maior* 14.1, BONAVENTURA, 1991, p. 141). Il compimento della visione serafica non è la semplice estasi (il trasferimento in Dio), ma la trasformazione in Dio o, con le parole di Eckhart, la nascita del Figlio nell'anima. Tale trasformazione prende appunto la forma della morte:

Moriamo, dunque, ed entriamo nella caligine, tacitiamo gli affanni, le passioni e i fantasmi; passiamo con Cristo crocifisso *da questo mondo al Padre*, affinché, dopo averlo visto, diciamo con Filippo: *ciò mi basta*; udiamo con Paolo: *Ti basta la mia grazia*; esultiamo con Davide dicendo: *Dio del mio cuore e mia porzione, Dio in eterno, la mia carne e il mio cuore sono venuti meno. Sia benedetto in eterno il Signore, e tutto il popolo dica: Amen, amen. Amen* (*Itinerarium* 7.6, BONAVENTURA, 1996, p. 97).

Le citazioni bibliche di cui quest'ultimo passo è intessuto sono variazioni sul tema di ciò che deve accadere dopo l'estasi, dopo il “mio segreto” di Francesco: che la grazia basti e appaghi in maniera tale che non ci si soffermi su di essa, ma ne sia esteso l'annuncio a tutto il popolo (cf. *Legenda Maior* 14.1, BONAVENTURA, 1991, p. 141). La trasformazione in Dio è la morte del corpo in vita, un corpo obbediente come un cadavere e al tempo stesso spinto dalla stessa sete del Cristo: il corpo del Cristo. L'estasi trapassa naturalmente nell'azione caritatevole – si noti la congiunzione “per intero trasportato e trasformato” (*Itinerarium* 7.4, BONAVENTURA, 1996, p. 95) –, un fatto che vedremo all'opera anche nella concezione eckhartiana dell'estasi. Perché la coincidenza non risulti meramente casuale, bisogna, però, sottolineare come questa concezione dell'estasi-trasformazione muova da premesse comuni. Torniamo, quindi, al capitolo finale dell'*Itinerarium* per poi indicare le sue controparti nei sermoni eckhartiani:

Se ora brami sapere come ciò avvenga, interroga la grazia, non la dottrina; il desiderio, non l'intelletto; il gemito della preghiera, non lo studio della lettera; lo sposo, non il maestro; Dio, non l'uomo; la caligine, non la chiarezza; non la luce, ma il fuoco che tutto infiamma e trasporta in Dio con le forti unzioni e gli ardentissimi affetti (*Itinerarium* 7.6, BONAVENTURA, 1996, p. 97).

Va ricordato, inoltre, che, come abbiamo letto, le operazioni dell'intelletto, oltre a “gli affanni, le passioni e i fantasmi” (*Itinerarium* 7.6, BONAVENTURA, 1996, p. 97), vanno abbandonate affinché l'affetto (l'amore come affezione bruciante e subita a opera dello Spirito di Dio,

dunque come passione divina) giunga al suo apice (cf. *Itinerarium* 7.4, BONAVENTURA, 1996, p. 95).

Guerizoli offre una lettura del ciclo di sermoni dedicato alla nascita di Dio nell'anima, corrispondenti alle prediche 101-104 dell'edizione critica (ECKHART, 2003, pp. 279-610), in linea con le proprie ipotesi sull'intellettualismo etico del maestro di Erfurt: "Eckhart nos apresenta uma doutrina que toma como possível a realização de uma felicidade intelectual *in via*, baseada numa relação para com Deus que supera a distância sempre embutida em uma *visio*" (GUERIZOLI, 2008, p. 74). La predicazione eckhartiana si inserisce naturalmente nel dibattito universitario dell'epoca sull'aristotelismo, dibattito che non si può ridurre a mera gnoseologia: "L'événement de l'union qui ressort de la conjonction de la réceptivité du 'fond de l'âme' et de l'action de Dieu est finalement étudié dans son caractère nécessaire et temporel à l'aide de réflexions d'ordre éthique et épistémologique" (GUERIZOLI, 2012, p. 109). Lo studioso brasiliano arriva addirittura a ravvisare in Eckhart la nozione di "but épistémo-éthique" (GUERIZOLI, 2012, p. 115) del vivere umano. La centralità dell'intelletto in Eckhart è immediatamente un fatto etico, come del resto buona parte di quello che Guerizoli, in accordo con Alain de Libera, chiama *aristotelismo etico* (cf. GUERIZOLI, 2008, p. 70). Prima di approfondire il taglio effettivamente etico – quindi, relativo alla volontà e all'amore come sua perfezione e superamento – della mistica eckhartiana, soffermiamoci sullo stretto intreccio fra passività dell'intelletto, sofferenza e amore nella nascita divina nel fondo dell'anima. Significativo è che nel ciclo di sermoni in questione l'amore venga trattato maggiormente nella predica 104:

Le Sermon 104 reprend le thème de la 'transformation de l'intellect' à travers une terminologie empruntée à la noétique aristotélicienne. Maître Eckhart construit ainsi un réseau de correspondances entre langue vulgaire et terminologie philosophique. Certes, ce réseau reste approximatif et il n'est pas non plus exclu que Eckhart ait revu, tout au long de sa carrière, certaines correspondances (GUERIZOLI, 2012, p. 119).

Là dove il maestro cerca di tradurre il dibattito dell'aristotelismo medioevale in volgare, l'amore fa la sua comparsa nel suo ruolo decisivo nel volgere proprio quella carne di cui parla Bonaventura alla realizzazione della dimensione spirituale dell'umano:

È con l'amore che la sottometterai più rapidamente; è con l'amore che la terrai più fortemente sotto di te. Perciò Dio in noi non ha niente di mira più che l'amore. L'amore è come l'amo del pescatore. Il pescatore può impadronirsi del pesce solo quando pende dall'amo. Se il pesce abbocca all'amo, il pescatore lo ha in suo potere: per quanto il pesce si dibatta e si muova di qua e di là, il pescatore lo ha ormai in pugno. Lo stesso è dell'amore: chi ne viene preso, sopporta il legame più forte, che è però un dolce fardello. Chi ha preso su di sé questo dolce peso ottiene di più e giunge anche più avanti che con tutte le opere di penitenza e macerazioni che tutti gli uomini potessero compiere. Egli può anche sopportare più serenamente quel che gli capita e che Dio gli manda, perdonando generosamente tutto quel che gli viene fatto di male. Niente porta più vicino a Dio, niente fa Dio più tuo di questo dolce legame dell'amore. Chi ha trovato questa via non ne cerchi altra. Chi è preso a questo amo è preso tutto quanto: piedi, mani, bocca, occhi, cuore e tutto quel che è dell'uomo, tutto deve essere di Dio. Perciò non puoi sconfiggere questo nemico che è la carne, in modo che non ti rechi danno, meglio che con l'amore. È perciò è scritto: l'amore è forte come la morte, duro come l'inferno. La morte separa l'anima dal corpo, ma l'amore separa tutte le cose dall'anima: esso non tollera in alcun modo altro che Dio e ciò che è divino (ECKHART, 2002, p. 663).

Eckhart è noto come il mistico del distacco, dalle cose e da se stessi per Dio, ma qui professa che il distacco è operato dall'amore rivelandosi per il mistico dell'amore che è. I motivi in comune con la *Legenda* e l'*Itinerarium* sono molti, proviamo a evidenziare i principali. Anzitutto notiamo che non siamo di fronte alla condanna della carne come molte visioni platonizzanti del medioevo ci suggeriscono: come già in Agostino, la carne è l'uomo esteriore (assieme corpo e anima, dove però l'anima è rivolta alle cose anziché a Dio), l'uomo interiore è invece l'uomo rapito dall'amore che sgorga dal fondo dell'anima e ha ancora un corpo, redento però dalla schiavitù della carne dovuta più alle operazioni dell'anima che al corpo. La redenzione d'amore è una redenzione del corpo che prefigura la resurrezione: "piedi, mani, bocca, occhi, cuore e tutto quel che è dell'uomo, tutto deve essere di Dio" (ECKHART, 2002, p. 663). Il contesto, che fa riferimento al primato dell'amore sull'ascetismo, spinge Eckhart a ritrarre un corpo ancora ribelle: "per quanto il pesce si dibatta e si muova di qua e di là, il pescatore lo ha ormai in pugno" (ECKHART, 2002, p. 663). Tuttavia, alla fine del passo è ben chiaro che l'amore è la vera mortificazione della carne: spossamento del corpo dalle operazioni dell'anima (rottura della carne in quanto intreccio di anima e corpo) a favore del fondo dell'anima, qui chiamato "amore" in qualità di "amo del pescatore". È attraverso il fondo-amo che Dio s'impadronisce dell'uomo, anima e corpo. Viene riproposto, sebbene non letteralmente, con piena

corrispondenza concettuale quanto osservato nell'*Itinerarium* (7.4 e 7.6): "Niente porta più vicino a Dio, niente fa Dio più tuo di questo dolce legame dell'amore" (ECKHART, 2002, p. 663) rimanda all'"apice dell'affetto [...] per intero trasportato e trasformato in Dio" (*Itinerarium* 7.4, BONAVENTURA, 1996, p. 95) e "È perciò è scritto: *l'amore è forte come la morte, duro come l'inferno*. La morte separa l'anima dal corpo, ma l'amore separa tutte le cose dall'anima" (ECKHART, 2002, p. 663) entra in risonanza con "Moriamo, dunque, ed entriamo nella caligine, tacitiamo gli affanni, le passioni e i fantasmi; passiamo con Cristo crocifisso *da questo mondo al Padre*" (*Itinerarium* 7.6, BONAVENTURA, 1996, p. 97). Vittima d'amore, meglio ancora preda, il corpo è come morto, si veda l'obbedienza del cadavere nella *Legenda Maior* (6.4), ed è animato dalla stessa sete del corpo martoriato del Francesco morente e salvatore: "chi ne viene preso, sopporta il legame più forte, che è però un dolce fardello" (ECKHART, 2002, p. 663). La dolcezza del fardello non può che spingere chi lo porta a invitare altri ad abbracciare la croce, ma Eckhart preferisce insistere sull'esempio, cristologico anch'esso, di chi sopporta il male con amore: "Egli può anche sopportare più serenamente quel che gli capita e che Dio gli manda, perdonando generosamente tutto quel che gli viene fatto di male" (ECKHART, 2002, p. 663). Se Francesco si fa sollevare da terra per essere trasportato affinché la popolazione sia spinta "a portare la croce di Cristo" (*Legenda Maior* 14.1, BONAVENTURA, 1991, p. 141), per Eckhart la preda d'amore perdona i malfattori così come il Cristo invoca il perdono del padre per i suoi carnefici.

Dopo aver visto l'azione dell'amore sul corpo, passiamo alla sua opera sull'intelletto.

Nella predica 102 leggiamo:

Ma la nostra beatitudine non risiede nell'agire, bensì nel soffrir Dio. Quanto Dio è più nobile della creatura tanto più nobile è l'agire divino rispetto al mio. Sì, per uno sconfinato amore Dio ha riposto la nostra beatitudine nel patire: perché noi possiamo patire più di quanto possiamo agire e ricevere molto di più di quanto possiamo dare (ECKHART, 2002, p. 643).

La perfezione dell'umano sta nel "soffrir Dio", nel patire anziché nell'agire. Ne consegue che nell'uomo è più alto e mirabile l'intelletto paziente che quello agente, l'anima conosce e ama solo quando Dio opera sull'intelletto paziente umano: "Dio deve operare, l'anima deve patire, egli deve conoscere e amare se stesso nell'anima, essa invece deve conoscere con la conoscenza

di Dio e amare con l'amore di Dio" (ECKHART, 2002, pp. 643-644). Come in Bonaventura, chi vuole conoscere la via dell'estasi deve interrogare "Dio, non l'uomo" lasciandolo agire e "il desiderio, non l'intelletto" abbozzando all'amo dell'amore (cf. *Itinerarium* 7.6, BONAVENTURA, 1996, p. 97). Per questo motivo nel sermone 103 si legge:

L'uomo possiede un intelletto attivo [agente], un intelletto passivo [paziente] e un intelletto potenziale. Il primo è sempre pronto a compiere qualcosa, sia in Dio sia nel creato, a lode e gloria di Dio: questo è il suo campo, e si chiama attivo. Quando invece è Dio che ha l'iniziativa dell'azione, lo spirito deve mantenersi in una condizione di passività. In terzo luogo l'intelletto è potenziale quando è diretto in entrambi i sensi, in modo che siano possibili sia l'azione di Dio sia la passività dell'anima. Sotto il primo aspetto lo spirito si comporta attivamente e opera esso stesso; sotto il secondo aspetto si comporta come passivo, ed è Dio a operare, perché lo spirito deve starsene quieto e lasciar agire Dio (ECKHART, 2002, p. 646).

L'intelletto potenziale ripropone a livello gnoseologico quello che avviene a livello narrativo nella *Legenda Maior*: l'intelletto potenziale è agente nella misura in cui compie "l'azione di Dio" ed è paziente nella misura in cui è in realtà "Dio a operare" (cf. ECKHART, 2002, p. 646), così come è Francesco a farsi trasportare per città e villaggi ma al tempo stesso la sete da cui è arso è la sete della quale ardeva Cristo e non la sua (cf. *Legenda Maior* 14.1, BONAVENTURA, 1991, p. 141). La necessità di accantonare le operazioni dell'anima è sostenuta tanto da Bonaventura quanto da Eckhart. Infatti, il francescano sostiene che "è necessario che si abbandonino tutte le operazioni dell'intelletto" (*Itinerarium* 7.4, BONAVENTURA, 1996, p. 95) ed esorta a tacitare "gli affanni, le passioni e i fantasmi" (*Itinerarium* 7.6, BONAVENTURA, 1996, p. 97). Nella predica 101 Eckhart riassume queste idee:

Tutte le opere che l'anima compie, le svolge per mezzo delle sue potenze: quel che conosce, lo conosce con l'intelletto, se ricorda qualcosa, lo fa per mezzo della memoria; se deve amare, lo fa con la volontà: tutto opera per mezzo delle potenze e non con la sua essenza. [...] Questo fondo [l'essenza dell'anima] è, infatti, per sua natura accessibile solo all'essenza divina, senza mediazione alcuna. Dio entra qui nell'anima con tutto se stesso, non con una parte: Dio entra nel fondo dell'anima (ECKHART, 2002, p. 628).

L'ingresso di Dio nell'anima comporta l'abbandono delle immagini che provengono all'anima attraverso i sensi:

Un maestro dice infatti che l'anima non può formare o estrarre immagini da se stessa. Perciò non può conoscersi con nulla: infatti le immagini giungono sempre attraverso i sensi, e dunque essa non può avere alcuna immagine di se stessa. Di conseguenza l'anima conosce tutte le altre cose, ma non se stessa: di nessuna cosa sa così poco come di se stessa – proprio a causa di questa mediazione necessaria. Devi sapere però che l'anima è al suo interno libera e sgombra da ogni mediazione e da ogni immagine, e questo è il motivo per cui Dio può unirsi ad essa liberamente, senza immagini né simboli (ECKHART, 2002, p. 629).

Dio tocca l'essenza dell'anima, il suo fondo, al di là di immagini e mediazioni. L'anima può conoscersi solo mediante la conoscenza di Dio e può amarsi solo con l'amore di Dio: l'amore e la conoscenza che le vengono dalle sue potenze (dalla volontà e dall'intelletto) non sono l'amore e la conoscenza di Dio, che le vengono invece dalla sua essenza. È interessante notare che, tornando alla predica 104, la conoscenza divina è caratterizzata come un non-sapere:

Così, in verità, né il sapere di tutte le creature, né il tuo sapere ti possono portare a conoscere Dio in modo divino. Se vuoi conoscere Dio in modo divino, il tuo sapere deve diventare un puro non-sapere e un oblio di te stesso e di tutte le creature (ECKHART, 2002, p. 657).

D'altro canto, l'amore che non proviene più dalla volontà dell'anima, l'amore che “separa tutte le cose dall'anima” (ECKHART, 2002, p. 663), non cambia nome, così come in Bonaventura l'apice dell'affetto si chiama ancora affetto e si distingue nettamente da affanni, passioni e immagini. È l'amore essenziale a operare il distacco e la conoscenza di Dio è un non-sapere: anche se questi indizi non ci portano a sconfessare che per Eckhart Dio è puro intelletto, essi ci rinviano al fatto che l'essenza di tale puro intelletto è l'amore, ossia ciò che Dio cerca di se stesso nell'anima affinché la nascita divina avvenga in essa. Se Eckhart nel *Commento al vangelo di Giovanni* scrive che è “chiaro dunque che la pura essenza divina, la pienezza dell'essere, che è la nostra beatitudine, che è Dio, consiste nell'intelletto, e in esso si trova, si coglie, si attinge” (ECKHART, 2017, p. 847), stiamo per vedere che la conoscenza e l'amore di Dio sono un'unica cosa e che tutta la deità di Dio è amore.

3. Dio è amore: etica e mistica

Vi è una nozione eckhartiana, il distacco (*abegescheidenheit*), che non può essere compresa senza l'amore (*diu minne*). Si vedano, ad esempio, le considerazioni di Vannini a tal riguardo:

Questa esperienza [la generazione del Verbo] è la platonica esperienza della identità tra amore e distacco. *Amore è distacco dal proprio io* [corsivo mio] e dall'utile, dimenticandosi di sé nel bene; distacco è amore, perché è possibile staccarsi dall'io solo in rapporto con altro dalla creatura fino al creatore, alla giustizia, alla verità, secondo il cammino mirabilmente descritto nel *Convito* [di Platone] (VANNINI, 2005, p. 162)¹⁰.

Ma l'amore, e quindi il distacco, è la natura stessa di Dio; commentando il seguente passo della predica 67, intitolata *Got ist diu minne* (cf. ECKHART, 1976, pp. 126-137), si potrà comprendere come l'amore estatico di Dio (la sete di Cristo per la salvezza degli uomini) e l'amore estatico dell'uomo (che è quello di san Paolo, del mistico, dell'amante perfetto) sono uno in Eckhart. Ecco il passo:

Perciò lo spirito non può mai essere perfetto se il corpo e l'anima non sono perfetti. Come l'uomo interiore in modo spirituale sfugge al suo essere proprio, quando è un solo fondo col fondo di Dio, così l'uomo esteriore dovrebbe venir spogliato della sua sostanza propria e ricevere totalmente la sostanza dell'essere eterno, che è questo essere personale. Vi sono qui due modi di essere. Il primo è il puro essere sostanziale, secondo la divinità, l'altro è l'essere personale, e tuttavia non sono che una sola sostanza. Come questa stessa sostanza della Persona di Cristo, che porta la sua eterna umanità, è anche sostanza dell'anima, e come non vi è che un Cristo nella sostanza – sia secondo l'essere sia secondo la Persona –, così noi dobbiamo essere lo stesso Cristo, imitandolo nelle sue opere, in quanto nel suo essere è un solo Cristo secondo il modo umano (ECKHART, 2002, pp. 468-469).

Corpo e anima sono quello che Eckhart chiama uomo esteriore, mentre lo spirito è l'uomo interiore, che non può essere perfetto se anche l'uomo esteriore non è compiuto. Che tale compimento consisterà nella beatitudine dopo la resurrezione si capisce da quanto detto poco sopra il passo in analisi: "Questa [la nascita di Dio nel fondo dell'anima] è la più alta

¹⁰ L'identità di amore e distacco in Eckhart è ribadita da Vannini anche in un'altra occasione ed è costantemente in contrapposizione con la proprietà (*eigenschaft*), ossia l'io (costitutivamente egoistico) e l'utile (cf. VANNINI, 2014, pp. 34-37).

perfezione dello spirito cui si possa giungere in questa vita secondo il modo dello spirito. Non è però la più grande perfezione che dobbiamo possedere per sempre con corpo e anima” (ECKHART, 2002, p. 467). È, però, possibile intendere quanto segue come una descrizione della cristificazione già in questa vita¹¹, come si tenterà di far emergere.

Infatti, come lo spirito, il fondo dell'anima, deve perdere la propria individualità per accogliere il fondo di Dio ed essere con esso una cosa sola, così l'anima dev'essere privata di un corpo proprio perché assuma il corpo della persona eterna, ossia di Cristo: infatti, il sottostante dell'anima è il corpo (cf. BECCARISI, 2012, pp. 157-160). Del resto, che l'uomo esteriore (anima e corpo) diventi uno con Cristo è detto chiaramente alla fine del sermone: “l'essere dell'anima e quello del corpo vengono resi perfetti in un solo Cristo, in un solo Dio, in un solo Figlio” (ECKHART, 2002, p. 469). Va notato, però, che il testo dice “in un solo Cristo”, il che significa che la perfezione di tutti è in un solo corpo (quello di Cristo)¹². In un'altra predica, dedicata però allo stesso versetto a cui è dedicata quella in analisi, si fa un discorso simile riguardo all'anima stessa, e non al suo sottostante (il suo corpo):

Padre, ti prego di renderli uno, come io e te siamo uno. Quando due devono divenire uno, uno deve perdere il proprio essere. Così, se Dio e l'anima devono diventare uno, l'anima deve perdere il proprio essere e la propria vita (ECKHART, 2002, p. 457).

Tanto per l'uomo interiore quanto per l'uomo esteriore diventare uno con Dio è un distacco da sé per amore di Dio. Come l'essenza divina e la persona divina sono un unico sostrato o “una sola sostanza” (ECKHART, 1985, p. 170), che è un modo di dire che ciascuna Persona è Dio, così l'umanità di Cristo e dell'anima sono una sola sostanza sia perché l'umanità è la stessa sia perché la personalità o individualità è la stessa. Questo vuol dire che nella cristificazione l'uomo viene introdotto nella vita *intratrinitaria* in qualità di Cristo, Dio e Figlio: diviene

¹¹ È quanto sostiene Vannini in nota (cf. ECKHART, 1985, p. 170).

¹² Qui Eckhart sta riproponendo in maniera originale la dottrina della Chiesa come Corpo mistico del Cristo (cf. KERTZ, 1959).

persona divina con e come Cristo, viene fatto uno col Padre come lo è il Figlio. In una terza predica, sempre incentrata sull'amore, tale ingresso nella vita trinitaria è chiaramente espresso:

Perciò io dico *Dio è amore* perché egli mi ama con l'amore con cui ama se stesso, e chi lo privasse di ciò, lo priverebbe di tutta la sua Divinità. Per quanto egli mi ami con il suo amore, non divengo felice per ciò; piuttosto divengo felice perché lo amo, e nel suo amore sono beato. Ora io dico: *Chi è in Amore è in Dio, e Dio è in lui* (ECKHART, 2002, p. 450).

Qui l'amore è l'essenza stessa di Dio: l'amore non è solo manifestazione del divino ma è il divino stesso, in Eckhart è pienamente dispiegata una mistica della Parola e dell'Amore (una mistica cristiana). L'intelletto che ama se stesso e la cui intellettualità è tutta nell'amare trasvaluta l'aristotelico pensiero di pensiero nell'amore di amore.

Infine, tornando alla predica 67, il passo che abbiamo tratto da essa si conclude con l'invito ad operare conformemente all'unità con Cristo (cf. ECKHART, 2002, pp. 468-469): è forse in questo modo che lo spirito può essere veramente perfetto mediante il compimento dell'uomo esteriore. A tal riguardo, e sempre in relazione all'Amore come Divinità, è rilevante un passo delle *Istruzioni spirituali*:

L'ho già detto altre volte: se anche fossi rapito in spirito come san Paolo e sapessi che un malato aspetta da me un po' di minestra, riterrei preferibile, per amore, uscire da tale rapimento e soccorrere l'indigente in un amore più grande (ECKHART, 1999, p. 74).

La vera cristificazione non si ferma allo spirito, ma è pienamente tale quando anche l'uomo esteriore diviene Cristo, ossia Figlio e uomo-Dio fattosi carne per salvare gli ultimi: anima e corpo divengono strumenti dell'opera salvifica, così come lo furono, lo sono e lo saranno l'anima e il corpo del Cristo. Nella pienezza della divinizzazione personale – corpo, anima e spirito – l'uomo può vivere la beatitudine eterna nel qui ed ora del gesto cristiano, che è gesto di Cristo “in un amore più grande”.

In questo breve commento è emerso come l'uomo divenga pienamente persona solo in Cristo o, meglio, come l'essere personale dell'uomo sia Cristo. Va, infatti, riconosciuto che per

Eckhart nell'unico Cristo ciascuno diviene un Dio, un Figlio. Ciò ripropone lo schema eleatico già visto: solo Cristo è persona e l'uomo deve abbandonare la propria personalità analogica per divenire propriamente persona, abbandonare l'essere determinato per la pura essenza divina. Nell'unico Cristo ciascuno è *un* Dio Figlio e non solamente Dio Figlio. Tutto ciò è espresso mediante la distinzione fra grazia e natura, che troviamo all'inizio del trattato sul distacco:

Ho letto molti scritti [...] e ho cercato con serietà e totale impegno quale sia la più alta e migliore virtù attraverso cui l'uomo possa unirsi nel modo più intenso e stretto a Dio, e per grazia diventare ciò che Dio è per natura, e attraverso cui l'uomo sia maggiormente simile all'immagine che egli era in Dio [Dio Figlio come immagine di Dio Padre], nella quale non vi era differenza tra lui e Dio, prima che Dio creasse le creature (ECKHART, 1999, p. 131).

La via del distacco o "amore più grande" (ECKHART, 1999, p. 74), che porta verso una risurrezione nel qui ed ora, è la via dell'*imitatio Christi*. Se l'amore viene considerato secondario rispetto al distacco nelle righe successive alla distinzione appena citata¹³, è soltanto perché l'amore viene inteso in quel contesto come virtù umana anziché essenza divina (come, invece, avviene nella predica 67).

Conclusioni

Se consideriamo assieme il ruolo dell'amore nell'estasi e l'intreccio fra etica e mistica nella concezione eckhartiana di Dio come Amore, possiamo – come ci eravamo proposti sin dall'inizio del contributo – ravvisare in Eckhart, non solo il parallelismo fra mistica e liturgia già osservato da Daniélou in Gregorio di Nissa, ma anche il rapporto fra contemplazione ed etica nel nisseno: "A la succession $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ - $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$, Grégoire substitue un parallélisme : les trois voies présentent chacune un aspect 'pratique' et un aspect 'contemplatif'. Et plus encore, dans la troisième voie, c'est l'aspect 'pratique', $\lambda\acute{\omicron}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$, qui est l'essentiel" (DANIÉLOU, 1953, p. 22). Diventa ora chiaro come la distanza fra Eckhart e la mistica francescana vada del tutto

¹³ "I maestri lodano soprattutto l'amore [...]. Quanto a me, io lodo il distacco più di ogni amore" (ECKHART, 1999, p. 131).

riconsiderata proprio alla luce della misconosciuta centralità dell'amore nella mistica speculativa del maestro di Erfurt. D'altra parte, la centralità dell'amore segna la distanza dalla prospettiva ebraica di Emmanuel Levinas, che ci è comunque permesso qui di richiamare per quanto riguarda l'aspetto etico della mistica cristiana. Tanto la mistica francescana quanto quella eckhartiana pensano la dimensione etica dell'amore come passività, come subire l'opera del Bene:

Responsabilità al di là dell'essere. Nella sincerità, nella franchezza, nella veracità di questo Dire – nello scoperto della sofferenza – l'essere si altera. Ma questo Dire rimane, nella sua attività, passività; più passivo di ogni passività perché sacrificio senza riserva, senza ritenzione – proprio per questo non-volontario, sacrificio d'ostaggio designato che non si è eletto come ostaggio, ma, è possibile, eletto dal Bene con un'elezione involontaria, non assunta dall'eletto (LEVINAS, 2020, p. 236).

L'etico emerge nella sua essenza di sofferenza e di obbedienza, raffigurate dall'umiltà del cadavere, volte a partorire la Parola, a farsi segno o traccia dell'Altro.

Riferimenti bibliografici

- BECCARISI, A. *Eckhart*. Roma: Carocci, 2012.
- BONAVENTURA. *San Francesco d'Assisi: Leggenda maggiore*. Trad. S. Olgiati, Torriana: Orsa Maggiore, 1991.
- BONAVENTURA. *Itinerario della mente in Dio Riconduzione delle Arti alla Teologia*. I edizione nella collana *minima*. Trad. S. Martignoni e O. Todisco, Roma: Città Nuova, 1996.
- DANIÉLOU, J. *Platonisme et théologie mystique: Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*. Nouvelle édition revue et augmentée. Aubier: Montaigne, 1953.
- DAVIS, R. G. *The Weight of Love: Affect, Ecstasy, and Union in the Theology of Bonaventure*. New York: Fordham University Press, 2017.
- DELLA VOLPE, G. *Eckhart o della filosofia mistica*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1952.
- ECKHART. *Die deutschen Werke: Predigten Zweiter Band*. A cura di J. Quint, Stuttgart: Kohlhammer, 1971.
- ECKHART. *Die deutschen Werke: Predigten Dritter Band*. A cura di J. Quint, Stuttgart: Kohlhammer, 1976.
- ECKHART. *Sermoni tedeschi*. A cura di M. Vannini, Milano: Adelphi, 1985.
- ECKHART. *Una mistica della ragione*. A cura di G. Penzo, Padova: Messaggero, 1992.
- ECKHART. *Dell'uomo nobile: Trattati*. A cura di M. Vannini, Milano: Adelphi, 1999.
- ECKHART. *I sermoni*. A cura di M. Vannini, Milano: Paoline, 2002.

- ECKHART. *Meister Eckharts Predigten: Vierter Band, Teilband IV,1*. A cura di G. Steer, Stuttgart: Kohlhammer, 2003.
- ECKHART. *Commenti all'Antico Testamento*. A cura di M. Vannini, Milano: Bompiani, 2012.
- ECKHART. *Questione 1: Se in Dio siano lo stesso essere e pensare*. In: VANNINI, M. *Introduzione a Eckhart: Profilo e testi*. Firenze: Le Lettere, 2014a.
- ECKHART. *Questione 2: Se il pensiero dell'angelo, in quanto esprime un'azione, sia il suo essere*. In: VANNINI, M. *Introduzione a Eckhart: Profilo e testi*. Firenze: Le Lettere, 2014b.
- ECKHART. *Commento al vangelo di Giovanni*. A cura di M. Vannini, Milano: Bompiani, 2017.
- GÖBEL, Ch. *Mysticism and Knowledge in Parmenides*. *The Downside Review*, v. 120, n. 420, 2002, pp. 157-174.
- GUERIZOLI, R. *Mestre Eckhart: misticismo ou "aristotelismo ético"?*. *Cadernos de filosofia alemã*, n. 11, 2008, pp. 57-82, jan-jun.
- GUERIZOLI, R. *Le cycle de sermons sur la « Naissance de Dieu dans l'âme »*. In: CASTLEIGT, J. *Maître Eckhart*, Paris : Cerf, 2012.
- KERTZ, K. G. *Meister Eckhart's Teaching on the Birth of the Divine Word in the Soul*. *Traditio*, v. 15, 1959, pp. 327-363.
- LEVINAS, E. *Filosofia del linguaggio*. A cura di J. Ponzio, Lecce-Brescia: Pensa MultiMedia, 2020.
- LOSSKY, V. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris: Vrin, 1960.
- PARMENIDE, *Poema sulla natura*. II edizione. Trad. G. Reale, Milano: Bompiani, 2004.
- RADLER, Ch. *In Love I Am More God: The Centrality of Love in Meister Eckhart's Mysticism*. *Journal of Religion*, v. 90, n. 2, 2010, pp. 171-198.
- RUH, K. *Meister Eckhart. Teologo – Predicatore – Mistico*. Trad. M. Vannini, Brescia: Morcelliana, 1989.
- SACCON, A. *Nascita e logos: Conoscenza e teoria trinitaria in Meister Eckhart*. Napoli: La città del sole, 1998.
- SCHÜRMAN, R. *Eckhart o la gioia errante*. Trad. M. Sampaolo, Roma-Bari: Laterza, 2008.
- STANG, Ch. M. *Apophysis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite: "No Longer I"*, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- SUZUKI, D. T. *Misticismo cristiano e buddhista*. Trad. M. Leoni, Roma: Ubaldini, 1971.
- VANNINI, M. *La mistica renana: quale rapporto con la liturgia?*. In: BONACCORSO, G. *Mistica e ritualità: mondi inconciliabili?*, Padova: Messaggero, 1999.
- VANNINI, M. *Meister Eckhart: dal silenzio alla parola*. *Rivista della Scuola superiore dell'economia e delle finanze*, n. 8/9, 2005, pp. 156-168, agosto/settembre.
- VANNINI, M. *Introduzione a Eckhart: Profilo e testi*. Firenze: Le Lettere, 2014.

Valerio Marconi

Dottore di Ricerca in Studi Umanistici, è assegnista di ricerca in Filosofia teoretica e professore a contratto di Filosofia del linguaggio presso l'Università degli Studi di Urbino Carlo Bo. Laureato in Scienze Filosofiche a Padova, ha passato periodi di studio e ricerca a St Andrews e a München. Ha pubblicato una traduzione in inglese con introduzione della *quaestio* eckhartiana *Utrum in deo sit idem esse et intelligere* e articoli su mistica e semiotica. Si è occupato a più riprese di Aristotele, Hjelmslev e Peirce, riconsiderati nel suo primo libro *Tra filosofia, semiotica e strutturalismo* (Treviso: ZeL Edizioni, 2020). Ha scritto anche su della Volpe, Cassirer e Todorov, concentrandosi sul loro contributo allo Strutturalismo.