



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale in
Scienze filosofiche

Tesi di Laurea

**Ledic und vruhtbære:
il fecondo equilibrio tra pensiero e azione**

Traduzione e Commento alle prediche Q. 2 e Q. 86 di Meister Eckhart

Relatore

Ch. Prof. Stefano Maso

Correlatore

Ch. Prof. Gianluca Briguglia

Laureanda

Aurora Ghiroldi
Matricola 845883

Anno Accademico

2018/2019

Jamais je n'ai senti, si avant, à la fois
mon détachement de moi- même et ma
présence au monde¹.

Albert Camus

¹ A. Camus, *Noces*, Gallimard, Paris 1959, p. 26.

Indice

Introduzione	6
Note alla traduzione e altre specifiche.....	9
Vita e opere di Meister Eckhart	12
Predica n. 2: <i>Intravit Iesus in quoddam castellum</i>	19
Predica n. 86: <i>Intravit Iesus in quoddam castellum</i>	30
Commento ai testi	42
Introduzione.....	42
Predica 2: Accogliere, ospitare, conoscere	44
1. Verginità e indipendenza	44
1.1 Vera libertà e vera obbedienza	46
1.2 La dialettica tra interiore ed esteriore	47
1.3 Un'anima giovane, libera, indipendente	48
1.4 L'Essere come prestito.....	49
2. Fecondità e relazione	50
2.1 L'opera in quanto mediazione.....	52
2.2 Essere e fare	55
2.3 L'estasi e il piatto di minestra	57
3. Le tre potenze dell'anima: gioia, beatitudine, cittadella.....	58
3.1 La gioia	58
3.2 Davanti alla sofferenza	59
3.3 La beatitudine.....	61
3.4 Il tempo e il dolore.....	61
4. La cittadella custode dello Spirito	63
4.1 Comprendere e diventare	63
4.2 Conoscenza e coincidenza	65
4.3 Specchio nello specchio	66

Predica n. 86: Ascolto e cura: i due pilastri portanti	68
1. Maria apprende, Marta è sollecita	68
2. Contemplare la virtù e attuare le virtù	70
2.1 San Paolo e i maestri pagani	72
3. Marta e Maria: vicendevole apprendere	74
3.1 Amorevole rimprovero a Maria.....	74
3.2 Un richiamo alla pazienza.....	76
3.3 Marta sarà Maria e Maria sarà Marta	77
4. Stare presso le cose e stare nelle cose.....	78
4.1 Attività e opera	79
4.2 Luce e attività.....	81
4.3 Due-Uno: differenza e identità.....	82
5. Il cerchio dell'eternità e le tre vie.....	85
5.1 La prima e la seconda via.....	85
5.2 La terza via.....	86
6 Sollecitudine e sofferenza.....	87
6.1 Ordine, piena consapevolezza, accortezza.....	88
6.2 Vita, quotidianità, tempo.....	90
7 I tre gradi della volontà: sensibile, razionale, eterna	91
7.1 L'imperturbabilità non è una virtù	93
7.3 L'essenziale.....	95
8 Il vero affrancamento.....	98
8.1 La profonda letizia.....	99
 Una visione d'insieme: <i>Pr.</i> 2 e <i>Pr.</i> 86	 100
 Marta e Maria: un <i>excursus</i> storico-teologico	 105
1. Origene: dal corporeo allo spirituale	105
2. Agostino: la Chiesa tra presente e futuro.....	106
3. Gregorio Magno: le mani e le ali	109
4. Tommaso: agire contemplando e l'attenzione al fine ultimo	110
5. Una visione d'insieme	114

Cristianesimo e virtù pagane: uno sguardo all'etica	116
1. Una premessa	116
2. Bene pubblico e bene privato.....	116
3. La grandezza dell'umiltà	117
4. La giustizia: fondamento di ogni virtù	119
5. L'onestà che alberga in ogni virtù.....	122
6. Cicerone e Seneca: i maestri pagani di Meister Eckhart	123
Perché la mistica oggi? Una riflessione sulla società odierna	130
Conclusione	140
Bibliografia	143
1. Eckhart.....	143
1.1 Letteratura primaria	143
1.1.1 Edizioni di riferimento delle opere di M. Eckhart in lingua originale... ..	143
1.1.2 Altre edizioni delle opere di M. Eckhart in lingua originale	143
1.1.3 Traduzione dei testi di M. Eckhart	143
1.2 Letteratura secondaria consultata	144
1.3. Dizionari eckhartiani	146
2 Filosofia antica e tardo antica	147
2.1 Letteratura primaria	147
2.2 Letteratura secondaria consultata	147
3. Patrologia greca, patrologia latina, patrologia siriana, autori medioevali ..	148
3.1 Letteratura primaria	148
3.2 Letteratura secondaria consultata: Marta e Maria nella patristica e nel Medioevo	148
3.3 Letteratura secondaria consultata: patrologia siriana	149
4. Altre opere citate	149
4.1 Generali.....	149
4.2 Il ruolo del traduttore.....	150
4.3 Strumenti di supporto.....	150

Introduzione

Il desiderio di coniugare armonicamente contemplazione e azione abita il cuore della persona umana fin da tempi remoti. La ricerca di un fecondo equilibrio tra opera e pensiero è uno dei temi più attraenti che si celano all'interno della mistica di Meister Eckhart. Attraverso l'analisi e la traduzione dal Mittelhochdeutsch all'italiano delle prediche n. 2 e n. 86², il cui *incipit* è *Intravit Iesus in quoddam castellum*, si vorrebbe tracciare un itinerario che permetta di scoprire come tra saggezza cristiana e virtù pagana non esista un netto e invalicabile confine in merito a questa tematica. Senza cesure, Meister Eckhart si impegna a ricercare il giusto equilibrio tra contemplazione e azione al fine di conseguire quell'armonia interiore che è preludio della vera felicità.

Secondo il maestro domenicano, l'anima che accoglie Dio deve essere *ledic*, 'svincolata' da qualsiasi immagine o determinazione. Questo stato interiore è da identificarsi come una forma di spirituale e intrinseca verginità. L'indipendenza da qualsiasi contingenza esteriore e il vuoto conseguente che si forma nel cuore della persona umana sono luogo fertile di attesa nel quale si realizza il contatto con il divino.

Tuttavia, affinché l'unione mistica tra Creatore e creatura possa avvenire, il cuore si sforza di apprendere l'arte dell'ospitalità. In questa spirituale fatica, che totalizza tutte le tensioni dell'essere umano verso l'unico obiettivo, l'anima riceve, dona, soffre e gioisce: diviene, in ultima istanza, *vruhtbaere*, 'fruttuosa'.

Nella fecondità in cui l'anima da vergine diventa donna, pur non perdendo l'iniziale e necessaria verginità³, Dio e la persona umana si compenetrano e si trasformano, mischiano la loro essenza e riscoprono reciprocamente se stessi.

La 'svincolatezza' che la persona sperimenta nel rapimento mistico non è autoreferenziale straniamento del mondo, ma via di conoscenza di quell'intima realtà presente nella scintilla dell'anima umana, dove Dio abita dalla notte dei tempi. Affinché il percorso sia portato a compimento, l'individuo non può fossilizzarsi nell'estatica contemplazione, ma deve acquisire consapevolezza ordinata e serena di

² La numerazione delle prediche fa riferimento all'edizione di J. Quint, come sarà precisato nella sezione *Note alla traduzione e altre specifiche*.

³ Il paradosso, ben esplicito da Eckhart e lungi dall'essere in questo caso interpretabile come contraddizione, appare lampante all'inizio della *Pr. 2*: «eine juncvrouwe, diu ein wip was», ovvero «una vergine che era donna» (DW I, p. 24, 5-6).

ciò che accade. Partecipare al divino significa, per Meister Eckhart, diventare una cosa sola con Dio, lasciando che Egli riempi con la sua volontà eterna il vuoto interiore che l'anima ha lasciato integro in sé. "Agire come agirebbe Dio" appare misteriosamente più sublime del perdersi sentimentalmente nell'indistinta unione tra Creatore e creatura. L'attività non si oppone alla contemplazione, neanche concettualmente, ma è la realizzazione piena e totale del cammino spirituale che l'anima ha perseguito.

Sotto questa luce appare chiaro che l'autentica obbedienza non è antitetica alla vera libertà, ma sinonimica⁴. Essere attivi nella comunione con Dio significa aver raggiunto l'elevatissima consapevolezza che la volontà di Dio e la volontà della persona umana hanno un'unica e medesima radice che cresce e fruttifica nel fondo del cuore, nella cittadella interiore, nella scintilla dell'anima.

Il Creatore si realizza nella creatura che si rivela capace, al tempo stesso, di indipendenza dal contingente e di generosa accoglienza verso Dio. La fecondità dell'anima è via mediana tra pensiero e opera, tra contemplazione e azione. In questa totalità che non privilegia l'una o l'altra propensione umana, avviene il miracolo di un'armonia totale che permette di giungere al cuore di ogni realtà, naturale e soprannaturale.

Marta e Maria, le due figure bibliche dalle quali Eckhart si lascia ispirare, simboleggiano bene la circolarità e la complementarità delle due tensioni: operare nel mondo e conoscere in profondità le realtà superiori. Il fecondo equilibrio che si innesta tra contemplazione e azione è il cammino verso la beatitudine che altro non è se non lo stato di felicità che porta a compimento tutti i desideri, sensibili e spirituali, della persona umana.

⁴ In questa prospettiva potrebbe rivelarsi interessante un confronto tra il pensiero di Meister Eckhart e la visione immanentistica dello Stoicismo per quanto concerne l'approccio alla realtà del tutto, il tema dell'obbedienza al ruolo predisposto dal destino e la questione della personale libertà di scelta. Sicuramente in Eckhart non sussiste una concezione marcatamente deterministica dell'esistenza come presso alcuni stoici più antichi, quali per esempio Cleante e Crisippo. Per quanto concerne, invece, l'οικείωσις stoica (il progressivo "appropriarsi di sé stessi come di una cosa cara") si potrebbe sviluppare un confronto con la tematica eckhartiana dell'*Abgeschiedenheit*: distacco dal mondo che conduce a una conoscenza più autentica del sé.

Riguardo all'οικείωσις stoica cfr. P. Donini e F. Ferrari, *L'esercizio della ragione nel mondo classico*, Einaudi, Torino 2005, pp. 238-241.

La mistica di Meister Eckhart, vagliata sotto quest'ottica, risulta non solo di particolare pregnanza analitica e interpretativa, ma anche stimolo e *input* di ricerca per l'oggi. L'armonia tra la contemplazione e l'azione non è un tema sepolto in epoche antiche e remote, ma torna a interrogare il nostro presente con indiscussa vitalità.

Note alla traduzione e altre specifiche

La numerazione delle opere eckhartiane, nonché i brani analizzati, seguono la classificazione proposta dalle seguenti edizioni:

- *Die deutschen Werke*, a cura di J. Quint, G. Steer, Kohlhammer, Stuttgart 1936 ss.
- *Die lateinischen Werke*, a cura di E. Benz *et al.*, Kohlhammer, Stuttgart 1936-2011.

La traduzione dei testi dal *Mittelhochdeutsch*, salvo differente segnalazione, è a cura di chi scrive.

Personalmente considero sempre arricchente e fruttuoso il confronto con altri esegeti e traduttori, anche qualora le scelte di vocabolario e di stile appaiano distanti. In particolare, desidero segnalare che si è rivelata proficua la consultazione delle pubblicazioni sottoelencate, ai cui autori sono grata. In un regime di sincera ammirazione per il lavoro altrui, tengo molto a sottolineare che ogni versione delle opere eckhartiane è, a mio parere, portatrice di una sua peculiare e profonda visione sui testi e che, come ricordava spesso L. A. Schökel, «vi è una sola traduzione certamente sbagliata: la traduzione letterale»⁵. Tutte le altre, nessuna esclusa, contribuiscono a fomentare quella ricchezza infinita che permette agli scritti di una grande personalità del passato, come può essere Eckhart, di restare eterna e fruibile nei secoli. Ogni traduzione, inoltre, possiede il valore aggiunto di essere una scintilla capace di regalare uno squarcio esegetico nuovo, originale e fruttuoso sull'autore.

Le pubblicazioni da me consultate sono le seguenti:

- M. Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, a cura di J. Quint, Diogenes, Zürich 1979.
- *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, a cura di B. McGinn e M. O'C Walshe, The Crossroad Publishing Company, New York 2009, pp. 77-82.

⁵ Cfr. L. A. Schökel, *La traducción bíblica: lingüística*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1977.

- M. Eckhart, *Le 64 prediche sul tempo liturgico*, a cura di L. Sturlese, Bompiani, Milano 2014.
- M. Eckhart, *Commenti all'Antico Testamento*, a cura di M. Vannini, Bompiani, Milano 2012.
- M. Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di M. Vannini, Bompiani, Milano, 2017.
- M. Eckhart, *Sermoni tedeschi*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 2011⁷.
- M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 1999¹².

Il termine *mensch* sarà sempre reso con il sostantivo 'persona' e non con 'uomo', a eccezione di rari casi in cui sarebbe compromessa la chiarezza o la fluidità del testo. Ciò viene giustificato dall'interessante constatazione che Meister Eckhart rivolga sempre le sue prediche al *Mensch* non al *Mann*, ovvero alla persona non all'uomo in quanto maschio. Poiché in italiano vi è ambivalenza di termini – uomo in quanto *maschio* e uomo in quanto *essere umano* – preferisco sottolineare e mantenere ben in vista la peculiarità della predicazione di Eckhart e la sua scelta di indirizzarsi a un uditorio il più vasto e il più eterogeneo possibile.

A discapito di una resa perfettamente letterale e coerente, in cui a ogni parola del testo originale si fa corrispondere sempre una sola e misuratissima parola tradotta, ho privilegiato la comprensibilità e l'apprezzabilità del testo, cercando di interpretare e rendere fruibili i contenuti e piacevole la lettura. Del resto, Eckhart è un autore ben più attento alla comunicazione del messaggio che alla coerenza tra i propri testi. I termini linguistici da lui di volta in volta utilizzati assumono spesso significati diversi tra loro per meglio adattarsi ai vari contesti e alle più disparate occasioni, il che rende estremamente difficile un'esegesi chiara e lineare dei suoi scritti. Per questo confido che la scelta di privilegiare la fruibilità del contenuto sia indice di fedeltà all'opera di Meister Eckhart e che il messaggio che i testi desiderano veicolare risulti, senza troppi tradimenti, limpidamente trasposto nella lingua italiana⁶.

⁶ Per quanto riguarda luci e ombre che ogni traduzione, in quanto sostituzione di un testo intraducibile, porta con sé sono particolarmente eloquenti le seguenti opere: P. Lapedes, *La Bibbia*

Le citazioni dei passi biblici seguono la versione della Bibbia CEI 2008.

Per quanto riguarda le opere di patristica latina e greca, per maggiore ordine e omogeneità, si farà riferimento alle edizioni:

- J. P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*⁷.
- J. P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*⁸.

Si citerà dunque il testo dell'autore associato alla sigla PL (patrologia latina) o PG (patrologia greca) affiancato dal numero del volume e dal numero di pagina.

Per quanto concerne invece gli autori classici sarà indicato il titolo dell'opera latina e il passo citato, a prescindere dalle specifiche edizioni e traduzioni consultabili.

In taluni casi, per facilitare la comprensione del testo, si indirizzerà a un'edizione di supporto in lingua italiana o francese.

tradita. Sviste, malintesi ed errori di traduzione, a cura di R. Fabbri, Edizioni Dehoniane, Bologna 2014 e U. Eco, *Dire quasi la stessa cosa*, Bompiani, Milano 2003.

⁷ È possibile consultare l'opera completa al seguente link: <http://patristica.net/latina/>

⁸ È possibile consultare l'opera completa al seguente link: <http://patristica.net/graeca/>

Vita e opere di Meister Eckhart⁹

Eckhart nasce intorno al 1260 da una famiglia di medio-bassa nobiltà proveniente da Hochheim e in seguito trasferitasi a Tambach, presso Gotha, nella Turingia. All'età di circa 18 anni entra nell'ordine domenicano a Erfurt, probabilmente già dotato di una vasta cultura generale e di una buona conoscenza del latino. Conclude con successo il *cursus studiorum* che la riforma del 1259 aveva suddiviso in tre stadi: tre anni di studi delle *artes liberales* (grammatica, retorica, dialettica, aritmetica, geometria, musica, astronomia), due anni intermedi di filosofia naturale, il che significava principalmente approfondire le opere di Aristotele, e gli ultimi tre anni di teologia presso uno *studium particulare*.

I conventi domenicani, raggruppati in aree geografiche, le province, avevano inoltre obbligo, secondo le regole che guidavano la formazione dei novizi, di inviare gli studenti che si distinguevano per particolare ingegno a uno studio di un'altra provincia. Questo permetteva di tessere una rete di contatti tra i vari conventi che avrebbe incrementato un proficuo scambio tra coloro che sarebbero divenuti, un domani, gli intellettuali dell'ordine; nonché di creare su larga scala un ambiente che fosse il più vario e internazionale possibile. Dotato di spiccate qualità intellettuali, presto riconosciute dai suoi maestri, Eckhart nel 1292 viene inviato niente meno che a Parigi con l'obiettivo di conseguire il titolo di *baccelliere sententiarum* che ottiene nel 1294. In questo periodo Eckhart redige la predica di Pasqua, datata 18 aprile 1294¹⁰, pronunciata dopo il conseguimento del titolo di baccelliere e la *Collatio in libros Sententiarum*, un commento alle *Sententiae* di Pietro Lombardo.

Tra il 1295 e il 1299 Eckhart è nominato priore del convento dei domenicani di Erfurt e vicario di Teodorico di Freiberg per la provincia della Teutonia. Negli stessi anni Eckhart compone le *Reden*, i discorsi, e inizia l'*Opus tripartitum*, un colossale

⁹ Per un approfondimento riguardo a vita e opere di Meister Eckhart si segnalano i seguenti testi: A. Beccarisi, *Eckhart*, Carrocci, Roma 2012; J. Koch, *Kritische Studien zum Leben Meister Eckhart*, in *Kleine Schriften*, 2 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1973, vol. I; G. Ravasi, *Meister Eckhart. Veemenza altotedesca*, in «Il Sole 24 Ore», 19 aprile 2015; L. Sturlese, *Cronologia della vita e delle opere*, in M. Eckhart, *Le 64 prediche sul tempo liturgico*, a cura di L. Sturlese, Bompiani, Milano 2014, pp. LXXV-LXXIX; N. Winkler, *Meister Eckhart zur Einführung*, Junius, Hamburg 1997.

¹⁰ *Sermo Paschalis*, LW V, pp. 133-148.

progetto di commento delle Sacre Scritture, che lo occuperà per tutta la vita, suddiviso in tre sezioni: *Opus propositionum*, *Opus quaestionum*, *Opus expositionum* e introdotto da un *Prologo generale*. La peculiarità dell'opera consiste nel condensare in un unico complesso le tre attività del teologo: lettura dei testi, disputa e predicazione. Ad oggi sembra che ci siano giunti solo i *Prologhi* e una parte consistente dell'*Opus expositionum*, ovvero il commento esegetico di Genesi, Esodo, Sapienza e Vangelo di Giovanni.

Tra il 1301 e il 1303 Eckhart è designato a Parigi con la carica di maestro di teologia presso la cattedra dei domenicani non francesi. In questo lasso di tempo compone le *Quaestiones Parisienses* e l'*Expositio Sapientiae*. Negli stessi anni viene eletto priore della provincia della Sassonia. Nel 1303 Eckhart scrive i *Sermones et lectiones super Ecclesiastici c. 24*, che a differenza degli altri commenti alle Scritture, sono testi progettati *ad hoc* per occasioni ufficiali.

Tra il 1303 e il 1310 Eckhart è impegnato nella redazione dell'*Expositio Exodi* e dell'*Expositio Genesis*. Nel 1308 ricopre la carica di vicario generale per la provincia della Boemia. Tra il 1310 e il 1311 viene eletto provinciale della Teutonia, ma ai vertici dell'ordine l'elezione non viene convalidata, con l'intenzione di inviarlo nuovamente a Parigi in qualità di *magister theologiae* per il ciclo accademico 1311-1314. Oltre a Meister Eckhart solamente Tommaso D'Aquino poteva vantare un prestigio intellettuale tale da valergli un secondo conferimento della carica di maestro di teologia a Parigi. In questo periodo Eckhart compone sei questioni disputate che l'agostiniano Prospero da Reggio Emilia appunterà diligentemente per farle giungere fino a noi (codice Vat. Lat. 1086).

È rilevante notare che Eckhart non ricoprì, all'interno dell'ordine, solamente ruoli di predicatore e insegnante di teologia, ma anche posizioni che attestano le sue doti dirigenziali e amministrative¹¹. Questa peculiarità venne nei secoli dimenticata o sottovalutata, in funzione di un'interpretazione del personaggio che lo dipingesse univocamente come un mistico chiuso nelle quattro mura della sua cella in una contemplazione perpetua. Il Meister Eckhart storico fu, al contrario, un personaggio a

¹¹ Cfr. in particolare A. Beccarisi, *Eckhart, op. cit.*, pp. 121-122.

tutto tondo e, lungi dall'essere un intellettuale disprezzatore del mondo, viaggiò molto e si occupò di politica, diplomazia, nonché di gestione dei vari conventi.

Nel decennio che intercorre tra il 1314 e il 1324 Eckhart si trova a Strasburgo e a Colonia, probabilmente in qualità di insegnante presso lo *Studium generale* della città. Nel corso di questi anni scrive il *Liber Parabolarum Genesis* e, approssimativamente nel 1318, compone in volgare il *Liber Benedictus*, quest'ultimo destinato a un pubblico laico, non abituato alla lingua latina né ai sofismi dell'élite intellettuale, ma non per questo incapace di accostarsi alla filosofia.

Il *Liber Parabolarum Genesis* rappresenta una cesura nei confronti del progetto sistematico dell'*Opus tripartitum* e una rinuncia a continuare nella redazione di quell'opera. Non possiamo immaginare distintamente che cosa abbia portato Eckhart a desistere dal proposito precedente, ma è plausibile che l'esperienza da predicatore abbia mutato il suo modo di analizzare e trasmettere le Scritture. In principio al *Liber Parabolarum Genesis* Eckhart descrive il suo programmatico rifiuto di commentare i testi in modo lineare, convinto che sia migliore un metodo capace di procedere oltre la scorsa argentea del senso letterale, così da poter ricercare, con lo strumento dell'esegesi, l'oro che si cela nelle parabole e nelle metafore¹².

Sono sorte alcune leggende, in gran parte alimentate da uno scritto di H. Denifle¹³, riguardo alla pressoché esclusiva predicazione di Eckhart nell'ambito della *cura monialium*, ma ciò è storicamente errato e sedimenta la vitalità della sua omiletica che, oltre a essere densa di raffinatezze teologiche, è capace di adattare quest'ultime alle più disparate situazioni, rielaborando con originalità il contenuto a seconda dell'uditorio da approcciare¹⁴. Inoltre, il mito di Eckhart sostenitore del movimento ereticale dei Fratelli del Libero Spirito è del tutto fantasioso e privo di fondamenti storici¹⁵. Meister Eckhart ebbe, al contrario, un uditorio molto vasto e soprattutto eterogeneo, composto non solamente da studenti di teologia o da intellettuali ben

¹² *Liber Parabolarmu Genesis* n. 1, LW I, p. 447, 5-9

¹³ H. Denifle, *Über die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker*, in H. Denifle - F. Eherle, *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlin 1886, vol. II, pp. 641-652.

¹⁴ Cfr. J. Theisen, *Predigt und Gottesdienst. Liturgische Strukturen in den Predigten Meister Eckharts*, Lang, Frankfurt am Main 1990.

¹⁵ Cfr. L. Sturlese, *Il 'Decennio strasburghese' di Eckhart? Nascita e tramonto di un mito storiografico*, in ID., *Eckhart, Tauler. Suso. Filosofi e mistici della Germania medioevale*, Le Lettere, Firenze 2010, pp. 98-117 e A. Beccarisi, *Eckhart, op. cit.*, pp. 123-125.

versati nell'interpretazione delle Scritture, ma, in numerose occasioni, anche da mercanti, contadini, notai. L'attinenza tra esegesi del testo e vita quotidiana delle persone a cui le parole erano rivolte doveva essere all'apice delle preoccupazioni dell'Eckhart predicatore.

Nel periodo in cui Eckhart si trova a Colonia iniziano a circolare accuse rivolte all'eterodossia dei suoi scritti e soprattutto sulla sua eccessiva libertà nel predicare il Vangelo anche agli illetterati. Eckhart non sembra particolarmente scosso dalla prima critica che ritiene provenire da coloro che, in cattiva fede, vogliono trovare il male dove non c'è, come se, con lo sguardo falsato dall'illusione ottica della propria malizia, vedessero storto un bastone che, immerso nell'acqua, è in realtà dritto¹⁶. La seconda accusa genera nel cuore di Eckhart un profondo disappunto che esplicherà al termine del *Liber Benedictus*:

Si dice anche che un insegnamento di questo tipo non andrebbe pronunciato o scritto per coloro che non dispongono di un'adeguata preparazione culturale, ma io ribadisco che se non si insegnasse a chi è carente di cultura, allora nessuno sarebbe mai istruito e non si potrebbe né insegnare né scrivere. Proprio per questo si insegna a chi non sa, perché da ignorante diventi istruito¹⁷.

Nell'agosto del 1325 viene aperto un processo per eresia dove sono presentate una serie di proposizioni tolte da alcune opere, sia latine sia tedesche, di Meister Eckhart. Nicola da Strasburgo, fido collaboratore del papa e incaricato di seguire il processo, si ritiene soddisfatto delle spiegazioni fornite da Eckhart e il maestro domenicano viene assolto. Nel frattempo si inaspriscono le tensioni nell'ordine domenicano tra i sostenitori di papa Giovanni XXII e i simpatizzanti di Ludovico il Bavaro. Entrambi i partiti tenteranno di approfittare dei conflitti per eliminare alcuni stimati confratelli e occupare i ruoli di potere. Nel 1326 un secondo elenco di sentenze, tratte questa volta solo dalle prediche in volgare, viene portato al cospetto del vescovo di Colonia, Enrico di Virneburg. Il processo presenta tre punti di debolezza da parte dell'accusa: 1. Eckhart non è tenuto a fornire alcuna spiegazione poiché, in quanto domenicano, è sottoposto unicamente alla giurisdizione papale. 2. Inoltre egli gode di ottima fama e di un'irreprensibile condotta; entrambi fattori che venivano tenuti in considerazione qualora fosse aperto un processo per eresia. 3. La commissione aveva

¹⁶ *Liber Benedictus*, DW V, p. 60, 14-18.

¹⁷ *Liber Benedictus*, DW V, pp. 60, 17 - 61, 2.

basato l'accusa su una delazione, peraltro pervenuta da Ermanno di Summo e Guglielmo di Niedecke, due personaggi piuttosto mal visti e già più volte segnalati per scorrettezze amministrative e minacce a scapito di altri confratelli. Nonostante queste premesse il vescovo di Colonia è intenzionato a portare avanti il processo. Tra il settembre del 1326 e il 14 gennaio 1327 gli interrogatori si intensificano, ma senza lasciarsi scoraggiare dall'incremento delle convocazioni, Eckhart fornisce ogni volta prove della sua ortodossia e gli accusatori non riescono a confermare l'eresicità delle proposizioni citate in giudizio¹⁸.

A questo punto Eckhart intuisce che l'unica via di fuga per non finire sul rogo è quella di chiedere di spostare il processo ad Avignone. Il 24 gennaio 1327 Eckhart invoca l'intervento del papa, ma il suo appello non sortisce l'effetto sperato. Nonostante Eckhart continui a difendere strenuamente l'ortodossia delle sue opere e sia disposto tuttavia a rivedere i suoi scritti qualora questi possano essere male interpretati, il 13 febbraio 1327, per non incorrere nel rischio che il processo venga concluso con un'arbitraria condanna, accetta di ritrattare pubblicamente nella chiesa dei domenicani di Colonia tutte le proposizioni giudicate erronee o pericolose. Il 22 febbraio la commissione incaricata di valutare la ritrattazione di Eckhart giudica negativamente il suo discorso di abiura. Il maestro domenicano sembra ormai definitivamente sconfitto, ma inaspettatamente, qualche giorno più tardi, il papa accoglie la sua precedente richiesta di spostare il processo ad Avignone. In questa sede Eckhart può disporre di un trattamento più imparziale e ha modo di instaurare un vero dialogo con la commissione incaricata di esprimere il giudizio definitivo. Il numero delle proposizioni incriminate viene ampiamente ridotto, gran parte delle argomentazioni offerte da Eckhart sono accolte positivamente e il processo "per eresia" viene mutato in processo "per errore dottrinale". Sotto questa luce non sarebbe più stata messa in discussione la persona di Eckhart in quanto insegnante di teologia, predicatore e amministratore, ma solamente valutata l'eventuale erroneità di alcune delle sue tesi. Alcune sue sentenze avrebbero potuto essere considerate come eretiche, ma non sarebbe stata comunque incriminata l'autorità di Eckhart quale *magister*, né la dottrina alla base dei suoi insegnamenti.

¹⁸ Per approfondire: W. Trusen, *Der Prozess gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen*, Schöningh, Paderborn 1988.

Il 28 gennaio 1328, Eckhart muore. Il 27 marzo 1329 viene pubblicata la bolla *In agro dominico*, promulgata da papa Giovanni XXII, che dichiara 17 proposizioni eretiche e 11 *male sonantes*¹⁹, ovvero sospette o di dubbia decifrazione. Il processo di Avignone si chiude di fatto con la condanna di alcune delle sentenze pronunciate dal maestro domenicano, ma non viene posta in discussione la sua volontà di rimanere ancorato ai capisaldi dell'ortodossia cattolica, né la sua fedeltà al magistero della Chiesa.

¹⁹ *Processus contra mag. Echardum* n. 65, LW V, p. 600, 107.

Der portenêre sprach ,von weme sol ich im sagen?‘ Si sprach ,ich enweiz‘. Er sprach ,wa von wizzent ir sîn niht?‘. Si sprach ,da enbin ich niht ein maget noch ein wîp noch ein man noch eine frowe noch ein witwe noch eine juncfrowe noch ein herre noch ein dierne noch ein kneht‘.²⁰

²⁰ «Chi devo annunciare?», le domanda il padre portinaio.

- «Non lo so», rispose lei.

- «Come è possibile che non lo sappiate?»

- «Non sono né un bambino, né una donna, né un uomo. Non sono una sposa, non sono una vedova e non sono una vergine. Inoltre, non sono né un padrone, né una serva, né un bracciante».

Il brano in Mittelhochdeutsch è tratto da F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts: Meister Eckhart*, Leipzig 1857, vol. II, Spr. 69, p. 625.

Il medesimo testo si può trovare con alcune varianti in A. Spamer, *Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts*, Jena 1912, pp. 152-154.

*Intravit Iesus in quoddam castellum et mulier quaedam, Martha nomine,
exceptit illum in domum suam (Lc 10, 38-42)²¹*

Ho primariamente citato questa parolina in latino, che è scritta nel Vangelo e nella nostra lingua²² si traduce così: «Il nostro Signore Gesù Cristo salì²³ in una

²¹ La traduzione è a cura di chi scrive. Per un confronto con il testo in *Mittelhochdeutsch* (sigla Mhd) cfr. *Die deutschen Werke*, a cura di J. Quint e G. Steer, Kohlhammer, Stuttgart 1936 ss. (d'ora in poi DW), *Pr. 2*, I, pp. 21-45. Al fine di redigere una versione fedele al brano e al tempo stesso esaustiva per quanto concerne la comprensibilità di questo sermone eckhartiano è risultato fruttuoso il confronto con la versione di J. Quint in tedesco (cfr. DW I, pp. 434-438) e quella di M. O'C Walshe in inglese (cfr. *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, a cura di B. McGinn e M. O'C Walshe, The Crossroad Publishing Company, New York 2009, pp. 77-82).

²² Il testo letteralmente recita: «in tedesco», ma ho preferito tradurre con l'espressione più generica «nella nostra lingua», al fine di rendere più coerente e apprezzabile la lettura, dacché la versione qui proposta è in italiano.

²³ Nella traduzione, anche se la resa italiana può apparire meno scorrevole, ho preferito mantenere la sfumatura, presente nel vocabolo in Mhd, che evidenzia la fatica della salita. L'interpretazione del peregrinare e del pellegrinare che culmina con un'ascesa dello spirito, ma che assume una concretezza quasi corporea, trae la sua origine nelle salde radici nell'ebraismo e pervade intimamente tutta la storia del cristianesimo. Il pellegrino è עולה ('olèh) ovvero «colui che sale» – in ebraico moderno il vocabolo correlato dell'aggettivo חדש (hadash), 'nuovo' significa anche 'immigrato' – e il pellegrinaggio עלייה לרגל ('aliya la regèl) è «salita per la festa». È interessante notare che Eckhart sceglie di rendere il latino *intravit* con *gieng úf*, che la lingua tedesca attuale tradurrebbe con *hinaufgehen*, ovvero 'salire'. Risulta in questo caso difficile desumere se Eckhart fosse consapevole di questa come di altre sfumature semantiche provenienti dalla lingua ebraica, sicuramente penetrate nei Vangeli nonostante la scelta della κοινή διάλεκτος per la redazione degli stessi. Le fonti storiche raccontano tuttavia che la città di Erfurt, dove sorgeva il convento in cui Eckhart aveva iniziato la sua formazione domenicana, era sede di un'importante comunità ebraica oltre a essere all'epoca una della città più ricche e più fiorenti dell'intera Germania (Cfr. A. Beccarisi, *Eckhart, op. cit.*, p. 19). Possiamo con facilità dedurre che Eckhart abbia avuto modo di confrontarsi con la lingua e la cultura ebraiche. Ciò sarebbe testimoniato anche da alcuni passaggi presenti specialmente nelle opere latine in cui Eckhart si ingegna per esplicitare il significato di alcuni termini ebraici mostrando acute doti filologiche, nonché una sterminata cultura generale. Cfr. *Die lateinischen Werke*, a cura di E. Benz et al., Kohlhammer, Stuttgart 1936 ss. (d'ora in poi LW). Per un esempio dei passi dove Eckhart si confronta con alcuni vocaboli della lingua ebraica cfr.: *Expositio Libri Genesis* n. 17, LW I, p. 74. ed *Expositio Libri Exodi* n. 20, LW II, pp. 26-27.

cittadella e venne accolto²⁴ da una vergine, che era una donna»²⁵. Ora si presti attenzione a questo discorso: doveva per necessità essere una vergine la persona che accolse il Cristo. Con *vergine* si intende una persona che è indipendente²⁶ da ogni immagine²⁷ esteriore, tanto indipendente come quando non esisteva ancora. Vedete,

²⁴ In tedesco *empfangen* (Mhd: *empfangen*) racchiude in sé due sfumature linguistiche affini, anche se lievemente differenti: ‘ricevere’ e ‘accogliere’. Ho preferito tradurre con *accogliere* per sottolineare l’importanza dell’accoglienza interiore della Parola, più profonda e più radicale di un cortese e tiepido *ricevere*.

²⁵ È degno di nota che il brano evangelico Lc 10, 38-42 che Meister Eckhart intende spiegare nel corso di questo sermone non fornisce nessun indizio riguardo a «eine juncvrouwe, diu ein wip was», ovvero a «una vergine che era una donna». Ciò indica che l’interpretazione di Eckhart è del tutto originale e libera da qualsiasi contesto esegetico in voga negli anni in cui egli predicò.

Nella traduzione in volgare che Eckhart propone del primo versetto della pericope lucana è omissa il nome di Marta. Possiamo supporre che ciò sia riconducibile al fatto che “la vergine che era una donna” è insieme Maria e Marta, e al tempo stesso nessuna delle due, ma qualcosa che le supera. Come spesso accade, Eckhart si lascia ispirare da un versetto delle Scritture, per poi plasmare il suo discorso a seconda dell’uditorio che, di volta in volta, ascolta la sua predicazione. Se il maestro domenicano avesse tradotto il nome “Marta”, che rappresenta la sollecitudine e il concepimento di Dio nel cuore, avrebbe dovuto invertire l’ordine dei passaggi che aveva predisposto e che si potrebbero schematizzare nel modo seguente: accoglienza (verginità) → ospitalità come grado intermedio → concepimento (donna). Secondo la metafora eckhartiana è Maria, vergine e indipendente, che accoglie e Marta che fruttifica gli insegnamenti precedentemente appresi. Infatti “la vergine che è una donna” rappresenta una fusione tra le anime diverse, eppure nella vita di tutti i giorni non separate, delle due sorelle di Betania. Maria è la vergine libera da pregiudizi e preconcetti. Marta è la donna che ospita e concepisce Dio in sé.

²⁶ L’aggettivo in Mhd *ledic* significa ‘svincolato’, ‘nubile’, sciolto cioè da ogni legame sociale, matrimoniale o di qualsivoglia tipologia. Per resa in italiano seguo la sapiente lezione di A. Beccarisi che propone di tradurre questo vocabolo con ‘indipendente’. Si conserva così, peraltro senza danni alla fluidità del testo, il significato originario del pensiero di Eckhart, desideroso di accompagnare ogni essere umano in un cammino di liberazione capace di renderlo autenticamente *vrî* e *ledic*. Nella scelta di questi aggettivi Eckhart potrebbe essersi ispirato all’etica stoica, in particolare a un passo delle *Tusculanae disputationes* (I, 27) di Cicerone in cui l’autore romano attribuisce alla divinità le due caratteristiche di *solutum* – corrispettivo di *ledic* – e *liberum* – corrispettivo di *vrî* (Cfr. A. Beccarisi, *Eckhart, op. cit.*, p. 38 e p. 135).

²⁷ Traduco il Mhd *bilde* con *immagini* per non forzare in alcun modo il testo eckhartiano. Secondo Eckhart tutto ciò che è determinazione, contingenza, conoscenza che sia vincolata a un io che possiede sé stesso nella propria coscienza o al tentativo di racchiudere il mondo esterno nel pensiero, porta a un allontanamento da Dio. Liberarsi delle immagini significa liberarsi dall’inganno di essere capaci di una conoscenza assoluta nel tempo, nel luogo e nelle determinazioni dell’io che ci governano. I beati nel regno dei cieli conoscono senza immagini perché vedono la realtà come è e non come appare, senza fraintendimenti e senza mediazioni, senza l’ostacolo delle contingenze e senza le determinazioni che offuscano lo sguardo rendendolo annebbiato. Cfr. *Liber Benedictus DW V*, p. 21, 15-18.

Si segnala inoltre che con “immagini esteriori” Eckhart intende più propriamente quelle che noi identificheremmo con “immagini preconcrete”. La persona *vergine* è colei che non è condizionata da immagini precostruite della realtà, già esistenti e stereotipate; è *in-genua*, ovvero nata libera, nobile, senza pregiudizi che ne intacchino l’originaria onestà.

L’unica *immagine*, se di immagine si può ancora parlare, da mantenere tale è l’impronta costitutiva dell’essere umano: Dio nell’uomo. Questo calco non è semplicemente, secondo Eckhart, essere fatti *come* Dio, ma essere Dio. Dio nell’uomo è Dio che abita in Dio e che costruisce il suo Santo

adesso ci si potrebbe chiedere come una persona che dapprima è nata e che poi ha raggiunto l'età della comprensione razionale possa essere così indipendente da tutte le immagini come lo fu quando non esisteva ancora. Dal momento che ella conosce molte cose, la totalità delle quali sono immagini, può nonostante ciò essere indipendente da esse? Ora prestate attenzione all'insegnamento che vi vorrei donare. Se io fossi dotato di una capacità di comprensione tanto straordinaria da poter afferrare, con l'unico ausilio della mia mente, non solo tutte le immagini mai concepite dall'intera umanità ma anche la totalità delle immagini che sono in Dio e se riuscissi a fare ciò senza attaccarmi possessivamente al mio io, così nell'agire e nell'astenermi dall'agire, senza un prima o un poi, ma abitando liberamente l'istante presente, pronto a ricevere l'amatissima volontà di Dio e a esaudirla senza sosta, allora sarei veramente una *vergine* senza l'ostacolo di alcuna immagine, semplicemente come io fui quando non esistevo ancora.

Proseguo: il fatto che una persona sia vergine, non la distoglie per nulla dalle opere che ha compiuto, ma ella rimane giovane²⁸ e libera senza ostacoli alla più alta verità, così come Gesù è indipendente, libero e giovane in sé stesso. Come dicono i maestri, l'unione avviene solo tramite una progressiva assimilazione del simile al Simile, per questo la persona che accoglie il giovane Gesù deve essere a sua volta giovane, vergine. Ora prestate attenzione e seguitemi punto per punto. Se una persona fosse eternamente vergine, non produrrebbe alcun frutto. Qualora desideri generare frutto, ella deve di necessità essere una donna. *Donna* è il nome più nobile che possa essere attribuito all'anima ed è molto più nobile di *vergine*. Accogliere Dio in sé stessa è per una persona cosa buona e nell'incontro la persona è giovane. Ma per Dio

dei Santi nel cuore profondo della persona. Per una riflessione di Eckhart sul Figlio di Dio nell'anima e la conoscenza in Dio Cfr. *Liber Benedictus* DW V, p. 114, 15-21 e p.115, 1-12.

²⁸ Il sostantivo *Magd*, così come il suo corrispettivo aggettivale *magdlich* (Mhd: *megetlich*), è piuttosto difficile da rendere in questo contesto. *Magd*, vocabolo in uso fino al XIX secolo, identifica propriamente le fanciulle assunte al servizio, che quindi, per estensione, erano giovani e vergini. Pertanto l'aggettivo *magdlich* porta in sé i significati di 'vergine', 'nubile' e 'giovane' associati alla prerogativa del servizio domestico. In questo contesto trovo coerente tradurre *megetlich* con *giovane*, pur nella consapevolezza che questa scelta merita un approfondimento ulteriore. A p. 25 Eckhart afferma che nel qual caso lo spirito di una persona costituisse un'indivisibile unità con Dio stesso, allora «der mensch enmöhte niht altern», ovvero quella persona non potrebbe *invecchiare* per quanto concerne il nucleo più profondo dell'anima. In questo senso mi sembra esauriente rendere *megetlich* con *giovane*. Solamente se l'anima è *indipendente*, *libera* e interiormente *giovane* può ardire incontrare la divinità che tiene salde in sé queste medesime caratteristiche e avere adito alla più alta verità, eterna e imperitura come il nucleo dell'anima stessa.

Per un approfondimento sul vocabolo *Magd* cfr: <https://www.duden.de/rechtschreibung/Magd>

diventare fecondo in lei è ancora meglio perché solo la fecondità del dono è il ringraziamento adeguato a un tale dono e in questo lo Spirito è donna e la sua gratitudine è la fecondità²⁹ attraverso la quale Gesù è generato ancora una volta nel paterno cuore di Dio.

Molti buoni doni che si ricevono nel tempo della verginità non vengono però rigenerati in Dio nella fecondità della donna, non vengono accompagnati da una lode riconoscente. Questi doni si corrompono e tutti quanti scivolano nel niente, cosicché la persona non raggiunge una beatitudine più alta e non diventa migliore per mezzo di essi. In questo caso la sua verginità non è fruttuosa, dacché alla verginità non ha aggiunto la pienezza della fecondità propria della donna. Questo sarebbe un peccato³⁰.

²⁹ In Mhd: «dâ ist der geist ein wîp in der widerbernden dankbaerkeit». Il fatto che “lo Spirito sia donna” potrebbe riferirsi alla capacità di tutto ciò che è femminile di generare, rigenerare, prendersi cura, consigliare. Volendo seguire una pista più ardita, non del tutto fantasiosa, ma in ogni caso non verificabile, si potrebbe supporre che Eckhart conoscesse il corrispettivo ebraico della parola *geist*, ovvero רוח (rūāḥ) che è di genere femminile. Questo termine potrebbe rappresentare la sapienza, l’interiorità; oltre che il soffio, il vento, il respiro, la vita. Per i legami di Meister Eckhart con la tradizione ebraica cfr. nota 23 p. 19. Per un dettaglio in merito al vocabolo ebraico cfr. L. A. Schökel, *Dizionario di ebraico biblico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, pp. 774-776.

Anche la tradizione cristiana siriana considera lo Spirito Santo come un’entità femminile almeno fino al IV secolo. Nelle opere dei più autorevoli esegeti siriani tra cui il teologo che ha redatto le *Odi di Salomone* (I-II secolo), oppure circa cent’anni più tardi, Afraate (III-IV secolo) ed Efrem (IV secolo), tutto ciò che concerne lo Spirito è descritto con metafore femminili: viene appellato, ad esempio, come «aquila madre che vola circolarmente sopra la nidiata, si libra sopra i suoi piccoli» (Pešitta, *Dt* 32, 11) o «madre compassionevole» (*Atti di Tommaso* 27, in *Apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di L. Moraldi, UTET, Torino 1971, vol. II, p. 1261).

Anche in passi apparentemente non correlati al bisogno di esprimere una caratterizzazione materna, lo Spirito, almeno fino al IV secolo, conserva per lo più il genere femminile. In *Vangelo degli Ebrei*, 4 (*Apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di L. Moraldi, UTET, Torino 1994, vol. I, p. 347) Gesù proferisce le seguenti parole: «Poco fa mia madre lo Spirito Santo, mi prese per uno dei miei capelli e mi trasportò sul grande monte Tabor» oppure nel testo originale della Pešitta nel *Salmo* 51, v. 13 l’aggettivo relativo allo Spirito è indubbiamente femminile: «Non togliere il tuo Santo Spirito (*ruhak qaddištā*) da me». Inoltre, i verbi correlati all’aleggiare dello Spirito come, per esempio, “librarsi” (*rahhef*) conservano il genere femminile, anche nei secoli successivi al V.

Cfr. «S. A. Harvey, *Feminine Imaginary for the Divine: The Holy Spirit, the Odes of Salomon, and Early Syriac Tradition*», in *St Vladimir’s Theological Quarterly* 37, 2-3 (1993), pp. 111-139; S. P. Brock, *Il genere femminile dello Spirito Santo nell’antica letteratura siriana*, in *Lo Spirito Santo nella tradizione battesimale siriana*, a cura di M. Camapatelli, Lipa, Roma 2019, pp. 274-294; M. S. Compton, *Sophia-Spirit-Mary: Sergius Bulgakov and the Patristic Roots of a Feminine Spirit*, CreateSpace Independent Publishing Platform 2015, pp. 1-13; P. A. Aydin, «The Syriac tradition of the work of the Holy Spirit in the Church to make it One, Holy, Catholic and Apostolic», in *International Journal for the Study of the Christian Church* 18, 2-3 (2018), pp. 124-131.

³⁰ In accordo con una sana teologia cristiana non interessata a una sadica colpevolizzazione dell’uomo, Eckhart espone in parecchi passi, specialmente nelle opere tedesche, i suoi consigli affinché ogni persona possa raggiungere l’unione con Dio, senza fermarsi mai al momento *destruens* di gratuita mortificazione dell’umano. Si potrebbe con tranquillità affermare che a Eckhart non aggrada il modello

Perciò ho detto: «Gesù salì in una cittadella e venne accolto da una vergine, che era una donna». Deve essere per forza così, come vi ho spiegato.

Chi si sposa dà alla luce poco più che un frutto all'anno. Ma è un altro tipo di *coniugi*³¹ quello che ho in mente in questo momento: tutti coloro che sono legati fortemente alla preghiera, al digiuno, alla veglia e a ogni tipo di esercizio esteriore e di rinuncia. Il tuo attaccamento a te stesso nel compiere qualsivoglia opera che ti inciti ad offrire a Dio, nell'istante presente, la tua propria libertà e a seguire unicamente Lui nella luce dove Egli ti svelerebbe quando agire e quando astenerti dall'agire, libero e rinnovato a ogni momento, come se tu non avessi o volessi o potessi nient'altro; ogni attaccamento al tuo io, ogni opera nella quale ti impegni deliberatamente ad offrire sempre maggiore libertà: ecco, io la definisco un *anno*. Infatti, la tua anima non darà alla luce nessun frutto senza che tu non abbia prima portato a termine questo impegno al quale ti sei strenuamente attaccato. Non avrai fiducia né in Dio né in te stesso prima che tu abbia portato a compimento l'opera alla quale sei legato con profondo

teologico di chi desidera una sorta di *distruzione creativa*, oppure di chi, togliendo di bocca le parole a Tacito (*De vita et moribus Iulii Agricola*, 30): «Ubi solitudinem faciunt, pacem appellant»; ovvero di chi pensa che rinnegando e denigrando la propria umanità, si possa raggiungere la pace interiore per trovare Dio. È importante osservare al riguardo che il verbo latino *pecco alicui* regge il dativo, il che sottolinea propriamente la *manca*za, il *venir meno* a un patto a cui si è intimamente desiderosi di prestar fede, un vincolo, ma solo e unicamente interiore. Inoltre, ancora più interessante è il verbo greco ἀμαρτάνω: quando regge il genitivo significa «fallisco il bersaglio», «non colpisco»; quando però regge il dativo significa propriamente «pecco», «manco». La caratteristica della *manca*za, che semanticamente il verbo *peccare* porta con sé, emerge nell'espressione popolare: «Che peccato!». Queste parole tanto spontanee quanto vere sottolineano l'occasione persa di un avvenimento, di un incontro, di una eventualità che avrebbe fatto piacere qualora si fosse verificata. Consapevole che la mia scelta di traduzione va nella direzione sopra indicata, che mi sembra particolarmente in sintonia con il pensiero di Meister Eckhart, ho voluto sottolineare, nella mia resa in italiano, che il *non far fruttare* i doni ricevuti non è da considerarsi quale colpa per cui chiudersi in una autoreferenziale frustrazione o per cui cercare una necessaria penitenza da scontare, ma è piuttosto un autentico «che peccato!», dacché l'uomo che avrebbe la possibilità di vivere con pienezza rinuncia alla fecondità di un'esperienza interiore appagante e gioiosamente produttiva. Questa occasione di realizzazione andata perduta sarebbe, secondo Eckhart, un autentico peccato. Per una visione di Eckhart quale pensatore e teologo interessato a una morale scevra da ogni deteriore moralismo cfr. A. Beccarisi *Eckhart, op. cit.*, pp. 134-139.

³¹ Traduco *Eheleute* (Mhd: *êliche liute*) con 'coniugi', che porta in sé la sfumatura del legame e quindi del vincolo, per sottolineare l'attaccamento della persona alle opere che la conducono verso Dio e che inizialmente possono essere utili a un graduale avvicinamento, ma che a lungo andare sfibrano l'anima in infruttuose rinunce che tolgono libertà senza autenticamente elevare il cuore dell'uomo. Eckhart non critica in questo passo chi cerca Dio attraverso opere che possono essere di dedizione o di rinuncia, ma ritiene doveroso sottolineare che al termine di tutto ciò è necessario "un salto di qualità": da un esercizio esteriore alla *vera obbedienza*. Essa, ben lungi da quella che può definirsi una mediocre mancaza di iniziativa, trova il suo fondamento nella *vera libertà*.

attaccamento e senza la quale non avrai pace. Inoltre, non darai alcun frutto prima di aver onorato il tuo compito. Definisco *un anno* questo percorso e il frutto è ancora piccolo poiché esso proviene dall'attaccamento del proprio io all'opera e non dalla libertà. Definisco *coniugate* tale tipologia di persone, perché esse sono vincolate al proprio io. Queste danno alla luce poco frutto ed esso è ancora piccolo, come ho affermato prima. Una vergine che è donna, libera e indipendente dal desiderio di possesso del proprio io è contemporaneamente, in ogni momento, vicina a Dio e a sé stessa. Ella genera molti frutti ed essi sono grandi, né più né meno di quelli che darebbe alla luce Dio. La vergine che è donna porta in sé un tale frutto e una tale capacità generativa e ogni giorno centinaia o migliaia di volte, incalcolabili volte, ella è partoriente e di nuovo feconda dalla più nobile profondità³². Meglio detto: ella è co-partecipe della fecondità generativa che proviene dal fondo stesso [del Padre] da cui il Padre trae alla luce la sua eterna Parola³³. Poiché Gesù, Luce e Impronta del cuore paterno – come dice San Paolo: «Egli è Gloria e Impronta del cuore paterno e irraggia il cuore paterno con vigore potente»³⁴ – questo stesso Gesù è una cosa sola con lei e lei con Lui; lei brilla e risplende con Lui come se fossero una medesima unità e una sfolgorante luce nel cuore del Padre.

Ho spesso affermato che vi è una potenza nell'anima che non tocca né il tempo né la carne. Essa fluisce direttamente dallo Spirito e rimane nello Spirito ed è del tutto e in tutto intellettuale³⁵. In questa potenza Dio è totalmente prospero e rigoglioso nella

³² Il termine *grunde* ricopre un ruolo di prim'ordine nel pensiero e nella mistica di Meister Eckhart. Spesso il sostantivo è associato alla specificazione *der seele*, traducibile, a mio parere, con una molteplicità di sfumature quali per esempio: 'fondo dell'anima', 'profondità', 'radice', 'cuore', 'intimità'. In ogni caso identifica uno spazio estremamente interno e vertiginosamente abissale della persona, fertile terreno di incontro tra Dio e l'anima.

³³ Dio possiede questa capacità generativa nel profondo di Sé stesso, esattamente come l'essere umano riceve il dono di generare e fruttificare nel fondo della propria anima, dove si annida e abita Dio.

³⁴ «Egli è irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza, e tutto sostiene con la sua parola potente» (*Eb* 1,3).

³⁵ Questa potenza intellettuale è la conoscenza per eccellenza, l'unica vera e intima, perché svincolata per natura dai condizionamenti delle contingenze. Altrove essa viene definita da Eckhart *oberste Vernunft*, traducibile come 'ragione superiore', 'ragione primaria'. Sicuramente è la facoltà più alta che Eckhart identifica quale patrimonio dell'essere umano in cui permane incessantemente il sigillo di Dio. Cfr. nota 1 DW I, p. 32 e nota 1 DW I, p. 41. Inoltre, è interessante considerare come Meister Eckhart percepisca la naturale razionalità umana quale fattore di unificazione e di penetrazione del mistero divino presente in tutti gli uomini e quindi anche nei maestri pagani venuti prima di Cristo. In certi passi dei suoi testi il mistico mostra, rivelandosi libero da qualsiasi condizionamento parziale, la sua grande stima per il mondo classico che, a suo parere, ha talvolta superato i grandi santi in sapienza

pienezza della gioia e della gloria, come Egli lo è in sé stesso. La gioia è così viva e così incredibilmente grande che nessuno sarebbe capace di testimoniarla esaurientemente. Ciò avviene poiché il Padre Eterno genera incessantemente il suo Figlio Eterno in questa potenza affinché questa potenza generi insieme il Figlio del Padre e sé stesso come medesimo Figlio nell'unica potenza del Padre. Se una persona possedesse un intero reame o tutte le ricchezze della terra e le desse in cambio semplicemente per Dio e diventasse uno degli uomini più poveri che siano mai vissuti sulla Terra e poi Dio gli assegnasse molte sofferenze, come Egli non fece mai con nessun altro, e quella persona sopportasse tutto fino al giorno della sua morte e quindi Dio gli concedesse di contemplare per un fuggevole assaggio come Egli è nella Sua potenza, allora la gioia di questa persona sarebbe così grande che tutta questa sofferenza e tutta questa povertà risulterebbero irrilevanti³⁶. E ciò resterebbe tale anche se Dio in seguito non concedesse mai più a quella persona di assaporare il Regno dei Cieli. Ella avrebbe già ricevuto una ricompensa ampiamente maggiore di ciò che ha patito, dacché in questa potenza Dio è presente come in un Eterno Istante³⁷. Se lo spirito di questa persona fosse ininterrottamente una cosa sola con Dio nella Sua potenza, quella persona non potrebbe invecchiare, poiché il Presente in cui Dio creò il primo uomo e il Presente in cui l'ultimo uomo cesserà di esistere e il Presente in cui io parlo, sono lo stesso e unico Presente in Dio e non sono niente di più che *un* Istante. Vedete, questa persona vive in *una* luce con Dio dove sofferenza e scorrere del tempo sono annullati e vi è una identica, ininterrotta eternità. Questa persona è priva di ogni sconvolgimento e tutte le cose stanno in lei come nella propria essenza. Perciò ella non acquisisce nulla di nuovo dagli avvenimenti futuri né da alcuna evenienza dacché vive in *un* Istante sempre incessantemente nuovo. Tale è la divina maestà in questa potenza.

e in comunione con la divinità. A questo riguardo si presti particolare attenzione a: *Intravit Iesus in quoddam castellum*, Pr. 86, DW III, p. 483, 7-9.

³⁶ Nel modello proposto da Eckhart potrebbe esserci un riferimento alla vicenda biblica di Giobbe, uomo pio e onesto, che, colpito da progressive e sempre più terribili disgrazie, sopporta tutto con costanza riuscendo a mantenere integra, anche nella lotta contro il dolore ingiustificato e ingiustificabile, la relazione con Dio, legame vivificante che gli permette di superare la condizione di miseria e di sofferenza.

³⁷ Eckhart con l'espressione «in dem êwigen nû», per altro particolarmente ricorrente specie nelle opere tedesche, fa riferimento all'Istante Eterno, costante e continuamente rinnovabile Presente, dove tutto è e avviene come nella mente di Dio, quindi in perfetta coerenza e unità.

C'è ancora una potenza, anch'essa incorporea, che fluisce dallo Spirito e rimane nello Spirito ed è in tutto e per tutto intellettuale³⁸. In questa potenza Dio è incessantemente glorioso e ardente in tutta la sua magnificenza, nella sua dolcezza e nella sua beatitudine. In verità, in questa potenza c'è una gioia tanto grande e una beatitudine tanto grande e incommensurabile, che nessuno potrebbe esaustivamente testimoniarla o rivelarla. Dico inoltre: se mai ci fosse una persona che per la durata di un momento potesse veramente assaporare nell'intelletto la beatitudine e la gioia che sono presenti qui, allora tutta la sofferenza che le appartiene di per sé stessa e tutta quella che Dio le assegna, sarebbero lievi, sarebbero un niente. Mi spingo oltre: ciò sarebbe per lei interamente gioia e conforto.

Se vuoi sapere con certezza se la tua sofferenza provenga da te o da Dio, potrai riconoscerlo da questo: se soffri per te stesso, in qualunque modo, la sofferenza provoca dolore ed è pesante da sopportare. Se al contrario soffri per Dio e per Dio solo, questa sofferenza non provoca dolore e ciò non è faticoso dal momento che Dio ne porta il peso. Per dirlo ancora più chiaramente: se ci fosse una persona che volesse soffrire per Dio e puramente per Dio e se ricadesse su di lei tutta quanta la sofferenza che l'intera umanità abbia mai sperimentato e che il mondo intero tutto insieme sopporta, questa persona non proverebbe dolore e ciò non sarebbe per lei faticoso dal momento che Dio porterebbe il peso. Se mi fosse aggiogato un quintale al collo e poi un *altro* lo portasse sul *mio* collo, allora sopporterei volentieri cento chili come se fossero uno solo poiché ciò non mi risulterebbe faticoso e non mi provocherebbe alcun dolore. Brevemente: Dio rende leggero e dolce ciò che un uomo soffre per Lui e per Lui solo. Infatti, all'inizio ho pronunciato queste parole con cui abbiamo aperto la nostra predica: «Gesù salì in una cittadella e fu accolto da una vergine che era una donna». Perché? Deve necessariamente essere così: che ella era una vergine e inoltre era una donna. Vi ho appena detto che Gesù fu accolto, ma non vi ho ancora detto che cosa è la *cittadella*: ho intenzione di parlarne adesso.

³⁸ Quest'altra potenza dello Spirito che Eckhart qui nomina è altrove definita *wille*. Essa è la *volontà* presente nell'essere umano, la cui più profonda libertà si identifica con l'obbedienza al principio della vita. Per la volontà rinunciare a sé stessa in modo autentico significa trascendere anche il desiderio di dedicarsi totalmente a Dio, diventare autonomi anche dalla propensione a fare o a pensare in funzione di qualcosa che è Dio, ma che, mediato dalla volontà individuale, inevitabilmente si raddoppia perdendo la purezza della libertà autentica. Cfr. nota 1 DW I, p. 35.

Ho affermato a volte che c'è una potenza nello Spirito che di per sé stessa è libera. Qualche volta l'ho definita *custode dello Spirito*, altre volte l'ho chiamata *luce dello Spirito*, altre ancora *scintilla*. Ora però dico che non è questo o quello, ma un *qualcosa* di molto più elevato di *questo* o *quello*, così come il cielo sta sopra la terra. Ora nomino questa potenza in un modo più nobile di come ho fatto precedentemente ed essa pure ripudia ugualmente l'attribuzione di una tale nobiltà così come di un ennesimo modo e si eleva al di sopra di tutto questo. Essa è libera da ogni nome e aliena da tutte le forme, del tutto indipendente e libera, come Dio è libero e indipendente in sé stesso. È perfettamente una e semplice, come Dio è uno e semplice, al punto che nessuno può in nessun modo attraversarlo con lo sguardo. Proprio in questa potenza di cui vi ho parlato – nella quale Dio è rigoglioso e prospero in tutta la sua piena divinità e lo Spirito lo è in Dio – in questa stessa potenza il Padre genera il suo unigenito Figlio nella medesima verità con cui lo genera in sé stesso poiché Egli vive realmente in questa potenza e lo Spirito genera insieme al Padre lo stesso unigenito Figlio, e sé stesso come lo stesso Figlio, e lo stesso Figlio è presente in questa luce e in questa verità. Se voi poteste conoscere con il mio cuore, allora comprendereste bene ciò che dico, poiché ciò è vero e la verità per sé stessa dice così.

Ora prestatemi attenzione. Se questa *cittadella*, di cui parlo e a cui mi riferisco, è una e semplice nell'anima e si eleva al di sopra di tutti i modi, allora tale nobile potenza, della quale ho parlato, non è degna nemmeno di lanciare un singolo sguardo all'interno della cittadella e anche l'altra potenza di cui parlai, in cui Dio risplende e arde in tutta la sua magnificenza e in tutta la sua beatitudine, non osa guardare al suo interno. Questa cittadella è perfettamente una e semplice ed elevata al di sopra di tutti i modi e di tutte le potenze. Infatti, essa risiede nella sua indivisibile Unità che nessuna potenza e nessun modo riescono a penetrare con lo sguardo e neppure Dio stesso. Dio vive così e in piena verità. Finché Dio esiste tramite un modo o una *proprietà*³⁹ della sua Persona, non potrà guardare in quella cittadella nemmeno per un solo istante. Ciò è facile da comprendere, dacché questo Uno [la cittadella] è in sé stesso senza modo e

³⁹ Eckhart attribuisce la caratteristica dell'*eigenschaft* indistintamente a Dio o all'uomo. Essa costituisce il *limes*, la specificità della persona (sia essa umana o divina) da infrangere. Obliare la peculiarità dei modi e delle proprietà significa scendere nell'abisso luminoso del fondo dell'anima, laddove tra Dio ed essere umano non vi è più alcuna differenza. Questo sforzo per spogliarsi dei propri attributi è duplice e diventa terreno fertile dove germoglia l'Unità indivisibile di persona umana e Persona divina. Cfr. B. Welte, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, Herder, Freiburg 1992, pp. 33-36.

senza proprietà. E pertanto se Dio volesse guardare al suo interno ciò gli costerebbe tutti i suoi nomi divini e la sua peculiarità personale: Egli deve infatti lasciare fuori tutto ciò per poter dare un'occhiata all'interno. Ma ciò può avvenire solo alla condizione che Egli sia indivisibilmente Uno, senza modo e senza proprietà. In tale senso Egli non è né Padre né Figlio né Spirito Santo ed è un *qualcosa* che non è specificatamente *questo* piuttosto che *quello*. Vedete, poiché Egli è uno e semplice, ha accesso a questa Unità, che io chiamo *cittadella nell'anima*. Non altrimenti può entrare in essa. Solo così entra e si stabilisce là dentro. Altrove ciò non può avvenire, ma in *questo vuoto*⁴⁰ l'anima è identica a Dio.

Quello che vi ho detto è vero. Invoco la Verità quale mia testimone e vi offro la mia anima come pegno.

Che noi possiamo essere una *cittadella* verso la quale Gesù ascenda, venga accolto e rimanga eternamente nel modo che ho spiegato. In questo, ci aiuti Dio. Amen

⁴⁰ Traduco il Mhd *teile* con 'vuoto', ma si potrebbe anche rendere con 'spazio' o 'luogo' dell'anima. Con il termine *vuoto* desidero sottolineare che la 'parte' dell'anima che è identica a Dio è proprio quella, nella sua estrema purezza, aliena da tutti i contenuti, dagli accidenti e dalle proprietà. Essa è dunque, nella sua indivisibile essenza, *vuota* per accogliere in sé la semplicità soprannaturale di Dio, libera e indipendente come Dio solo può essere nella sua eterna memoria.

[Das sprach:] Ez sint vil grozer pfaffen und grozer künste, die selben, so siu mit willen mir etwaz süllent engegen tragen, daz luter vnd vollebraht ist, so inhant siu nit, daz siu engegen tragen; ober hant siu luters, so hant siu nit, daz da volbraht ist; und hant siu nit, daz vollekomen ist, so hant siu, daz luter und dar ist, ouch nit einvaltig. Und eteliche, die ungelert, sint, die mir engegen bringent und gebent, daz luter und dar und vollebraht ist.⁴¹

⁴¹ Il bambino disse: «Ci sono molti eminenti uomini di Chiesa, ma quando si chiede loro di portare qualcosa di semplice e di perfetto essi non hanno niente da presentarmi. Perché se hanno qualcosa di semplice, non hanno niente di perfetto. Se hanno qualche cosa di perfetto, non hanno niente di semplice, di chiaro e di puro. Dall'altro lato, sono degli ignoranti quelli che corrono immediatamente a donarmi tutto in una volta ciò che è semplice, chiaro e perfetto».

Il brano in Mittelhochdeutsch è tratto da A. Spamer, *Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts*, Jena 1912, pp. 150-151.

Intravit Iesus in quoddam castellum, et mulier quaedam, Martha nomine, excepit illum in domum suam (Lc 10, 38-42)⁴²

San Luca scrisse nel Vangelo che il nostro Signore Gesù Cristo andò in una piccola città, dove lo accolse una donna di nome Marta, la quale aveva una sorella di nome Maria. Mentre Maria si sedeva ai piedi di nostro Signore e ascoltava la sua parola, Marta correva di qua e di là e serviva il caro⁴³ Cristo.

Tre motivi spingevano Maria a sedersi ai piedi di Cristo. Il primo era che la bontà di Dio aveva avvolto la sua anima. Il secondo era un'ineffabile tensione: ella aveva dentro di sé un forte desiderio, ma non sapeva di che cosa e la sua volontà ricercava, ma non sapeva che cosa. Il terzo era la dolce consolazione e la gioia che ella riceveva dalle eterne parole che fluivano in quel momento dalla bocca del Cristo.

Vi erano anche tre motivi che spingevano Marta a correre di qua e di là per servire il caro Cristo. Il primo era l'età adulta e la sensibilità⁴⁴ così profonda da ritenere che attuare le opere⁴⁵ non si addicesse a nessuno meglio che a lei. Il secondo motivo

⁴² La traduzione è a cura di chi scrive. Per un confronto con il testo in Mhd cfr. DW, *Pr.* 86, III, pp. 472-503. Per la versione di J. Quint in tedesco cfr. DW III, pp. 592-599 e per quella in inglese di M. O'C Walshe in inglese cfr. *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart, op. cit.*, pp. 83-90. Questa predica è stata precedentemente tradotta in lingua italiana da M. Vannini in: Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 2011⁷, pp. 253-266.

⁴³ È del tutto probabile che l'aggettivo *lieb*, di cui la predica è interamente costellata, adoperato con delicata e coinvolgente ironia, sia stato scelto da Eckhart con un intento propriamente pastorale, ovvero come *escamotage* per rendere i personaggi biblici più confidenzialmente vicini all'auditorio. Nonostante l'espressione "caro Cristo" non risulti particolarmente elegante all'orecchio del lettore, si preferisce lasciare intoccato il testo, confidando così di aderire con maggiore fedeltà all'intenzione eckhartiana. Appare quasi profanatoria questa eccessiva confidenza, "il caro Cristo", ma è proprio qui che si esplica il desiderio del predicatore di abbattere i muri tra l'essere umano e il divino, in modo tale da aprire, anche tramite il linguaggio, un varco che anticipi quell'unione mistica che è il porto sicuro a cui l'anima tende.

Per un approfondimento su alcune scelte linguistiche e stilistiche di Eckhart si segnala: D. Mieth, *Zu Predigt 86: Intravit Iesus in quoddam castellum. Zur Frage der Echtheit*, in *Lectura Eckhardi*, a cura di G. Steer e L. Sturlese, Kohlhammer, Stuttgart 2003, vol. II, pp. 156-175. Si presti attenzione in particolare a p. 162.

⁴⁴ Riguardo all'espressione *grunde der seele* cfr. nota 32 p. 24.

⁴⁵ Particolarmente interessante appare, secondo l'opinione di B. Welte, la differenza semantica tra *werke* e *gewerbe*. Il primo indica le *opere* che totalizzano, inglobano e quindi possono allontanare da Dio. Il secondo termine si riferisce alle *attività* che, al contrario, portano alla piena realizzazione

era una saggia propensione a ben dirigere le opere esteriori verso l'apice da cui l'amore non può prescindere. Il terzo motivo era la straordinaria dignità del caro Ospite.

I maestri affermano che Dio è pronto a soddisfare pienamente i desideri che ogni persona porta dentro di sé, siano essi correlati all'intelletto o ai sensi. Che Dio ci soddisfi dal punto di vista intellettuale⁴⁶ e, non solo, ma anche per quanto concerne la natura dei sensi, questo si può ben notare nei cari amici di Dio⁴⁷. Esaudire la natura dei sensi, significa che Dio ci dona consolazione, gioia e appagamento; e non avviene che i cari amici di Dio siano viziati in questo per quanto riguarda i sensi inferiori. Al contrario, la soddisfazione del desiderio intellettuale è una soddisfazione dello spirito. Parlo di *soddisfazione intellettuale* quando la più alta vetta dell'anima non diventa schiava della gioia, non annega nella letizia, ma si erge ben al di sopra in tutta la sua potenza. Una persona si trova nella soddisfazione intellettuale quando il piacere e il dolore⁴⁸ della creatura non possono piegare la più alta vetta dell'anima. Con il nome di creatura intendo tutto ciò che si percepisce e che si colloca al di sotto di Dio.

Ora Marta dice: «Signore, chiedile⁴⁹ di aiutarmi». Marta non si esprimeva così per risentimento, ma era spinta piuttosto da una volontà buona e amorevole. Dobbiamo

della persona umana in Dio. Se “compiere un'opera” presuppone uno *stare nelle cose*, cioè un lasciarsi coinvolgere oltremodo in esse, “svolgere un'attività” significa piuttosto *stare presso le cose*, senza lasciarsi totalizzare o assorbire da esse, come Eckhart esporrà dettagliatamente nelle pagine seguenti. Riguardo all'interpretazione di B. Welte cfr. B. Welte, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, op. cit., pp. 187-192.

⁴⁶ Preferisco, in questo come in altri casi, tradurre «redelicher genüegede» con «desiderio intellettuale» piuttosto che con «desiderio spirituale». L'aggettivo *redelicher* reca nel suo bagaglio semantico l'eco dell'indagare le cose nella loro autenticità, il che può denotare un conoscere la realtà intellettualmente oppure aprirsi a una prospettiva spirituale sull'assoluto. Ben consapevole che tradurre significa privilegiare una sfumatura linguistica a scapito di un'altra, mi è tuttavia sembrato doveroso richiamare l'attenzione sulla vastità semantica che il vocabolo originariamente porta con sé e non smette di conservare, al di là di ogni versione del testo.

Si noti, inoltre, che la radice del termine *redelicher* è la medesima di *Rede*, 'discorso' e di *reden*, 'conversare': ciò che è intellettuale e spirituale non si dimostra mai autoreferenziale, ma sa farsi *logos*, parola, discorso, relazione. Chi sperimenta un'elevazione dell'intelletto si innalza anche per quel che concerne lo spirito e la capacità di conoscere a fondo la propria interiorità permette l'accesso al mistero di Dio. In quest'ottica la parola proferita dall'intelletto – coltivata in un intelletto che riflette e rielabora il pensiero del Padre – è Parola di vita e salvezza.

⁴⁷ Cfr. nota 43 p. 30.

⁴⁸ In Mhd si noti la bella assonanza «liep und leit», «piacere e dolore», più volte ripetuta nella predica.

⁴⁹ Nella richiesta che Marta rivolge a Gesù: «herre, heiz, daz si mir helfe» si presti attenzione al verbo *heizen*, che condensa in sé i significati di 'chiamare', 'ordinare', 'chiedere'. Il desiderio di Marta nei confronti di Maria non si esaurisce in un semplice comando, ma nella speranza che Cristo,

definirla come volontà buona e amorevole oppure come affettuosa provocazione. Perché? Prestate attenzione! Marta vedeva che Maria si abbandonava alla letizia fino alla piena soddisfazione della sua anima. Marta conosceva Maria meglio di quanto Maria conoscesse Marta, poiché ella aveva vissuto con rettitudine e più a lungo. È la vita, infatti, a donare la conoscenza più nobile. La vita permette di conoscere meglio la gioia e la luce di tutto ciò che si può conseguire al di sotto di Dio e in un certo modo con maggiore purezza di quanto possa concederle la luce dell'eternità. La luce dell'eternità ci fa conoscere *noi stessi e Dio*, ma non noi stessi senza Dio. Quando invece si considera solo sé stessi, si comprende meglio la differenza tra il simile e il dissimile. Questo lo dimostrano sia San Paolo sia i maestri pagani: San Paolo nella sua estasi contemplò Dio e spiritualmente *sé stesso in Dio*; e quindi riconobbe in Lui ogni virtù non specificatamente nel modo più preciso, e questo proveniva dal fatto che egli non le aveva esercitate nelle opere. I maestri pagani, invece, tramite la pratica delle virtù, raggiunsero una conoscenza così straordinaria da distinguere ogni virtù con limpidezza e con maggiore esaustività di quella di Paolo e di qualsivoglia santo nella sua prima estasi.

Così era anche per Marta. Per questo ella disse: «Signore, chiedile di aiutarmi», quasi avesse voluto dire: mia sorella pensa di poter fare tutto quello che vuole, ma solo finché siede vicino a te, avvolta dalla tua consolazione. Concedile adesso di sperimentare se è veramente così: chiedile di alzarsi e di andarsene da te. Pertanto, questo era tenero amore, anche se dimostrato non in modo esplicito. Maria era così ardente di desiderio: cercava, ma non sapeva che cosa, e anelava, ma non sapeva a che cosa. In noi sorge il dubbio che la cara Maria sedesse là più per la piacevole sensazione che non per una proficua crescita spirituale⁵⁰. Per questo Marta disse: «Signore chiedile di alzarsi». Ella temeva che Maria si crogiolasse in questa gioia e non procedesse oltre⁵¹. Allora Cristo le rispose, dicendo: «Marta, Marta tu ti preoccupi e ti

nel chiedere a Maria di alzarsi, la ponga di fronte a una chiamata che è quella alla completa realizzazione dell'umano.

⁵⁰ In questo caso trovo opportuno attribuire all'aggettivo «redelichen» un significato più vasto rispetto a quello assegnato nella pagina precedente. In quanto la crescita che Maria sperimenta è qualcosa che coinvolge l'intelletto (fondamentale è notare che Maria siede a scuola e Cristo è maestro), ma lo porta ben oltre la conoscenza intellettuale per aprirsi a una visione contemplativa e a un'azione pienamente consapevole che coinvolge lo spirito e il nucleo dell'anima nella sua essenza più profonda.

⁵¹ Ovvero Marta temeva che Maria, abbandonata alla dolcezza dell'ascolto, non ne fosse intimamente pervasa e non potesse godere dell'adempimento di quella carità in cui Marta si era lungamente esercitata.

inquieti per molte cose, ma una sola è necessaria! Maria ha scelto la parte⁵² migliore che non le sarà mai tolta»⁵³. Cristo parlò così a Marta non per rimproverarla, ma per darle una risposta e rassicurarla che Maria sarebbe diventata come Marta desiderava.

Perché dunque Cristo disse: «Marta, Marta» e la chiamò due volte per nome? Isidoro⁵⁴ afferma: «Non c'è dubbio che Dio, prima del tempo in cui divenne uomo e dopo il tempo in cui fu uomo, mai chiamò per nome delle persone di cui una sola potesse andare perduta. La questione è, invece, controversa per quelli che non ha chiamato per nome⁵⁵». Con l'espressione *essere chiamati per nome da Cristo* io mi riferisco alla sua eterna sapienza: l'infalibile certezza di essere iscritti nel libro vivente *Padre-Figlio-Spirito Santo*, prima della creazione di tutte le creature, fin dall'eternità. Ciò che là è chiamato per nome e da quando Cristo ha pronunciato incontrovertibilmente tale nome: ecco, di quelle persone nessuna è perduta. Questo è testimoniato da Mosè al quale Dio stesso disse: «Ti ho conosciuto per nome»⁵⁶ e da Nataniele al quale il caro Cristo disse: «Ti conobbi da quando stavi sotto le fronde del fico»⁵⁷. Il fico era Dio sul quale il nome di Nataniele era inciso dall'eternità. E così è

⁵² Nella spiegazione fornita da Eckhart i diversi “ruoli” assunti da Marta e Maria nella vicenda sono più che altro disposizioni dell'anima, parti di una totalità che appartiene a entrambe, non ministeri da svolgere separatamente.

⁵³ «Ma il Signore le rispose: ‘Marta, Marta, tu ti affanni e ti agiti per molte cose, ma di una cosa sola c'è bisogno. Maria ha scelto la parte migliore, che non le sarà mai tolta’» (Lc 10, 41-42).

⁵⁴ Non è stato possibile trovare il brano a cui Eckhart si riferisce. Potrebbe trattarsi di un testo perduto o non ancora ritrovato oppure, come osserva J. Quint in DW III, p. 495 nota 18, di un riferimento ad Agostino: «Quid ergo dixit: ‘Martha, Martha’? Repetitio nominis indicium est dilectionis» (*Sermo* 103, in PL 38, 614), che Eckhart erroneamente ricorda di aver letto in un testo di Isidoro.

⁵⁵ La dottrina della predestinazione giace sotto la cenere di questa suddivisione arbitraria tra chi viene chiamato per nome e chi non viene chiamato. Secondo Agostino la grazia e il libero arbitrio possono coesistere, ma la salvezza è opera della grazia e di una predestinazione divina alla vita eterna che non viene concessa a tutti. Restano aperte molte questioni riguardo l'autentica libertà dell'essere umano e le ragioni che spingono Dio a predestinare alcuni eletti alla beatitudine, senza che ciò sia da correlare al merito. Eckhart pur citando numerose volte Agostino, al contrario tende, specialmente nel contesto di questa predica, a sottolineare l'importanza delle opere e della pratica delle virtù nella vita quotidiana. La grazia non cessa di essere fondamentale strumento di redenzione, ma si interseca e coniuga con la vastità delle sfaccettature etiche e delle intenzioni più profonde della persona. Per approfondire il tema della predestinazione nelle opere agostiniane cfr. i seguenti testi: *De dono perseverantiae*, in PL 45, 993-1035 e *De libero arbitrio*, in PL 32, 1221-1310.

A riguardo dei “nomi” scritti nel libro eterno di Dio cfr. anche Lc 10, 20: «[...] rallegratevi piuttosto perché i vostri nomi sono scritti nei cieli».

⁵⁶ «Disse il Signore a Mosè: ‘Anche quanto hai detto io farò, perché hai trovato grazia ai miei occhi e ti ho conosciuto per nome’» (Es 33,12).

⁵⁷ «Gli rispose Gesù: ‘Perché ti ho detto che ti avevo visto sotto l'albero di fichi, tu credi? Vedrai cose più grandi di queste!’» (Gv 1,50).

comprovato che delle persone che il caro Cristo chiamò per nome con la sua bocca umana dalla Parola eterna nessuna è perduta o lo sarà.

Quindi perché chiamò Marta *due volte* per nome? Egli faceva intendere che Marta possedesse in pienezza tutto ciò che esiste di beni temporali ed eterni e che una creatura dovrebbe possedere. Il primo «Marta» con cui Egli la chiamò per nome stava a indicare la sua perfezione nelle opere temporali. Quando Egli chiamò «Marta» la seconda volta, fu per indicare che, inoltre, non le mancava niente di ciò che è necessario alla beatitudine eterna. Perciò egli disse: «Tu sei diligente» e con questo intendeva: «Tu stai *presso* le cose, ma le cose non stanno *in te*». Sono diligenti coloro che non trovano ostacoli in ogni loro attività. Non trovano ostacoli coloro che svolgono ordinatamente le loro attività secondo l'immagine⁵⁸ della luce eterna. Queste persone stanno *presso le cose* e non *nelle cose*. Essi stanno vicino, ma non hanno niente di meno che se stessero là in alto, nel cerchio dell'eternità. *Così vicino* dico io, poiché tutte le creature sono una mediazione. Vi sono due tipi di mediazione. Una è quella senza la quale io non posso raggiungere Dio: è l'opera e l'attività nel tempo e non toglie valore alla beatitudine eterna. Un'opera si definisce come esercizio esteriore per praticare le virtù. Al contrario si definisce *attività* l'esercizio interiore di una saggezza pienamente consapevole. L'altra mediazione è: liberarci proprio dalla mediazione⁵⁹. A questo fine siamo posti nel tempo: per diventare più vicini e più simili a Dio con l'ausilio di un'attività illuminata dalla ragione nel tempo. Anche San Paolo intendeva questo quando disse: «Superate il tempo, i giorni sono cattivi»⁶⁰. *Superare il tempo* significa che attraverso la ragione si ascende incessantemente a Dio e non nell'alterità

⁵⁸ In questo caso *bilde* assume il significato di 'calco', 'impronta' impressa nel cuore della persona, dove inespugnabilmente ha sede il divino, quale modello e traccia di cui l'essere umano non può obliare l'esistenza. Per un approfondimento riguardo al significato di *bilde* presso Meister Eckhart posto in correlazione con pensiero della formazione (*Bildung*), della nascita interiore di Dio nell'anima (*Entbildung*) e del riempimento del vuoto interiore tramite la fusione con Dio (*Einbildung*) cfr. D. Mieth, *Die Entstehung des Bildungsgedankens bei Meister Eckhart*, in «Theologische Quartalschrift» 199 (2019), pp. 75-95.

⁵⁹ Liberarsi della mediazione non significa, secondo Eckhart, cancellarne l'esistenza o il significato, ma piuttosto procedere oltre interpretando il *Mittel* come *Dazwischen* e non come *Trennung* (B. Welte, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, op. cit., p. 190). La mediazione è qualcosa che si frappone, ma non interrompe il rapporto con il divino. Al contrario, talvolta è proprio l'ostacolo, che permette un momentaneo "scontro" con la mediazione, a divenire terreno di crescita per progredire nel profondo cuore dell'essenza divina. B. Welte ritiene inoltre che in Eckhart il valore assunto dalla mediazione sia quasi sovrapponibile a quello dell'aristotelica μεταξύ (*De Anima* II, 7, 419a).

⁶⁰ «Fate dunque molta attenzione al vostro modo di vivere, comportandovi non da stolti ma da saggi, facendo buon uso del tempo, perché i giorni sono cattivi» (*Ef* 5,15-16).

di una raffigurazione imitativa, ma nella verità razionale e colma di vita. E *i giorni sono cattivi* si interpreta così: il giorno presuppone la notte. Se non ci fosse notte, non ci sarebbe giorno e non se ne parlerebbe neanche, poiché tutto sarebbe un'unica luce. Proprio questo intendeva San Paolo; infatti una vita luminosa è davvero di poco valore, se in essa vi rimane una qualche traccia di oscurità che possa rendere, a uno spirito eletto, velata e ombrosa la beatitudine eterna. La medesima cosa intendeva Cristo quando disse: «Andate avanti, finché avete luce»⁶¹. Colui che agisce nella luce infatti, si innalza fino a Dio, libero e privo di ogni mediazione: la sua luce è la sua attività e la sua attività è la sua luce. Allo stesso modo era per la cara Marta. Perciò egli le disse così: «Una cosa sola è necessaria», non due. Io e te, nell'abbraccio della luce eterna, siamo una cosa sola. Questo Due-Uno è uno spirito incendiato che sta al di sopra di tutte le cose e al di sotto di Dio, nel cerchio dell'eternità⁶². Esso è due perché non vede Dio se non attraverso una mediazione. Il suo conoscere e il suo essere, oppure il suo conoscere e l'immagine della sua conoscenza, non diventano mai un'unica cosa. Solo così si vede Dio: quando lo si contempla intellettivamente⁶³, liberi da ogni immagine⁶⁴. L'Uno è fatto Due e Due è Uno. Luce e Spirito: i due, nell'abbraccio della luce eterna, sono Uno.

Prestate attenzione a che cosa è il *cerchio dell'eternità*. L'anima può percorrere tre vie per raggiungere Dio. Ecco la prima: cercare Dio con svariate attività, con ardente amore in tutte le creature. Questo intendeva re Salomone quando disse: «In ogni cosa ho cercato la pace»⁶⁵.

La seconda via è una via senza via, libera ma nonostante ciò vincolata, dove si viene elevati e colti da estasi ben al di sopra di sé stessi e di tutte le cose, senza volontà e senza immagini, anche se ciò non ha una stabilità intrinseca. Questo indicava Cristo

⁶¹ «Allora Gesù disse loro: 'Ancora per poco tempo la luce è tra voi. Camminate mentre avete la luce, perché le tenebre non vi sorprendano; chi cammina nelle tenebre non sa dove va'» (Gv 12, 35).

⁶² Riguardo all'«umberige der êwicheit» B. Welte scrive: «Jedenfalls meint dieser Umkreis die Ortschaft der Nähe zum Ewigen, die Ortschaft, in der das ewige Licht Gottes als *nahes* leuchtet und schient» (B. Welte, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, op. cit., p. 189).

⁶³ Secondo Eckhart, l'intelletto raggiunge il divino proprio perché ne condivide l'essenza. L'essere umano detiene la straordinaria opportunità di cogliere Dio tramite la ragione naturale. Questo è il motivo per cui Eckhart sostiene che alcuni maestri pagani, che rettamente hanno vissuto e pensato, siano giunti a sperimentare uno stato di beatitudine e di comunione con il divino ancora più profondo di quello ottenuto dai santi. Cfr. A. Beccarisi, *Eckhart*, op. cit., pp. 128-134.

⁶⁴ Cfr. nota 27 p. 20.

⁶⁵ «Fra tutti questi luoghi ho cercato un luogo di riposo, qualcuno nel cui territorio potessi risiedere» (*Sir 24*, 7).

quando affermò: «Tu sei beato, Pietro! Carne e sangue non ti illuminano, ma l'essere innalzato nell'intelletto⁶⁶, quando tu mi invochi in quanto 'Dio': il mio Padre celeste te lo ha rivelato»⁶⁷. San Pietro non aveva contemplato Dio puramente; egli era stato rapito ben al di sopra di ogni capacità di comprensione, nella potenza del Padre celeste, fino al cerchio dell'eternità. Io dico: egli fu afferrato dal Padre celeste in un amoroso abbraccio, con una potenza travolgente⁶⁸, senza averne consapevolezza, in uno spirito con gli occhi incantati verso l'alto, elevato al di sopra di ogni capacità di comprensione nell'irruenza del Padre celeste. Là, dall'alto fu rivolta la parola a San Pietro con un dolce suono creato, tuttavia spoglio da ogni godimento dei sensi, nell'indivisibile verità dell'unità del Dio-Uomo, nella Persona del Padre-Figlio celeste. Oso dire: se San Pietro avesse contemplato Dio *immediatamente* nella Sua natura, come accadde più tardi, e come Paolo fece quando venne trasportato nel terzo cielo, gli sarebbe sembrato sgraziato anche il linguaggio del più elevato tra gli angeli. Così egli proferì alcune amabili parole, delle quali il caro Gesù non aveva certo bisogno, poiché Egli scruta nella profondità⁶⁹ del cuore e dello spirito, dal momento che Egli abita immediatamente dinnanzi a Dio nella libertà della Sua vera essenza. Questo intendeva San Paolo quando disse: «Una persona fu colta da estasi in Dio e udì parole colme di mistero, che sono ineffabili per tutta l'umanità»⁷⁰. Da questo potete dedurre che San

⁶⁶ Cfr. nota 46 p. 31.

⁶⁷ «E Gesù gli disse: 'Beato sei tu, Simone, figlio di Giona, perché né carne né sangue te lo hanno rivelato, ma il Padre mio che è nei cieli'» (*Mt* 16, 17). Eckhart in questo caso non segue alla lettera il testo evangelico, ma "piega" la sentenza a seconda delle sue esigenze di predicazione, traendo da essa quello che si potrebbe definire un significato nascosto e ben celato che l'attento commentatore, a parere del maestro domenicano, dovrebbe saper intravedere al di là del senso letterale.

⁶⁸ Gregorio di Palamas (1296-1359), quasi contemporaneo di Eckhart, dottore della Chiesa ortodossa, monaco e arcivescovo, una sorta di "San Tommaso d'Oriente", elabora un sistema di "energie" divine che traggono l'essere umano a Dio. Le creature divengono a loro volta "energie" divine. Interessante è anche considerare il pensiero di Gregorio di Palamas in merito al fatto che Dio è al tempo stesso "comunicabile" e "incomunicabile". Secondo il mistico orientale abbiamo dentro di noi la natura divina e allo stesso tempo, o forse proprio per questo, essa ci risulta criptica e misteriosa. Cfr. *Theophanes*, in PG 150, 932 D.

La grazia della divinizzazione, secondo Gregorio di Palamas, va ben al di là della natura umana: è gratuita elargizione di Dio senza merito alcuno. Cfr. *Triades* 111, 1, 27, in PG 150, 609. Eckhart forse radicalizza ancora di più questo pensiero: la divinizzazione è la vera natura della persona umana: rivelazione che la coglie nel momento in cui ella si spoglia di tutti gli attributi e delle limitazioni spazio-temporali.

⁶⁹ Cfr. nota 32 p. 24.

⁷⁰ «E so che quest'uomo – se con il corpo o senza corpo non lo so, lo sa Dio – fu rapito in paradiso e udì parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunciare» (2 *Cor* 12,3-4).

Pietro abitò nel cerchio dell'eternità, ma non nell'Unità di Dio, contemplandolo propriamente nell'essenzialità del suo essere.

La terza via si definisce appunto *via*, ma è piuttosto un sentirsi a casa, ciò significa contemplare Dio senza mediazioni nell'essere stesso che lo costituisce. Qui parla il caro Cristo: «Io sono la via, la verità, la vita»⁷¹; un Cristo in quanto Persona, un Cristo in quanto Padre, un Cristo in quanto Spirito: tre in Uno, come le tre *via*, *verità*, *vita*, un caro Cristo in cui tutto ciò trova compimento. All'infuori di questa via tutte le creature costituiscono una cornice e una mediazione. Essere invitati a percorrere questa via in Dio dalla luce della sua Parola e venire avvolti dall'amore dello Spirito che sgorga da entrambi: questo supera tutto ciò che si può esprimere a parole.

Ora lasciatevi cogliere dalla meraviglia! Quale straordinario stare all'esterno come all'interno, abbracciare e venire abbracciati, contemplare e contemporaneamente essere ciò che si contempla, trattenere ed essere trattenuti: questo è la destinazione in cui lo Spirito trova la sua pace, unito alla cara⁷² eternità.

Vogliamo ora tornare alla nostra trattazione, ovvero a come la cara Marta, e con lei tutti gli amici di Dio, stiano *presso* la sollecitudine, ma non *nella* sollecitudine. Là l'opera nel tempo è altrettanto gloriosa quanto l'annegare in Dio. Essa ci rende così prossimi a Dio come la massima elevazione che ci può essere offerta, fatta eccezione solamente per la contemplazione di Dio nella sua pura natura. Quindi Egli dice: «Tu stai presso le cose e presso la sollecitudine»; intendendo che ella era esposta con i sensi inferiori alla sofferenza e all'angoscia dacché [a differenza di Maria] non era inebriata dal gusto dello Spirito. Ella stava *presso* le cose, non *nelle* cose: era altro dalle cose e le cose erano altro da lei.

Tre elementi sono indispensabili nelle nostre opere. Eccoli: che si agisca con ordine, con piena consapevolezza e con accortezza. Definisco *ordinato* ciò che in ogni sua tappa tende a ciò che è più in alto. Definisco *pienamente consapevole* ciò di cui, al momento, non si conosce nulla con maggiore precisione. In ultimo definisco *accorto* ciò che coglie, nelle opere buone, la verità colma di vita con la sua presenza che dona felicità. Quando si realizzano queste tre condizioni si è davvero prossimi a Dio e il

⁷¹ «Gli disse Gesù: 'Io sono la via, la verità, la vita'» (Gv 14, 6).

⁷² Cfr. nota 43 p. 30.

profitto che se ne ricava è così grande da eguagliare tutta la gioia di Maria Maddalena nel deserto⁷³.

Ora Cristo dice: «Tu ti affliggi per molte cose, non per una sola». Ciò significa: quando un'anima puramente semplice, senza alcuna attività, volge lo sguardo in alto verso il cerchio dell'eternità, viene turbata nel momento in cui si interpone qualcosa che funge da mediazione, cosicché essa non riesce a permanere con gioia là in alto. Una tale persona è inquieta a causa di questo qualcosa che la sommerge e sta *presso* la preoccupazione. Marta, tuttavia, abitava in una virtù nobile e salda; era libera nell'animo e nulla la ostacolava. Da qui proveniva il desiderio che sua sorella [Maria] potesse godere del medesimo stato; Marta infatti vedeva che l'altra non stava là con la propria essenza. Era un cuore generoso quello con cui Marta desiderava che anche Maria potesse abitare incessantemente nella beatitudine eterna. Per questo Cristo dice: «Una sola cosa è necessaria». Di che cosa si tratta? È l'Uno, è Dio. Questo Uno è necessario per tutte le creature, poiché se Dio privasse le creature di sé stesso, esse ricadrebbero subito nel nulla. Se Dio ritirasse la propria essenza dall'anima di Cristo, dove il suo Spirito è una cosa sola con l'eterna Persona, Cristo resterebbe nient'altro

⁷³ Eckhart sembra assimilare alcune figure bibliche tra loro. Del resto la confusione circa le donne di nome Maria presenti nei Vangeli non cessa di attraversare l'intera storia del Cristianesimo fino ai giorni nostri. Ecco che Maria di Màgdala (detta anche Maria Maddalena), apostola e prima testimone della resurrezione di Cristo (*Gv* 20, 11-18), viene spesso identificata come la peccatrice che asciuga con i suoi capelli i piedi di Gesù (*Lc* 7, 36-50) e Maria di Betania (*Lc* 10, 38-42), sorella di Marta, viene in certi casi sovrapposta a una delle due donne appena citate. Questo ha generato, e non smette di generare, numerosi fraintendimenti per quanto concerne l'interpretazione del testo sacro, in particolar modo per ciò che riguarda il ruolo delle donne quali attive discepoli del Cristo, annunciatrici della Parola e protagoniste nella fondazione delle comunità cristiane dei primi secoli. M. Vannini sostiene, in accordo con J. Ancelet-Hustache (Cfr. Maître Eckhart, *Sermons traités, poème. Les écrits allemands*, a cura di J. Ancelet-Hustache e É. Mangin, Paris, 1979, vol. III e Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi, op. cit.*, nota 16 p. 261 e nota 19 p. 265), che Eckhart nella composizione della predica in analisi sia stato influenzato dalla *Legenda Aurea* di Jacopo da Varazze. Egli al cap. XCI, in un racconto intitolato *Santa Maria Maddalena*, fonde inestricabilmente le figure di Maria Maddalena, Maria di Betania e della peccatrice che unse i piedi di Cristo. L'ipotesi dell'influenza esercitata dalla *Legenda Aurea* è ulteriormente confermata dal fatto che Eckhart sostiene che Maria Maddalena si sia ritirata nel deserto. Al termine della vicenda narrata da Jacopo da Varazze infatti, dopo aver convertito alla fede cristiana la popolazione di Marsiglia e il suo stesso sovrano, Maria Maddalena sceglie la via del deserto, della preghiera e della meditazione fino al giorno della sua morte. Per consultare la leggenda intitolata *Santa Maria Maddalena* (cap. XCI) nella sua versione integrale si segnala la seguente edizione: Jacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, a cura di A. Vitale Brovarone e L. Vitale Brovarone, Einaudi, Torino 2007², pp. 506-516.

Inoltre, Eckhart commenta l'episodio dell'incontro tra Maria Maddalena e Gesù al sepolcro nelle due prediche *Maria Magdalena venit ad monumentum* (*Pr.* 55, DW II, pp. 572-585) e *Marîa stuont ze dem grabe und weinete* (*Pr.* 56, DW II, pp. 586-590). A questo riguardo cfr. Mieth, *Zu Predigt 86: Intravit Iesus in quoddam castellum*, *op. cit.*, pp. 156-175.

che una semplice creatura. Perciò la necessità di quell'unica cosa è immensa. Marta aveva paura che sua sorella restasse imprigionata nella gioia e nella dolcezza e desiderava che ella diventasse come lei. Per questo Cristo intervenne per spiegarle: «Stai tranquilla Marta, anche lei ha scelto la parte migliore. L'atteggiamento che ora la caratterizza sarà perduto. La vetta più elevata che la creatura può raggiungere, lei la raggiungerà. Ella diventerà beata proprio come te».

Ora lasciate che vi offra un insegnamento sulle virtù. Una vita virtuosa si riconosce da tre condizioni, che riguardano la volontà. La prima è la seguente: riversare la propria volontà in Dio. Questo è imprescindibile: che sia portato a compimento nella sua totalità quello che allora si conosce nell'affidarsi e nell'affaccendarsi. Vi sono tre forme di volontà.

La prima è una volontà *sensibile*, la seconda *razionale* e la terza è *eterna*. La volontà sensibile aspira a imparare, desidera che si presti ascolto ai veri maestri. La volontà razionale consiste in ciò: seguire le orme di Gesù Cristo e dei santi; ovvero indirizzare parola, forma di vita e attività in modo sintonico, ordinandole verso ciò che sta in alto. Assolte tutte queste condizioni, Dio infonde nell'abisso dell'anima⁷⁴ qualcosa di ulteriore: una volontà eterna con l'amorosa guida dello Spirito Santo. A questo punto l'anima dice: «Signore, infondi in me questa tua eterna volontà». Se l'anima si comporta così, come abbiamo appena esplicitato, e ciò piace a Dio, allora il caro Padre pronuncia nell'anima la sua Parola eterna.

Delle brave persone ci dicono, invece, che bisogna diventare così perfetti al punto che nessuna gioia ci possa commuovere, rendendoci insensibili al piacere e al dolore. Hanno torto. Io dico che neanche uno dei grandi santi è stato veramente imperturbabile. Al contrario, sostengo inoltre che a colui che è santo è accordato, anche in questa vita, che nulla lo possa allontanare da Dio. Credete di essere imperfetti finché le parole sono capaci di farvi provare dolore o piacere? Non è così. Anche Cristo non è estraneo a tutto questo. Lo fa intuire quando dice: «La mia anima è triste fino alla morte»⁷⁵. Le parole ferivano Cristo così in profondità, che se le sofferenze di tutte le creature ricadessero su una sola, questo non sarebbe così terribile, come il dolore che Cristo patì. Ciò deriva dalla nobiltà della sua natura e dalla santa unione della natura

⁷⁴ *Grunde der seele*. Cfr. nota 32 p. 24.

⁷⁵ «E disse loro: 'La mia anima è triste fino alla morte; restate qui e vegliate con me'»
(Mt 26, 38).

umana e divina in Lui. Per questo io affermo che non è mai esistito un santo a cui la sofferenza non abbia fatto male e l'amore non sia stato piacevole e mai nessuno può raggiungere questa apatia. Qualche volta accade, con il soccorso dell'amore, della comunione e della grazia, che un imputato per il proprio credo o per qualcos'altro che gli sta a cuore, mentre è colmato della grazia, mantenga il medesimo stato d'animo, senza cambiamenti nella gioia o nel dolore. Al contrario può accadere anche che un santo arrivi al punto che nulla lo può allontanare da Dio; nonostante il suo cuore sia spezzato e la sua persona non sia momentaneamente avvolta dalla grazia, nella propria volontà egli rimanga ostinatamente in Dio e dichiararsi: «Signore, io sono tuo e tu sei mio»⁷⁶. Ciò che allora avviene in quella persona, non ostacola l'eterna beatitudine, dacché ciò non tocca la più elevata vetta dello spirito, là in alto dove esso è una cosa sola con l'amabilissima volontà di Dio.

Ora Cristo dice: «Tu ti affliggi per molte preoccupazioni». Marta era così essenziale⁷⁷, che la sua attività non le era d'ostacolo. L'opera e l'attività la conducevano alla beatitudine eterna. Certo, restava qualche mediazione ma una nobile natura e una caparbia operosità unite al possesso delle virtù, come prima abbiamo esplicitato, sono particolarmente proficue. Anche Maria era stata Marta, prima di diventare Maria. Infatti, quando sedeva ai piedi di nostro Signore non era ancora Maria. Era Maria per quel che concerne il nome, ma non ancora secondo la sua essenza. Là sedeva nella letizia e in una dolce sensazione; era come a scuola e imparava a vivere. Marta, invece, aveva compreso l'essenziale e per questo disse: «Signore, chiedile di alzarsi», come a voler dire: «Signore, vorrei che non si adagiasse nella gioia fine a sé stessa, vorrei che imparasse a vivere, a discernere nella vita l'essenziale». E ancora: «Chiedile di alzarsi, affinché diventi perfetta». Ella non si chiamava Maria, quando sedeva ai piedi di Cristo. Ecco che cosa io chiamo *Maria*: un corpo ben esercitato, obbediente a una saggia anima. Ecco che cosa definisco *obbediente*: che la volontà porti a compimento quanto la capacità razionale comanda.

⁷⁶ La frase scelta da Eckhart rievoca alcuni passi delle Scritture. A questo riguardo si segnalano in particolare: *Ger* 7, 23 «Ascoltate la mia voce, io sarò il vostro Dio e voi sarete il mio popolo» e *Ct* 6, 3 «Io sono del mio amato e il mio amato è mio». Entrambi i versetti, pur in contesti diversi, sono richiami all'alleanza, sia essa intesa quale fedeltà tra il Signore e il suo popolo oppure come dichiarazione d'amore tra sposi.

⁷⁷ Marta era *essenziale* in quanto tutta pervasa dall'essenza, non rimaneva in lei più nulla di vano o superfluo. Aveva così trovato la sua reale divina identità.

A questo punto la nostra buona gente crede di poter arrivare a una condizione in cui la presenza delle cose sensibili non significhi più niente per i propri sensi. Non riescono nel loro obiettivo. Non raggiungerò mai uno stato in cui le mie orecchie percepiscano come piacevole, quanto il suono armonico di uno strumento a corda, un rimbombo che nella realtà è fastidioso. Bisogna dotarsi, però, di una volontà assennata, conforme a Dio, capace di affrancarsi da ogni piacere naturale e quando la ragione percepisce la cosa, ordini alla volontà di distogliere lo sguardo e che la volontà possa dire in seguito: «Lo faccio volentieri». Vedete: qui la lotta si trasmuta in piacere, poiché ciò che una persona ha dovuto guadagnare a prezzo di un enorme sforzo procura gioia al cuore e produce molto frutto.

Certi individui vogliono spingersi così lontano da non essere più vincolati alle opere. Io dico: questo non può verificarsi. Nel preciso istante in cui i discepoli ricevettero lo Spirito Santo, essi cominciarono a praticare le virtù. «Maria stava seduta ai piedi del nostro Signore e ascoltava le sue parole» e *imparava* – poiché era ancora a scuola – e imparava a vivere. In seguito, tuttavia, quando lei aveva ormai imparato e Cristo era asceso al cielo e lei aveva ricevuto lo Spirito Santo, in quel momento allora iniziò a servire; viaggiava al di là del mare, predicava⁷⁸ e insegnava. Fu servitrice e lavandaia degli apostoli. Quando i santi diventano santi, allora iniziano a praticare le virtù, accumulano un tesoro per la beatitudine eterna. Tutto ciò che è operato prima, espia soltanto il peccato e allontana la punizione. Di ciò troviamo testimonianza in Cristo: fin dal momento in cui Dio divenne uomo e l'uomo divenne Dio, Egli iniziò a operare in favore della nostra beatitudine e ciò fino alla fine, fino alla morte in croce. Non c'era alcun lembo del suo corpo che non esercitasse una virtù particolare.

Che Dio ci venga in aiuto affinché possiamo davvero seguirlo nell'esercizio delle vere virtù⁷⁹. Amen

⁷⁸ Le due donne, Marta e Maria, che al termine del sermone vengono identificate in un'unica persona, assumono, condensate nella figura di Maria Maddalena ispirata dalla *Legenda Aurea*, due funzioni ministeriali, da un lato quella del predicare e diffondere la parola e dall'altro quella del servire e del prendersi cura.

⁷⁹ Il fatto che Eckhart parli di «vere virtù» lascia presupporre la sua costante battaglia per smascherare una modalità di rapportarsi a Dio che è tutta esteriore e non tocca l'essenza della persona umana.

Commento ai testi

Introduzione

Meister Eckhart era solito incominciare le sue prediche citando un versetto tratto dalla Bibbia e confacente all'occasione liturgica che, di volta in volta, si andava a celebrare. Nel caso delle prediche che si desidera analizzare Eckhart si lascia ispirare da una intera pericope tolta dal Vangelo di Luca, nonostante le sue riflessioni si avventurino notevolmente oltre. Questo brano, al tempo di Eckhart, veniva commentato nel giorno dell'Assunzione di Maria, il 15 agosto, in quanto la Vergine appariva una sintesi simbolicamente perfetta dei personaggi di Marta e Maria di Betania, protagoniste dell'episodio narrato dall'evangelista Luca e che di seguito si riporta:

³⁸Mentre essi erano in cammino, egli entrò in un villaggio e una donna di nome Marta lo accolse nella sua casa. ³⁹Aveva una sorella chiamata Maria che, essendosi seduta ai piedi del Signore, ascoltava la sua parola. ⁴⁰Marta si affaccendava molto nel servirlo. Sopraggiunta ella disse: «Signore, non ti importa che mia sorella mi abbia lasciata sola a servire? Dille dunque di venirmi in aiuto». ⁴¹Ma il Signore le rispose dicendo: «Marta, Marta, ti preoccupi e ti agiti per molte cose. ⁴²Una sola è necessaria. Maria davvero ha scelto la parte buona, quella che non le sarà mai tolta»⁸⁰.

⁸⁰ La traduzione è a cura di F. Bovon. Si sceglie questa versione in quanto fedele all'originale greco. Cfr. F. Bovon, *Vangelo di Luca. Commento a 9,51-19,27*, Paideia, Brescia 2007, p. 123. Per l'esegesi del testo cfr. *ivi*, pp. 122-139.

Si confronti il testo greco:

³⁸ [...] αὐτὸς εἰσῆλθεν εἰς κώμην τινά· γυνὴ δὲ τις ὀνόματι Μάρθα ὑπεδέξατο αὐτὸν εἰς τὴν οἰκίαν. ³⁹καὶ τῆδε ἦν ἀδελφὴ καλουμένη Μαριάμ, [ἡ] καὶ παρακαθεσθεῖσα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ Κυρίου ἤκουεν τὸν λόγον αὐτοῦ. ⁴⁰ἡ δὲ Μάρθα περιεσπᾶτο περὶ πολλὴν διακονίαν· ἐπιστᾶσα δὲ εἶπεν· Κύριε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἡ ἀδελφὴ μου μόνην με κατέλειπεν διακονεῖν; εἶπον οὖν αὐτῇ ἵνα μοι συναντιλάβηται. ⁴¹ἀποκριθεὶς δὲ εἶπεν αὐτῇ ὁ Κύριος· Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλὰ, ⁴²ἐνὸς δὲ ἐστὶν χρεία· Μαριάμ γὰρ τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο, ἣτις οὐκ ἀφαιρεθῆσεται αὐτῆς.

Il versetto 42 è di difficile decifrazione ed è tramandato, a seconda dei manoscritti, con diverse modifiche; in alcuni casi addirittura viene omissso. Ho scelto di attenermi alla versione sopra indicata, pur consapevole di delimitare il ventaglio di interpretazioni filologiche ed esegetiche che potrebbero scaturirne, ma che non sarebbe pertinente analizzare in questa sede. Si consideri inoltre che Eckhart leggeva la Bibbia nella traduzione della Vulgata, il cui versetto 42 corrisponde al greco sopra proposto.

Eckhart propone, tramite la *Pr.* 2 e la *Pr.* 86⁸¹, due esegesi di questo brano che pur attingendo dalla medesima fonte biblica, se ne discostano, forgiando un originale commento alla pericope lucana. Per maggiore chiarezza preferisco analizzare separatamente i due brani per poi trarre conclusioni sulla base di una visione globale dell'interpretazione dei testi e delle peculiarità della predicazione eckhartiana.

La traduzione della Vulgata reca il seguente testo:

³⁸ [...] ipse intravit in quoddam castellum, et mulier quaedam Martha nomine excepit illum in domum suam. ³⁹ Et huic erat soror nomine Maria, quae etiam sedens secus pedes Domini audiebat verbum illius. ⁴⁰ Martha autem satagebat circa frequens ministerium; quae stetit et ait: Domine, non est tibi curae, quod soror mea reliquit me solam ministrare? dic ergo illi ut me adiuvet ⁴¹ et respondens dixit illi Dominus: Martha, Martha sollicita es et turbaris erga plurima. ⁴² Porro unum est necessarium. Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea.

⁸¹ Meister Eckhart accenna alla pericope lucana *Lc* 10, 38-42 anche nella *Lectio* I del commento *Super Ecclesiastici* 24, 23 (LW II n. 20, p. 248, 1-9):

Rursus tertio in divinis 'quodlibet est in quolibet' et maximum in minimo, et sic fructus in flore. Ratio, quia 'deus', ut ait sapiens, 'est sphaera intellectualis infinita, cuius centrum est ubique cum circumferentia', et 'cuius tot sunt circumferentiae, quot puncta', ut in eodem libro scribitur. In cuius figura Exodi 16 dicitur de manna divino: 'nec qui minus paraverat, repperit minus', et Luc. 10: 'Maria optimam partem elegit', quia optimum et totum est in parte, fructus in flore. Sic deus totus in qualibet creatura, in una sicut in omnibus. Igitur opus dei et divinum in quantum huiusmodi fructificat in flore et in florem et odoris suavitatem.

In questo passo il maestro domenicano accenna all'incommensurabilità di Dio e all'impossibilità di *misurare* il divino con categorie umane. Le proporzioni tra maggiore e minore vengono annullate. Chi abita, contempla, agisce e sussiste nel divino è come Dio, al di là dell'imponenza o meno dei pensieri che produce o dalle opere esteriori che compie.

Maria ha scelto la parte migliore solamente in base al godimento che sperimenta grazie alla vicinanza di Cristo, ma, come sarà precisato nelle pagine seguenti, ciò non determina ancora quale delle due sorelle abbia raggiunto un più alto, maturo e consapevole grado di spiritualità.

Predica n. 2:

Accogliere, ospitare, conoscere

I tre verbi che fungono da titolo sono fondamentali per condensare il messaggio che Eckhart desidera veicolare attraverso la *Pr. 2*. Si tratta di tre ipotetici gradi, o meglio di tre disposizioni dell'anima, funzionali a esplicitare quel progressivo e sempre più intimo rapporto con il divino a cui la predica vuole guidare i suoi ascoltatori.

1. Verginità e indipendenza

L'inizio della *Pr. 2* desta fin da subito un certo stupore. Eckhart racconta che Gesù viene accolto «da una vergine, che era una donna». Non essendoci traccia di una simile simbologia nel testo evangelico è bene ricercare il significato che si cela dietro tale espressione. Il *Leitmotiv* di tutta la predica seguirà questo itinerario formato di due peculiarità ontologicamente antitetiche, la cui distanza, però, nel procedere del testo, si assottiglia fino a diventare complementarità. La difficoltà consiste infatti nello sciogliere il paradosso per trovare la verità celata sotto la coltre oscura della metafora filosofico-teologica: vergine e donna. Vi è innanzitutto un dato pratico: la predica era indirizzata a celebrare la figura della Madre di Dio nel giorno della sua Assunzione e, considerato questo aspetto, la necessità di armonizzare i due concetti acquisisce un'importanza del tutto particolare. *Vergine* per accogliere Dio e *donna* matura per profetare, generare Dio in sé stessa e continuare l'eterna nascita del Verbo.

In primo luogo, è interessante notare che *empfangen*, termine spesso utilizzato da Eckhart, è un vocabolo polisemico, le cui sfumature lessicali sono: 'ricevere', 'accogliere', 'concepire'. Questo non significa che il processo interiore avvenga in "tempi diversi" e che l'anima da vergine diventi madre. Al contrario: la vergine che riceve e accoglie Gesù in casa propria è la donna che concepisce Dio nella profondità del suo cuore. Se così non fosse verrebbero a mancare le prerogative fondanti che permettono all'anima di entrare in relazione intima con Dio. La pienezza dell'incontro richiede entrambi i fattori, complementari e altrettanto indispensabili. Se la vergine non fosse anche e contemporaneamente donna non potrebbe generare frutto, se fosse donna senza essere vergine non risulterebbe capace di un'accoglienza libera, purificante e ristorante. Affinché si formi nell'intimo della persona quel vuoto interiore

che è luogo prediletto di generazione e annuncio, l'anima deve essere totalmente sciolta da qualsiasi attributo o evento, come Dio stesso lo è nella sua essenza, ma al tempo stesso capace di apertura sull'assoluto, di ospitalità del messaggio e del desiderio di tramandarlo.

Come spesso accade all'interno delle sue opere, è Eckhart stesso a fornirci la chiave per comprendere il significato che egli attribuisce ai diversi termini e le relative metafore che questi evocano.

Vergine è la persona *indipendente* da ogni immagine. È interessante notare l'originalità che questa simbologia richiama e il valore semantico e allegorico che Eckhart attribuisce alla verginità.

La prerogativa per ricevere il divino è quella di guadagnare un'indipendenza dalle *immagini*, da tutte quelle rappresentazioni della realtà che tendono a piegare o a deformare la coscienza, imbrigliandola nella tela della limitatezza. Questa particolare e fondamentale forma di indipendenza si manifesta nell'assenza di quei vincoli che predeterminano la persona. È necessario vigilare costantemente perché ogni contesto ambientale, situazione emotiva, esperienza della vita è fonte di falsi legami che, a lungo andare, creano dipendenza da qualcosa che invece di arricchire l'umano, lo annienta. Eckhart desidera richiamare la persona all'attenzione, a vegliare sulle opere e sui propositi e a prestare un riguardo particolare anche all'ambito del religioso⁸², che è uno dei più difficili da smascherare. La tentazione di racchiudere Dio nel pensiero, di renderlo un oggetto, fosse anche della più pura visione mistica, è ciò da cui l'anima deve incessantemente proteggersi. *Indipendenza* significa appunto mantenere uno sguardo limpido sulle cose, uno sguardo semplice e libero, che non cristallizza la realtà, né la utilizza per i suoi scopi, fosse anche a fin di bene. Eckhart ritiene che raggiungere questa essenzialità interiore sia impresa incredibilmente ardua, perché ognuno di noi, come esplicitato nella *Pr. 2*, «è nato e giunto all'età della comprensione razionale»⁸³ e ha quindi accumulato un bagaglio di esperienze, positive e negative, che imbrigliano in una rete di numerosi bisogni, tensioni, predeterminazioni.

Solo chi è capace di un'accoglienza libera da pregiudizi, siano essi generati dalla benevolenza o dal sospetto, riesce a formare dentro di sé una crepa

⁸² Cfr. *Iusti vivent in aeternum*, *Pr. 6*, DW I, pp. 97-115; in particolare pp. 113 e 114, 1-5.

⁸³ *Intravit Iesus in quoddam castellum*, *Pr. 2*, DW I, p. 25, 2-3.

sufficientemente vasta per lasciare adito a Dio. La verginità dell'anima, lungi dall'essere una purezza cristallina e distaccata, è piuttosto ascolto attento e vivificante, burrone spalancato sull'assoluto.

1.1 Vera libertà e vera obbedienza

Nell'attimo stesso in cui la verginità del cuore lascia spazio all'infinito, l'accoglienza si muta in ospitalità. L'intimità dell'anima diventa terreno fertile per la volontà di Dio e la volontà di Dio è imprescindibile condizione per iniziare a gustare profondamente la libertà umana. La via del distacco, di una progressiva e totale separazione dal mondo, coincide con l'avvento della vera libertà che consiste nel conoscere e attuare il volere di Dio. Si badi che ciò non significa assoggettare l'umano a una potenza che lo opprime, ma al contrario elevarne la dignità fino a lasciarla aderire completamente a Dio. La scoperta principale che avviene nell'incontro è che *vera obbedienza* e *vera libertà* sono sinonimi. Libertà è obbedire alle più alte esigenze di quella scintilla divina presente nella persona, che è in definitiva il nucleo autentico della persona stessa. È interessante notare come Eckhart insista particolarmente all'interno delle *Reden* nella ricerca della *vera* obbedienza (*Reden* n. 1, DW V pp. 185-189); del *vero* distacco (*Reden* n. 6, DW V, pp. 200,10 - 209,4); della *vera* ragione (*Reden* n. 7, DW V, pp. 209,5 - 211); della *vera* preghiera (*Reden* n. 11, DW V, pp. 224,7 - 231); della *vera* fiducia e della *vera* speranza (*Reden* n. 14, DW V, pp. 238,7 - 239); della *vera* penitenza (*Reden* n. 16, DW V, pp. 244,4 - 248); della *vera* persona (*Reden* n. 17, DW V, 249 - 255,4; *Reden* n. 18, DW V, pp. 255,5 - 259) lasciando in questo modo presupporre che ci sono modalità sbagliate, ingannevoli di essere "obbedienti", "secondo ragione", "umani" e "distaccati"⁸⁴. La linea discriminante, la cesura tra verità e menzogna, non risiede nel rispetto delle regole e nemmeno nella sequela della ritualità liturgica, ma nel profondo dell'anima dove affiorano i lati più oscuri o luminosi della volontà. «Un'Ave Maria recitata con il cuore spoglio dell'egoismo vale più di mille salmi al di fuori di questo stato, un solo passo verso questa disposizione interiore vale di più di traversare la distesa del mare essendone privo»⁸⁵.

⁸⁴ Per approfondire cfr. A. Beccarisi, *Eckhart, op. cit.*, pp. 32-39.

⁸⁵ *Reden* n. 11, DW V, pp. 227, 8-10.

1.2 La dialettica tra interiore ed esteriore

Concentrarsi sull'interiorità, non significa però perdere il senso dell'azione. La limpidezza del cuore non preclude affatto un agire nel mondo e non toglie valore alle opere. Questa particolare forma di autenticità, che Eckhart definisce anche come *essenzialità*⁸⁶, non mira a distogliere la persona dalla concretezza nella quale è immersa, ma permette di vivere con maggiore consapevolezza la quotidianità del reale.

L'unione mistica si manifesta come un'assimilazione del simile al Simile, ma non presuppone il rifiuto dell'individualità, che anzi è fondamentale perché nell'incontro con Dio avvenga un'effettiva fusione. Ciò sfiora il limite del paradosso, dacché l'obiettivo dell'assimilazione pare in contrasto con la necessità che rimanga traccia del singolo. Eckhart non scioglie del tutto l'enigma, ma accenna una possibile risoluzione. In un certo senso si può affermare che vi sia *ugualmente* Dio nell'angelo, nella mosca e nella zanzara⁸⁷, ma sarebbe altrettanto corretto dichiarare che Dio è Dio *diversamente* a seconda delle specifiche individualità che va a "riempire". Per questo seguire la volontà di Dio non significa assoggettarsi a un potere esterno, ma, al contrario, rispondere ai desideri più profondi dell'anima. La questione su chi è Dio risulta da sempre vincolata alla domanda sul sé. Pensare e agire secondo il volere di Dio equivale ad adeguarsi con gioia alla propria autentica essenza, a "diventare ciò che si è". L'insistenza di Dio nei confronti dell'umano non può che essere il desiderio di chi ci insegue per regalarci la perla della felicità⁸⁸.

⁸⁶ «Marthâ war sô weselich». Cfr. *Intravit Iesus in quoddam castellum*, Pr. 86, DW III, p. 491, 6-7.

⁸⁷ *Beati pauperes spiritu*, Pr. 52 DW II, p. 493, 7-9 e p. 494, 1.

⁸⁸ A tal proposito viene alla memoria un eloquente racconto di D. Buzzati: *Il colombre* (Cfr. D. Buzzati, *La boutique del mistero*, Mondadori, Milano 1968, pp. 176-182). Con una potenza simbolicamente molto evocativa, l'autore narra di un giovane destinato fin da piccino a ricevere "la perla della felicità", ovvero la realizzazione perfetta della sua umanità, ma che a causa di pregiudizi suoi e degli altri si lascia spaventare dalle sfide della vita e ricerca il prezioso dono solamente in punto di morte. La vicenda narrata non ha alcun riferimento preciso al testo di Eckhart, ma la ricerca della beatitudine come quella della "perla della felicità" irrorà la letteratura, la filosofia, la mistica di tutte le epoche perché, come ben descriveva Aurelio Agostino (*Confessiones* X, 20, 29, in PL 32, 791-792): tutti desiderano la felicità, pur non sapendo talvolta dove trovarla. Il tema della ricerca della felicità è presente nelle opere di molti pensatori, anche parecchio distanti tra loro per epoca storica e corrente di pensiero. Si ricordi, tra gli altri, Lucrezio (I secolo a. C.), di quattro secoli precedente ad Agostino, ma altrettanto interessato a comprendere come l'essere umano, pur nel terribile vorticoso caos, possa giungere a una situazione di quiete e guadagnare una relativa serenità. A tal proposito si consultino i vv. 1-19 del II libro del *De rerum natura*. Al di là dell'utilità di un confronto tra il pensiero eckhartiano

1.3 Un'anima giovane, libera, indipendente

All'interno della *Pr.* 2 l'identità che si raggiunge nell'incontro viene sottolineata dai tre aggettivi che Eckhart attribuisce dapprima alla persona umana e successivamente a Gesù: *megetlich*, *vrî* e *ledic*⁸⁹, che ho scelto di tradurre con *giovane*, *libero* e *indipendente*.

- *Megetlich* è un vocabolo la cui resa in italiano è particolarmente ardua. L'aggettivo deriva dal sostantivo *Magd*, in uso fino al XIX secolo. Così erano chiamate le giovani donne assunte a servizio domestico, che, generalmente, erano nubili. Il termine pertanto mantiene le tre sfumature di *servizio*, *giovinanza*, *verginità*⁹⁰.
- Il Mhd *vrî* corrisponde al tedesco *frei* e quindi all'italiano 'libero'.
- *Ledic* significa propriamente 'svincolato' da ogni legame, sia esso di natura matrimoniale o sociale. J. Quint fa talvolta equivalere *ledic* a *quitt*, 'pari', 'di uguale dignità'⁹¹, mentre parecchi traduttori scelgono di renderlo semplicemente con 'libero', non evidenziando alcuna differenza semantica tra esso e il vocabolo *vrî*. Considerata l'importanza che l'aggettivo *ledic* ricopre nella mistica eckhartina, è fondamentale valorizzare il significato intrinseco di questa parola, mantenendo in sede di resa in altre lingue l'accezione di 'svincolato', 'sciolto'. È particolarmente soddisfacente, almeno per quel che concerne la lingua italiana, la traduzione con l'aggettivo: 'indipendente'. In questo modo, senza battere con la fluidità della lettura, si conserva, aliena da forzature, l'originalità del testo eckhartiano.

Le tre caratteristiche *megetlich*, *vrî* e *ledic* sono attribuite sia all'anima sia a Dio, quando entrambi si manifestano al di là dei modi, dei tempi e delle peculiarità. Il

e la prospettiva scettica, lontani e discordanti sia sui mezzi sia nei fini, il poema di Lucrezio resta un capolavoro di ingegno poetico e umano che arricchisce la mente del lettore.

È doveroso precisare che la ricerca della felicità nella sua tensione pratica non si arresta a rispondere alla domanda "Che cosa è la felicità?", ma prosegue verso un'effettiva presa in carico dei rischi, degli ostacoli e di un reale e possibile raggiungimento dell'agognato oggetto. Una risposta eloquente sulla domanda riguardante l'essenza della felicità ci proviene dalla filosofia antica e trova la sua punta di diamante nel pensiero aristotelico.

A riguardo cfr. *Ethica Nicomachea* X, 6, 1176a 30 - 10, 1181b 23.

⁸⁹ Cfr. in particolare *Intravit Iesus in quoddam castellum*, *Pr.* 2, DW I, p. 26, 4-7.

⁹⁰ Per maggiori dettagli sulla scelta di traduzione cfr. nota 28 p. 21.

⁹¹ La resa di J. Quint «Darum bitte ich Gott, daß er mich Gottes *quitt* mache [...]» (*Beati pauperes spiritu*, *Pr.* 52, DW II, p. 730, 502). Il testo in Mhd recitava: «Her umbe sô bite ich got, daz er mich *ledic* mache gotes» (*Beati pauperes spiritu*, *Pr.* 52, DW II, p. 502, 6).

cuore della persona non è, secondo Eckhart, “a immagine e somiglianza di Dio”, ma è Dio stesso nella sua più lucente manifestazione⁹². Non in quanto al fare, ma in quanto all’essere ogni individuo comunica e condivide il valore inestimabile della presenza divina, che risplende nella *cittadella* dell’anima, nell’interiorità più profonda.

1.4 L’Essere come prestito

Nell’essenza della creatura risiede stabilmente la presenza di Dio. L’esistenza non è un dono elargito una volta soltanto, ma un *prestito* costantemente rinnovato. Da ciò si può dedurre che nessuno sarà in grado di appropriarsi dell’essere come possesso, ma che esso continuerà a fluire mantenendo la creatura nella propria sussistenza. A una prima e naturale riflessione potrebbe sembrare che questa prospettiva ontologica porti a svalutare gli enti in quanto essi dipendono incontrovertibilmente dalla relazione con il principio dal quale sono generati. Per meglio chiarire il rapporto tra enti ed Essere di Dio, Eckhart si serve di un esempio: quando affermiamo che «uno scudo è bianco» non si intende che il suo “essere bianco” derivi dal suo “essere uno scudo”, ma dalla qualità della bianchezza. Non sussiste alcun rapporto di necessità tra l’essenza scudo e il suo accidente (l’essere bianco), ma una relazione di identità. La bianchezza nella specifica forma dello scudo diventa un tutt’uno con esso e non è distinguibile dall’oggetto a cui si riferisce. In questo caso, afferma Eckhart, è come se la bianchezza avesse “prestato” la sua qualità all’ente “scudo” perché la specifica tonalità diventi una proprietà di esso. Per questo singolo scudo cessa di manifestarsi la scissione tra la sua forma e la sua tonalità, tra essenza e accidenti che la integrano⁹³. Medesimo è il processo che avviene tra l’Essere di Dio e quello che Egli *presta* (e persevera nel prestare) alle creature. Dio non dona un essere “alternativo”, ma il proprio stesso cuore pulsante, cuore divino, alla creatura.

Elargizione dell’essere per emanazione e partecipazione degli enti alla totalità dell’Essere non sono per Eckhart poli antitetici, ma modalità compresenti nel progetto

⁹² Cfr. A. Beccarisi, *Eckhart, op. cit.*, pp. 105-111 e cfr. D. Mieth, *Die Entstehung des Bildungsgedankens bei Meister Eckhart, op. cit.*, 75-95.

⁹³ Si fa riferimento alla Proposizione n. 23 del *Prologus in Opus propositiorum*, in LW I, p. 52: «Scutum enim album totum suum esse album, in quantum album, accipit per albedinem nec quidquam prorsus albedinis ex se habet nec refundit, in quantum scutum, in ipsam albedinem». Per una spiegazione dettagliata del passo cfr. A. Beccarisi, *Eckhart, op. cit.*, p. 58.

di Dio⁹⁴. L'individuo è singolarmente sé stesso, con la sua propria vita spirituale, ma al contempo è un bagliore che fluisce dal sovrabbondante ardore del fuoco divino.

L'essere umano porta in sé, anche quando non ne ha consapevolezza, questa scintilla di assoluto, ma per generare frutto è necessario che il cuore della persona integri la verginità intellettuale di chi si mette in ascolto della Parola (nella *Pr.* 86 è rappresentata dalla figura di Maria) con la capacità di attualizzare quello che si è visto o compreso, di tradurre in carità attiva il valore della speculazione. Questa è l'unica via perché l'anima da pura contemplatrice dei misteri divini diventi, nella sua essenza, madre del Verbo, partecipando dell'eterna nascita di Dio.

2. Fecondità e relazione

«'Donna' è il nome più nobile che possa essere attribuito all'anima ed è molto più nobile di 'vergine'». In questo modo Eckhart scompagina la linearità del discorso precedentemente enunciato. Se l'accoglienza, per cui è necessaria la limpidezza di un cuore vergine, riesce sapientemente a mutarsi in ospitalità, essa diviene capace di generare molto frutto. Eckhart non rinnega le affermazioni antecedenti: buona cosa è e rimane quella verginità dell'anima che è svincolatezza da ogni cosa, anche da Dio in quanto immagine, ma migliore ancora è accettare la vertigine di un passo successivo che non cancella l'indipendenza raggiunta precedentemente, ma amplia lo spirito e lo aiuta a procedere verso una rigogliosa capacità di generazione. La gratitudine dell'anima abitata dalla presenza divina si esplica in una fecondità che diventa nuovamente dono per la persona umana. Il frutto che il cuore genera nella sua profondità non è un compenso che Dio riceve, ma è un rinnovarsi della gratuità che moltiplica la gioia dell'accoglienza. La riconoscenza più alta – dichiara Eckhart – consiste nel far fruttare i doni iniziali che l'essere umano riceve. Se i doni non vengono rigenerati, non sono sostenuti da un costante impegno a preservarli, essi si logorano presto e tramontano nel nulla. Per questo l'essere umano che si pone un obiettivo e poi si addormenta in esso, perderà celermente il guadagno appena raggiunto. Pur lasciandosi ispirare costantemente dall'etica stoica e in particolare dal pensiero di

⁹⁴ I due termini della contraddizione smettono di essere percepiti come opposti. Essi divengono *paradosso* dall'impossibile esplicazione. La fede nell'unità vince la divisione concettuale e la tendenza a vagliare tutto con il solo strumento della logica analitica.

Seneca⁹⁵, Eckhart sembra dissentire sul fatto che il bene si ottenga una volta per tutte. Se è vero che chi è diventato una cosa sola con la giustizia è giusto in ogni sua azione, ciò non toglie che raggiungere l'unità con il principio sia per Eckhart non un possesso per sempre, ma un costante impegno mai totalmente esaurito. Come Dio continua a *prestare* il proprio essere alle creature che in caso contrario si inabisserebbero immediatamente nel nulla, così le persone umane perseverando nella virtù, anche qualora questa sia diventata un *habitus*⁹⁶, la rigenerano nella loro quotidianità.

L'anima che da solamente vergine è diventata anche fruttuosa⁹⁷ dimostra di prediligere la fecondità a una disincarnata purezza e percorre la via per giungere verso

⁹⁵ Per quanto riguarda le citazioni delle opere di Seneca, da Eckhart considerato un'indiscussa autorità morale nell'esercizio delle virtù e nella purezza delle intenzioni cfr. N. Bray, "Ein heidenscher meister, Senecâ, sprichet": *Eckhart e Seneca*, in L. Sturlese (ed.), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, Academic Press Freiburg, Freiburg (Schweiz) 2008, vol. I, pp. 167-192. Cfr. anche A. Beccarisi, *Eckhart, op. cit.*, pp. 54; 78; 88; 95; 107.

⁹⁶ Per un confronto con la nozione aristotelica di *habitus* (ἕξις) e del suo cristallizzarsi come comportamento abituale (ἔθος) tramite il costante esercizio delle virtù, per poi divenire carattere (ἦθος) cfr. Aristotele, *Ethica Nicomachea* II, 1, 1103a 20 - 1103b 27; II, 3, 1105a 27 - 1106b 12. Secondo Aristotele una vita *etica* ordina i propri fini in base a una gerarchia che culmina, nel fine dei fini: la felicità. Aristotele ritiene che il bene ultimo sia conseguibile tramite l'azione, ovvero sia intrinsecamente *politico*. A parere di Meister Eckhart l'esercizio delle virtù (non il mero possesso) è il cardine della felicità e la facoltà della ragione sostiene e umanizza ogni sforzo verso il raggiungimento di uno stato di equilibrio e pace interiori. Per un buon sunto sull'etica di Aristotele cfr. P. Donini e F. Ferrari, *L'esercizio della ragione nel mondo classico, op. cit.*, pp. 171-181. Per una migliore e dettagliata esplicazione dei vocaboli greci fondanti dell'etica di Aristotele si consulti: S. Maso, *Lingua Philosophica Graeca. Dizionario di greco filosofico*, Mimesis, Milano-Udine 2010. In particolare si faccia riferimento alle seguenti pp. 60 (abito); 85 (carattere); 110 (esercizio); 122 (etica); 125 (felicità); 127 (fine); 202 (virtù).

⁹⁷ Eckhart sembra dimostrare di prediligere le opere di carità a un'autoreferenziale contemplazione che elevi l'anima e la fissi nel puro godimento della visione di Dio. È meglio *risplendere* e riflettere la luce divina per il bene delle creature, anziché *ardere* del fuoco divino e consumarsi in esso senza *relazione* e senza condivisione con chi ci è prossimo.

A tal riguardo è possibile leggere un passo nel *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo* di Tommaso D'Aquino che, riferendosi al pensiero di Isidoro («Qui prius in vita activa proficit, bene ad contemplationem conscendit» in *De summo bono* 3, 15), scrive: «Et ideo quamdiu homo non pervenit ad perfectionem in vita activa, non potest in eo esse contemplativa vita, nisi secundum quamdam inchoationem imperfecte: tunc enim difficultatem homo patitur in actibus virtutum moralium, et oportet quod tota solitudine ad ipsos intendat unde retrahitur a studio contemplationis. Sed quando iam vita activa perfecta est, tunc operationes virtutum moralium in promptu habet, ut eis non impeditus libere contemplationi vacet». In estrema sintesi: chi non pratica le virtù nella vita, chi non si esercita nel condurre una quotidianità realmente morale, non può aspirare ad ascendere la scala che conduce alla visione di Dio. Il rapporto che si instaura tra contemplazione e azione è, nell'ordine degli eventi, inverso rispetto a quello indicato da Eckhart, ma il desiderio di entrambi i maestri domenicani è quello di integrare in modo sintonico i due poli di contemplazione e azione.

la più alta beatitudine. È interessante notare che Eckhart, nella *Pr. 2* come altrove⁹⁸, non preannuncia castighi o punizioni divine qualora l'anima scegliesse di accogliere Dio senza progredire verso quella fecondità indispensabile alla nascita del Verbo. Semplicemente Eckhart sottolinea che si tratta di una soddisfazione mancata, di un'occasione persa, di una gioia che sarebbe stata ancora più piena se avesse potuto trovare approvazione a realizzarsi. La *Gottesgeburt*⁹⁹, la 'nascita di Dio' nell'anima, non è una necessità, ma un'opportunità. Generare Dio si configura come una *chance* per arricchire la propria umanità.

2.1 L'opera in quanto mediazione

La predica prosegue con una riflessione sulle opere. Eckhart si rivolge in questo caso a chi è visceralmente legato alla *preghiera*, al *digiuno*, alla *veglia* o a qualsiasi altro tipo di *esercizio esteriore* o di *rinuncia*. Chi desidera donare a Dio la propria libertà, lasciando che egli guidi azioni e propositi dovrebbe però essere molto vigilante. Le opere possono condurre a Dio, così come possono allontanare. È fondamentale assumere come caposaldo la costante ricerca della disposizione con la quale l'opera viene attuata. Essa deve per sua natura rimanere il mezzo e non sostituirsi divenendo maniacalmente il fine, neanche qualora si trattasse di atti positivi nella loro pura essenzialità. Così avviene per le rinunce che l'uomo in piena libertà si autoimpone come avvicinamento progressivo al fulcro del Cuore divino, come via verso quella concentrazione massima che forma il vuoto ospitale in cui il Verbo può trovare alloggio confortevole. Eckhart, nel suo immancabile realismo, si accorge che è difficile tracciare una netta linea di divisione tra l'opera che aiuta e l'opera che ostacola. È

⁹⁸ Il peccato, secondo Eckhart, non si configura come una colpa da scontare, quanto piuttosto come ciò che ostacola un processo naturale: la relazione bella, limpida e armonica tra la persona umana e la Persona divina. In questa prospettiva acquisisce un ruolo fondamentale la coscienza. Essa libera l'individuo dai condizionamenti, anche da quelli dell'autorità ecclesiastica. Cfr. A. Beccarisi, *Eckhart*, *op. cit.*, p. 196.

A parere di Meister Eckhart vi sono due tipi di pentimento: uno temporale e l'altro divino. Il primo genera tristezza, miseria, annichilisce l'essere umano. Il secondo induce un rimpianto costruttivo che porta la persona a una riflessione profonda sul male causato e a una rigenerazione della sua interiorità. Sotto questa luce deve essere inteso il pentimento che segue al peccato (Cfr. *Reden* n. 16, DW V, pp. 244,4 - 248). Inoltre, è profondamente erroneo immaginare una correlazione tra il peccato e un'eventuale punizione divina che infierisca sul corpo utilizzandolo come mezzo di espiazione. Anche i grandi santi, persone intimamente buone, hanno patito grandi sofferenze e ciò non è certamente da intendersi come segno di una "mancanza" di rettitudine (Cfr. *Liber Benedictus*, DW V, pp. 55, 11-21 e 56, 1-15).

⁹⁹ Cfr. G. Jarczyk e P. - J. Labarrière, *Le vocabulaire de Maître Eckhart*, Ellipses, Paris 2001, pp. 40-41.

quindi necessario che il percorso non tanto di distacco dall'opera, quanto piuttosto di esercizio volto a smascherare l'intenzione che si cela dietro di essa, sia graduale. Il maestro domenicano definisce *un anno* questo tempo di ricerca, che si configura come palestra di consapevolezza.

Il percorso assume idealmente la forma della circolarità. In primis è necessario constatare l'originario attaccamento dell'io all'opera che, assorbendo l'individuo nella sua totalità, tende a considerare quest'ultima un fine in sé stesso. Il rischio è quello di sostituire il proprio obiettivo con uno dei mezzi per raggiungerlo, perdendo di vista la destinazione ultima di tutti gli sforzi. Nonostante ciò Eckhart sostiene che sia fruttuoso imbarcarsi nell'avventura che, pur costellata di possibili scogli, cerca Dio tramite le opere.

Il secondo passaggio consiste nel prendere consapevolezza che qualsiasi mediazione assume sempre due volti che possono essere simboleggiati così: *scala* e *ostacolo*. Il mezzo può fungere da ponte che conduce l'umano tra le braccia del divino oppure, al contrario, ergersi come una parete rocciosa, rendendo più ardua e complicata la ricerca. La chiave di volta per discernere la "mediazione che aiuta" dalla "mediazione che ostacola", consiste nell'analisi del rapporto che la mediazione assume in relazione all'identità del soggetto che se ne serve. L'iniziale attaccamento alla mediazione, in questo specifico caso concretizzata nell'opera, dovrebbe piano piano sfumarsi, fino a scomparire. Qualora l'opera, dal ruolo di mezzo che le spetta di diritto, volesse arrecarsi la prerogativa di fine, diventerebbe necessariamente un ostacolo. La mediazione è dunque un'opportunità e – in un primo tempo, che Eckhart denomina *ein jâr*, 'un anno' – un fruttuoso ausilio. Liberarsi della mediazione, che pur è stata proficua per avvicinarsi a Dio, sarà il terzo difficilissimo passo in quanto richiede un adeguato e sapiente distacco anche da ciò che precedentemente¹⁰⁰ è stato vantaggioso quale valido supporto alla ricerca del divino.

Quello che l'essere umano al termine del percorso deve comprendere è che, per lasciare adito a Dio, il cuore della persona non può che mostrarsi spoglio di ogni

¹⁰⁰ Affiora alla memoria la famosa proposizione wittgensteiniana: «Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sein – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) Er muss diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig» (L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.54).

mediazione, anche delle buone opere che hanno attratto Dio fino sulla soglia dell'anima. È l'ultimo salto nel vuoto, lo stacco finale che permette di vivere a fondo quella radicale libertà che si intreccia con un'intima obbedienza al Principio di ogni cosa. Rinunciare a ogni mediazione – strumento, sostanza o creatura¹⁰¹ – non significa astenersi dall'operare nel mondo, ma diventare capaci di attribuire il giusto valore a ogni evento e a ogni azione. Osservare la realtà con distacco non equivale a usare indifferenza nei confronti di essa, ma saperla penetrare ancor più nel profondo, giungendo alla pura essenza delle cose, non intaccata da alcuna accidentalità. Come

¹⁰¹ Cfr. *Qui audit me*, Pr. 12, DW I, pp. 190-203. In particolare la sentenza presente al termine della predica: «Der sich zemâle lieze ougenblik dem wûrde zemâle gegeben» (pp. 202, 1 - 203, 1), che potrebbe essere tradotta: «Tutto sarebbe donato a chi rinunciasse a se stesso totalmente, anche per un solo istante». La vera liberazione dalla mediazione è una liberazione dall'egoismo in sé stesso, uno sradicamento dall'*Eigenschaft*, la 'proprietà'. Non percepire più la vita e l'essenza come proprie è il primo importante passo verso una più matura comprensione della profondità dell'anima in preparazione dell'incontro con Dio. Nell'istante in cui ci si spoglia dell'appropriazione sulla realtà che ci circonda, la nostra preziosa singolarità cessa di essere considerata *proprietà* e incomincia a venire rispettata e amata in quanto *persona*.

Nella stessa direzione si indirizza la criptica sentenza evangelica che, nel suo paradosso, è incredibilmente eloquente: «Perché chi vuole salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia, la troverà. Infatti quale vantaggio avrà un uomo se guadagnerà il mondo intero, ma perderà la propria vita? O che cosa un uomo potrà dare in cambio della propria vita?» (*Mt* 16, 25-26). Chi è capace di osare vivere con profondità e piena consapevolezza imparerà a preservare la propria autoconservazione ma senza lasciarsi incatenare dalla paura della morte e, al tempo stesso, riuscirà ad apprezzare fino in fondo la ricchezza della quotidianità. A tal proposito si legga il prezioso commento di G. K. Chesterton:

Coraggio è, in effetti, una contraddizione in termini. Significa: un forte desiderio di vivere che prende la sua forma dalla prontezza a morire. «Chi perde la propria vita la salverà» non è una formula di misticismo per santi ed eroi. È un consiglio di vita quotidiana per marinai e scalatori. Potrebbe essere stampato su una guida delle Alpi o in un manuale di navigazione. Il principio del coraggio sta tutto in questo paradosso, anche se si tratta di un coraggio terreno o completamente istintivo. Un uomo isolato dal mare può salvarsi se rischia la vita sul precipizio. Solo restando continuamente a un passo dalla morte riesce a evitarla. Un soldato circondato dai nemici, se deve aprirsi un varco, deve provare un forte desiderio di vivere e al tempo stesso non curarsi di morire. Non deve soltanto aggrapparsi alla vita, perché in tal caso sarà un codardo, e non avrà scampo. Non deve semplicemente attendere la morte, perché finirà per suicidarsi, e non avrà scampo. Deve cercare la propria vita nello spirito di una furiosa indifferenza verso di essa; deve desiderare la vita come l'acqua, eppure bere la morte come il vino. Nessun filosofo, immagino, ha mai espresso questo romantico enigma con adeguata lucidità, e di certo non l'ho fatto nemmeno io. Ma il cristianesimo ha fatto di più: ne ha segnato i limiti sulle terrificanti tombe del suicida e dell'eroe, mostrando la distanza tra colui che muore per amore della vita e colui che muore per amore della morte.

(G. K. Chesterton, *Ortodossia*, a cura di R. Ansi, Lindau, Torino 2010, p. 132).

Per quanto riguarda la differenza tra *rischioso* e *pericoloso* cfr. S. Maso, *Fondements philosophique du risque*, L'Harmattan, Paris 2006, pp. 21-23. Se il pericolo è un avvenimento indipendente dal soggetto e al quale il soggetto tenta, consapevolmente o inconsapevolmente di fuggire, il rischio, invece, è una presa di posizione da parte del soggetto, una scelta attraverso la quale l'individuo si mette in discussione e *osa* varcare un delineato limite.

Eckhart esplicherà nella *Pr.* 86, si tratta di imparare a «stare presso le cose», invece che «stare nelle cose»¹⁰².

2.2 Essere e fare

Il cambiamento è sempre e comunque interiore; non può essere visto né percepito da alcuno, se non dall'anima che lo sperimenta. Non diventare schiavi delle opere rientra nel programma ben più ampio di non assoggettarsi a nessuna mediazione tale da far dipendere il nostro *essere* dal nostro *fare*.

Con ciò trovo fuorviante considerare Eckhart quale anticipatore della giustificazione per *sola fide*, come in certi casi si è voluto presentarlo¹⁰³, anzi, come si avrà modo di constatare dall'analisi della *Pr.* 86 e di molti passi delle *Reden*, il maestro domenicano non rinnega mai l'opera quale manifestazione somma della carità umana e divina a un tempo. Quello che Eckhart considera pericoloso non è il potere dell'opera in quanto strumento per compiere il bene, ma l'attaccamento all'opera quale superstiziosa attesa di salvezza, di una salvezza guadagnata con un agire che si astraie dalla quotidianità, divenendo autocelebrazione di un io che si glorifica da sé. Il valore dell'essere umano risiede primariamente in quella scintilla divina presente in ogni individuo, nella sua essenza e nella sua intelligenza, prima ancora che nella sua capacità di azione. Ecco che il *fare* non può che rivelarsi una conseguenza dell'*essere*; qualora rifiuti la relazione intima con l'essere che lo sostiene e lo anima, verrebbe meno tutta la sua consistenza e la sua sacralità.

«Vivo perché vivo» è il motto dell'*homo humilis* che si rivela anche *homo nobilis*; in ultima analisi di colui che è *iustus*, divenuto una cosa sola con la giustizia¹⁰⁴. Sebbene la proposizione possa apparire tautologica, cela un profondo insegnamento: la vita viene ricevuta e tutto ciò che l'essere umano pensa, fa, medita è rivolto nella direzione della sua conservazione. «Vivo perché vivo» non significa non sapere perché si viva, ma aver iscritto nel proprio io più solido – nella forma che mantiene viva la sostanza divina nella persona umana – lo stesso senso dell'esistere e del pensare. La

¹⁰² Cfr. *Intravit Iesus in quoddam castellum*, *Pr.* 86, DW III, p. 485, 2-3.

¹⁰³ A tal riguardo è possibile consultare: A. Klein, *Meister Eckhart. La dottrina mistica della giustificazione*, Mursia, Torino 1978.

¹⁰⁴ Cfr. *Iusti vivent in aeternum*, *Pr.* 6, DW I, pp. 97-115.

formula ricalca, non casualmente, la rivelazione di JHWH sul Sinai¹⁰⁵, quale reale presenza e soccorso al popolo di Israele.

Non si tratta, quindi, di guardare con diffidenza l'opera in sé stessa (Dio aiuta, soccorre, nutre, collabora e sostiene l'azione umana), ma di rifiutare quell'opera compiuta senza che vi sia consapevolezza del suo intimo significato. L'*essere*, nella mistica eckhartiana, è posto sempre e in ogni caso a fondamento del *fare* e la dignità della persona umana abita nella sua propria essenza per diramarsi, in seguito, nei molteplici modi di espressione dell'identità che sono le opere. Le azioni compiute senza una profonda correlazione con la persona che agisce, sono vane e senza sostanza: sono occasioni perse, già nate nell'agonia della propria morte. Eckhart bandisce con particolare convinzione quel modo di agire che non si cura di forgiare ponti tra essenza ed etica.

Coloro che si legano alle opere fino a "riversare" la propria identità in queste sono *êliche liute*¹⁰⁶, ovvero 'coniugi' delle opere. Essi ne sono vincolati in un legame di bisogno. Se l'attaccamento rimane una fase del processo, è passaggio necessario e positivo, se si cristallizza, annebbiando la destinazione ultima, che è la fusione con Dio, allora perde ogni valore e diventa laccio che lega, invece che opportunità che guida.

¹⁰⁵ «Io sono colui che sono» (*Es* 3,14). In ebraico: « אֲנִי הוּא אֲשֶׁר אֶהְיֶה » (translitterazione: « 'ehyeh 'aşer 'ehyeh »).

L'Esodo è certamente il libro "più ontologico" della Bibbia: la teofania comincia con una presentazione. JHWH è il Dio dell'essere: Colui che trae gli enti dal nulla per condurli all'esistenza; non solo: Colui che mantiene salde le creature nella propria essenza. Poiché in ebraico non vi è traccia del verbo *essere* al presente, né all'indicativo né al congiuntivo, sarebbe più corretto tradurre, le pur sempre misteriose parole dell'Antico Testamento, con l'espressione: «Io sarò colui che sarò». 'Ehyeh è la forma imperfetta del verbo *essere* che si rende al futuro. È importante considerare che la lingua ebraica non attribuisce grande rilevanza ai tempi verbali, quanto piuttosto alla qualità dell'azione che può essere *perfetta* (puntuale) o *imperfetta* (continuativa), come del resto avviene anche per il greco antico.

Mi permetto di azzardare un parere circa l'assenza in ebraico del verbo *essere* al presente. Ciò si potrebbe interpretare come l'impossibilità, nel quadro della temporalità, di controllare la sostanza che fonda la vita, di contenerla nel suo accadere, e come primo annuncio, anche linguistico-discorsivo e quindi relazionale, di una trascendenza che libera dalla pretesa di possedere la chiave del mistero ontologico.

¹⁰⁶ In tedesco: *Eheleute*, 'sposi'.

2.3 L'estasi e il piatto di minestra

È fondamentale non confondere le opere analizzate in questa predica (preghiera, digiuno, veglia e altre dimostrazioni esteriori) con gli atti di carità. Le opere di rinuncia o di concentrazione, che permettono di arricchire il cammino spirituale del soggetto che le compie, possono diventare, qualora si venga completamente assorbiti da esse, ostacolo, mentre gli atti di carità sono da considerare sempre terreno di dono e di crescita. Essi non sono mai da superare o da rifiutare in nome di un'ascesi mistica che si dimentica della quotidianità, delle sue urgenze e delle sue ferite. Mantenere viva la carità, valutare con lungimiranza le situazioni che di volta in volta si presentano, agire nel bene e per il bene delle creature rivela un animo sapiente e generoso. In un passo delle *Reden*¹⁰⁷, Eckhart espone un pensiero particolarmente eloquente a questo riguardo. Se si venisse a conoscenza che un malato attende da noi un piatto di minestra, anche qualora fossimo assorti nell'estasi mistica più elevata, ci sarebbe più amore nell'uscire da quel rapimento divino per soccorrere il bisognoso, anziché privilegiare l'unione con Dio, quale autoreferenziale godimento spirituale. In questo desiderio di tendere la mano verso il povero, l'afflitto o l'affamato Eckhart rivela il tratto di concretezza che contraddistingue la sua dottrina. L'estasi del rapimento mistico non vale la sofferenza di una persona che aspetta. Perfino il più alto grado del bene e della beatitudine a cui un'anima possa aspirare, sarebbe da trascurare qualora il prezzo da pagare fosse la sofferenza di un altro essere umano.

I coniugi, ovvero "coloro che sono vincolati", sono concentrati in opere esteriori per natura buone, ma passibili di eccessi che ne deteriorano il significato originario. Per questo sono invitati da Eckhart a interrogarsi sulle intenzioni e sui motivi che animano i loro sforzi. Il tempo che Eckhart chiama *un anno* è alimentato di quella pazienza e dolcezza necessarie per comprendere le intenzioni celate dietro ai propositi, alle disposizioni dell'animo, ai comportamenti. Questo tempo diviene spazio sacro nel quale offrire spontaneamente a Dio la propria libertà, non perché Egli la calpesti, ma perché la restituisca rinnovata. Dio svela «quando agire e quando astenersi dall'agire» e rigenera l'essere umano costantemente. Purificare la coscienza, secondo Eckhart, significa, tanto spiritualmente quanto intellettivamente, guadagnare una capacità di giudizio tale da valutare con lungimiranza e con sensibilità la realtà in cui

¹⁰⁷ *Reden* n. 10, DW V, p. 221, 4-8.

si è immersi. Onorando l'impegno di donare a Dio la propria volontà e restando saldi nel proposito, si guadagna una graduale tranquillità, la *Gelassenheit*¹⁰⁸, pace interiore e armonia con il cosmo. In questa prima fase del processo, il frutto è ancora piccolo, sostiene Eckhart, perché il profitto che se ne ricava viene dalla propria strenua fedeltà all'opera e non dalla libertà ancora sepolta nel cuore della persona. Anche la libertà, come la virtù, va esercitata e aiutata a venire alla luce con innumerevoli sforzi. «La vergine che è donna» compie la volontà di Dio, che non è altro che la volontà di quella scintilla interiore dove risiede l'essenza della persona. Il vuoto che la vergine forma dentro di sé, il buio totale del nulla che diventa terreno fertile per la luce, è realizzazione di una pienezza tanto umana quanto divina. I frutti che questa donna genera sono grandi, opulenti, incalcolabilmente vasti. «La vergine che è donna», colma dell'Ospite che alloggia nel suo cuore, non è un calco che prende la forma di Dio, non è a immagine e somiglianza, ma diviene *Vorbild*, immagine primaria ella stessa; diviene Dio. Capace di Dio, è come Dio rigogliosa e prospera. I frutti che ella genera non sono inferiori a quelli che produrrebbe Dio stesso. La comunione tra «la vergine che è donna» e Dio è fusione totale: la differenza viene mantenuta tale, ma assimilata nonché valorizzata nella la forma dell'unità.

3. Le tre potenze dell'anima: gioia, beatitudine, cittadella

3.1 La gioia

Eckhart enumera tre potenze dell'anima. La prima potenza fluisce dallo Spirito, è totalmente estranea al tempo e alla materia. Essa è spirituale, nella misura in cui è intellettivamente capace di cogliere Dio e – grazie alla facoltà della ragione che di fatto annulla la differenza tra filosofi pagani e cristiani – di relazionarsi con Lui. Eckhart sostiene che la ragione naturale sia, già di per sé, luogo di incontro tra Dio e l'essere umano perché, in quanto contenitore potenzialmente infinito di conoscenza e di amore, è connaturata alla mente divina¹⁰⁹. In questa potenza Dio abita incessantemente e genera Sé stesso rigenerando la creatura. Nell'impeto di questa forza intellettuale l'anima percepisce una *gioia* viva e profonda, senza essere capace di testimoniarla. La persona vive in una rigogliosa e fruttuosa tranquillità interiore che le permette di

¹⁰⁸ Cfr. G. Jarczyk e P. - J. Labarrière, *Le vocabulaire de Maître Eckhart*, op. cit., p. 7.

¹⁰⁹ Per il significato di *vernüftheit* cfr. B. Schmoldt, *Die deutsche Begriffssprache Meister Eckharts. Studien zur philosophischen Terminologie des Mittelhochdeutschen*, Quelle & Meyer, Heidelberg 1956, pp. 74-98.

sperimentare costantemente il mistero trinitario della nascita di Dio, del perpetuo fluire di prosperità tra il Padre e il Figlio. La straordinaria dolcezza che viene percepita dall'anima poggia le sue salde basi nell'affidamento allo Spirito.

3.2 Davanti alla sofferenza

Eckhart propone un modello che sembra essere tratto dalla narrazione biblica delle sofferenze di Giobbe¹¹⁰. Il mistico domenicano afferma che se una persona che possiede molte ricchezze accettasse di cederle in cambio di Dio, se anche la sua situazione precipitasse nella miseria, nell'abbandono e nella disperazione, ma restasse quell'intimo legame con il divino e se per un infinito attimo immenso egli potesse contemplare come Dio è nella purezza della sua essenza, allora tutti i tormenti e la povertà, risulterebbero irrilevanti. È interessante notare che Eckhart non sostiene che, se la persona fosse per un solo istante abbracciata da Dio nell'estasi più elevata, allora la sofferenza svanirebbe. Al contrario, Eckhart sembra insistere sul fatto che le difficoltà resterebbero tali. Il cambiamento, impossibile per quanto concerne la realtà fattuale, risulterebbe però attuabile per quando riguarda l'interiorità della persona, sulla quale Eckhart intende concentrarsi. La sofferenza non può cessare come per incanto, ma l'animo di chi la sopporta può apprendere l'arte di relativizzare, aumentando la propria capacità di percepire il bene e allontanando la propria attenzione da ciò che è doloroso¹¹¹.

Non è una sorta di forza esterna a provocare il rovesciamento della situazione tragica. È piuttosto la gioia, già contenuta nel cuore dell'essere umano, nel luogo più intimo della persona in costante comunicazione con Dio, ad attivarsi e ad apportare un cambio di prospettiva. La letizia immensa che il cuore sperimenta produce una

¹¹⁰ Giobbe è un ebreo pio e benestante che, dopo numerose disgrazie a causa delle quali perde dapprima le ricchezze e poi i figli, è costretto a sopportare l'indigenza e una lunga e sofferta malattia, nonché l'abbandono da parte degli amici più cari. Nella rivolta che Giobbe sperimenta, nel suo perseverante domandare il perché di ciò che avviene, nel suo chiamare in causa un Dio che "si comporta nello stesso modo con il reo e con il giusto", non interrompe la relazione con Dio, restando fedele al bene e alla giustizia, superando le prove dolorose a cui la vita lo sottopone. La vicenda si risolve con la guarigione di Giobbe e il ripristinarsi di uno stato di serenità. La domanda sul dolore non perde la sua pregnanza e rimane irrisolta e graffiante, ma Giobbe con la sua saggezza e la sua fede si dimostra capace di far fronte alle numerose disgrazie. Cfr. *Gb* 1-42.

¹¹¹ In questa prospettiva eckhartiana si scorge, come in controluce, un pilastro basilare dell'etica stoica, in particolare del pensiero di Seneca. Nulla di male può veramente capitare a chi è intimamente saggio perché egli *sente* le avversità, ma le domina e, pur restando tranquillo nell'animo, sa ergersi contro di esse, neutralizzandole. A tal riguardo cfr. *De providentia* 2, 1-6; 5, 7-8.

mutazione che non mira a rendere piacevole il dolore. Questo sarebbe un insulto al Creatore dacché la sensorialità è uno strumento donato da Dio e, in quanto tale, è mediatore di verità. Tuttavia, la trasformazione permette di incamerare il tormento percepito in una visione più ampia, costruendo intorno al cuore dell'essere umano una muraglia sicura, che nessun male possa intaccare.

Chi è capace di perpetuare la gioia dell'incontro con Dio vive costantemente «in dem êwingen nû», nell'Eterno Istante. Esso è un interrotto presente in cui il tempo e la sofferenza vengono ridimensionati e superati. La scintilla dell'anima in perfetta unione con il divino riesce a percepire la realtà svincolata dai limiti dell'immediata temporalità e della frammentazione. Si tratta di una contemplazione del mondo per mezzo della quale la creatura *vede* con gli occhi del Creatore e *abita* in un indiviso presente. Nell'attimo immenso viene meno ogni categoria spazio-temporale e rimane solamente l'essenza che non subisce né deterioramento, né invecchiamento. L'unico istante eterno fisso in sé stesso, in una costante dinamicità, permette l'epifania di Dio, rigoglioso e inesauribile. Qui l'anima sperimenta una novità senza tempo, una gioia così grande da poter assaporare la grazia del paradiso, ovunque ella sia e in qualunque stato di miseria si trovi. L'*emozione* che l'anima intimamente sperimenta è un pregustare la *visio beatifica* nella quale sono racchiusi “il presente della fine” e il “presente dell'inizio”¹¹², la totalità del mondo reale; la conoscenza intellettivamente più alta; la profondità della relazione tra la persona umana e Dio.

¹¹² Affiorano alla memoria tre terzine dantesche tratte dalla *Divina Commedia*, *Canto XXXIII*, vv. 82-90 (si riporta il testo a cura di M. Apollonio, Fabbri editori, Milano 1965) che ben riassumono poeticamente l'emozione spirituale che coglie l'anima quando si addentra nella *visio beatifica*:

Oh abbondante grazia ond'io presunsi
ficcar lo viso per la luce eterna,
tanto che la veduta vi consunsi!

Nel suo profondo vidi che s'interna,
legato con amore in un volume,
ciò che per l'universo si squaderna:

sustanze e accidenti e lor costume
quasi conflati insieme, per tal modo
che ciò ch'i' dico è semplice lume.

3.3 La beatitudine

La seconda potenza è, come la prima, incorporea, fluisce dallo Spirito e nutre lo Spirito, avvolgendo l'intelletto nella sua totalità. In essa Dio si manifesta con magnificenza e dolcezza. La letizia che si avverte nell'intelletto, impossibile da testimoniare e da esplicitare con chiarezza, è così intensa da divenire autentica *beatitudine*, percezione di una stabilità e di una tranquillità straordinarie. Chi riesce ad assaporare anche solo per un istante la pienezza di questa rivelazione, accoglie e accetta tutta la sofferenza che Dio assegna o che l'anima di per sé stessa patisce. La totalità dei tormenti, sotto lo sguardo intellettivamente gravido di beatitudine, diventa lieve, fino quasi a scomparire. Al posto di essi, il cuore della persona sperimenta gioia e conforto. Chi è capace di condividere la sofferenza con Dio nel fondo della propria anima, ovvero di "non tenere la sofferenza per sé solo", può ricevere l'incondizionato aiuto del divino, che carica sulle proprie spalle il peso del male. La differenza è di facile constatazione. Se il dolore viene sopportato esclusivamente dal singolo individuo, esso è molto pesante e logora profondamente. Se, al contrario, la persona modifica la propria prospettiva affidando il tormento a Dio, il carico da sopportare diviene man mano sempre più leggero, fino a farsi inconsistente.

3.4 Il tempo e il dolore

Sembra che Eckhart rilevi una stretta correlazione tra lo scorrere del tempo e il dolore. Qualora lo scorrere del tempo fosse annullato, anche il male, fisico e morale, verrebbe meno, dacché l'eternità è prerogativa del Dio vivente, in cui solo ciò che è bene trova attuazione. La riflessione di Eckhart non volge a considerare la sofferenza una mera illusione della temporalità – la verità del tormento resta tale –, ma si propone di portare l'essere umano fuori dalla condizione temporale, la sola nella quale il dolore può esistere.

La problematicità consiste nella realizzazione di un'effettiva uscita dal tempo, pur esistendo nel tempo, il che si potrebbe intendere come un corrispettivo del "vivere nel mondo senza essere del mondo"¹¹³. Gli atti di carità sono un modo, seppur mai

¹¹³ Cfr. *Gv* 17, 14. Si consulti inoltre l'affascinante testo della *Lettera a Diogneto*, in particolare il passo VI, 3: «L'anima abita nel corpo, ma non è del corpo; i cristiani abitano nel mondo, ma non sono del mondo. L'anima invisibile è racchiusa in un corpo visibile; i cristiani si vedono nel mondo, ma la loro religione è invisibile».

definitivo, per sopperire alle necessità degli altri, per emancipare la loro quotidianità dalla condizione di indigenza fisica e morale in cui si trovano. Per questo Eckhart sostiene che le risposte alla sofferenza umana debbano essere impostate almeno su due fronti. Quello dell'aiuto e del sostegno che le creature tra di loro sperimentano, e che resta pur tuttavia una consolazione fragile ed effimera, e quello risolutivo che può avvenire solo qualora fosse annullata di per sé stessa la possibilità di subire il male. Tale risoluzione troverebbe il suo effettivo compimento nella fuoriuscita dal tempo, quale infrazione del limite entro cui la sofferenza viene percepita. L'eternità pare configurarsi come il perfezionamento di quel desiderio di bene, insito nell'essere umano e rivolto verso uno stato di piena felicità che non dimentica l'appagamento dei desideri sensibili, come Eckhart spiegherà più approfonditamente nella *Pr.* 86¹¹⁴, ma che porta ogni disposizione dell'animo e ogni esigenza del corpo al suo compimento.

L'esperienza di una sofferenza prolungata inchioda la persona al proprio patimento, rendendo opaca la realtà della vita e cristallizzando il divenire, pur nel suo vorticoso flusso. L'eternità, quale attimo fisso e insopprimibile, si oppone con la freschezza della propria stabilità alla brutale staticità che il dolore impone alla creatura. Non esiste alcuna formula magica "per scrollarsi di dosso il male", ma l'affidamento totale a Dio rimane l'unico modo per non ritrovarsi schiavi del tormento che incatena.

Eckhart non propone un *itinerario mentis* preciso per giungere alla liberazione dal dolore tramite la condivisione del proprio patire con Dio, ma si limita a lasciarne intravedere la possibilità, che ogni essere umano sarà in grado di riempire dei contenuti necessari, scegliendo tra i molteplici modi quello che si coniuga più intimamente con l'io profondo di ogni singola persona. L'insegnamento eckhartiano, ivi come in altri passi, potrà apparire inconcludente agli occhi di chi si attenderebbe un terreno tracciato dal rigore della morale o scandito da passaggi obbligati, ma proprio questa mancanza di sistematicità, che di primo acchito non soddisfa, mantiene in sé la peculiarità di una ricerca che, pur tendendo a Dio quale medesimo oggetto, richiede al soggetto la capacità di trovare lo specifico e personale percorso tramite il quale giungerà alla meta.

Perché tutto questo avvenga, l'unico presupposto che Eckhart pone come irrinunciabile è la contemporanea verginità e maturità dell'anima nell'accogliere e

¹¹⁴ *Intravit Iesus in quoddam castellum, Pr.* 86, DW III, p. 482, 3-6.

ospitare Dio in sé. *Vergine* per imparare, ricevere, accogliere; *donna* per generare e per rendere attivo il Verbo che Dio sussurra nel luogo più profondo del cuore.

Al fine di esplicitare più esaurientemente come sia necessario coniugare l'apparente antitesi di indipendenza e condivisione, Eckhart si serve della metafora della *cittadella*, quale terreno di fertile e intimo incontro tra la persona umana e quella divina.

4. La cittadella custode dello Spirito

La terza potenza che Eckhart descrive è in sé stessa *libera*, vuota di ogni contenuto e svincolata da qualsivoglia presupposto. Precedentemente era stata identificata con diversi nomi, tutte sfumature indicanti il medesimo oggetto: «custode dello Spirito», «luce dello Spirito», «scintilla»¹¹⁵. Giunti al termine di ogni percorso, vagliate le tappe, Eckhart rifiuta tutti i nomi, preferendo affermare che la potenza dello Spirito che intende descrivere non è né *questo* né *quello*. La verità nella sua forma più limpida non è esprimibile a parole.

4.1 Comprendere e diventare

È interessante notare come Eckhart cerchi di dar voce all'Indefinito. Ciò che è per sua natura *impredicabile*, impossibile da catturare anche dalla mente più raffinata, trascende qualsiasi spiegazione. Con una metafora in linea con l'insegnamento eckhartiano si potrebbe affermare che, se anche si comprendesse alla perfezione come è il cielo visto dal cielo, persisterebbe pur sempre l'imbroglio della definizione che duplica il reale per riuscire ad analizzarlo. La *vera* conoscenza, così come la *vera* libertà, non è tanto quella del pensiero, quanto piuttosto quella dell'essere. Solo nella rivelazione dell'essenza a sé stessa si scopre e si stabilizza la presenza di Dio. Conoscere Dio non è che l'ultimo dei numerosi passaggi, ma il salto di qualità consiste nella fusione con il divino. Ecco che la *vera* sapienza non è giungere a Dio tramite le tappe, ma riconoscere Dio all'interno di sé, in quella scintilla dell'anima dove Egli abita¹¹⁶. Il circolo si chiude nell'istante in cui si percepisce che conoscere Dio significa

¹¹⁵ In Mhd: «houte des geistes» (custode dello Spirito); «lieth des geisters» (luce dello Spirito); «vüinkelîn» (scintilla). *Intravit Iesus in quoddam castellum*, Pr. 86, DW III p. 39, 2-4.

¹¹⁶ Sembra di percepire l'eco del pensiero agostiniano. Cfr. i seguenti passi: «Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum. Sed memento, cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur». (*De vera religione* 39, 72, in PL 34, 154); «Sero te amavi, pulchritudo

conoscere il proprio io più intimo, che non è un frammento del Creatore, ma è Dio stesso.

L'obiettivo resta quello di raggiungere la spoliatura da tutti i nomi e i concetti: questo processo che termina nell'ineffabile è finestra spalancata sull'assoluto. Proprio quando non si afferra più nulla di tutto ciò che si era alacramente compreso avviene il cambiamento di spirito che è l'opportunità per trasferire la conoscenza dal pensiero all'essere della vita eterna. In questo percorso è fondamentale acquisire la consapevolezza che *capire Dio* non è ancora *diventare Dio*.

Comprendere l'essenza del divino significa contemplarne tutti gli attributi senza soffermarsi su alcuno, superare ogni divisione, giungere a sfiorare l'assoluto nella notte della conoscenza. "Diventare Dio" è vedere il mondo con lo sguardo protagonista del Padre, con lo sguardo attivo e generativo del Creatore.

Per attuare un'autentica fusione con Dio è necessario acquisire consapevolezza dell'essenziale. Al termine di ogni complessità si evince la semplicità dell'indipendenza e dell'unità, caratteristiche proprio del Principio e tramandate quasi "geneticamente" alle creature. Non solo all'essere umano, ma anche a Dio stesso è chiesto di rinunciare a tutti gli attributi che lo determinano, ovvero ai nomi e ai concetti che, interpretando Dio, lo limitano nel circuito chiuso della definizione.

La terza potenza dello Spirito, aliena da nomi e forme, gode di unità e semplicità; il suo insondabile mistero non è penetrabile nemmeno dal più raffinato sguardo della mente. In questa punta di diamante dove Dio e l'anima diventano una cosa sola, il Padre quale principio generatore è prospero e rigoglioso senza la complicazione di alcun accidente, e si mostra senza veli nella sua identità scevra di attributi. Ivi la compartecipazione di essenze smaschera ogni fraintendimento tra l'anima e Dio e la fusione avviene nella misura in cui non vi è, da un lato, immagine originale e, dall'altro, somiglianza in cui essa si riflette, ma entrambe le entità si riconoscono vicendevolmente e intimamente generative. La potenza dello Spirito in questa comunione non trae la sua linfa dal potere divino, ma è identica a esso. L'Unigenito Figlio di Dio viene generato con luce e verità in questa scintilla

tam antiqua et tam nova! Sero te amavi! Et ecce intus eras, et ego foris, et ibi te quaerebam; et in ista formosa quae fecisti, deformis irrueram» (*Confessiones* X, 27, 38, in PL 32, 795).

dell'anima come se fosse generato nel Cuore del Padre proprio perché l'interiorità più autentica è il Cuore del Padre e non un sostituto di esso.

4.2 Conoscenza e coincidenza

Ivi come altrove Eckhart comprende bene di non riuscire a giungere a un'esplicazione rigorosa e sistematica dei suoi pensieri. Anzi, come successivamente farà Cusano, Eckhart dimostra di apprezzare quella sorta di *coincidentia oppositorum*¹¹⁷ che già affascinò Eraclito¹¹⁸. Per esempio, sostenere che «Dio è luce» e pochi passi dopo affermare che «Dio è tenebra» non significa contraddire il precedente messaggio, ma solamente tentare di sviscerare con debolissimi concetti la complessa semplicità del mistero di Dio, il suo paradosso ontologico, non chiarificabile né con il potere delle parole, né, tantomeno, con argomentazioni artificiose. Sarebbe oltremodo sbagliato anche sostenere che «Dio è sia luce sia tenebra» – o che «Dio non sia né luce né tenebra» – perché in realtà Dio è contemporaneamente tenebra e luce ma nella loro totalità e con innumerevoli sfumature.

Quello che si evince da una riflessione filosofica in merito al metodo argomentativo di Meister Eckhart, è il forte desiderio di procedere fino alle radici della conoscenza e di poggiare le proprie teorie su basi solide. La tensione che stabilmente persiste nei testi eckhartiani tra spiccata ammirazione per la razionalità umana da un lato e presa di coscienza dell'ineffabilità dell'essenziale è un vettore volto a indicare il desiderio profondissimo di acquisire una conoscenza certa sul reale. Al termine della *Pr. 2*, come in altri passi, Eckhart pare costruire un discorso, anche fin troppo tortuoso, per poi sfociare nell'affermazione: «Se voi poteste conoscere con il mio cuore, allora comprendereste bene ciò che dico [...]»¹¹⁹. Affermazioni come queste concludono

¹¹⁷ Cfr. N. Cusano, *De docta ignorantia* I, cap. IV.

¹¹⁸ Cfr. «La divinità è giorno-notte, inverno-estate, guerra-pace, sazietà-fame. Ed essa muta come il Fuoco» (*Fragment B 67*, in Diels H. - Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin 1903, p. 76).

Già l'oscuro Eraclito, seppur partendo da presupposti diversi, aveva attribuito alla divinità la peculiarità di essere *totale*, al tempo stesso buio e luce, freddo e caldo, distruzione e generazione. Dio non conosce contraddizione, è intero nella sua completezza e perfezione, racchiude tutto il reale nell'eterno fuoco che emana l'essere di tutti gli enti e che arde d'amore. Anche l'Antico Testamento si serve della metafora del fuoco per rappresentare Dio. Si pensi al roveto dell'Esodo, che arde ma non brucia, e che dialoga con Mosè chiamandolo per nome. Cfr. *Es 3*, 1-6.

¹¹⁹ Cfr. *Intravit Iesus in quoddam castellum*, *Pr.2*, DW I, p. 41, 5-7.

spesso argomentazioni complesse all'interno delle opere del maestro domenicano e possono essere interpretate come un'ammissione di quella congenita debolezza del pensiero che, lungi dallo spaventare il filosofo conducendolo a un triste e sfiduciato scetticismo, dovrebbe invece spronarlo a una ricerca ancora più gioiosa. Il desiderio noetico di abbracciare la conoscenza nella sua purezza più alta è una corda costantemente tesa tra la complessità dei concetti e l'immediatezza dei discorsi del cuore. Questo misto di rigore scientifico e umanissima richiesta di fiducia caratterizza la predicazione eckhartiana fino a diventarne quasi un pilastro portante.

4.3 Specchio nello specchio

Al termine della predica il maestro domenicano si limita a esplicitare che la terza potenza analizzata, questa *cittadella-custode* dell'interiorità più profonda, scintilla di luce purissima, non può essere sfiorata, né tantomeno indagata o raggiunta tramite le due potenze di cui aveva precedentemente discusso. Anche qui rimane la tensione fortissima e mai interrotta tra, da una parte, la volontà di meglio precisare il pensiero e, dall'altra, la percezione di essere giunti al limite della conoscenza e di non poter in alcun modo accennare l'indicibile. Il linguaggio eckhartiano, rispetto a quanto compariva nel corso della predica, appare a questo punto più semplice, meno rigoroso, quasi disadorno. La terza potenza, la cittadella, è inviolabile e invalicabile e solo Dio, nella sua più semplice manifestazione che trascende ogni peculiarità, ha adito a questa regione così intima del cuore umano. Ciò che tramite le *due potenze* si era precedentemente penetrato e di conseguenza compreso, appare insufficiente proprio quando giunge alla sua punta massima. Ecco che allora attraversare il mistero può significare solamente il divenire una cosa sola con esso nella più assoluta autenticità. La scintilla dell'anima è tanto divina quanto impenetrabile, è Dio stesso che si specchia in Dio.

Nella loro indivisibile unità, sia l'anima sia Dio sono al di sopra di tutti i modi e di tutti gli attributi¹²⁰ e solo in questa rivelazione essi mostrano la propria indescrivibile essenza in pienezza e verità. Si tratta di un reciproco percorso di avvicinamento e compenetrazione tra umano e divino. Il processo può essere spiegato come una sorta di progressiva confidenza tra entità che *per natura* si scoprono sempre più simili, fino a raggiungere una perfetta identità. Questo *iter* noetico, che coinvolge

¹²⁰ Cfr. *De mystica theologia* c. 5 (PG 3, 1048a).

però anche i sensi della persona, termina nella completa assimilazione dove la luce dell'anima nella sua più alta purezza è analoga alla più potente manifestazione di Dio. In questa epifania Dio non è né Padre, né Figlio, né Spirito Santo, ma è un *qualcosa* che trascende e porta alla pienezza ogni denominazione, pur liberandosi metodicamente della definizione nella sua funzione analitica. Anche l'anima diventa ontologicamente insondabile, benché raggiunga quell'essenzialità radicale che ne lascia trasparire la reale identità.

Solo quando sia l'anima sia Dio si manifestano nella semplicità totale della propria essenza, la relazione trova il suo compimento e si libera da qualsiasi fraintendimento che possa offuscare la limpidezza della comunione. La razionalità – dapprima imprescindibile e prezioso strumento di penetrazione tra divino e umano – diventa, in quest'ultima fase, possibile motivo di confusione e di incomprendimento. L'intelletto per sua natura scinde e divide, argomenta, raccoglie, rifiuta e rielabora. Il percorso richiede tutti questi passaggi, ma la ragione, per avere adito al divino deve saper chiudere gli occhi davanti alla soglia del mistero; solo così riuscirà a entrare in esso e a divenirne parte.

Nel *vuoto* totale, indescrivibile e immenso, avviene l'incontro, quasi in un reciproco *disvelamento* per mezzo del quale il fondo dell'anima e il cuore di Dio scoprono di essere una medesima realtà. Specchio nello specchio, la conoscenza raggiunge il vertice quando paradossalmente diviene incapace di proferire e analizzare; quando perde la facoltà dell'espressione e del linguaggio. Esce quindi dai confini della ragione razionale, per divenire ragione più alta, più libera e feconda. Eckhart non intende screditare il valore della razionalità, ma ampliarlo, valorizzando le funzioni dell'intelletto fino a toglierne ogni limite spazio-temporale in vista di una conoscenza che fruisca delle leggi della logica senza assoggettarsi a esse.

La predica termina con il desiderio di invocare la Verità a testimone delle parole dette e l'augurio che gli ascoltatori possano divenire quella *cittadella* verso la quale Gesù ascende, all'interno della quale viene accolto e ospitato eternamente.

Predica n. 86:

Ascolto e cura: i due pilastri portanti

La predica n. 86 si apre con un'originale descrizione della scena tratta dalla pericope lucana *Lc* 10, 38-42. Marta accoglie Gesù a casa propria, si prodiga per servire l'ospite al meglio delle sue possibilità. Maria, invece, si siede ai piedi di Cristo e ascolta la sua Parola.

Successivamente sono indicati i tre motivi – le tre esigenze dell'anima – che spingono Maria ad ascoltare e Marta ad agire e il tema viene analizzato da molteplici punti di vista per tutto lo scorrere del testo. La predica ruota intorno a queste due modalità di interpretare la relazione con Dio. Eckhart insiste sulla complementarità dell'ascolto e del servizio e sulla necessità di entrambi, quali pilastri portanti per condurre una vita non solo eticamente apprezzabile, ma anche appagante per quel che concerne la gioia individuale e la relazione con il prossimo.

1. Maria apprende, Marta è sollecita

Eckhart presenta le due sorelle e le loro particolari attitudini. Maria innanzitutto percepiva la bontà di Dio circondarle l'anima; sentiva di essere avvolta dal mistero e ne era attratta profondamente. In secondo luogo, si faceva breccia nel suo cuore un intenso desiderio, primo motore di ogni ricerca, che le imponeva di intraprendere un percorso, di “uscire da sé”. La volontà non era ancora abbastanza salda da indicarle qualcosa di preciso – infatti l'oggetto che ella agognava di raggiungere – era celato alla sua mente, ma la forza dell'anelito avrebbe trovato la strada giusta per arrivare ad esso. In terzo luogo, ella avvertiva una gioia grande e una consolazione, nel momento in cui prestava ascolto alle parole proferite dall'Ospite.

Tre diversi motivi, anch'essi altrettanto validi e profondi di quelli che animavano la sorella Maria, spingevano Marta all'azione e al continuo e frenetico affaccendarsi per servire Gesù. Il primo era la maturità interiore raggiunta e la vastità del cuore, abituato a indirizzarsi verso mete ambiziose. Ella aveva perfezionato la sua anima tramite le opere: grazie a queste aveva progredito nella conoscenza di sé e nell'amore. Perciò era convinta che la sua personale via per giungere al divino passasse attraverso la carità e il servizio. Il secondo motivo era la propensione non tanto e non

solamente ad agire, quanto piuttosto ad agire bene, irrorando d'amore le proprie disposizioni interiori. Il terzo sprone a prodigarsi in molteplici faccende era il rispetto che l'Ospite ispirava. La sua dignità chiedeva a Marta il massimo impegno per rendere gradita a Gesù l'accoglienza.

È fondamentale constatare che, fin dall'inizio, Eckhart tenti di analizzare con obiettività le disposizioni interiori delle due figure evangeliche. Non è interessato a far luce su uno o sull'altro aspetto, ma presenta tutte le intenzioni, interamente buone, che animano le due sorelle di Betania. Dio soddisfa con pienezza i desideri autentici racchiusi nel cuore dell'uomo, quelle oneste tensioni al bene, siano essi di natura intellettuale o sensoriale. Prova dell'autentica realizzazione dei desideri è la letizia dipinta sul volto dei «cari amici di Dio»¹²¹, quella gioia che rimane al di là degli avvenimenti transeunti perché non oscilla come le emozioni, ma si fonda sulla relazione con il Principio di ogni cosa. Consolazione e appagamento provengono dall'interno¹²² e il fondo dell'anima è baluardo inespugnabile. Questa soddisfazione generale della persona, lungi dal configurarsi come possibile calamita del vizio, è capace di rafforzare l'essere umano perché permette di pregustare l'autentica beatitudine che potrà diventare esperienza intramontabile al di là del tempo. Nessun rischio, quindi, quando la gioia è autentica, che essa scivoli nella ricerca di vani piaceri che tentano di sostituire il criterio della quantità a quello della qualità. Secondo il pensiero di Eckhart non bisogna allontanare la gioia e il piacere per purificare lo spirito verso vette più alte, ma riuscire a «sperimentare» quella gioia e quel piacere veramente soddisfacenti e appaganti che improvvisamente permettono di distinguere, con la luce della propria verità, ciò che è eterno e valido da ciò che è caduco ed effimero. Meister

¹²¹ Non ci sono ragioni storiche per affermare che Eckhart si riferisca con questa perifrasi a una particolare setta. Anzi, in chiusura alla *Pr.* 86, il maestro domenicano criticherà quegli individui che aspirano a uno «stato di perfezione» disincarnato dalla vita. «I cari amici di Dio» sono, molto probabilmente, tutte quelle persone che, diverse per età, sesso, condizione sociale, professione, sono liete in Dio e che agiscono con saggezza.

¹²² Chi non è in armonia con il proprio nucleo più intimo non lo sarà in nessun luogo e con nessuna compagnia. A tal riguardo si consulti l'eloquente riflessione di Seneca espressa nel *De tranquillitate animi* 2, 9-15; 12, 2-5. Particolarmente interessante è, sempre di Seneca, la seguente sentenza: «Omnes tendunt ad gaudium, sed gaudium hoc non nascitur nisi ex virtutum conscientia» (*Ad Lucilium Epistulae morales* n. 59, 15): «Tutti desiderano la felicità, ma l'autentica felicità non può nascere se non nella *consapevolezza* delle virtù».

Eckhart attribuisce grande valore alla consapevolezza in quanto ricerca della vera intenzione che, di volta in volta, induce l'essere umano a contemplare o ad agire.

Eckhart non pone nemmeno il dubbio che Dio desideri e si impegni per la felicità delle sue creature in tutte le sue accezioni.

I «cari amici di Dio», cioè coloro che hanno intessuto una relazione stabile e fruttuosa con Lui, non si distolgono dall'obiettivo di ricercare un'autentica realizzazione della persona. Essi conoscono quella «soddisfazione intellettuale»¹²³ che è un profondo appagamento dello spirito. In questo stato la persona percepisce tranquillità, equilibrio e consolazione. Ciò non significa, però, che la vita non riservi più eventi spiacevoli o tormenti opprimenti. Per questo una gioia “momentanea” non può restare, a lungo andare, appagante. Ecco che la vera letizia si configura come quella capacità di gioire stabilmente, quel gaudio che non deperisce qualora le condizioni risultassero, nel qui e ora, sfavorevoli. La «soddisfazione intellettuale» è radicata nel fondo del cuore e non viene estirpata da nessun evento negativo. La vera gioia, sembra voler affermare Eckhart, non si lascia dominare da niente, non diviene schiava di nessun tipo di evenienza e si erge al di sopra dei piaceri caduchi.

Saper essere lieti al di là della letizia stessa e raggiungere una felicità che è possesso per sempre, che poggia le sue fondamenta sulla roccia. Una soddisfazione così grande da non essere dipendente nemmeno da sé stessa, ma da attingere la luce eterna direttamente dal Cuore di Dio. Svincolata da piaceri e dolori transeunti, la potenza di questa gioia mantiene salda in sé stessa l'essenza dell'anima il cui fine ultimo è la beatitudine, che altro non è che felicità perpetua e inesauribile. Non lasciarsi scuotere da tutto ciò che, in quanto creatura, si colloca al di sotto di Dio non significa estraniarsi dalla quotidianità, ma saper guardare la realtà con occhi non inquinati da pregiudizi o da esperienze che limitano e determinano l'orizzonte. Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo trovano il proprio baluardo nella *scintilla animae*; non attribuire valore all'umano equivarrebbe a non riconoscere la dignità stessa di Dio.

2. Contemplare la virtù e attuare le virtù

Marta, colei che si occupa delle faccende domestiche e si prodiga perché all'Ospite non manchi nulla, domanda al Signore di “smuovere” Maria, che è seduta ai suoi piedi, in attonito ascolto della Parola, e di incitarla all'azione, a mettere in pratica l'insegnamento appreso precedentemente.

¹²³ Cfr. *Intravit Iesus in quoddam castellum*, Pr. 86, DW III, p. 482, 3-6.

Interessante è l'accorgimento affettivo che Eckhart enuncia: Marta non chiedeva a Cristo di rimproverare Maria con tono aspro e risentito, ma con l'amorevole desiderio che la sorella più giovane potesse progredire nel suo percorso umano e spirituale. Una provocazione, ma affettuosa perché animata da una relazione stabile e costruttiva tra le due donne. Un primo fondamentale dato interpretativo: contemplazione e attività non sono in antitesi, ma si integrano e si compenetrano.

Marta si accorgeva che Maria, affascinata dal Volto e dalla Parola del meraviglioso Ospite, aveva l'anima colma di estasiato stupore e di soddisfazione, ma non aveva ancora metabolizzato e assimilato ciò che ascoltava trasformandolo in carità attiva e consapevole. Sapeva estraniarsi Maria, essere indipendente da sé stessa e dalla realtà circostante; vergine e dal cuore giovane e puro, non intuiva ancora come tutta questa ricchezza potesse fruttificare e diventare eterna nascita di Dio, dono permanente per sé e per gli altri.

«Marta aveva vissuto più a lungo di Maria», e ciò non va certo interpretato come un'accezione meramente temporale, ma dal punto di vista spirituale. La sorella maggiore aveva seguito e compiuto un percorso articolato che l'aveva condotta a comprendere meglio gli insegnamenti precedentemente ricevuti, usufruendone nella sua esperienza quotidiana. Secondo Eckhart è la vita a regalare la conoscenza più alta e più vera. Questo è possibile perché l'esistenza non è un semplice avvenimento temporale e accidentale, ma è la Vita stessa di Dio che accade in noi, sua manifestazione¹²⁴ vicendevole tra le creature. Dio non è solo Persona da incontrare, ma anche Ambiente di relazione, Vuoto creatore dove è possibile la nascita o ri-nascita dell'essere umano, nella sua più grandiosa accezione.

La temporalità in cui la vita si svolge non è meno valevole dell'eternità, anzi la preannuncia. Come è stato esposto nella *Pr. 2*, nel tempo è possibile fare esperienza del dolore, del tormento e della malattia, ma anche – come nella *Pr. 86* Eckhart cerca di sottolineare – della carità e della positiva forza dell'etica.

La vita, aristotelicamente, si potrebbe definire come l'*esperienza* che il soggetto acquisisce arricchendo di volta in volta la sua *tabula rasa*; essa è fonte di

¹²⁴ Eloquente l'esplicazione di Panikkar riguardo alla mistica in quanto *forma* dell'esistenza: «La mistica come esperienza della Vita ha una valenza di genitivo sia oggettivo sia soggettivo: l'esperienza (che abbiamo) della Vita e l'esperienza della Vita (che sta in noi)». Cfr. R. Panikkar, *Vita e Parola. La mia Opera*, a cura di M. C. Pavan, Jaca Book, Milano 2010, p. 13.

gioia e di luce e anche di una conoscenza che, per certi versi, grazie ai sensi e all'intelletto supera in purezza quella che viene donata nell'eternità¹²⁵.

Eckhart cerca di motivare questa affermazione ardita. Quando l'anima varca la soglia dell'eternità, la conoscenza stessa "si sfalda", perde consistenza, persona umana e Persona divina diventano un'unica e semplicissima realtà in sé stessa, sostanza pura e spoglia da tutti gli attributi, peculiarità e modi. L'eternità fonde indistintamente essere e pensiero; non c'è possibilità di indagine e riflessione perché tutto è tanto limpido quanto misterioso, senza bisogno di ulteriore esplicazione, dacché tra il Creatore e le creature si rimargina l'originaria ferita.

Nella temporalità invece, in quanto è possibile percepire la distanza e quindi la differenza tra sé e Dio, la creatura ha l'opportunità, per contrasto, di arrivare a misurare la propria specifica personalità e soggettività, che sarà necessaria per orientarsi verso una vita vissuta eticamente e consapevolmente. La carità, come l'etica, ha bisogno di esperienza, di sbagli e fallimenti, così come di intenzioni positive da consolidare nel cuore.

Pare che Eckhart proponga di lavorare su due fronti. Il primo: quello filosofico della conoscenza di sé, della scoperta del mondo, della solidarietà umana e della spinta positiva al bene comune; il secondo: quello mistico e insondabile dell'unione con Dio, dove ogni ente riscopre in sé stesso l'essenza divina.

2.1 San Paolo e i maestri pagani

Eckhart, nella sua intramontabile onestà intellettuale, non fa sconti, né ai santi né ai maestri pagani. Degne di nota sono le affermazioni riguardo al rapporto tra conoscenza e fede. San Paolo nella sua estasi contemplò unitariamente Dio e, tramite l'unione spirituale, sé stesso in Dio; in quell'istante osservò la molteplicità delle virtù e la ricchezza delle opere, ma non in modo distinto, bensì confuso¹²⁶, poiché

¹²⁵ Questo passaggio è misterioso e ardito. Sembra che Eckhart non consideri affatto inferiore la conoscenza acquisita tramite i sensi, ma la interpreti quale indispensabile presupposto a una conoscenza eterna, più vasta, divina. Del resto, il valore dei sensi e della corporeità sono vigorosamente sottolineati anche da Tommaso d'Aquino, che riprende l'assioma aristotelico: «Nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu» (*De veritate*, q. 2, a. 3, arg. 19).

¹²⁶ Con l'avverbio "confusamente" si intende, secondo la lezione della scolastica, un modo di interagire con la realtà che prescinda dai particolari pur senza rifiutarli o escluderli; una visione d'insieme che non analizza specificatamente ma che è capace di far sintesi, focalizzando lo sguardo su un universale che momentaneamente non rileva le singolarità.

precedentemente non aveva esercitato le virtù al punto da riuscire a identificarle e a chiamarle per nome. Nel rapimento San Paolo scorge l'immensità del reale, ma non riesce a gustare la grandiosità della singolarità e lo splendore delle diverse creature, delle azioni e dei pensieri peculiari e definiti. Lo sguardo di Paolo è vasto e paradossalmente sintetico, di una sintesi che però non conosce la specificità dell'analisi e non viene a contatto con il suo contenuto. Il santo giunge a contemplare l'essenza della carità, che è la sublimazione di ogni opera e intenzione caritatevole, ma per necessità di insieme tralascia la ricchezza specifica di tutto ciò che è soggettivo. Nonostante l'esigenza di uno sguardo capace di tralasciare tempi, modi e contenuti, Eckhart rammenta il valore della singolarità e quindi di quel percorso faticoso e gioioso che avvicina la persona a Dio. Esso è composto di tappe, che nell'estasi mistica possono tranquillamente essere sorvolate, ma rimangono pur sempre muro portante, terreno di ricerca e di progresso nella virtù.

Da ciò si deduce che ci sono due aspetti altrettanto fondamentali per quanto concerne il rapporto con Dio: l'infinitamente grande in altezza e l'infinitamente vasto in larghezza.

Se un santo giunge a cogliere l'infinitamente grande in altezza, a osservare il mondo con lo sguardo di Dio, non è scontato che riesca anche nell'impresa di espandere la conoscenza, di arricchirla con l'esperienza che *solamente* la vita può fornire.

I maestri pagani – precisa Eckhart – raggiunsero in certi casi una consapevolezza della virtù più alta di quella a cui approdarono i maestri cristiani. Sentenza anticonvenzionale, libera, indipendente da qualsiasi privilegio di parte. È interessante, a tal proposito, indagare il rapporto tra fede e conoscenza per meglio comprendere questa ardita proposizione eckhartiana. La fede permette di vedere la realtà con gli occhi gioiosi della fiducia in Dio, ma non è ovvio che chi crede in Dio sia anche migliore nel condurre una vita coerentemente etica e nell'agire secondo carità. I maestri pagani che quotidianamente si esercitavano nelle virtù e che si sforzavano strenuamente di raggiungerle, di perfezionarsi in esse, benché mancassero della fede cristiana, si sono conformati con maggiore fedeltà al modello ideale riuscendo a coniugare felicemente buone intenzioni e buone opere.

Essere cristiani secondo Eckhart non presuppone necessariamente una superiorità di sguardo o una moralità più profonda. Il discrimine tra chi agisce per il bene e chi si limita a inseguire il proprio utilitaristico tornaconto non risiede nell'aderire o meno a una fede, ma nella limpidezza d'animo con cui l'essere umano, di qualsiasi epoca storica, si accosta alla vita.

Paolo nella sua estasi poteva contemplare la somma di tutte le virtù, visione completa e perfetta di quanto di buono possa esserci nel mondo. Alcuni maestri pagani – si può intuire che Eckhart faccia riferimento principalmente a Seneca e a Cicerone¹²⁷ – hanno invece colto con l'*esperienza* le singole virtù coltivandole e corroborandole attraverso il proprio agire quotidiano. Non hanno conosciuto, forse, la fonte principale della virtù, non hanno visto il mondo per così dire “dall'alto”, come lo hanno scrutato alcuni santi nel loro divino rapimento, ma hanno saputo far buon uso della ragione. In questa capacità dell'intelletto di penetrare ogni cosa Eckhart ritiene essere già presente, seppur in nuce, la possibilità di aprirsi a un di più, a una fede nel Dio cristiano.

Vivere le virtù è differente da contemplare la totalità della Virtù e c'è una saggezza della vita che non è da sottovalutare e tantomeno da sminuire. Sapienza consiste nell'unificare l'una e l'altra cosa: conoscere la Virtù e praticare le virtù nella propria esistenza terrena.

3. Marta e Maria: vicendevole apprendere

3.1 Amorevole rimprovero a Maria

In questa specifica fase della predica Marta vuole rappresentare, nella molteplicità dei simboli che in sé contiene e sublima, la peculiarità di tanti filosofi pagani che, pur non conoscendo il cristianesimo, pur non avendo ricevuto l'annuncio della Parola, agirono in modo encomiabile e, talvolta più nobile, rispetto a tanti cristiani nelle epoche successive.

Marta, dunque, rimprovera amorevolmente alla sorella la sua attuale incapacità di rendere azione la bontà delle proprie intenzioni. Nel risentimento di Marta si cela anche la grande stima, mista ad affetto, che ella prova nei confronti di Maria. La sorella

¹²⁷ Cfr. N. Bray “*Ein heidenscher meister, Senecâ, sprichet*”: Eckhart e Seneca, in L. Sturlese (ed.), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart, op. cit.*, vol. I, pp. 167-192 e N. Bray, “*Disputat pulchre et diffuse Tullius*”: Eckhart e Cicerone, in L. Sturlese (ed.), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, Academic Press Freiburg, Freiburg (Schweiz) 2012, vol. II, pp. 39-71.

maggiore, in questa esegesi eckhartina, ha ben presente che Maria sa ascoltare con incredibile acribia la Parola di Dio e prova in sé il fascino dell'innamoramento. Il timore di Marta è che lo stordimento iniziale non riesca a procedere nella costruzione di un amore consapevole e nell'impegno costante di incarnare i frutti dell'ascolto nella carità quotidiana. Marta, nel suo pragmatismo, solo apparentemente severo, porta in sé la preoccupazione che l'animo delicato di Maria non infonda il medesimo ardore nella sfida delle opere. Il rischio legato al mezzo resta ben chiaro: ogni mediazione, nella misura in cui avvicina al fine ultimo, può anche sostituirsi a esso, distogliendo lo sguardo dalla meta che si desiderava raggiungere.

Maria, dal canto suo, rimane affascinata e sbigottita dalla ricchezza dell'amore che sgorga dalle parole dell'amato Ospite: ne viene avvolta e inebriata. Tuttavia, essere attratti dalla Virtù non significa essere in grado di praticarla. Per questo Marta incita Cristo a chiedere a Maria di allontanarsi fisicamente ed emotivamente da Lui; di alzarsi e di tentare l'ardua sfida di mettere in pratica gli insegnamenti acquisiti. Finché si beve alla Fonte della Virtù senza essere gettati nel frastuono del mondo, non è possibile sperimentare la saldezza dei propositi né mettere alla prova la fedeltà ai principi. Maria si trova in questa fase di transizione, tra la consapevolezza guadagnata tramite un sapiente ascolto e il desiderio misto a timore di compiere il salto tra intenzione e azione; tra conoscere il bene e agire bene. Il rischio che Maria corre è quello che tormenta ogni forma di innamoramento, ovvero che la lontananza dall'oggetto che ispira buoni sentimenti si concretizzi in un allontanamento dall'amore.

Marta, che aveva vissuto più a lungo, aveva sperimentato la differenza tra il fascino che il Bene emana e la fatica di realizzarlo nella quotidianità, l'ardua discrepanza tra aderire idealmente alla Giustizia ed essere giusti. Perciò la sorella maggiore desiderava che anche la minore potesse giungere a questa consapevolezza sulla vita e impegnarsi per equiparare le sue azioni alla bellezza dei suoi pensieri. Secondo la visione di Marta il bene non si manifesta solamente nella gioia di poterlo raggiungere, ma nella fatica di tentare ogni giorno l'impresa di renderlo presente, visibile e riscontrabile nell'impegno caritatevole.

L'amore di Marta è un amore incarnato e realizzato, quasi fisico, divenuto materia e concretizzato attraverso molteplici opere. Ella si prodiga perché all'Ospite non manchi nulla; si affaccenda e cerca di servire Cristo nel migliore dei modi

esaurendo tutte le sue forze. Maria è assorta, invece, nella contemplazione delle parole luminose che sgorgano dalla bocca di Gesù. Ella sa accogliere in modo grandioso, gratuito, quasi spensierato. L'ospitalità per lei si concretizza nel saper fare *tabula rasa* di tutti i ragionamenti e i pregiudizi per divenire cuore pulsante, aperto e dilatato all'ascolto. Affinché la crescita spirituale abbia inizio è necessario l'atteggiamento di accoglienza che Maria mette in atto: indipendenza da qualsiasi realtà circostante e attenzione massima, tutta riservata all'Ospite d'onore. Manca solamente la consapevolezza, non ovvia, di rendere questo amore e questa peculiare accoglienza visibile tramite le opere. Non solamente "assorbire Dio", ma diventare Dio, essere come Dio *attiva* e *generativa*; questa secondo Eckhart la destinazione ultima di ogni persona umana.

L'insegnamento, come spesso accade nella vita, non è mai univoco. Anche Marta però, nella misura in cui rimprovera Maria, acquisisce la possibilità, soprattutto alla luce della risposta di Gesù, di rivalutare il proprio operato e il proprio affaccendarsi, di ridestare lo stupore iniziale che probabilmente era stato fagocitato dall'abitudine ad essere sollecitata.

3.2 Un richiamo alla pazienza

«Marta, Marta tu ti preoccupi per molte cose, ma una cosa sola è necessaria!». Cristo, richiama affettuosamente Marta e nelle sue parole si celano almeno due risposte. La più esplicita: Maria si trova sulla retta via, sta percorrendo la strada della giustizia e della verità. La sua apparente passività non è null'altro che iniziale concentrazione, passaggio proficuo per incarnare successivamente gli insegnamenti appresi nelle opere. Gesù chiede a Marta di fidarsi, di non avere timore, di lasciare che Maria segua il suo personale percorso spirituale e umano. In seconda battuta, Cristo domanda a Marta di avere pazienza. La incita a non voler "saltare le tappe", e le ricorda che agire per il bene è un meraviglioso obiettivo, il più nobile, ma perché questo sia proficuo, è necessario che ciò si coniughi con l'attenzione¹²⁸, l'attesa, la pazienza.

¹²⁸ Riguardo al tema dell'attenzione e dell'importanza che l'ascolto e l'attesa ricoprono viene in soccorso questa acuta riflessione tratta dall'opera di S. Weil: «L'attenzione consiste nel sospendere il proprio pensiero, nel lasciarlo disponibile, vuoto e permeabile all'oggetto, nel mantenere in sé stessi, in prossimità del pensiero ma a un livello inferiore, e senza che vi sia contatto, le diverse conoscenze acquisite che si è costretti a utilizzare. Nei confronti di tutti i pensieri particolari già formati, il pensiero deve essere come un uomo in cima a una montagna che, guardando davanti a sé, al tempo stesso percepisce, pur senza guardarle, molte foreste e pianure sottostanti. E soprattutto il pensiero deve essere

Senza il delicato senso di intesa che si forma grazie all'ascolto reciproco, decade il significato più profondo della carità, in quanto essa diviene mero meccanismo e non esigenza del cuore.

Maria crescerà e saprà trasfondere in azioni concrete i suoi propositi di bene. Tuttavia, anche a Marta, nonostante l'età matura e l'abitudine a esercitarsi nelle virtù, sarà donata un'ulteriore possibilità di crescita: guardarsi alle spalle e riguadagnare, alla luce della fruttuosa capacità di operare appresa negli anni, quella primaria attenzione, che è una cosa sola con lo stupore e che caratterizza la giovinezza dell'anima affascinata da recenti scoperte.

3.3 Marta sarà Maria e Maria sarà Marta

Maria, volta al futuro, imparerà ad agire, e Marta, con uno sguardo al passato, saprà far tesoro delle esperienze vissute per riguadagnare quell'iniziale capacità di ascolto e di accoglienza che è rimasta sotto la cenere e che nella persona di Maria risplende in modo naturale e gioioso. Maria misurerà la fatica di realizzare il bene e Marta rinnoverà il suo amore alla luce dell'innamoramento iniziale e di quella indipendenza da ogni modo e tempo che è prerogativa essenziale per entrare in comunione con l'Assoluto.

Secondo Eckhart è significativo che Cristo chiami Marta – ben due volte – per nome. In questo modo l'Ospite vuole dimostrare la sua amicizia e la sua vicinanza. Questo rivolgersi a qualcuno nominandolo¹²⁹ acquisisce un significato particolare ed evidenzia una relazione profonda tra gli interlocutori. Gesù ripete il nome di Marta due volte con il desiderio di mostrarle affetto, comprensione e, secondo Eckhart, addirittura la certezza di essere dall'eternità iscritta nel libro dei viventi¹³⁰, nella Trinità, nel Cuore di Dio. Nessuno di coloro che sono chiamati per nome verrà perduto. Nominare,

vuoto, in attesa, non deve cercare alcunché, ma essere pronto ad accogliere nella sua nuda verità l'oggetto che sta per penetrarvi». S. Weil, *Riflessione sul buon uso degli studi scolastici in vista dell'amore di Dio*, in *Attesa di Dio*, a cura di M. C. Sala, Adelphi, Milano 2008, p. 197.

¹²⁹ Secondo la tradizione semitica il nome rappresenta l'essenza della persona, la sua identità più profonda. Non c'è peggiore disgrazia del "non avere nome", che corrisponde al cadere in un radicale e irrimediabile oblio. Cfr. ad esempio: *Gb* 30, 8; *Sl* 9, 5.

¹³⁰ Pare di cogliere un rimando ad *Ap* 3,5: «Il vincitore sarà vestito di bianche vesti, non cancellerò il suo nome dal libro della vita, ma lo riconoscerò [letteralmente: *confesserò il suo nome*] davanti al Padre mio e davanti ai suoi angeli».

secondo Eckhart, come già avviene nel pensiero ebraico, è un gesto sacro, un rinnovare l'alleanza dell'amicizia, un rinvigorire l'*attenzione* reciproca.

«Conoscere per nome» è, quindi, un passaggio cruciale, un nodo di svolta e un'occasione di comprensione interiore della propria vocazione, nonché di manifestazione della benevolenza di Dio.

A parere di Eckhart, il «chiamare due volte per nome» vuole inoltre sottolineare, in questo caso specifico, che Marta possedeva in pienezza sia i beni transeunti sia quelli eterni. Il primo «Marta» stava a significare il raggiungimento della perfezione nelle opere temporali e il secondo «Marta» la sua attenzione a non trascurare nulla dei beni necessari per la beatitudine eterna.

4. Stare presso le cose e stare nelle cose

«Tu sei diligente», quasi sinonimo del “tu presti attenzione”, ovvero “sei capace di penetrare oltre la scorza dell'apparenza e del visibile”, ma non solo. Marta si è impegnata nell'ardua impresa di «stare presso le cose» senza lasciare che le cose stiano in lei, la sovrastino condizionandone i comportamenti e gli stati d'animo.

«Stare presso le cose» è differente da «stare nelle cose». Nel primo caso si intende lo sforzo di non lasciarsi sfuggire nulla del reale, della bellezza e della pienezza della vita, della sofferenza e dei dolori del prossimo. Saper stare nel mondo e attivarsi per comprendere e amare le creature che quotidianamente incrociano la nostra esistenza.

«Stare nelle cose» significa lasciarsi indebitamente fagocitare da esse, accettare i vincoli e i pregiudizi che ne derivano, non onorare la libertà che caratterizza la persona umana. La linea di confine tra l'una e l'altra condizione è labile e non è sempre facile discernere. Per questo torna a ricoprire una fondamentale importanza il tema dell'attenzione¹³¹.

La sollecitudine e l'abitudine a essere diligenti si manifesta nella liberazione da ogni ostacolo, da ogni immagine esteriore che cristallizza e incatena l'anima. Indipendenza e libertà sono le caratteristiche di chi sa stare nel mondo senza essere del

¹³¹ Attenzione all'onestà dei propri propositi e alla bontà del cuore, ma anche attenzione rivolta verso l'esterno, verso il dolore, il bisogno e la sofferenza che le persone umane, per la loro condizione di creature, quotidianamente sperimentano.

mondo, di chi riesce ad accostarsi “alle cose” senza per questo lasciarsi da esse determinare. Costoro sono capaci di conformarsi a Dio presente nel fondo dell’anima, che sostiene e scioglie da ogni inganno dei sensi e dell’intelletto. Essi pensano e agiscono senza ostacoli e vivono come se fossero già avvolti dal mantello della luce. Sono vicini al cerchio dell’eternità, abbracciati da questa circonferenza risplendente quasi come se ne fossero già all’interno, poiché il fondo della loro anima ha già superato il tempo. Nonostante ciò rimane, in positivo e in negativo, la presenza di una o più mediazioni. Eckhart le analizza nel dettaglio in quanto ritiene della massima importanza per il cammino dell’anima saper discernere la mediazione che avvicina da quella che allontana.

4.1 Attività e opera

Tutte le creature, così come tutti i modi, i luoghi e i tempi, sono una mediazione. In questo dato di fatto non c’è preventivamente un giudizio di valore. Tuttavia, vi sono diverse modalità di fungere da mezzo.

La prima mediazione che Meister Eckhart analizza è quella senza la quale è impossibile progredire nella crescita spirituale. È un percorso attraverso il tempo e la vita che avvicina gradualmente a Dio: una scala verso l’Assoluto.

In questo passaggio Eckhart attribuisce due diverse valenze ai termini *werke* e *gewerbe*, esplicandone successivamente il significato in relazione alla ricerca dell’essere umano e al suo desiderio di intessere e corroborare il rapporto con Dio¹³².

L’opera, *werke*, è un esercizio esteriore volto a praticare le virtù. L’attività, *gewerbe*, è un esercizio interiore accompagnato da una saggezza pienamente consapevole. “Operare” presuppone uno “stare nelle cose”, non negativo di per sé, ma

¹³² A tal riguardo è interessante il confronto con la distinzione enunciata da Tommaso D’Aquino nel Commento alla Sentenze di Pietro Lombardo (*In 3 Sententiarum*, Dist. 35, q. 1, a.1). Nella *Solutio* Tommaso scrive, citando Aristotele (*Ethica Nicomachea* VI, 5): «Unde secundum Philosophum ‘agere’ proprie dicitur operatio quae est a voluntate imperata, in ipso operante consistens, non in materiam exteriorem transmutandam transiens: quia hoc esset facere, quod est operatio mechanicae artis. Morales enim virtutes quae in vita activa perficiunt, circa agibilia dicuntur».

L’*agire* è un’operazione comandata dalla volontà e può essere tale senza rapportarsi con la materia, mentre il *fare*, in quanto trasformazione di qualcosa di sensorialmente percepibile è proprio dell’arte meccanica.

Sebbene la distinzione eckhartiana tra *gewerbe* e *werke* non sia sovrapponibile a quella tomistica tra *agire* e *fare*, resta tale l’assonanza tra un’attività che sia tesa caritativamente all’Assoluto e un’opera nel tempo che si esplica in un dato fattuale, in una azione pratica, sociale e politica.

limitativo perché, come spiegato precedentemente, rimane un condizionamento che priva lo spirito della propria indipendenza e originale libertà. “Essere attivi”, invece, in modo meno netto e più generale indica un agire che sia prima di tutto una scoperta (o riscoperta) del sé, dell’intimità della propria essenza. L’acquisizione di una saggezza consapevole conduce la persona ben al di là dell’azione che compie e delle virtù che pratica: si tratta di poggiare in modo stabile le radici del proprio *fare* nel proprio *essere*.

Vi è poi un’altra paradossale tipologia di mediazione: ovvero la capacità di trascendere la struttura stessa della mediazione, di divenire *liberi dalla liberazione* appena avvenuta grazie all’opera e all’attività. Questo è tutt’altro che un passaggio banale perché significa proseguire lasciando alle spalle ciò che precedentemente è stato proficuo: salire sempre più in alto, senza voltarsi indietro a rimpiangere o a rimirare le mediazioni che hanno svolto la funzione di gradini. Siamo posti nel tempo, afferma Eckhart, proprio al fine di ascendere lentamente e con fiducia verso la manifestazione ultima, di incontrare Dio. L’aiuto più grande consiste per l’uomo in un’*attività* che sia illuminata dalla ragione nella consapevolezza del fluire della vita, delle esperienze e di quanto si è appreso. La natura razionale, comune a ogni persona umana, è la chiave di volta di ogni comprensione, è la prerogativa indispensabile per entrare in comunione con il Principio divino. Proprio attraverso questa facoltà i filosofi pagani ebbero la possibilità di indagare Dio e di conoscerne l’essenza nella misura in cui il simile viene attratto dal Simile. La questione della personale fede nel Dio cristiano rimane sullo sfondo, è un di più che colma il cuore di gioia, ma non è presupposto indispensabile all’incontro con l’Assoluto.

«Superate il tempo i giorni sono cattivi» scrive San Paolo, e Meister Eckhart interpreta così: “superare il tempo” significa procedere incessantemente nella ricerca, oltrepassando ogni ostacolo e ogni mediazione fino a giungere all’unione con Dio non nell’alterità di un’immagine che si specchia nel Creatore, ma attraverso una fusione di essenza e di pensiero nella quale verità e vita sono, nella persona umana e nella Persona divina, la medesima Verità e la medesima Vita. “I giorni sono cattivi” perché il giorno anticipa e segue la notte, in una costante alternanza. La luce, finché è composta da sfumature, porta in sé, in una qualche misura, il buio delle tenebre. Nella perfezione della sua essenza la vera luce è Giorno totale e permanente.

4.2 Luce e attività

La beatitudine eterna è un'illuminazione dapprima graduale – finché si ascende sulla scala delle mediazioni – poi radicale, nello stacco definitivo. Qui il velo dell'ombra cade in modo totale e inatteso: si ha adito a quella felicità senza fine che è piena soddisfazione e, al tempo stesso, quiete profonda. In questo Ambiente divino in cui l'anima penetra, *attività e luce* sono un'unica e sola realtà. Essere attivi significa agire come agisce Dio, che è al tempo stesso forza che opera e luce che rischiarava¹³³. L'opera si rapporta al tempo e per mezzo di essa è possibile sopperire alle necessità fisiche e spirituali del mondo circostante; l'attività, invece, incarna e supera l'opera, rendendola universale, creatrice, fruttuosa, rigenerativa. Marta, secondo Eckhart, aveva imparato a compiere il bene così come Dio è attivo e produttivo in sé stesso. Non è, dunque, un'attività che si contrappone alla contemplazione, ma che la completa e la realizza. La destinazione ultima della contemplazione è il raggiungimento di un'attività che è al tempo stesso puro splendore e pura azione.

Camminare alla luce e nella luce, significa emergere dal grembo della notte per ascendere verso una chiarezza di pensieri e azioni incontrovertibile, certa e gioiosa. Una ragione oltre la ragione, come riprenderà in seguito J. H. Newman¹³⁴, non è né la

¹³³ Sorprende come, nel corso della storia della filosofia, Dio sia stato spesso volte definito rispettivamente come *luce* che scaldava, rischiarava, illumina e come *energia*, forza luminosa che attivamente opera.

Lasciandoci guidare dalla sapienza della fisica, propongo l'ardito accostamento che segue. Evidenziando i singoli fotoni al microscopio la luce appare contrassegnata come materia, ma si perde la percezione del fascio luminoso. Se, invece, essa si analizza sul versante del potere energetico, non è possibile, in contemporanea, isolare i singoli fotoni. La doppia natura della luce è qualcosa di estremamente affascinante; un incredibile e imperscrutabile miracolo della natura. La luce mantiene in vita, la luce attiva i neuroni che permettono la conoscenza, la luce mostra il volto dell'altro e, pur facendone quotidianamente diretta esperienza, è impossibile sciogliere l'enigma del suo manifestarsi in quanto fascio e del suo essere corporalmente percepibile. Sembra che qualcosa del suo accadere sia sempre sull'orlo di un nuovo occultamento. Tutto ciò è molto simile alle riflessioni che i mistici, di tutte le epoche e latitudini, accostano al pensiero di Dio. Egli illumina, rischiarava, opera, diffonde energia; la sua presenza è percepibile solo attraverso un incrocio di disvelamento e occultamento.

¹³⁴ L'arguta intuizione di J. H. Newman, espressa in *Essay in aid of a Grammar of Assent* (1870) potrebbe essere riassunta così: il *real assent* (l'assenso pieno) si fonda sia sull'*apprehension* (la comprensione) sia sull'*inference* (l'illazione). Quest'ultima oltrepassa i dettami di una ragione puramente logico-dialettica per collaborare con il terreno meno sondato e più rischioso dell'immaginazione, che si relaziona con una conoscenza di tipo simbolico-esistenziale. La persona umana è sì essere razionale, ma di una razionalità che non dimentica l'emotività, gli stati d'animo e il vissuto singolare, multiforme e per certi versi contraddittorio, che ogni individuo porta con sé.

Per una rapida e piacevole lettura in merito alla persona e all'opera J. H. Newman: Cfr. G. Ravasi, *John Henry Newman tra scienza e coscienza*, in «Il Sole 24 Ore», 13 ottobre 2019.

ragione logica e sistematica, né quella sensista e sentimentale, ma una ragione capace di arrivare lucidamente fino alla soglia del mistero e varcarne l'ingresso rinunciando alla pretesa di poterlo argomentare o categorizzare. Il mistero accoglie, ospita e custodisce la ragione naturale al suo interno, ma la rivelazione avviene in una luce così potente da accecare l'anima. Proprio nell'istante in cui l'anima accetta la cecità temporanea, la teofania si compie e avviene l'incontro decisivo. Non è l'impossibilità della manifestazione del divino che Eckhart intende esplicitare, ma proprio, paradossalmente, l'effettiva realizzazione tramite modalità lontane da quelle ordinarie e comunque intangibili all'essere umano. L'unione con Dio modifica la persona umana nella sua integralità e il rapimento permane nel cuore della creatura, nel suo contemplare e nel suo operare. Chi *agisce nella luce* non si lascia ingabbiare dalle mediazioni, di nessun tipo. Egli può serenamente abbandonare ogni mediazione e godere a pieno della propria libertà.

4.3 Due-Uno: differenza e identità

«Una cosa sola è necessaria», ovvero comprendere l'identità di luce e attività¹³⁵. Tutto il resto non è superfluo o vano, ma è conseguente a questa primaria considerazione; si trova già in essa contenuto. L'essenziale è semplicità somma, unità totale, abbraccio del Due che diventa Uno, senza cancellare l'originaria differenza. Paradosso divino essere in tutte le cose e mantenere integra la propria indiscussa unità. Nel tempo, però, questo non può ancora realizzarsi. Due-Uno è l'ingresso, l'inizio della manifestazione, uno “spirito incendiato” che sta di gran lunga sopra ogni cosa,

¹³⁵ Nel pensiero greco si riscontra un'associazione tra *essere* e *luce*, intesa come colei che rischiarare e permette, tramite la visione del mondo sensibile, anche il procedere della conoscenza, anziché tra *luce* e *attività*. Nel modello cristiano la luce, pur mantenendo l'analogia con la conoscenza, acquisisce la peculiarità di diventare “creatrice”, ovvero attiva manifestazione di Dio. Essa può rischiarare e donare vita, ovvero può sia *rivelare* sia *mantenere* in forze.

Da qui prende spunto e procede la sentenza:

¹³ Voi siete il *sale* della terra; ma se il sale perdesse il sapore, con che cosa lo si potrà render salato? A null'altro serve che ad essere gettato via e calpestato dagli uomini. ¹⁴ Voi siete la *luce* del mondo; non può restare nascosta una città collocata sopra un monte, ¹⁵ né si accende una lucerna per metterla sotto il moggio, ma sopra il lucerniere perché faccia luce a tutti quelli che sono nella casa. ¹⁶ Così risplenda la vostra luce davanti agli uomini, perché vedano le vostre opere buone e rendano gloria al vostro Padre che è nei cieli.

(Mt 5, 13-16).

La pericope potrebbe essere interpretata così: i cristiani sono incitati a diventare sia *sale*, ovvero operosa carità, sia *luce*, ovvero capacità di rischiarare e di risollevare dalle tenebre.

ma un passo al di sotto di Dio. La fessura della divisione rimane poiché Dio è raggiunto tramite una mediazione, o tramite la liberazione da essa, e non ancora nella libertà assoluta.

In questo stato persiste la differenza tra essere e conoscere, tra il conoscere e l'immagine della conoscenza. Stare nel cerchio dell'eternità, nel luogo della verità e del disvelarsi del mistero, significa una perfetta spoliatura da tutti gli attributi, umani e divini, perché l'incontro sia totale e autentico. Ciò presuppone, però, una rinuncia all'analisi, alla comprensione sistematica e logica, alla suddivisione dei concetti. Accedere al mistero è sinonimo di diventare mistero. Qui il velo cade ed è possibile contemplare la Verità senza ombre. Contemplare la Verità, non è però né questione di sguardo, né questione di conoscenza intellettuale, bensì di assimilazione del simile al Simile. L'unico "modo" per stare nella Verità è diventare Verità, fondersi con essa rinunciando a qualsivoglia dimostrazione o esplicazione.

Il paradosso della Verità potrebbe riassumersi così: nel momento in cui si oltrepassa la soglia della comprensione, si giunge alla Verità, annullando ogni possibilità di riuscire ad afferrarla. Proprio quando questa appare incommensurabile, ciò significa che la persona umana è precipitata al suo interno ed è divenuta una cosa sola con essa.

Il percorso è volto a conoscere, o meglio a riconoscere¹³⁶, che non saremo noi ad abbracciare la Verità con il pensiero, ma la Verità abbraccerà noi, non lasciando spazio a un altrove di inquietudine e temporalità. Nel Cuore di Dio non sarà più possibile *osservare, conoscere, essere* con le stesse categorie e modalità che erano abituali precedentemente. Benché tutte le facoltà umane conducano fino alla soglia del Cuore del Padre, per oltrepassarla è necessario spogliarsi di esse. L'essere umano infatti conosce davvero la propria essenza solo svuotandosi e riversando tutto ciò che è "proprio" in Dio. Qui la proprietà smetterà di essere percepita come possesso per

¹³⁶ Il percorso che conduce a Dio si rivela, al tempo stesso, un processo che permette all'essere umano di comprendere la propria più intima essenza. La conoscenza è sempre, a parere di Eckhart un *ricoscere* – in questo caso ontologicamente differente dal platonico *rimembrare*.

Nella mistica di Meister Eckhart *ricoscere* significa giungere a una consapevolezza lucida e penetrante sulla propria vita e sulla propria essenza; in ultima analisi, comprendere che nella scintilla dell'anima è presente Dio nella sua totalità e maestosità. Nulla da richiamare platonicamente alla memoria, ma molto da scoprire; quasi un togliere la polvere dall'oro per farlo tornare a risplendere.

divenire personale essenza, libera e indipendente da ogni costrizione, pregiudizio, predeterminazione.

Cristo sussurra a Marta che, in quando *vergine* e al tempo stesso *donna*, ha compreso l'importanza della contemplazione non dissociata dalla vita: «io e te nell'abbraccio della luce eterna siamo una cosa sola»¹³⁷. Divenire Uno partendo da una dualità significa rimirare il mondo con lo sguardo di Dio che unifica, fonda e – in ultima analisi – riceve l'alterità integrandola con l'ipseità. Marta, chiamata per nome, è persona accolta, desiderata e abbracciata. Ecco che l'ospitalità è duplice. Marta ospita Cristo “a casa sua” e Cristo ricambia l'affetto conducendola nel Cuore divino del Padre.

Presupposto per l'unità, resta tuttavia la molteplicità. È possibile unificare proprio perché si parte di base da una innumerevole varietà di enti. Un altro apparente paradosso: non vi può essere autentica unità senza che sia mantenuto inalterato il paradigma della differenza: l'Uno è molteplicità¹³⁸ e i molti sono, osservati da uno

¹³⁷ È interessante a tale riguardo consultare la pericope evangelica Gv 10, 30-38:

³⁰«Io e il Padre siamo una cosa sola». ³¹I Giudei portarono di nuovo delle pietre per lapidarlo. ³²Gesù rispose loro: «Vi ho fatto vedere molte opere buone da parte del Padre mio; per quale di esse mi volete lapidare?». ³³Gli risposero i Giudei: «Non ti lapidiamo per un'opera buona, ma per la bestemmia e perché tu, che sei uomo, ti fai Dio». ³⁴Rispose loro Gesù: «Non è forse scritto nella vostra Legge: *Io ho detto: voi siete dèi?* ³⁵Ora, se essa ha chiamato dèi coloro ai quali fu rivolta la parola di Dio (e la Scrittura non può essere annullata), ³⁶a colui che il Padre ha consacrato e mandato nel mondo, voi dite: Tu bestemmi, perché ho detto: Sono Figlio di Dio? ³⁷Se non compio le opere del Padre mio, non credetemi; ³⁸ma se le compio, anche se non volete credere a me, credete almeno alle opere, perché sappiate e conosciate che il Padre è in me e io nel Padre».

Gesù dichiara di “essere una cosa sola con il Padre” e a prova di questa unità propone di giudicare la bontà delle sue *opere*, che vengono da Dio. Gesù, a difesa del suo dichiararsi Figlio di Dio, cita il *Salmo* 82 e introduce il tema della cristificazione del credente che “a immagine e somiglianza di Dio” diviene figlio di Dio con la mediazione del Cristo. Nel pensiero di Eckhart la questione è espressa in modo ancora più radicale: la persona umana è autenticamente e immediatamente deificata nella sua integralità quando, riconosciuta la connaturalità con Dio che è presente nel fondo dell'anima, si spoglia di tutti gli attributi e le limitazioni spazio-temporali.

A tal riguardo è di particolare rilevanza notare come in questo passo evangelico siano le opere il discriminante sul quale Gesù chiede di essere giudicato. La Parola di Dio incarnata nell'attività del Cristo diviene autentica manifestazione dell'amore del Padre per l'umanità.

¹³⁸ La riflessione sull'identità tra unità e molteplicità attraversa, seppur con notevoli differenze correlate alla singolarità delle ricerche, tutta la storia della filosofia. Il *Parmenide* di Platone, per enumerare un esempio illustre, insiste in particolar modo su questa affascinante reciprocità tra i molti e l'uno. Il discorso stesso non è che “il fare uno dei molti”, il donare un significato univoco ordinando parole di per sé polimorfiche e non necessariamente vincolate tra loro.

sguardo più attento, perfetta unità. Luce e Spirito, sono anch'essi un'unica realtà, inscindibili nell'abbraccio della luce eterna. Identità radicale che oltre ad essere semantica e intellettiva è quasi corporea, in una compenetrabilità di essenze che acquistano valore nella scoperta della propria originaria dignità divina. Tutto trova spazio nel Cuore di Dio, l'unico capace di un *vuoto* così infinito e radicale da poter abbracciare l'intera creazione.

5. Il cerchio dell'eternità e le tre vie

5.1 La prima e la seconda via

Tre sono le vie per raggiungere Dio. La prima: cercare Dio nelle creature, tramite le attività, con amore ardente e benevolo, con desiderio di donare e accogliere. Per questo si prodigò re Salomone, il saggio per eccellenza, e cercò la pace in tutte le cose.

La seconda via è libera e, al tempo stesso, vincolata, misto di superamento e di ostacolo, di coinvolgimento, estasi al di sopra di sé, annullamento della volontà, spossessamento del sé, abbandono delle immagini. Tutto ciò avviene, ma senza una stabilità, senza quella quiete delicata e straordinaria, appannaggio unico dell'eternità. Questo accadde a Pietro quando riconobbe in Cristo la presenza di Dio, quando l'intelletto lo guidò nella comprensione e venne innalzato fino alla rivelazione del Padre. Tuttavia, Pietro, pur essendo elevato al di sopra di tutti i sensi corporei e incorporei, non aveva vagliato né misurato con lo sguardo della mente i passaggi del percorso. Era giunto a Dio grazie a un dono del Padre, che lo aveva tratto dalla sua precedente condizione per elevarlo e ospitarlo nel proprio abbraccio divino. La potenza travolgente che coglie Pietro e lo innalza lo conduce dritto nel cerchio dell'eternità, superando tutti gli ostacoli, le mediazioni, i fraintendimenti che abitano il mondo. In questa sovrana pace dello spirito, regalo dell'Eterno, Pietro percepisce un dolce suono, come una voce totalmente umana e al tempo stesso integralmente divina. Nell'udire questo grazioso tono accarezzagli l'anima, Pietro poté ascoltare direttamente la Parola del Padre e proferire una risposta a Cristo intimamente coerente con la domanda propostagli. Dinnanzi al suono così armonioso e veritiero giunto alle orecchie del

Per uno studio approfondito, vasto e realizzato con notevole cura su questa e altre tematiche concernenti l'opera di Platone si consulti: M. Migliori, *Il Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, Morcelliana, Brescia 2013. Riguardo al rapporto tra uno e molteplice cfr. vol. I, pp. 191-442.

cuore di Pietro, ogni altro stimolo uditivo – terreno o angelico che sia – gli parve sgraziato, disadorno, insignificante comparato con la bellezza e la ricchezza della voce di Dio. Pietro rimase con gli occhi incantati, rivolti verso l'alto a scrutare la perfetta unità di umano e divino, il Dio-Uomo, la Persona del Padre-Figlio. Tuttavia, contemplare Dio non significa ancora essere Dio. Piantare la tenda sulla soglia del mistero è differente da precipitare in esso e venirne avvolti integralmente. Pietro visse questo rapimento che ebbe però una durata e non acquistò la stabilità di quell'attimo eterno che rende tutto certo e incontrovertibilmente sicuro.

Pietro, come Maria di Betania, fu colto da estasi e abbracciato da Dio, affascinato dalle parole divine, passivamente attratto e rilassato nella fusione con il Padre. Pietro non aveva ancora portato a compimento il suo percorso intellettuale, spirituale e umano, ma per grazia di Dio gli era stata data la possibilità di gustare la totale vicinanza con il Padre e di abitare per un istante il fuoco del cuore divino. Questo sostiene Paolo quando descrivendo l'estasi di Pietro afferma che le parole colme di mistero sono ineffabili e intraducibili in un linguaggio umano. Pietro ebbe adito al cerchio dell'eternità, ma non nella pura e maestosa semplicità della profonda e attiva unione con Dio, il che significherebbe arrivare fino all'abbraccio definitivo del Padre e contemplarlo attivamente nella perfetta essenzialità del suo essere.

5.2 La terza via

La terza via non è nemmeno una via in sé stessa, ma un aver raggiunto il proprio alloggio nel Vuoto divino abbastanza vasto da poter contenere ogni cosa. Qui ogni mediazione decade, si scioglie, sparisce alla vista dell'intelletto. Dio è Dio nel suo essere Via, Verità e Vita; Persona, Padre, Spirito. Dio e l'essere umano sono profondamente sé stessi nella propria ipseità, presenti l'uno all'altro nella manifestazione della loro intima essenza. In questa terza via tutte le creature non spariscono, non vengono obliate, ma restano presenti quale cornice, mediazione che perde tutta la sua valenza negativa. La persona umana si ritrova libera da ogni ostacolo, indipendente dalla fugace realtà del tempo: può così penetrare nel Cuore di Dio. Impossibile descrivere a parole, ammette Eckhart, questo processo senza processo, questo percorso dell'anima non frammentato da tappe ma diretto, incontrovertibile, contemporaneamente trascendente e immanente.

L'unica modalità per accostarsi seriamente al mistero è quella di lasciarsi cogliere dalla meraviglia, di non arrestare lo stupore. Dio e la persona umana sono al tempo stesso abbracciati e abbraccianti, integralmente presenti all'esterno e all'interno di sé. Il paradosso è il seguente: il paradigma della differenza viene mantenuto inalterato ma la fusione è definitiva e totale. La visione mistica è a specchio: vi è vicendevole rivelazione. In questo gioco di identificazione e differenziazione, contemporanee e necessarie, lo Spirito divino e umano trova la sua pace e viene avvolto nell'amata eternità che regala ad esso un infrangibile presente.

6. Sollecitudine e sofferenza

Marta, così come tutti coloro che come lei vivono, sta “presso la sollecitudine” e non “nella sollecitudine”. Per chi abita presso la sollecitudine l'opera nel tempo e la fusione con Dio sono altrettanto gloriose. Non vi è differenza di valore, poiché lo stato intimo della persona, il suo modo di essere e percepire, rivela in toto la sua vera essenza.

Raggiunta questa meta interiore, qualsiasi attività si svolga – nel tempo o nell'eternità – avviene in intima relazione con Dio e quindi con il proprio io più profondo. “Stare presso le cose” non significa agire senza partecipare alla sofferenza o alla gioia delle altre creature, ma piuttosto poter comunicare la più radicale essenzialità della vita; significa entrare in relazione con la realtà senza divenirne schiavi. Nella libertà del cuore si sviluppa un'empatia universale con il cosmo intero, senza però che essa diventi lacerazione, oppressione, peso che schiaccia e incatena. Anche stando *presso le cose*, anziché *nelle cose*, il proprio spirito non è comunque giunto alla destinazione ultima, alla contemplazione pura e attiva dell'essenza di Dio. Per questo angoscia, tribolazioni e tormenti possono ancora carpire l'attenzione e infrangere momentanee ferite alla stabilità dell'animo. Sebbene Marta sia giunta a una spiritualità matura e consapevole, allenata nelle virtù e negli insegnamenti, non vive ancora costantemente e ineludibilmente nell'eternità di Dio. Già pregusta e sperimenta l'immensa gioia dell'unione con il Padre, ma il suo essere creatura calata in un tempo e in luogo specifico pone ancora qualche limite e sofferenza. Le preoccupazioni che ella sperimenta sono intimamente e profondamente umane e dell'umanità conservano il senso di impotenza e di debolezza. Tuttavia, il suo modo di agire e di affliggersi è sintomatico: è apertura a una realtà più grande, è portare avanti e inverare la

contemplazione nell'attività quotidiana. Le singole opere che Marta compie non sono vane ed effimere ma, in virtù del suo percorso spirituale e umano, comunicano l'essenza di Dio al mondo.

Ci sono tre elementi indispensabili affinché le opere siano non solo “a immagine e somiglianza” di Dio, ma piuttosto l'agire stesso di Dio, intimamente interconnesso con il suo rapportarsi con il mondo e con il tempo.

6.1 Ordine, piena consapevolezza, accortezza

Il primo elemento è l'*ordine*¹³⁹. Ciò si può interpretare almeno in due modi. Le azioni devono essere composte, metodiche, sapienti e coerenti nella progettazione e nello sviluppo; ma ancora più profondamente, esse devono essere *ordinate* verso il fine ultimo, verso quel Bene da cui tutto trae origine e in cui ogni cosa trova compimento, che è Dio stesso. La destinazione definitiva di tutte le opere è la fusione con Dio, il riposo nel Cuore del Padre. È ordinato, inoltre, ciò che tende a qualcosa di più alto, che si rapporta costantemente alla Verità e che la insegue incessantemente.

La seconda indispensabile caratteristica delle opere che sono salde al di là del tempo e del luogo in cui vengono attuate è la *piena consapevolezza*. Con ciò si intende che chi agisce aderisce in modo completo e totale all'intimo proposito che l'opera contiene, è coerente con essa in tutto lo svolgimento e non solamente relativamente al fine. Essere pienamente consapevoli dell'azione che si compie significa coltivare un'etica che non è limpida solamente in relazione allo scopo, ma dall'origine mantiene in ogni sua tappa l'onestà radicale che caratterizza il bene autentico. Si tratta di operare con rigore, di vagliare ogni possibilità, di percepire una responsabilità profonda che pone interrogativi ben precisi sulla virtù e sulle intenzioni che animano l'agire. Tutto ciò significa conoscere intimamente l'azione che si sta per compiere, saper valutare di volta in volta in nome di chi o di che cosa stiamo operando.

¹³⁹ Sembra di percepire l'eco del Λόγος in quanto ordinatore e legislatore del cosmo, che percorre tutta la storia della filosofia antica da Eraclito agli Stoici.

A tal proposito sarebbe interessante accostare la sentenza di Eraclito: «Quest'ordine [κόσμον], che è identico per tutte le cose, non lo fece nessuno degli Dei né gli uomini, ma era sempre ed è e sarà fuoco eternamente vivo, che secondo misura si accende e secondo misura si spegne [ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα]» (Fragment B 30, in Diels H.-Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin 1903, p. 71).

Il terzo elemento fondamentale è l'*accortezza*. Si tratta di una sensibilità particolare verso le realtà quotidiane e universali, di una capacità di immedesimazione e compenetrazione. Questa caratteristica permette di cogliere la verità intima di tutto ciò con cui si interagisce, significa sperimentare la vita nelle sue forme più alte ed essenziali. La presenza della verità nelle opere dona felicità. Dal punto di vista della ricerca del bene Eckhart si pone in una prospettiva di integrazione tra un'etica dell'intenzione, basata sui principi, e un'etica della responsabilità, propensa a considerare in modo pragmatico l'esistenza e il mondo circostante. L'aspetto eudaimonistico presente nell'etica proposta da Meister Eckhart trae la sua origine sicuramente dalla filosofia antica e probabilmente dal pensiero di Aristotele.

Quando le tre condizioni sopra elencate vengono soddisfatte, allora si è veramente prossimi a Dio e il profitto interiore si manifesta come una gioia immensa che pervade tutto l'animo. La stessa letizia colma e perfetta che provò Maria Maddalena nel deserto, secondo la leggenda scritta da Jacopo da Varazze (cap. XCI)¹⁴⁰.

Cristo tuttavia rivolgendosi a Marta, che pure ha incarnato la capacità di operare in libero accordo con la propria più pura essenza, le mostra come, nonostante ciò, ella sia afflitta per molte cose, divisa e tormentata dalla molteplicità del mondo, dal prendersi cura e dall'empatia che sperimenta con la sofferenza altrui. Cristo spiega a Marta che la sua inquietudine proviene dalle mediazioni che si frappongono, che interrompono momentaneamente l'intensità della visione di Dio. La contemplazione sostiene e corrobora l'attività. Nel momento in cui una delle due manca o è carente, anche l'altra di conseguenza si indebolisce perdendo quasi la sua consistenza. Non solo: l'abitare *presso la preoccupazione*, in quanto "coda" della mediazione, deve essere superato perché l'energia divina possa raggiungere senza alcun ostacolo il cuore della persona umana e infondere la forza che la renda attiva, come Dio è attivo, e capace di operare nel mondo e per il mondo.

«Una sola cosa è necessaria», ovvero riuscire a superare ogni mediazione, mantenere salda la relazione con la propria scintilla dell'anima, nella quale risiede Dio. Questo rapporto costantemente ravvivato e coltivato riempie il cuore della persona di

¹⁴⁰ Cfr. nota 73 p. 38.

una gioia grande che incita a mantenere fisso lo sguardo contemplativo, indipendente e puro, ma a declinarlo coerentemente in atti concreti.

6.2 Vita, quotidianità, tempo

Secondo Eckhart, l'attività, prima ancora che la contemplazione, è la caratteristica primaria di Dio. Il Padre crea, forma, interagisce con la materia plasmandola e armonizzandola. L'attività che nel tempo si incarna attraverso l'opera è quindi realizzazione di Dio nelle cose, chi agisce per il bene trasmette la forza e la volontà di Dio a tutte le creature. Meister Eckhart, da uomo di contemplazione, tramanda un insegnamento fondamentale: l'osservazione e la conoscenza, anche quella delle realtà più alte e pure, conserva il bisogno, per dimostrare la propria autenticità, di rapportarsi con la vita, con la quotidianità e con l'esistenza nel tempo che, lungi dall'essere contrapposta all'eternità, ne dovrebbe rappresentare il preludio.

Attività, movimento e vita sono interconnessi in modo essenziale. Dio cessa di venire interpretato come un motore immobile costantemente concentrato nell'autoconoscenza di sé stesso, ma diviene artigiano partecipe della vita del mondo, attraverso le opere delle creature. La differenza tra l'opera che incatena e l'opera che libera consiste nella consapevolezza, dalla quale quest'opera scaturisce, nella libertà e nell'indipendenza interiori raggiunte dal soggetto agente.

Marta abitava in una virtù salda, nulla la ostacolava, era prudente, accorta e ben consapevole delle intenzioni che si stagliavano dietro alle sue scelte. Ella viveva dunque in armonia con Dio e con l'intero cosmo, costantemente libera nell'animo. Poiché percepiva la gioia che le fluiva nel cuore a causa del raggiungimento di questo equilibrio interiore, desiderava ardentemente che anche la sorella minore potesse gustare tale indescrivibile letizia. Marta, da persona matura ed esperta della vita, notava che Maria era estasiata, quasi inebetita dalle parole del Cristo, ma non era presente in modo completo con la propria essenza; si lasciava trascinare dalla bellezza dell'ascolto senza riuscire ad assorbire gli insegnamenti nel suo cuore. Maria era capace di svincolarsi, restare indipendente dalla realtà circostante, ma non aveva ancora acquisito la capacità generativa di fruttificare e di abitare nella beatitudine eterna.

In ultima istanza, una sola cosa è necessaria ed è Dio, l'Uno che si specchia nel molteplice, senza divenire frammentato. L'Unità è desiderio di tutte le creature, riposo

dell'anima, preludio di stabilità e quiete. Desiderio di armonia con la propria essenza, pace interiore e al contempo unione con il cosmo intero, integrazione in una totalità che abbraccia e supera l'alterità, senza tuttavia cancellarla.

Dio è necessario in quanto Essere che sostiene e mantiene in loro stesse tutte le creature, le forma e trasforma continuamente, *presta sé* stesso per sostenere la loro esistenza. Anche Cristo riceve continuamente l'essenza del Padre e se il Padre ritirasse l'infinita elargizione del suo Spirito, anche il Figlio di Dio, non sarebbe che una semplice creatura.

Il timore di Marta era che Maria si crogiolasse nella dolcezza e non progredisse armonicamente in quella crescita spirituale che l'avrebbe resa, al di là del momentaneo ascolto della Parola, intimamente ed eternamente felice.

Cristo tranquillizza Marta, spiegandole che anche la sorella minore sta percorrendo le tappe che la condurranno a una consapevolezza più radicale. Entrambe hanno «scelto la parte migliore», ovvero una vita completa nella quale contemplazione e attività si integrano e si compenetrano. Al termine del loro *iter* spirituale sia Marta sia Maria giungeranno alla piena beatitudine.

7. I tre gradi della volontà: sensibile, razionale, eterna

Ciò che rende soddisfacente e armonica una vita è la pratica delle virtù. La prima condizione necessaria per attuare questo processo è: riversare la propria volontà¹⁴¹ in Dio. Solo lasciando che la volontà individuale venga rigenerata nel Cuore

¹⁴¹ Comprendere che cosa esattamente Eckhart intenda con il termine *wille*, non è facile. La volontà è una delle due "potenze superiori", ovvero volontà e intelletto. Esse sono entrambe incorporee, fluiscono dallo Spirito e rimangono nello Spirito. Nell'intelletto, Dio è prospero, rigoglioso nella pienezza della gioia e della gloria. Nella volontà, Dio è glorioso e ardente nella sua magnificenza, dolcezza e beatitudine. L'intelletto è la rivelazione della potenza e della regalità. La volontà è la manifestazione dell'ardore, della bontà e della dolcezza. (*Intravit Iesus in quoddam castellum*, Pr. 2 DW I, p. 32, 1-6; p. 35, 4-6 e p. 36, 1-3).

La volontà, a differenza dell'intelletto che è semplice e unitario, si trova a svolgere due operazioni: quella del desiderio e quella dell'amore. L'intelletto, che non è solo mera razionalità ma unitarietà di sentimento e ragione, ha la funzione di indirizzare la volontà verso ciò che è buono e di "annunciarle" ciò che è amabile. La più autentica attuazione della volontà è quella di riversarsi completamente in Dio fino a trovare rifugio permanente nel Cuore del Padre. Nell'abisso dell'intimità la volontà scopre di essere veramente libera solamente nella totale e spensierata adeguatezza al volere divino. Secondo Eckhart, infatti, vera libertà e vera obbedienza coincidono.

Riguardo al tema della volontà cfr. in particolare: *Beatus es, Simon Bar Iona, quia caro et sanguis*, Pr. 45, DW II, p. 352-373 e *Beati pauperes spiritu*, Pr. 52, DW II pp. 478-527.

del Padre, si potrà giungere a quella consapevolezza radicale che rivela il senso ultimo dell'affidarsi e dell'affaccendarsi. Abbandono e sollecitudine sono due poli complementari che trovano rifugio e significato in Dio. Egli è mistero paradossalmente capace di esplicitare tutte le verità partendo dalla sintesi della loro apparente contraddittorietà che, in ultima analisi, non denotano altro se non la molteplicità racchiusa nell'unicità di Dio.

Vi sono tre forme o gradi della volontà: sensibile, razionale, eterna.

La volontà *sensibile* è legata alla sensorialità, all'apprendimento, al desiderio di conoscere cose belle e buone. Essa rivolge domande ai veri maestri che sanno colmarla di autentico nutrimento; interroga, ricerca, scopre.

La volontà *razionale* progredisce con maggiore profondità di sguardo e ampiezza di interpretazione. È propria di chi, oltre a percepire e riflettere, può attraverso l'anima "diventare tutte le cose"¹⁴², comprenderle e interiorizzarle. Si tratta di imparare ad ascoltare per imparare ad agire. Seguire le orme di Cristo e dei santi significa indirizzare e assaporare la vita in modo sintonico, scegliere lo stato e l'impronta che si desidera attribuire alla propria esistenza. L'obiettivo si può conseguire condensando in un unico paradigma libertà e obbedienza e ordinando la propria attività verso ciò che sta in alto.

Quando l'armonia con il proprio io è raggiunta sul piano razionale¹⁴³, Dio per grazia infonde nel cuore della persona la volontà *eterna*, guidata dallo Spirito Santo che è animato dall'amore di Dio per la creatura.

Ricevere la volontà eterna è il risultato di un incontro tra la grazia di Dio e la tensione insita dell'essere umano. Il desiderio attiva l'attenzione di Dio e il dono rende ancora più ardente l'anelito. Ciò avviene in un perpetuo circolo che si rigenera

Per un approfondimento sulla tematica della volontà nelle opere di Meister Eckhart cfr. G. Jarczyk e P. - J. Labarrière, *Le vocabulaire de Maître Eckhart*, op. cit., pp. 58-59.

¹⁴² Una delle caratteristiche più lampanti che costituiscono la natura dell'anima è la sorprendente capacità di "diventare in qualche modo tutte le cose", di essere proiettata oltre il sé verso l'orizzonte dell'essere, come ben riassume Tommaso D'Aquino nella famosa sentenza: «anima fit quodammodo omnia» (*Summa Theologiae* I, q. 14, a. 1; q. 16, a. 3)

¹⁴³ La ragione, secondo Eckhart, non è da intendersi come calcolo logico-analitico, ma come più profonda e vasta comprensione della realtà delle cose e paradigma della relazione intima tra l'intelletto divino e l'intelligenza umana.

costantemente. La Parola eterna viene attratta dalla disponibilità del soggetto a riceverla.

In questo essere guidati e sorretti dalla Parola che il Padre sussurra nell'intimità dell'anima, la persona umana rimane individualmente sé stessa, con i suoi gusti, il suo carattere e la sua specificità.

7.1 L'imperturbabilità non è una virtù

Meister Eckhart sostiene che non sia necessario diventare perfetti; anzi ciò, lungi dal rivelarsi un aiuto, potrebbe configurarsi come luccicante e inconsistente abbaglio. Molte brave persone, cristiani abitati da fervida fede e ligi al dovere, sono convinti che per incontrare Dio sia prerogativa necessaria spogliarsi preventivamente di tutte le cose, raggiungere uno stato di perfetta indifferenza, non essere mossi né colpiti da alcunché, né dal dolore né dalla gioia. Eckhart si scosta da questa teoria quale calco delle dottrine ellenistiche, interpretate in modo asettico e radicale, per proporre la sua visione della realtà e della vita, al di là del credo evangelico. Coloro che ricercano un'atarassia che si proponga di annullare ogni sensorialità, di dimenticare la sapienza che proviene dai sensi e dall'intelletto hanno torto. Quello che allontana da Dio non è ciò che è materiale e corporeo per sé stesso, ma l'attaccamento viscerale verso tutto ciò che, spirituale o non, imprigiona, vincola e non permette il procedere nella conoscenza di sé e di Dio.

Nessuno dei grandi santi è mai stato lontano dalla vita, negativamente distaccato al punto da non partecipare della gioia o del dolore di chi condivideva con lui luoghi e tempi dell'esistenza. L'imperturbabilità¹⁴⁴, se intesa in modo astratto e radicale, non è una virtù cristiana. La persona che insegue la giustizia non dimentica di essere immersa in un mondo reale, da Dio creato e amato, ferito e tormentato, ma anche colmo di grazia e di bellezza. I sensi, così come l'intelletto, in quanto doni di

¹⁴⁴ È illuminante, a tal riguardo, il seguente passo di Seneca, in cui al saggio è chiesto di sopportare la sofferenza, ma non di essere per questo insensibile: «Sono ben altri i guai che colpiscono il saggio, anche se non lo abbattono: la sofferenza fisica, l'invalidità, la perdita di amici e figli, le sventure della patria avvampata dalla guerra. Queste cose, lo ammetto, fanno soffrire il saggio: non gli vogliamo imporre l'insensibilità della pietra o del ferro. E non è virtù sopportare quello che non ti fa soffrire» (*De constantia sapientis* 10, 4). Per un approfondimento riguardo alla disciplina dell'assenso nella filosofia stoica cfr. P. Hadot, *La cittadella interiore. Introduzione ai Pensieri di Marco Aurelio*, Vita e Pensiero, Milano 1997², pp. 99-121.

Dio sono veritieri, degni di adeguata considerazione e strumenti di indagine sulla realtà ai quali prestare fede.

Per quel che concerne l'emotività e i sentimenti, anch'essi sono espressione della profondità dell'anima e come tali vanno interpretati e accolti. Ricercare una razionalità aliena dalla sincerità del sentire significa vivere un'esistenza intellettivamente scarna e umanamente insoddisfacente. La felicità è un saper far sintesi di ciò che i sensi e la ragione desiderano, un elevarsi verso la destinazione finale, l'unione con il divino, tramite la totalità della persona umana.

Anche Cristo non fu esente dalla commozione, dal pianto e dalla gioia. I vangeli testimoniano i suoi stati d'animo: la profonda allegria, ma anche lo sconforto e la tristezza. La provocazione sottointesa da Eckhart è questa: se Cristo non ha nascosto la propria debolezza per quale motivo il *modello cristiano* dovrebbe rifiutare la fragilità? Anche in essa si manifesta, infatti, l'unione tra l'umanità e la divinità. Cristo era ferito dalle parole e dalla sofferenza delle creature. Perché il fervente cristiano non dovrebbe percepire altrettanto? Il Figlio di Dio è elevato non solo nella gloria, ma anche nel dolore subito. La perfezione non sta in un mero perfezionismo, un equilibrio scevro di umanità, vita e movimento, ma nel saper coniugare e integrare la molteplicità dell'esperienza nell'unitarietà dell'individuo. Traspare la convinzione che "idealizzare" la persona umana equivale ad allontanarla dal divino. Il distacco non è una dimenticanza di sé che chiede l'abbandono da ogni sentimento o tratto distintivo del carattere, ma un raggiungimento dell'essenza; una spogliazione che permetta di giungere alla radice, a comprendere e conoscere la propria unicità nella relazione con Dio e con il mondo.

Eckhart si esprime in modo ancora più esplicito: Cristo abitò la gloria di Dio ma non disdegnò mai la sua umanità, attraverso la quale provare allegria e sofferenza. Ampio nella gioia e ampio nel dolore era il suo umano divino Cuore.

Eckhart prosegue con un'acuta riflessione sulla santità. Non è mai veramente santo chi rifiuta la propria umanità. I grandi santi sono coloro che vivono con consapevolezza e semplicità: l'amore è a loro piacevole, il tormento è doloroso. Senza coltivare questa verità dei sensi – e del cuore – nessuno può giungere a una serena e profonda consapevolezza di sé. L'apatia non può essere raggiunta; anzi non deve,

secondo Eckhart, nemmeno essere ricercata. Tutto ciò che si allontana dall'umano, si allontana contemporaneamente anche dal divino.

Ci sono, tuttavia, dei casi in cui una certa forma di apatia è da interpretare positivamente. Lungi dall'essere una mancanza di emozioni o un rifiuto dei sentimenti, in alcune situazioni l'apparente distacco si configura come una partecipazione ancora più attenta e consapevole alla verità della persona che lo sperimenta. Eckhart propone l'esempio dei processi in cui colui che è imputato per il suo credo – non giudica se a torto o a ragione – rimane saldo e fermo nei suoi propositi, inespugnabile nel baluardo della sua fede. Questa apparente apatia non è espressione di indifferenza emotiva ma di un rigore dell'anima che non subisce influenze né dal parere altrui né dall'eventuale condanna ma proviene da quella forza d'animo nutrita dalla grazia, dall'amore e dalla comunione con la vetta più alta dello Spirito che porta a difendere la propria fede indipendentemente dalle conseguenze.

Divenire una cosa sola con l'eterna volontà di Dio significa restare un passo al di sopra di tutto il bene o il male che possa essere esperito o subito nel mondo. I grandi santi non sono coloro che non si lasciano smuovere da nulla, ma quelli che vivono una comunione intima con il Padre e che divengono capaci di ergersi al di sopra dei momentanei avvenimenti della vita. Tutto ciò non significa astenersi dal partecipare con gioia alla realtà del presente, ma vivere a pieno senza venire ingabbiati dalle conseguenze o dalle determinazioni spazio-temporali. Anche nel logorio di un tormento estremamente arduo da affrontare, anche qualora la grazia – o la fede – abbiano momentaneamente abbandonato il santo, in lui resisterebbe quell'intima comunione con Dio, ben più profonda di un'occasionale dichiarazione di fede. Questa stabile alleanza, che lascia spazio ai dubbi e alle debolezze senza che essi possano sfaldarla, è il nucleo della virtù: la forma di vita perfetta a cui aspira il sapiente. Soffrire e gioire restano autentici ma il Cuore della persona si trova libero rispetto a loro; indipendente – non indifferente! – verso ciò che l'esperienza offre.

7.3 L'essenziale

Il distacco si realizza nella coscienza di questa distanza tra quello che siamo e quello che accade. L'autentica libertà si configura come un rimanere svincolati dal negativo del dolore e dell'afflizione, ma anche come un non diventare schiavi della gioia e dell'allegria. Per questa seconda evenienza in particolare Marta si preoccupa

per la sorella Maria. La vera felicità è uno stato, non un momentaneo sentimento di euforia. Affinché la beatitudine sia autentica, è necessario che venga interiorizzata e compresa, accolta nel fondo dell'anima e nel luogo più puro della coscienza.

Marta era giunta alla radice, aveva compreso l'essenziale ed era diventata essa stessa "essenziale"; pura sostanza al di là degli attributi temporali. Non aveva rifiutato tutte le opere, ma aveva raggiunto la consapevolezza necessaria a oltrepassarle. Ogni attività o mediazione non era per lei ostacolo, ma via verso la beatitudine eterna, traccia per ricongiungersi con l'Assoluto. La nobile natura di Marta e la sua caparbieta sostenevano tutto l'apparato delle virtù che ella esercitava nelle opere.

A questo punto Eckhart sembra andare oltre le schematiche distinzioni precedentemente proferite tra contemplazione e azione; tra ascolto e attuazione di quanto si è appreso. Marta e Maria divengono un circolo, un'unica realtà che si integra e si completa, un equilibrio instabile più sano di un mero perfezionismo. Maria era stata Marta prima di diventare Maria e non era completamente sé stessa quando sedeva ai piedi di Cristo. Maria era stata Marta perché aveva vissuto l'importanza dell'operare e dell'attivarsi caritatevolmente, ma aveva bisogno di interiorizzare tutto ciò; di nutrire di significato le sue azioni, attraverso la Parola di vita che sgorgava dalle labbra dell'Ospite. Maria aveva coltivato quell'indipendenza, quel vuoto interiore, capace di accogliere potenzialmente tutte le cose. Marta aveva guadagnato quella straordinaria propensione a fruttificare, a generare bellezza e vita, a divenire terreno capace di ricevere e riflettere la luce. Entrambe erano disposte a imparare. Maria, come Cristo ricorda a Marta, era sulla buona strada ma necessitava di tempo, esperienze; di perdere quella verginità dell'anima che non permette di ospitare e generare frutto. Marta, invece, pur giunta a una consapevolezza alta, aveva il compito di riscoprire, attraverso il percorso della sorella minore, quella purezza dell'indipendenza che è spazio vuoto, rilassamento dell'anima e propensione all'ascolto della Parola.

Maria ha bisogno di un incoraggiamento per guardare avanti, per crescere e capire, per comprendere che le esperienze della vita sono i "luoghi" in cui mettere alla prova i buoni propositi maturati alla luce dell'incontro con la Parola. Ascoltare è il primo passo, ma non è sufficiente. Le virtù non sono solamente da "apprendere", ma anche da vivere tramite la mediazione delle opere, il superamento della mediazione

stessa e la glorificazione tramite un'attività che sa prestare servizio senza trattenere né essere trattenuta.

Marta ha ben compreso come generare frutto nella sollecitudine della carità, nell'accoglienza che riserva all'Ospite. Tuttavia, il suo percorso spirituale le chiede di volgersi indietro, di rammentare l'inizio, di ridestare la facoltà dell'ascolto e di riscoprire quell'indipendenza primaria che è la base su cui edificare la propria singolarità. Marta ha colmato il vuoto interiore – che Maria deve ancora iniziare a riempire – con la maturità, la bellezza di un animo puro e l'esercizio delle virtù che è strada maestra verso la beatitudine eterna. Marta aveva guadagnato quella capacità di operare propria di Dio, quell'infinita libertà di fruttificare, di moltiplicare il bene, di attuare la carità.

Maria ascolta, Marta agisce, ma le prospettive possono ancora ribaltarsi, migliorarsi. Maria apprenderà la vita, tramite la Parola del Cristo e tramite la propria esperienza umana, e Marta percepirà di nuovo quel vuoto iniziale da cui si origina tutto il bene. Due sorelle, oltre che di sangue, di affinità intellettuale e di finalità pratica. Marta e Maria sono, nel Cuore del Padre, due aspetti della medesima persona, in viaggio verso l'Essenziale.

Maria nel suo ascolto è imperfetta: gode dello sgorgare di parole sagge e divine, ma non riesce a incamerarle; necessita dell'esercizio delle virtù per far in modo che questi insegnamenti trovino radice nella sua anima. Anche Marta, nonostante il più elevato livello di maturità e consapevolezza, non ha ancora portato a compimento il suo cammino; imparerà a guardare oltre la sua preoccupazione per abitare spazi nuovi, rispettando i tempi altrui e ringiovanendo la sua passione per l'ascolto.

Quello che Maria non è ancora ma che diventerà è la destinazione compiuta e realizzata alla quale sia Maria sia Marta tendono: quel connubio di contemplazione e attività che armonicamente interagiscono tra loro. In questa unità di opera e pensiero si soddisfa quella limpida volontà capace di portare a destinazione ciò che la facoltà ragionativa comanda. Libertà e obbedienza si intrecciano: la vera indipendenza è svincolatezza da ogni cosa e adeguamento a quella scintilla dell'anima dove è racchiusa l'identità della persona, quasi fosse un codice genetico e spirituale.

L'autentica Maria, il compimento perfetto di indipendenza e fruttuosità, significa esercitarsi nelle virtù e coltivare un'anima saggia. Questo non presuppone e

non richiede un annullamento della realtà fisica dell'essere umano, né tantomeno l'oblio della sensorialità – grande dono di Dio alla creatura. Sforzarsi di valutare armonico un suono fastidioso non è sapiente sradicamento dalla corporeità, ma inganno inutile e illusorio e – in quanto tale – allontanamento da Dio.

8. Il vero affrancamento

Diverso è invece l'affrancamento da tutto ciò che esiste al di fuori dell'essenza più profonda della persona. L'affrancamento, al contrario dell'inganno, non è menzognero. *Affrancarsi* significa scrollarsi di dosso l'assoggettamento a una realtà che non sempre aiuta l'essere umano nel suo cammino spirituale e virtuoso; con un linguaggio più attuale si potrebbe affermare: dare il giusto valore alle cose, saper relativizzare ciò che non è fondativo della nostra essenza. Godere della gioia ed evitare il dolore non sono solo percezioni dei sensi, ma paradigmi veritativi. Tuttavia, è ugualmente necessario mantenersi liberi sia dalla fatica e dalla sofferenza, sia dalla letizia e dal piacere. Stare un passo al di sopra di essi, nella luce eterna di Dio, corrisponde a un saper discernere che la felicità non si relega ai singoli momenti della vita, non è mutevole né peritura, ma si configura come uno stato perpetuo, una beatitudine autentica e non intaccabile da occasionali emozioni. Sotto quest'ottica anche la lotta per raggiungere una più sapiente umanità e una più consapevole spiritualità diventa cammino compiuto volentieri, nel quale volontà e ragione si armonizzano: le virtù divengono naturale propensione dell'animo; la gioia per il cuore è grande e il frutto prodigioso.

Infine, Eckhart ribadisce che è inclinazione di un'anima sana il cercare Dio con la giusta accortezza anche attraverso le opere. C'è chi desidera svincolarsi a tal punto da esse da restare chiuso in un'anemica, costante, fredda contemplazione, lontana dalla realtà e dalle vicende umane¹⁴⁵. Prima di tutto, ciò non può mai, secondo il maestro domenicano, veramente verificarsi. Siamo immersi nella quotidianità del nostro tempo

¹⁴⁵ È possibile che Eckhart con la vacuità dell'espressione *eteliche liute*, 'certi individui', intenda criticare la Setta del Libero Spirito (*Freien Geisten*) i cui membri si facevano chiamare Fratelli e miravano a uno "stato di perfezione" lontano dalle opere, dalla quotidianità e della prossimità al dolore e alla gioia delle creature. Cfr. A. Beccarisi, *Eckhart, op. cit.*, pp. 140-141.

In tedesco: 'etliche Leute' che significa: 'un certo numero di persone'. Oggi corrisponderebbe all'espressione: 'manche Menschen'.

e questo non è in sé un bene o un male, ma resta un dato di fatto dal quale sarebbe tanto impossibile quanto ingiusto prescindere.

Proprio quando i discepoli ricevettero lo Spirito Santo, cominciarono a praticare le virtù. Le parole che sgorgavano dalle labbra di Gesù e che Maria apprendeva non erano asettiche e disincarnate, ma autentiche, reali, quasi corporee. Erano insegnamenti appositamente pensati per essere “agiti”, per divenire attiva e personale presenza nel mondo.

8.1 La profonda letizia

Quando Maria¹⁴⁶ giunge all’intima conoscenza della Parola, proprio all’apice della comprensione, percepisce la necessità di tradurre nella concretezza delle opere l’insegnamento precedentemente ascoltato. Nutrita dalla Parola che, lungi dall’essere aleatoria, si dimostra linguaggio vitale e concreto, Maria viaggia, insegna, serve, conosce e continua ad apprendere, agendo, il modo di rendere più vera e autentica la vita. La presenza di Dio è così forte in lei che ella diviene nel suo intimo una cosa sola con la divinità: assiste gli apostoli e, simbolicamente, perpetua quella lavanda dei piedi che Cristo praticò ai suoi discepoli¹⁴⁷. Il gesto del servire è paradigma del prendersi cura e di rendere visibile e percepibile quell’attenzione primaria che è il fondamento dell’amore di Dio per l’umanità.

Il vero santo, a parere di Meister Eckhart, è colui che appena ascolta comprende e interiorizza, attua, elargisce la gioia, pratica le virtù e diffonde il bene. Testimone del privilegio ricevuto, non lo ritiene possesso proprio, ma lo dona volentieri, senza mezzi termini. Questa capacità di diventare “collaboratori di Dio” nel suo “prestare” l’essere alle creature, permettendo loro di continuare a sussistere, è l’autentica missione evangelizzatrice: difendere e diffondere la profonda letizia di aver trovato l’essenziale. Dopo aver raggiunto questa consapevolezza le virtù acquisiscono grande valore,

¹⁴⁶ Per quanto riguarda le influenze che Meister Eckhart può aver subito dalla *Legenda Aurea* cfr. nota 73 p. 38.

¹⁴⁷ Maria Maddalena (che qui rappresenta una crasi tra le due figure di Marta e Maria di Betania) è, secondo la tradizione, *Apostola Apostolorum*; resa tale dal privilegio di essere la prima testimone della resurrezione di Cristo. Per quel che concerne il riferimento a Maria in quanto lavandaia degli apostoli si noti la similitudine tra il prestare servizio e l’atto della lavanda dei piedi praticato da Cristo agli apostoli. Maria nel suo ascoltare, imparare, viaggiare, servire, diffondere la Parola e ripetere i gesti più significativi della predicazione di Cristo, realizza in forma compiuta lo stato di vita del discepolo di Gesù. Cfr. *Gv* 13.

poiché vengono praticate con una disposizione d'animo capace di sostenerle, rinforzarle e renderle intramontabili.

Cristo stesso fu un uomo pratico: viaggiò, parlò, insegnò alla gente del tempo. Già in vita operò perché non fosse preclusa a coloro che lo incontravano il sapore della beatitudine eterna e perché le generazioni passate e future potessero accedere al mistero di Dio.

Umanità e divinità si incontrano e si compenetrano non solamente nell'unione mistica – contemplazione sublime e immensa – ma si concretizzano e corroborano in un sapiente agire nel mondo. La vita dona l'insegnamento più nobile e l'attività si rivela il più alto grado di realizzazione della volontà di Dio. La preghiera che Eckhart eleva al termine della predica è in linea con il discorso precedentemente espresso: egli richiede un aiuto particolare perché sia possibile seguire Dio e attuare una reale e profonda compenetrazione di umano e divino che non si arresti alla contemplazione, ma che divenga reale agire nel mondo, prendersi cura del malato, lenire le ferite degli oppressi e divenire in questo modo Dio, trasfigurati dalle opere compiute. Le opere non sono nella loro essenza d'ostacolo ma di grande aiuto al raggiungimento della beatitudine e dell'eterna felicità. Esse si rivelano quale metabolizzazione degli insegnamenti ricevuti che, invece di restare a fior di pelle in un limbo di belle sensazioni e di ascolto attento ma passivo, divengono incarnata reale presenza del mistero divino nella frammentazione del mondo.

Una visione d'insieme: *Pr. 2* e *Pr. 86*

Nella *Pr. 2* Meister Eckhart insegna che l'anima per accogliere Dio in sé deve essere al contempo *vergine* e *donna*, indipendente da tutte le immagini e da tutte le determinazioni, ma anche matura, fruttuosa e ospitale. Nell'incontro tra l'anima e Dio, vera obbedienza e vera libertà coincidono, diventano sinonimi, poiché pensare e agire secondo la volontà di Dio corrisponde a pensare e agire secondo la propria intima e autentica volontà. Ciò richiede una grande concentrazione sull'interiorità che però non offusca né subordina l'importanza della carità e dell'azione. Si tratta di mantenere uno stabile collegamento tra il *fare* e l'*essere*: il primo non deve mai svincolarsi dal secondo, ma venirne guidato e condotto. L'opera in quanto mediazione può sia avvicinare a Dio sia allontanare. Il discriminante risiede nella consapevolezza con la quale l'opera viene intrapresa e portata a termine. Ciò che resta sempre vero è che l'estasi del rapimento mistico non vale la sofferenza di una persona che attende soccorso. Se ne evince che il mistico sarà più vicino a Dio quanto maggiormente riuscirà ad approcciarsi con lucidità e sapienza a tutto ciò che è umano e che richiede aiuto e fiducia. L'estasi, il massimo bene, la beatitudine primaria, non risiede nel distacco dal mondo, ma nell'intenzione con cui si contempla, si agisce, si vive.

Vi sono tre potenze dell'anima. La prima fluisce dallo Spirito, è estranea al tempo e alla materia, è spirituale e giunge a Dio tramite l'ausilio della ragione naturale, è pura e viva *gioia*, che permane al di là del tempo e della sofferenza. La seconda potenza, anch'essa incorporea, fluisce dallo Spirito e lo nutre, avvolge l'intelletto nella sua totalità: è *beatitudine*, pienezza, soddisfazione imperitura. La terza potenza dello Spirito è in sé stessa libera, è *cittadella custode*, luce e scintilla. È incommensurabile e ineffabile; è verità nella sua forma più alta e pura. Conoscere Dio è l'anticamera del mistero, ma diventare Dio, ovvero comprendere che l'essenza della persona umana è – per natura e non solo per grazia – divina, è il fine ultimo a cui la ricerca di ogni anima dovrebbe approdare.

All'inizio della *Pr. 86* Meister Eckhart descrive le caratteristiche delle due sorelle di Betania, Marta e Maria. La prima aveva raggiunto una grande maturità interiore, una dedizione alla carità e al servizio e aveva perfezionato la sua anima tramite le opere. La seconda, invece, si era lasciata avvolgere dall'ascolto della Parola

e ne ricavava grande consolazione. Pur non essendo ancora abbastanza salda nella volontà, sentiva di essere avvolta dal mistero di Dio e ne era attratta profondamente.

Le intenzioni e le attitudini delle due donne sono entrambe buone, entrambe auspicabili. Dall'inizio idilliaco, vi è, però, un piccolo cambiamento di scena: Marta chiede a Cristo di rimproverare Maria, di incitarla a vivere concretamente l'ascolto della Parola. Marta non desidera denigrare Maria agli occhi del Signore, ma aiutare la sorella a comprendere che l'insegnamento appreso deve essere trasformato in carità attiva e consapevole.

Sia maestri pagani sia maestri cristiani si sono arditamente impegnati nel tentativo di concretizzare, tramite l'esercizio della virtù, i frutti della contemplazione e del proprio pensiero. Il discrimine tra chi riesce a portare all'azione i propri buoni propositi e chi fallisce non sta nella fede, ma nella consapevolezza che, al di là della fede in quanto fenomeno temporale, è propria della ragione naturale e si riferisce all'essere umano che, nella sua essenza, è ontologicamente buono.

Maria e Marta, contemplazione e azione, non sono prospettive antitetiche, ma complementari. Maria, assorta nell'innamoramento della Parola, ebbra alla fonte di luce che emana da Cristo, deve imparare a percorrere la strada della carità sperimentando la fatica di esercitare le virtù nella quotidianità. Marta, invece, matura e giunta alla consapevolezza, è incitata a guardarsi indietro, a ripercorrere e riguadagnare l'iniziale indipendenza dell'anima da tutte le realtà contingenti.

L'anima che è vergine e donna, come espresso nella *Pr. 2*, si identifica nella fusione tra le due prospettive: contemplare ed agire. Maria è indipendente, svincolata dalla realtà e innamorata, gode della Parola ma confusamente, senza comprenderne a fondo il contenuto: vive nell'Unità con il Principio di tutte le cose, ma senza averne consapevolezza. Marta, invece, è donna matura, allenata alla palestra della vita, dell'azione virtuosa e della carità: ella è rigogliosa e feconda come Cristo. Dio è attivo in lei, presenza e partecipa alle sue opere. Marta vive, tuttavia, una frammentazione: l'essere in molte cose, scissa nella molteplicità degli eventi dai quali non è sempre immediato far sintesi e saper ritornare all'Unità. Ecco perché sono necessarie entrambe le prospettive impersonificate da Marta e Maria. Non si tratta principalmente di scindere contemplazione e azione, quanto piuttosto di ritrovare una forma di Unità, di essenzialità, che sia consapevole, ma, al tempo stesso, indipendente dalle realtà

contingenti, pur non estraniandosi da esse. Cristo chiama Marta due volte, quasi a indicarle che il suo nome è da sempre iscritto nel libro dei viventi e che sia lei sia la sorella Maria verranno accolte nel seno del Padre.

Importante è comprendere la differenza tra opera (*werke*) e attività (*gewerbe*). L'opera è mediazione, esercizio esteriore che, in quanto tale, può dimostrarsi un buon ausilio alla virtù oppure rivelarsi fuorviante. L'attività, invece, è un esercizio interiore accompagnato da una saggezza consapevole. Tutto ciò significa coltivare quella capacità di *stare presso le cose*, anziché *stare nelle cose*, ovvero di non lasciarsi sfuggire nulla della realtà, di interfacciarsi con essa, ma senza restare imbrigliati nei vincoli e nei pregiudizi.

Vi è poi un'altra, paradossale tipologia di mediazione che consiste nel trascendere la mediazione stessa, nel diventare liberi dalla liberazione che passa attraverso un esercizio, esteriore o interiore che sia. Ciò significa ascendere anche oltre ciò che è stato proficuo, portare la ragione naturale ai confini della ragione stessa e inoltrarsi nel mistero di Dio. *Una cosa sola è necessaria*: l'identità tra luce e attività. Giungere alla verità non è questione di conoscenza intellettuale, ma di assimilazione del simile al Simile. Dio e la persona umana scoprono di essere un'unica realtà, non dissociata dal tempo e dalla vita: l'alterità della creatura è reintegrata nell'ipseità di Dio.

Meister Eckhart propone tre vie di ascesa e di distacco: 1. Cercare Dio tramite l'attaccamento alle creature, alle opere buone e nobili, come fece Salomone; 2. Elevarsi al di sopra di sé e di tutte le realtà contingenti, abbandonando immagini, pregiudizi, limitazioni e determinazioni; 3. Abitare il Cuore di Dio, dove sparisce ogni mediazione e l'anima diventa Dio.

Quanto alle opere che, di per sé, non sono né vane né effimere, ma possono dimostrarsi fuorvianti, Meister Eckhart elenca tre caratteristiche fondamentali: *ordine*, *piena consapevolezza*, *accortezza*. La contemplazione è dunque necessaria anche nei riguardi di un agire pratico, dacché insegna la concentrazione e l'attenzione per la realtà circostante, sensibilizzando il soggetto ad aprire gli occhi su un orizzonte trascendentale che si staglia ben oltre le singole entità.

La volontà possiede tre gradi: *sensibile*, *razionale*, *eterna*. La prima è vincolata alla sensorialità e all'insegnamento dei maestri; la seconda si esprime nella razionalità,

nella capacità di interpretare e di “diventare tutte le cose” tramite il proprio intelletto; la terza è un dono dello Spirito Santo all’anima che ha acquisito consapevolezza della sua unità con Dio.

Eckhart precisa, inoltre, che l’obiettivo non è il raggiungimento dell’imperturbabilità, anzi: questa il più delle volte cela, sotto la coltre della ricerca di perfezione, un autoreferenziale compiacimento, nonché il tentativo del soggetto di primeggiare e di controllare la realtà. L’imperturbabilità non è una virtù cristiana; prima di tutto perché la sensorialità, così come l’intelletto, è un dono divino e, in quanto tale, degna di considerazione e di fiducia, strumento di conoscenza.

Cristo non ha nascosto né la gioia né la sofferenza. Ciò dovrebbe rivelare che inseguire una razionalità aliena dall’emotività e dai sentimenti autentici, che sono espressione della profondità dell’anima, significa condannare il soggetto a un’esistenza insoddisfacente. La vita parla chiaramente: l’amore è piacevole e il tormento è doloroso. Diventare una cosa sola con l’eterna volontà di Dio non significa rinnegare la realtà presente con la sua urgenza di essere interpretata, capita e soccorsa, ma sviluppare la capacità di sapersi elevare al di sopra di ciò che determina o lega.

Marta e Maria, contemplazione e azione, interagiscono e si completano. Meister Eckhart incita a coltivare quella libertà che permette di rimanere svincolati sia dalla schiavitù del dolore sia dalla schiavitù dell’allegria. La vera felicità è uno stato, non una fuggevole sensazione di euforia. La beatitudine si radica nella capacità di armonizzare la sapienza del pensiero con la coerenza dell’azione. Quando la Parola raggiunge il cuore di Maria, nella consapevolezza di quello che viene proferito, non solo quanto al momentaneo senso di letizia che scaturisce dall’ascolto, ella diviene capace di viaggiare, insegnare, servire e lasciarsi istruire dalla vita. Marta diventa Maria, Maria diventa Marta perché entrambe hanno in realtà scelto la parte migliore, ovvero quell’Uno che, senza cancellare le peculiarità, accoglie la molteplicità nel suo abbraccio eterno.

Marta e Maria: un *excursus* storico-teologico

La ricerca di un armonico equilibrio tra azione e contemplazione interessa gli studi di numerosi filosofi e pensatori di tutte le epoche¹⁴⁸. Nelle prime comunità cristiane la pericope evangelica *Lc* 10, 38-42 era stata oggetto di una particolare attenzione e le esegesi proposte si sono avvicinate nei secoli, ispirandosi al passato e integrandosi con le tendenze proprie di ogni periodo storico. Numerosi commentatori si sono prodigati per esplicitare il significato più profondo di questo intenso brano lucano. I predicatori hanno cercato, attraverso le loro omelie, di consigliare una retta armonia, una feconda via mediana tra l'operare nel mondo e la contemplazione di Dio.

Si analizzano qui brevemente e sommariamente le posizioni di alcuni eminenti commentatori, precedenti o contemporanei a Meister Eckhart, che hanno proposto differenti interpretazioni dei ruoli e delle simbologie incarnate dalle due sorelle di Betania. Gli esegeti che si desidera passare in rassegna sono i seguenti: Origene, Aurelio Agostino, Gregorio Magno e Tommaso D'Aquino. Nonostante le naturali differenze riscontrabili si evince un generale desiderio di costruire un edificio armonico in cui vi sia spazio per un pensiero operativo e una forma dell'opera che non si svincoli mai totalmente dalla contemplazione.

Teoria e azione si coalizzano, dal cristianesimo delle origini fino al giorno d'oggi, come binomio inscindibile che tende da un lato a un'approfondita comprensione della realtà fisica e spirituale e dall'altro a un operare nel mondo che sia a misura dell'umano e in funzione di un impegno condiviso di ispirazione politica e sociale.

1. Origene: dal corporeo allo spirituale

Origene, padre della Chiesa d'Oriente, vissuto tra il II e il III secolo, nella sua esegesi della pericope evangelica *Lc* 10, 38-42¹⁴⁹, si lascia potentemente ispirare dal modello greco, di ascendenza neoplatonica. Senza mezzi termini Marta viene

¹⁴⁸ Per una visione globale della tematica, che si articola in tre parti: nota esegetica, interpretazione patristica e interpretazione medioevale cfr. A. Solignac - L. Donnât, *Marthe et Marie*, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, vol. X, Beauchesne, Paris 1980, coll. 664-673.

¹⁴⁹ Origene, *Commento al Vangelo di Luca*, a cura di S. Aliquò, Roma 1969, pp. 279-280, frammento 72.

considerata l'allegoria dell'azione (πρᾶξις) e Maria della contemplazione (θεωρία). Pur essendo entrambe necessarie al raggiungimento della virtù cristiana, tutto è indirizzato, a parere di Origene, a trovare il suo culmine nella contemplazione. Marta rappresenta il *corporeo* (σωματικότερον), un modo di interpretare la vita e la fede che è confusionario, seppur non negativo. L'affanno continuo si disperde in numerose faccende. Maria, invece, è allegoria dello *spirituale* (πνευματικός), del progresso verso l'Uno, dell'equilibrio e della concentrazione su ciò che è necessario. Origene associa a queste riflessioni anche un'interpretazione ecclesiologica. Marta rappresenta la sinagoga, l'antica legge; Maria simboleggia la Chiesa universale costituita da tutte le nazioni, desiderosa di scegliere la parte migliore, ovvero la legge spirituale riassunta nell'unico comandamento: ama il prossimo tuo come te stesso.

2. Agostino: la Chiesa tra presente e futuro

Aurelio Agostino (354-430) ebbe una personalità poliedrica: vescovo di Ippona, esegeta, politico, filosofo. Nei suoi sermoni, in particolare il n. 103 *Sulle parole del Vangelo di Lc 10, 38-42*¹⁵⁰ e il n. 104 *Omelia su Marta e Maria che rappresentano le due vite*¹⁵¹, l'eminente padre della Chiesa si concentra sulle possibili interpretazioni della pericope lucana¹⁵².

Nel *Sermo* 103 Agostino sottolinea la necessità di tendere a un'unica meta¹⁵³ e la situazione di costante pellegrinaggio che determina la vita degli esseri umani sulla terra. Risulta interessante la prima constatazione: Gesù si lascia ospitare e nutrire non per esigenza, ma per condiscendenza. Le sorelle di Betania servono il Signore, dimostrandosi pie e amorevoli nei suoi confronti. Emerge, tuttavia, un primo lieve rimprovero di Agostino nei confronti di Marta: ella lo accoglie per nutrirlo nella carne, ma era lei che avrebbe dovuto essere nutrita¹⁵⁴. Entrambe le occupazioni, sia quella di Marta sia quella di Maria sono buone e utili, e onorano Cristo. Marta è indaffarata,

¹⁵⁰ *Sermo* 103, in PL 38, 613-616. Per una traduzione italiana cfr. Sant'Agostino, *Discorsi* II/2 (86-116) *sul Nuovo Testamento*, a cura di L. Carozzi, Città Nuova Editrice, Roma 1979, pp. 260-267.

¹⁵¹ *Sermo* 104, in PL 38, 616-618. Per una traduzione italiana cfr. Sant'Agostino, *Discorsi* II/2 (86-116) *sul Nuovo Testamento*, *op. cit.*, pp. 268-279.

¹⁵² Per un commento relativo all'interpretazione di Marta e Maria nelle opere di Agostino cfr. A.-M. La Bonnardière, *Les deux vies. Marthe et Marie (Lc 10, 38-42)*, in ID. (ed.), *Saint Augustin et la Bible*, Beauchesne, Paris 1986, pp. 411-425.

¹⁵³ Riguardo all'antitesi tra l'*unum* e il *multum* cfr. J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche*, Queriniana, Brescia 1971, p. 29.

¹⁵⁴ *Sermo* 103 I, 2, in PL 38, 613.

intenta nell'ordinare la casa, nell'apparecchiare la tavola, nella molteplicità dei servizi. Maria è focalizzata solo sull'ascolto della Parola tanto che non si preoccupa neanche dell'affettuoso¹⁵⁵ rimprovero della sorella maggiore.

Cristo, secondo Agostino, non prende le difese di Maria, ma risponde prontamente, richiamando Marta all'attenzione e a non distrarsi a causa della molteplicità delle faccende: una sola cosa è necessaria!

Non si intende in questo caso una sola opera dal punto di vista numerico¹⁵⁶, ma si sottolinea piuttosto la coerenza intrinseca di un percorso, l'unitarietà degli sforzi verso un unico fine. Maria rappresenta questa capacità di condensare la molteplicità e dirigerla ordinatamente verso il sommo bene.

Il popolo e la turba si configurano come insiemi composti da più elementi, ma la differenza sta nell'armonia e nell'ordine da cui sono caratterizzati. La turba è costituita da una "moltitudine turbata" (*multitudo turbata*), mentre il popolo da un raggruppamento unanime e concorde (*anima una et cor unum* da *At* 4,32) che condivide sentimenti e obiettivi.

Tra Marta e Maria non c'è differenza di essenza. L'occupazione di Marta è buona, onesta, virtuosa. La cura e la carità sono servizi indispensabili, finché gli esseri umani necessitano di soccorso, nutrimento, consolazione. La contemplazione, invece, rappresentata da Maria, è libertà rispetto ai limiti e ai bisogni: è godimento totale di una carità che non termina nell'opera compiuta. Agostino nota che Marta, nella sua affettuosa richiesta d'aiuto, domanda il riposo e desidera che il suo affaccendarsi tenda alla quiete. Marta agisce bene e nel profondo delle sue intenzioni sogna di potersi abbandonare nel bene che compie. Ella nutre Cristo, facendolo sedere a tavola. Nella vita eterna, invece, sarà lei a sedere a mensa e verrà nutrita dal cibo inesauribile della Parola divina.

Nel *Sermo* 104 Agostino continua la sua riflessione attorno alle due figure di Marta e Maria. Esse simboleggiano due vite: quella presente, terrena, segnata dai bisogni e dalle fatiche e quella eterna, che aspetta l'essere umano al di là dell'esistenza

¹⁵⁵ Agostino anticipa Meister Eckhart sottolineando la natura benevola che si cela nel rimprovero di Marta nei confronti di Maria. Un richiamo dietro al quale si staglia il desiderio che la sorella minore possa progredire nel suo cammino spirituale.

¹⁵⁶ «Non unum opus quasi singulare opus: sed opus est, expedit, necessarium est; quod unum hoc elegerat Maria» (*Sermo* 103 II, 3, in PL 38, 614).

attuale. Marta serve e Maria si lascia servire. Tutto tende alla quiete, al riposo, alla liberazione dal turbinio dei molti pensieri. Nella vita presente, però, le opere sono necessarie e utili. Neanche Maria del resto è giunta a uno stato di perenne rilassatezza, anche se, a differenza di Marta, lo ha pregustato. Si è scelta, già sulla terra e per quanto possibile in questa vita, “la parte migliore”. Il fine ultimo non è moltiplicare all’infinito le opere di carità, aumentare esponenzialmente la quantità del bene, ma il vero obiettivo sarebbe eliminare il bisogno, saziare per sempre la fame. Solo quest’ultima, piccola e fondamentale considerazione sembra sfuggire a Marta. Nella vita futura non ci sarà il male e non ci sarà neppure la fatica di risanarlo¹⁵⁷. Maria ha compreso, prima ancora di aver scelto, questa immortalità dell’ascolto rispetto alla precarietà del multiforme affaccendarsi. Agostino, acutamente, sottolinea che anche Maria dovrà accompagnare Gesù sulla soglia, lasciarlo andare, proseguire nella sua vita presente. Però, a differenza di Marta, si è lasciata penetrare dall’immensità della Parola, anche se per un tempo definito che, pur non essendo eternità, già in qualche modo interagisce con essa.

Noi siamo Marta e speriamo di diventare Maria¹⁵⁸. La vita futura sarà un contemporaneo “stare in piedi” e “stare seduti a mensa”: prestare attenzione e abbandonarsi al riposo. Maria è la rappresentazione non di un addormentamento dei sensi e dell’anima, quanto piuttosto di una saldezza profonda che, lungi dall’essere statica, si armonizza con un dinamismo interiore.

L’errore, secondo Agostino, non consiste “nell’essere Marta”, ma nel non accorgersi che anche Marta tende a Maria, ovvero al riposo, porto sicuro a cui approda ogni quotidiana fatica.

La dicotomia non è tra azione da una parte e contemplazione dall’altra, quanto piuttosto tra la frenetica, logorante preoccupazione e il riposo. Poiché è impossibile, sostiene Agostino, non affaccendarsi nelle occupazioni di Marta, è bene compiere queste con carità e in modo irreprensibile. Finché saremo in questa vita, che si scontra ogni giorno con il male e la sofferenza, resterà nel cuore dell’essere umano quel sottofondo di angoscia che annacqua anche le più alte esperienze dello spirito. Marta

¹⁵⁷ «In illo saeculo futuro non erunt ista mala: ergo nec ista ministeria» (*Sermo* 104 II, 3, in PL 38, 617).

¹⁵⁸ *Sermo* 104 III, 4, in PL 38, 618.

e Maria sono prefigurazione della pienezza raggiungibile in questa vita e poi nell'altra. La vita presente non è che un debole abbaglio rispetto alla vita futura.

Agostino rappresenta, in queste due omelie, la Chiesa del presente in cammino e in costante tensione, una tensione talvolta laboriosa e sofferente verso la verità e, dall'altro lato, la Chiesa compiuta, esultante ed eterna¹⁵⁹. Nel pensiero di Agostino non vi è rifiuto delle opere, neanche teorico, ma una sorta di nostalgia della quiete che solo una condizione fuori dal tempo può assicurare nella sua piena realizzabilità.

3. Gregorio Magno: le mani e le ali

Gregorio I (540-604), dottore della Chiesa latina, si riferisce alla pericope lucana 10, 38-42 in modo breve ma originale nella terza omelia su Ezechiele I, 9¹⁶⁰. Il commento è incentrato sulla simbologia del numero quattro e sulle allegorie connesse: la visione dei quattro viventi, ognuno dei quali è dotato di quattro volti e di quattro ali. Gregorio afferma che il volto rappresenta la fede, mentre l'ala la contemplazione. Le quattro figure misteriose hanno anche quattro lati che rappresentano le quattro regioni del mondo o le virtù cardinali (prudenza, fortezza, giustizia e temperanza). Gregorio Magno desidera, con questo richiamo, tessere le lodi della vita spirituale.

La contemplazione supera, per merito, l'azione perché, se quest'ultima si impegna a correlare i suoi risultati alla vita presente, la prima pregusta già un premio futuro e un riposo stabile¹⁶¹, eterno, differente da quello flebile e sporadico che si sperimenta nella quotidianità.

¹⁵⁹ Agostino preferisce interpretare la pericope lucana secondo criteri comunitari (la Chiesa come totalità delle persone che si riconoscono in essa), piuttosto che sul piano dei singoli individui. Cfr. A.-M. La Bonnardière, *Les deux vies. Marthe et Marie (Lc 10, 38-42)*, op. cit., pp. 413-414.

¹⁶⁰ *Homilia III*, 3,9, in PL 76, 809. Per una traduzione italiana cfr. Gregorio Magno, *Omellie su Ezechiele III*, 1, a cura di V. Recchia ed E. Gandolfo, Città Nuova Editrice, Roma 1992, vol. I, p. 135. Per quanto riguarda il confronto tra Marta e Maria associato a Lia e Rachele cfr. *Moralia in Iob*, VI c. 37 n. 61 (PL 75, 764).

¹⁶¹ La stabilità è un valore fondante dell'etica antica, soprattutto epicurea e stoica. Epicuro sosteneva che il piacere autentico fosse solamente quello catastematico, ovvero stabile, duraturo, non passibile delle oscillazioni del desiderio o dei cambiamenti emotivi. Secondo il pensiero stoico il concetto di stabilità è vincolato alla coerenza. La saldezza del saggio si manifesta nella sua capacità di pensare e agire in maniera sintonica. La virtù del saggio è armonia per eccellenza, ovvero propensione ad agire in modo non contraddittorio. La stabilità, infatti, è riflesso dell'ordine del cosmo, al quale il saggio tenta strenuamente di conformarsi. Cfr. P. Donini e F. Ferrari, *L'esercizio della ragione nel mondo classico*, op. cit., pp. 208-214 e pp. 241-249.

La vita attiva è simboleggiata dalle mani e quella contemplativa dalle ali¹⁶². La mano sta sotto all'ala: questo per dimostrare che l'attività deve indirizzarsi sempre alla contemplazione e restarne al servizio. Le mani agiscono, le ali permettono il volo e sono quindi quell'apertura all'infinito che dona significato all'altrimenti futile e presente affaccendarsi.

Marta e Maria rappresentano, a parere di Gregorio, questa ordinata subordinazione tra contemplazione e azione. La sorella maggiore era impegnata in un servizio esteriore, mentre quella minore aveva il cuore teso verso l'ascolto della Parola. La vita attiva che si realizza tramite la carità è il modo in cui si compie qualcosa di buono, mentre quella contemplativa è il desiderio che, staccandosi da terra, vola dritto verso il cielo, realizzando in totalità e pienezza ciò che nell'agire concreto non è possibile portare a termine. Il processo di compimento non si limita a svolgersi nelle opere "materiali", ma si impegna nell'esercizio delle virtù e nell'ascesi che conduce alla preghiera perfetta.

In ultima analisi, Marta simboleggia quella *servitus* necessaria al raggiungimento dell'autentica *libertas*, porto sicuro e realizzazione intima di tutti gli sforzi umani¹⁶³.

4. Tommaso: agire contemplando e l'attenzione al fine ultimo

Tommaso D'Aquino (1225-1274) analizza la tematica della contemplazione e dell'azione in riferimento alle figure di Marta e Maria ma anche autonomamente, ponendosi in confronto sia con la filosofia antica sia con la patristica greca e latina.

Nel quarto volume della *Catena aurea in quatuor evangelia*¹⁶⁴ Tommaso elenca le numerose *auctoritates* che si sono occupate di commentare la pericope Lc 10, 38-42: Beda, Origene, Agostino, Crisostomo, Basilio, Cirillo, Teofilatto, Gregorio. Il riassunto che si evince dall'analisi è che il Signore non proibisce l'ospitalità, ma si oppone al disordine, alla fretta e a un agire scriteriato. L'occupazione di Marta non viene criticata (infatti anch'essa è buona), ma quella di Maria viene lodata. L'agire

¹⁶² Gregorio Magno, *Omellie su Ezechiele III*, op. cit., I, 3, 9, pp. 141-143.

¹⁶³ Cfr. A. Solignac - L. Donnât, *Marthe et Marie*, op. cit., coll. 669.

¹⁶⁴ Per il testo integrale cfr. S. Thomae Aquinatis *Catena aurea in quatuor evangelia*, vol. IV complectens *Expositionem in Lucam*, Ex Typographia A. Ricci, Savonae 1889, pp. 363-367.

termina con l'esistenza terrena, mentre la contemplazione continua nell'eternità e raggiunge in essa il suo compimento.

In *3 Sententiarum, Dist. 35*, Tommaso analizza la *Distinctio 35* del testo di Pietro Lombardo riguardante la differenziazione tra sapienza e scienza. Con *sapienza* si intende la conoscenza delle realtà divine, mentre la *scienza* è la conoscenza delle realtà umane. La sapienza, dunque, concerne la contemplazione, invece la scienza si riferisce all'azione. Un'ulteriore specificazione: la sapienza che è visione del Creatore differisce dall'intelletto. Con quest'ultimo si raggiungono, tramite lo sguardo della mente, sia il Creatore sia le creature.

Da una parte la scienza si occupa di una buona amministrazione dei beni temporali, dall'altra l'intelletto è indirizzato alla conoscenza sensoriale e spirituale delle creature e del Creatore, mentre la sapienza tende instancabilmente verso il Sommo Bene: la contemplazione costante e lieta dell'unica verità eterna. L'intelletto e la scienza sono sempre, in ogni caso, doni dello Spirito Santo che migliorano e perfezionano le naturali propensioni umane. La sapienza dunque, come è intesa da Pietro Lombardo, è conoscenza di Dio da parte dell'essere umano, non la conoscenza che Dio ha di sé stesso.

Nella *quaestio 1*, a commento del III libro delle Sentenze di Pietro Lombardo, Tommaso si interroga sui seguenti temi: se la vita si divida in attiva e contemplativa (a. 1), se la vita contemplativa si realizzi solo nell'atto conoscitivo (a. 2), se la vita attiva si realizzi solamente in ciò che è rivolto verso gli altri (a. 3), se la vita attiva sia più nobile della contemplativa (a. 4).

Tommaso risponde che la vita umana è analiticamente suddivisibile in sensitiva e intellettiva. Quella intellettiva si differenzia ulteriormente in due funzioni: una che si relaziona all'operare dell'intelletto in sé stesso (la vita contemplativa), e l'altra che, trovandosi nell'intelletto e nella ragione, ordina, regge e comanda ciò che è inferiore: questa è la vita attiva.

La vita contemplativa non si manifesta solamente nell'atto conoscitivo, ma anche nel desiderio della volontà, che deve dimostrarsi caritatevole. La contemplazione è l'atto nel quale si ama Dio in sé stesso, mentre la speculazione indica l'atto con il quale Dio è visibile nelle creature, come in uno specchio. La felicità

contemplativa (*felicitas contemplativa*)¹⁶⁵ si trova nella pura contemplazione di Dio perché è mediata dalla potenza più nobile (l'intelletto), verso l'oggetto più nobile (Dio) e tramite l'*habitus* della sapienza.

Tommaso cita la pericope evangelica Lc 10, 38-42 e le due sorelle di Betania che simboleggiano la vita attiva e la vita contemplativa. La Beata Vergine Maria fu *viatrix* capace, nella sua esistenza terrena, di coniugare carità e visione di Dio, di tenere salde nella sua persona le attitudini di Marta e quelle di Maria.

Tra azione e contemplazione si instaura, anche per Tommaso, un rapporto di consequenzialità. Chi si è adeguatamente esercitato nelle virtù morali e nella carità sarà capace di progredire saldamente verso la contemplazione. In una prima fase, occorre che l'essere umano si dedichi alle opere con impegno totale, ma senza perdere di vista il fine ultimo di ogni sua tensione, che risiede nel Sommo Bene della contemplazione.

Fin dall'antichità si è dibattuto sul primato dell'azione sulla contemplazione o viceversa. Secondo Tommaso una possibile risoluzione del dilemma si evince da questa considerazione: il merito è l'opposto del premio. Se la vita attiva è correlata al merito, quella contemplativa è correlata al premio. La prima è più utile alla salvezza del prossimo, la seconda possiede una dignità¹⁶⁶ maggiore. L'utilità indica la bontà di un essere in relazione a un altro, mentre la dignità denota un bene in sé stesso e per sé stesso.

In questo la contemplazione supera l'attività: nel suo configurarsi come il fine a cui tutto tende. Il compito dell'azione è proprio quello del sopperire alle necessità fisiche e spirituali del prossimo, mentre quello di dirigere e realizzare è proprio della contemplazione¹⁶⁷.

¹⁶⁵ *In 3 Sententiarum, Dist. 35, q. 1, a. 2, Solutio III.*

¹⁶⁶ Cicerone, in alcuni passaggi delle sue opere, tratta della *dignitas* relativamente allo stile architettonico che deve essere gravoso, sobrio, decoroso: una bellezza raffinata e non eccessivamente sfarzosa (Cfr. *De officiis* I, 138 e *De oratore* III, 46, 180).

Nel *mos maiorum* la *dignitas* identificava sia la stima e il rispetto che proveniva da altri sia, più intimamente, la consapevolezza del proprio valore umano. Questa seconda accezione della *dignitas*, meno generica e più personale, è quella che maggiormente si avvicina al significato del passo sopra citato riguardo alla differenziazione tra premio e merito.

¹⁶⁷ Nella parte III della *Summa Theologiae*, che si occupa di cristologia, Tommaso si interroga sul rapporto tra azione e contemplazione relativamente alla vita di Gesù: «[...] vita contemplativa simpliciter est melior quam activa quae occupatur circa corporales actus: sed vita activa secundum quam

Anche in *Summa Theologiae* II-IIae, q. 182 Tommaso si interroga riguardo alle due vite, ai loro meriti e alla loro importanza. Si domanda secondo quale criterio sia opportuno scegliere l'una o l'altra e se le due possano integrarsi tra di loro senza divenire di reciproco impedimento. Fondandosi sull'*auctoritas* di Gregorio Magno, Tommaso ribadisce che è migliore la vita contemplativa, ma, qualora si fosse costretti a intraprendere una vita attiva, è bene che le azioni siano sostenute e guidate dalla contemplazione.

Taluni sono portati a credere che la vita attiva sia più fruttuosa sia dal punto di vista del bene del singolo sia dal punto di vista del bene comune. Secondo Tommaso bisogna però distinguere la ricompensa accidentale (*praemium accidentalis*), che segue alle opere, e la ricompensa essenziale (*praemium essentialis*), che segue alla comunione con Dio. Tuttavia, offrire a Dio le proprie mani per compiere atti di carità è ben più meritorio che offrire a Lui qualsiasi dono esteriore. Quindi, in realtà, ciò che rende superiore l'una o l'altra vita risiede anche e soprattutto nell'intenzione che la anima, ovvero nella determinazione con cui essa tende al Principio di tutte le cose.

Il motivo basilare per cui nella contemplazione risiede "la parte migliore" è perché essa promana direttamente dall'amore di Dio, dal quale dipende a sua volta l'amore per il prossimo. L'azione, dunque, è interamente buona, ma ciò che la rende tale è la continua relazione con la contemplazione, che la sovrasta e la dirige¹⁶⁸. Si costruisce una forma di circolarità tra l'azione e la contemplazione, per cui l'una non può sostenersi senza la presenza dell'altra.

In *Summa Theologiae* II-IIae q. 188 Tommaso si interroga sugli ordini religiosi e si domanda se i contemplativi siano superiori a coloro che si dedicano alle opere. Il maestro domenicano ritiene che il criterio non sia da fissarsi una volta per tutte, ma

aliquis praedicando et docendo contemplata aliis tradit, est perfectior quam vita quae solum contemplatur, quia talis vita praesupponit abundantiam contemplationis. Et ideo Christus talem vitam elegit» (*Summa Theologiae* III, q. 40, a. 1 ad 2^{um}).

La vita di Cristo fu perfetta in quanto seppe coniugare armonicamente azione e contemplazione. Tramite la predicazione e l'insegnamento, Egli riuscì a comunicare le verità ricevute, grazie alla sovrabbondanza di contemplazione. Secondo Tommaso, infatti, la predicazione porta a compimento, in forma totale e piena, la contemplazione che, lungi dall'essere sterile autocompiacimento speculativo, diviene, nel dono dell'insegnamento, vita incarnata a servizio del prossimo.

¹⁶⁸ «[...] a vita activa proceditur ad vitam contemplativam secundum ordinem generationis: a vita autem contemplativa reditur ad vitam activam per viam directionis, ut scilicet vita activa per contemplationem dirigatur». (*Summa Theologiae*, II-IIae, q. 182, a. 4).

che gli istituti religiosi che raggiungono l'eccellenza siano quelli che ordinano tutto il loro impegno verso un fine più elevato. È interessante notare come Tommaso non desideri affermare a priori che la contemplazione è sempre superiore all'azione. La qualità della tensione al fine è più importante delle pratiche ascetiche¹⁶⁹.

L'esercizio nelle virtù tramite le opere così come l'elevazione spirituale è frutto di un discernimento in base al quale tutto è relazionato alla destinazione verso la quale si dirige.

A parità di tensione al fine, la gerarchia degli ordini risulta, secondo Tommaso, la seguente: i più vicini alla perfezione sono quelli orientati all'insegnamento e alla predicazione, poi vengono gli ordini dediti alla contemplazione e infine quelli che si dedicano alle opere esteriori e agli atti di carità.

Anche Tommaso, come Eckhart, in questo caso si serve del testo biblico quale pretesto per disquisire di altri temi. Secondo un'acuta considerazione di P. Daviau ed É. Parmentier, se Tommaso fosse tornato al Vangelo, dopo la considerazione in merito agli ordini religiosi, avrebbe considerato Marta superiore a Maria nell'episodio narrato in *Gv* 11, 17-27. Marta, infatti, dinnanzi alla morte del fratello Lazzaro crede e insegna che egli resusciterà nell'ultimo giorno. La sua fede nella resurrezione la pone nel ruolo della predicatrice e quindi di colei che diffonde il messaggio appreso, illuminando le menti¹⁷⁰. Secondo la pericope lucana, invece, emerge che per Tommaso (almeno stando alla maggioranza degli esegeti) Marta risulta carente nella capacità di contemplare e quindi di rivolgere il "molto" verso l'Uno.

5. Una visione d'insieme

Da questa breve riflessione emerge una generale tendenza degli esegeti a considerare la contemplazione come superiore all'azione oppure come orizzonte

¹⁶⁹ «Et quia non potest aliquid dici altero potius nisi secundum id in quo ab eo differt, ideo excellentia unius religionis super aliam principaliter quidem attenditur secundum religionis finem, secundario autem secundum exercitium. Diversimode tamen secundum utrumque comparatio attenditur: nam comparatio quae est secundum finem est absoluta, eo quod finis propter se quaeritur; comparatio autem quae est secundum exercitium, est respectiva, quia exercitium non quaeritur propter se, sed propter finem. Et ideo illa religio alteri praefertur quae ordinatur ad finem absolute potiore: vel quia est maius bonum; vel quia ad plura bona ordinatur. Si vero sit finis idem, secundario attenditur praeeminentia religionis, non secundum quantitatem exercitii, sed secundum proportionem eius ad finem intentum» (*Summa Theologiae*, II-IIae, q. 188, a.6).

¹⁷⁰ Cfr. P. Daviau - E. Parmentier, *Donne in concorrenza?*, a cura di L. Marino, Qiqajon, Magnano (BI) 2014, p. 47.

ultimo di ogni opera. Il pensiero di Agostino, così come quello di Tommaso, è tuttavia estremamente versatile: tra la vita contemplativa e quella attiva non si staglia una netta linea di divisione, ma piuttosto continuità e armonia. La particolarità della riflessione eckhartiana non consiste nell'aver eroso il carattere dualista delle interpretazioni precedenti, quanto piuttosto nell'aver innalzato l'azione, dal punto di vista concettuale, al livello della contemplazione. Tra Marta e Maria non c'è una consequenzialità o una progressiva ascesa, ma una proficua reciprocità. L'azione è tanto necessaria quanto la contemplazione e, in taluni casi, risulta addirittura spiritualmente più fruttuosa. Con questo Meister Eckhart non intende certo sminuire il valore dell'estasi mistica al fine di raggiungere la beatitudine, ma desidera porre l'attenzione sul fatto che non è tanto la visione di Dio a condurre l'essere umano al fine ultimo quanto piuttosto lo sono la consapevolezza, l'attenzione e l'impegno con i quali il cuore della persona umana tende strenuamente a Dio.

Eckhart si lascia ispirare dalla tradizione antica e pagana che, a suo parere, per certi versi ha meglio attuato il messaggio evangelico rispetto al cristianesimo stesso. La giustizia non risiede tanto nella fede, pur fondamentale, quanto piuttosto nella purezza delle intenzioni, nella verginità dell'anima e nella capacità di generare molto frutto: un assimilarsi a Dio, non solo contemplando, ma anche agendo. Chi accoglie in sé la volontà di Dio agisce come Dio e, in ultima istanza, diventa Dio. Ovunque l'essere umano sia, nell'estasi mistica più elevata o immerso nel turbinio del mondo, l'incontro con Dio può inaspettatamente avvenire.

A differenza degli altri esegeti, Eckhart sottolinea con estrema chiarezza che è bene che la contemplazione, non soltanto l'azione, sia accompagnata da una piena e lucida consapevolezza. Il rapporto con Dio è autenticamente sostenuto da una fede forte e luminosa che, lungi da ridursi a mero sentimentalismo, si perde nel mistero divino senza annientare la peculiarità del singolo essere umano. Marta, una volta acquisita la maturità interiore, diventa *magistra*, guida spirituale, esempio di consapevolezza e di fruttuosità spirituale. La dicotomia, secondo Eckhart, non si situa tra contemplazione e azione quanto piuttosto tra consapevole maturità interiore – ovvero armonia tra pensiero e opera – e, dall'altro lato, inconsapevole e vacuo abbandono sentimentale nel divino.

Cristianesimo e virtù pagane: uno sguardo all'etica

1. Una premessa

Meister Eckhart nei suoi scritti valorizza l'apporto della cultura classica, il sapere degli antichi. Questa sezione non intende essere un catalogo completo delle fonti, per il quale si rimanda a ricerche scientifiche più dettagliate e autorevoli¹⁷¹. L'intenzione è quella di condensare brevemente in queste pagine una miscellanea di suggestioni che permettano di cogliere la profonda continuità che si instaura tra la mistica di Meister Eckhart e il pensiero greco e latino dei secoli precedenti. È interessante constatare come già gli autori antichi ponessero l'attenzione su un agire capace di inverare ciò che si era precedentemente visto o intellettivamente esperito.

2. Bene pubblico e bene privato

In *Politica* VII¹⁷² Aristotele scrive che esaltare l'inazione più dell'azione non è proficuo e non risponde alla verità delle cose. La felicità, infatti, è attività, vitalità dell'anima, tensione del soggetto verso una potenziale ed effettiva realizzazione.

Del resto, non sempre chi conosce e insegna la virtù risulta per questo automaticamente capace di attuarla. Gli uomini giusti non sono coloro che hanno a lungo riflettuto sulle virtù, ma, più propriamente, quelli che si sono esercitati nella capacità di trasformare in quotidiana prassi le proprie teorie.

¹⁷¹ L. Sturlese (ed.), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, Academic Press Freiburg, Freiburg (Schweiz) 2008, vol. I e ID. (ed.), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, Academic Press Freiburg, Freiburg (Schweiz) 2012, vol. II.

¹⁷² *Politica* VII, 3, 1325a 31-35. È possibile affermare, con quasi assoluta certezza, che le opere politiche di Aristotele non avessero diffusione in epoca medioevale. Tuttavia si ritiene interessante, in questa sede, un confronto con il pensiero di Aristotele che, mediato da altri autori, potrebbe in ogni caso aver raggiunto Meister Eckhart. Per una traduzione italiana della *Politica* di Aristotele cfr. Aristotele, *Politica*, traduzione di R. Radice e T. Gargiuolo e commento di D. Keyt e R. Kraut, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, Milano 2015, 2 voll. In particolare: vol. II, pp. 132-133.

Sulla presenza di Aristotele in Eckhart cfr. A. Beccarisi, "Der h ehste under den meisten": Eckhart e De anima di Aristotele, in L. Sturlese (ed.), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, op. cit., vol. I, pp. 11-37; F. Retucci, " ber das so enmag kain maister h eher gesprechen": Eckhart e la Metafisica di Aristotele, in L. Sturlese (ed.), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, op. cit., vol. I, pp. 11-37.

È gradevole e bello, dunque, che a ordinare e a governare la vita pubblica, siano quei soggetti che, oltre a custodire in sé il germe della sapienza, riescono anche ad operare con saggezza, prudenza e ingegno. La praticità, continua Aristotele, non consiste solamente nell'agire in vista di risultati concreti, ma anche nell'ordinare coerentemente i pensieri, nell'orientare i ragionamenti verso il bene. Lo sforzo stesso per raggiungere la beatitudine, considerato sotto un'attenta prospettiva, è una forma di attività. La virtù non è solamente da indagare intellettivamente, ma anche e soprattutto da attuare nell'insegnamento o nella politica.

Nel IX libro dell'*Etica Nicomachea*¹⁷³ Aristotele afferma che la vita è ciò in cui ognuno si impegna al massimo, ovvero il fine che ogni individuo si prefissa e verso il quale tende. La felicità non presuppone uno statuto metafisico che privilegi azione o contemplazione, ma è raggiungibile in una saggia armonia che condensa coerentemente le due propensioni umane: conoscere e operare. Nel libro X dell'*Etica Nicomachea*¹⁷⁴, Aristotele sostiene addirittura che la vita contemplativa si svolge in comunione con ciò che è divino. Questo non significa che di per sé contemplare sia superiore ad agire. "Vivere con Dio" è sinonimo di condividere la sua ontologia, ovvero la sua indiscussa capacità di essere attivo e partecipativo nei confronti dell'intero cosmo.

Tramite l'intelletto si forma una relazione con Dio che si rivela, secondo Meister Eckhart, operativa, rigogliosa e creatrice. Contemplando, l'essere umano acquisisce la divina capacità di fecondare la realtà delle cose e di generare molto frutto. Ci sono, tuttavia, alcune virtù primarie per importanza che l'uomo interiormente nobile deve cercare strenuamente di coltivare: umiltà, giustizia, onestà.

3. La grandezza dell'umiltà

A parere di Aristotele la magnanimità, ovvero il crocevia di generosità e buon senso, è la virtù per eccellenza. Ciò presuppone che vi sia una consapevolezza del

¹⁷³ Il fine ultimo che ognuno si prefissa determina le intenzioni, le azioni e lo stile di vita. Riguardo al tema della scelta della vita e delle amicizie cfr. *Ethica Nicomachea* IX, 12, 1171b 29 - 1172a 15.

Per una traduzione italiana cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 2007.

¹⁷⁴ *Ethica Nicomachea* X, 8, 1178b 22-24.

proprio valore e della superiorità che si acquisisce tramite l'esercizio della virtù, la prudenza e la capacità di agire con coerenza.

Ai tempi di Meister Eckhart sussisteva un dibattito sul tema del valore cristiano dell'umiltà e sul rapporto tra essa e la virtù della magnanimità, per come Aristotele l'aveva intesa. I due principi apparivano in disaccordo tra loro e, secondo una certa interpretazione, addirittura antitetici.

La magnanimità presuppone, infatti, una lucida coscienza delle proprie capacità e un senso di elevazione spirituale e morale dato dal rispetto delle leggi, dall'agire secondo giustizia e dallo strenuo impegno nell'esercizio delle virtù. L'umiltà, invece, viene associata alla perpetua condizione di necessità insita nell'essere umano, all'imperfezione congenita causata dal peccato originale e bisognosa della redenzione della grazia.

Sigieri di Brabante¹⁷⁵ dichiara che l'umiltà è la virtù dei mediocri, dei mendicanti, di chi non eccelle e, quindi, trova rifugio in un "abbassamento" dello spirito. Perciò umiltà e magnanimità, ovvero virtù dei migliori e consapevolezza della strutturale fragilità della persona umana, sono incompatibili.

Secondo Tommaso D'Aquino, invece, umiltà e magnanimità possono coesistere. Se si desidera raggiungere un fine superiore alle proprie capacità e ai propri mezzi, allora sarà necessario esercitare la virtù cristiana dell'umiltà. Qualora, invece, sorga la consapevolezza che l'obiettivo è decisamente alla portata di chi agisce, in quel caso si potrà essere magnanimi¹⁷⁶.

Meister Eckhart si insinua in questo dibattito con indiscussa originalità. Nel *Sermo Paschalis*¹⁷⁷ pronunciato a Parigi nel 1294, il maestro domenicano non ritiene che umiltà sia sinonimo di mediocrità, di modestia e di autodenigrazione. Il valore dell'umiltà appare comprensibile solamente alla luce del mistero eucaristico. La povertà che Meister Eckhart chiama spesso in causa come necessaria prerogativa per ricevere degnamente l'Eucaristia non è un generico abbandono dei beni che si possiedono o rinnegamento dei piaceri che si ricercano. La povertà autentica non

¹⁷⁵ Sigieri di Brabante, *Utrum humilitas sit virtus*, in B. Bazàn (ed.), *Écrits de logique, de la morale et de la physique*, Publications universitaires/Béatrice Nauwelaerts, Louvain-Paris 1974, pp. 98-99.

¹⁷⁶ *Summa Theologiae* II-IIae, q. 129, a. 3-4; q. 161, a. 1-5; q. 152, a. 2.

¹⁷⁷ *Sermo Paschalis*, LW V, pp. 133-148. In particolare: n. 8, p. 142, 2-3.

risiede nel rifiuto delle ricchezze esteriori, né nelle rinunce interiori o nelle opere di penitenza, ma, piuttosto, nella totale semplicità del cuore, ovvero in quella capacità di svuotarsi di tutte le cose per accogliere Dio. Chi si umilia, sarà innalzato¹⁷⁸. In nuce è proprio l'insegnamento lucano che Eckhart desidera riproporre. Per il cristiano, esaltazione e abbassamento non sono vie antitetiche e discordanti, ma, tra di esse, si instaura una luminosa reciprocità. In questo processo di consapevolezza del valore e al tempo stesso della fragilità, il cuore della persona umana riceve Dio e, in questa generosa ospitalità, diventa una cosa sola con Dio. Il superbo, infatti, è insipiente perché crede di conoscersi, ma non possiede una lucida coscienza delle proprie fragilità. L'uomo umile e onesto, invece, riconosce limiti e mancanze, ma tiene alta la propria dignità che, per natura e per grazia, è la medesima che appartiene a Dio.

L'umiltà non è una condizione come un'altra, è l'*ambiente* nel quale ogni virtù può sorgere e trovare il suo compimento: è lucidità con la quale ci si guarda interiormente senza sconti e, al contempo, senza autolesiva denigrazione. L'umiltà diventa perciò la prerogativa ontologica del sapiente e la condizione necessaria per la divinizzazione dell'umano¹⁷⁹.

4. La giustizia: fondamento di ogni virtù

La visione etica di Meister Eckhart è, in buona parte, ereditata dagli antichi, ovvero da quei maestri pagani che diedero prova di come effettivamente sia la vita a donare la conoscenza più nobile. L'estasi più elevata non frutta granché a livello spirituale se il rispetto e l'amore per il prossimo vengono tralasciati come se fossero appendici di secondaria importanza. Pare di percepire l'eco di Aristotele quando sostiene che il bene della moltitudine è più importante del bene del singolo e la giustizia si erge alla sommità della scala delle virtù¹⁸⁰. La virtù è completa e realizzata quando si riferisce al prossimo e vede in lui il terreno di prova della propria autenticità¹⁸¹. Secondo Eckhart tra i giusti e la Giustizia (Dio) vi è una relazione di analogia. I giusti possono dirsi tali solamente in riferimento al principio sul quale si

¹⁷⁸ Cfr. *Lc* 18, 14.

¹⁷⁹ Riguardo all'umiltà secondo Meister Eckhart e al dibattito parigino in merito al tema cfr. A. Beccarisi, *Eckhart, op. cit.*, 20-28 e A. De Libera, *Sur l'humilité*, Arfuyen, Paris 1998.

¹⁸⁰ Anche Tommaso d'Aquino considera la giustizia virtù per eccellenza. Cfr. *Summa theologiae*, I-IIae, q. 66, a. 1-2.

¹⁸¹ *Ethica Nicomachea* V, 3, 1129b 26 -1130a 15.

fonda la proprietà che determina il loro pensare e il loro agire¹⁸². Tra giusto e Giustizia non vi è gerarchia, ma piuttosto una relazione di intimità, una costante comunione di essenza che diventa identità: chi è giusto vive e opera, per così dire, *animato* dalla stessa Giustizia divina. Il rapporto di analogia tra giusto e Giustizia ha radici metafisiche: l'individuo capace di pensare e agire con rettitudine porta in sé il sigillo del divino¹⁸³.

Il giusto coglie l'Uno nella molteplicità del reale. La qualità dell'intenzione è decisamente preponderante rispetto alla quantità delle opere. Gli Ebrei che, provati dall'enorme fatica, raccolsero meno manna di altri nel deserto¹⁸⁴ non sono da considerare per questo più lontani da Dio. La portata dell'impresa non denota la qualità del moto interiore, che è il fondamento sul quale il rapporto intimo con Dio può costituirsi. L'essenza divina che si nasconde in ogni cosa viene percepita dallo sguardo umile e nobile di chi sa pensare e agire con equità, senza tornaconto personale e senza curarsi del numero né della quantità. Chi si lascia determinare dal più o dal meno, tralasciando l'intenzione che si cela dietro alla molteplicità del reale, non riesce a cogliere Dio. Chi si attiene alle proporzioni, al troppo o al poco, non è divino nella sua essenza¹⁸⁵.

Nel *Commento alla Sapienza*¹⁸⁶ Eckhart identifica quattro caratteristiche proprie del giusto: saldezza interiore, conformazione alla volontà divina, rettitudine ed equità¹⁸⁷.

- La saldezza interiore è quella capacità di restare integri di fronte alla molteplicità degli eventi della vita.

¹⁸² Per quanto riguarda il significato dell'analogia presso Eckhart e il rapporto che intercorre tra un soggetto e l'attributo che lo determina cfr. A. Beccarisi, *Eckhart, op. cit.*, 72-76 e 80-83. Cfr. nota 136 p. 83.

¹⁸³ La giustizia è la virtù per eccellenza, strada maestra verso il raggiungimento di tutte le virtù. Allo stesso modo il saggio stoico, giungendo alla conoscenza di una virtù dopo uno strenuo esercizio interiore, ha accesso a tutte le altre. Riguardo al saggio e alla virtù nella dottrina stoica: cfr. P. Donini e F. Ferrari, *L'esercizio della ragione nel mondo classico, op. cit.*, pp. 241-249.

¹⁸⁴ *Super Ecclesiastici* n. 20, LW II, p. 248, 1-9.

¹⁸⁵ Cfr. *Expositio Libri Exodi* n. 91, LW II, p. 94, 15-16: «Et sic per consequens videns, quaerens et amans plus et minus non est divinus in quantum huiusmodi».

¹⁸⁶ *Expositio Libri Sapientiae* n. 59, LW II, p. 386, 5-15. Eckhart si occupa dettagliatamente del tema della giustizia anche nella *Pr. 6 Iusti vivent in aeternum* (DW I, pp. 97-115).

¹⁸⁷ Cfr. A. Beccarisi, *Eckhart, op. cit.*, pp. 96-98.

- La conformazione alla volontà divina non è cieca obbedienza, ma riscoperta della propria *scintilla animae*, ovvero di Dio che risiede nel cuore dell'essere umano. Seguire la *propria* volontà è sinonimo di seguire la volontà di Dio. La *vera* volontà è quella di Dio: agire come agirebbe Dio è realizzazione dell'umano.
- La rettitudine è la conformità alla regola, è la sovrapposizione tra immagine divina e Dio. La persona umana non è solo a immagine e somiglianza di Dio, ma è autenticamente e totalmente Dio nella purezza della Sua essenza. Allo stesso modo il giusto non compie sporadicamente la giustizia, ma diviene una cosa sola con la Giustizia, nel suo statuto metafisico di trascendentale della realtà. La particolarità della dottrina della giustizia di Meister Eckhart risiede nel fatto che il particolare possa non solo tendere al sommo bene, ma anche elevarsi fino a raggiungerlo nella sua totalità. La singolarità del molteplice viene avvolta e trasfigurata dalla luce dell'universale¹⁸⁸.
- L'equità consiste nel "dare a ciascuno il suo". L'uguaglianza non è mero ugualitarismo, ma un'accortezza di sguardo correlata alla delicatezza di valutare con metro differente le più disparate situazioni.

La giustizia però si misura soprattutto sulla base della relazione con l'alterità¹⁸⁹, tramite un rapporto di proporzionalità e di equilibrio. Secondo Eckhart, l'autentica corrispondenza può realizzarsi solamente con Dio, donando a Lui ciò che gli è proprio, ovvero amore, indistinzione e interiorità¹⁹⁰. Nei confronti delle creature è necessario, invece, mantenere una forma di estraneità, in quanto rispetto a Dio sono da considerarsi un nulla. Si badi che dietro a questa affermazione non si cela un giudizio di valore, ma piuttosto una constatazione ontologica. Ogni creatura, per sussistere in sé stessa, abbisogna di una costante ricezione dell'essere da parte di Dio. Una creatura non può fondare sé stessa su un'altra creatura: in questo modo non

¹⁸⁸ Cfr. *Expositio Libri Sapientiae* n. 31, LW I, p. 351, 5-6: «[...] *Ioh.* 10: 'Ego et pater unum sumus'. 'Unum', inquit, 'sumus', esse unum habemus. 'Sumus' enim ab esse descendit. Et hoc est quod hic dicitur: creavit, ut essent, quia esse est finis, etiam in creaturis».

¹⁸⁹ L'equità, in quanto caratteristica della giustizia, presuppone sempre una relazione con l'alterità. Secondo Eckhart l'*alterum* può essere sia il prossimo sia Dio, secondo Tommaso, nel caso della giustizia, l'*alterum* è il rapporto tra i singoli soggetti umani. Cfr. *Summa Theologiae* II-IIae, q. 58, a. 11.

¹⁹⁰ Cfr. A. Beccarisi, *Eckhart, op. cit.*, p. 99.

sarebbe salva dal non essere. Nel rapporto con Dio, invece, ogni soggetto ritrova la propria saldezza ontologica e, di conseguenza, la propria dignità.

5. L'onestà che alberga in ogni virtù

L'*honestas* è cuore pulsante di ogni virtù secondo il modello stoico di Cicerone¹⁹¹ e di Seneca. Essa è soave, *sua vis trahit*, attrae per sé stessa e reca con sé il proprio premio. Il *sapiens* è caratterizzato da un'intrinseca onestà e se essa manca ogni virtù posseduta perde il suo valore. La persona che non si lascia determinare dalle contingenze esterne e che misura la propria condotta morale in base alla qualità delle intenzioni realizza pienamente la propria natura razionale. Chi spontaneamente si assoggetta a Dio¹⁹² e si astiene dalle cose proibite per convinzione e non per timore si rivela autenticamente *honestus*. Il movente che spinge ad agire è l'amore non nel suo carattere di passione, ma, al contrario, nel suo essere il principio e il fine della stessa. L'*aequalitas mentis*, la stabilità dell'animo, è la caratteristica del saggio stoico, del perfetto, nonché del "figlio di Dio"¹⁹³. Non è una vaga imperturbabilità davanti agli

¹⁹¹ Secondo Cicerone la felicità può essere raggiunta solo una volta che è soddisfatta la condizione dell'onestà. Onestà e sommo bene risultano inscindibilmente interconnessi. Cfr. *De finibus bonorum et malorum* III, 8, 27. Per una traduzione italiana cfr: M. Tullio Cicerone, *I termini estremi del bene e del male*, in ID., *Opere politiche e filosofiche*, a cura di N. Marinone, UTET, Torino 1976², vol. II, pp. 250-253.

¹⁹² Il significato che Dio assume nello Stoicismo è espresso in modo particolarmente chiaro ed esaustivo in Seneca, *Naturales Quaestiones I praef.* 13-14:

«Quantum est enim quod ab ultimis litoribus Hispaniae usque ad Indos iacet? Paucissimorum dierum spatium, si nauem suus ferat uentus. At illa regio caelestis per triginta annos uelocissimo sideri uiam praestat nusquam resistenti sed aequaliter cito. Illic demum discit quod diu quaesit, ille incipit deum nosse. Quod est deus? Mens uniuersi. Quod est deus? Quod uides totum et quod non uides totum. Sic demum magnitudo illi sua redditur, qua nihil maius cogitari potest, si solus est omnia, si opus suum et intra et extra tenet. Quid ergo interest inter naturam dei et nostram? Nostri melior pars animus est, in illo nulla pars extra animum est; totus est ratio, cum interim tantus error mortalia tenet ut hoc, quo neque formosius est quicquam nec dispositius nec in proposito constantius, existiment homines fortuitum et caso uolubile, ideoque tumultuosum, inter fulmina, nubes, tempestates et cetera quibus terrae ac terris uicina pulsantur».

Per una traduzione italiana cfr. Seneca, *Ricerche sulla natura*, a cura di P. Parroni, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, Milano 2002, 14-17.

¹⁹³ Cfr. *In Iohannis Evangelium Tractatus* n. 571, LW III, pp. 498,12 - 499,4.

Seneca, *Ad Lucilium Epistulae morales* n. 59, 14; n. 66, 6; n. 71, 5 e *Naturales Quaestiones III Praef.*, 12.

Cfr. Seneca, *Ricerche sulla natura*, *op. cit.*, pp. 14-15.

Per quanto riguarda una traduzione italiana delle *Lettere a Lucillo* cfr: Seneca, *Lettere a Lucillo*, a cura di G. Monti, BUR, Milano 1987², 2 voll. In particolare: vol. I, pp. 372-375; 406-407; 458-459.

eventi, un estraniamento aprioristico dai fatti che accadono, ma una saldezza dello spirito, capace di valutare la realtà, anche nella sua drammaticità, senza tuttavia lasciarsi scuotere dalle tempeste della vita.

Eckhart sembra insistere con particolare determinazione sull'importanza delle virtù stoiche per eccellenza quali: giustizia, onestà e rettitudine. Tramite esse, secondo il maestro domenicano, non si raggiunge solamente la perfezione e la pienezza della razionalità, ma anche la *deiformità*. La trasfigurazione che il saggio riceve dal suo essere in perfetto accordo con la Virtù acquisisce una forte valenza sociale e a tratti anche politica¹⁹⁴. Le opere latine di Meister Eckhart erano rivolte al pubblico erudito e principalmente all'élite amministrativa e culturale dell'ordine domenicano. I numerosi rimandi all'*honestas* come fondamento del pensare e dell'operare sono un evidente richiamo alla responsabilizzazione, ovvero al pensare e all'agire secondo canoni morali universali e irrinunciabili.

6. Cicerone e Seneca: i maestri pagani di Meister Eckhart

I valori fondanti dell'etica di Meister Eckhart sono: umiltà, giustizia, onestà. Se l'umiltà non risente delle influenze della filosofia antica e tardoantica, ma si erge in un orizzonte di novità rispetto alla *magnitudo* aristotelica, le virtù di giustizia e onestà, invece, ereditano il loro fondamento dalla filosofia romana, in particolare dallo Stoicismo.

In quest'ultima sezione si desidera brevemente elencare e analizzare le tematiche ciceroniane¹⁹⁵ e senecane¹⁹⁶ in relazione alle questioni etiche che emergono nelle opere di Meister Eckhart.

Eckhart utilizza citazioni provenienti dai trattati di Cicerone che, a quanto pare, aveva avuto modo di leggere o quantomeno conoscere direttamente¹⁹⁷. Se ne serve per introdurre nelle sue esegesi alcune tematiche di origine stoica: la concupiscenza come

¹⁹⁴ Cfr. A. Beccarisi, *Eckhart, op. cit.*, p. 88.

¹⁹⁵ Per un'analisi puntuale dei passi delle opere di Cicerone presenti negli scritti di Meister Eckhart cfr. N. Bray, "*Disputat pulchre et diffuse Tullius*": *Eckhart e Cicerone*, in L. Sturlese (ed.), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart, op. cit.*, vol. II, pp. 39-71.

¹⁹⁶ Per un'analisi puntuale dei passi delle opere di Seneca presenti negli scritti di Meister Eckhart cfr. N. Bray, "*Ein heidenscher meister, Senecâ, spricht*": *Eckhart e Seneca*, in L. Sturlese (ed.), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart, op. cit.*, vol. I, pp. 167-192.

¹⁹⁷ Cfr. Meister Eckhart cfr. N. Bray, "*Disputat pulchre et diffuse Tullius*": *Eckhart e Cicerone*, in L. Sturlese (ed.), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart, op. cit.*, vol. II, pp. 39-71.

causa originale del male; la dottrina della consustanzialità tra la ragione umana e l'intelletto divino; il dominio delle passioni; l'inclinazione naturale al sommo bene e la conseguente capacità di compiere azioni virtuose; la reciprocità tra le virtù e la loro intrinseca connessione; la convinzione che la virtù sia l'unica condizione necessaria per condurre una vita autenticamente felice.

Nell'*Expositio Libri Exodi*¹⁹⁸ Eckhart discute in merito all'origine del male. La concupiscenza non è una passione, ma è la causa delle passioni e provoca disordini nell'animo. Tale tesi è sostenuta anche da Cicerone nel *De finibus bonorum et malorum*¹⁹⁹, a cui Eckhart ricorre per dimostrare la sua dottrina.

Secondo Meister Eckhart, Adamo prima di peccare è come Dio e possiede la stessa ubiquità intellettuale che caratterizza il desiderio stoico di pervenire a una sapienza che si estenda al di là dei confini individuali²⁰⁰: il *sapiens* stoico è cosmopolita, a suo agio ovunque e la sua patria è l'intero universo. Dio e l'essere umano condividono la stessa natura: l'intelletto divino conferisce costantemente all'intelletto umano le sue proprietà. Quando Adamo viene distratto dalle realtà sensibili, esse lo deviano dalla realtà intellettuale e il peccato della concupiscenza si stabilisce nel suo cuore. Il desiderio di dominare, possedere, fagocitare prende il sopravvento, occupa la sua mente e il desiderio di conoscere viene relegato solo ad alcuni ambiti della vita. Tra sé e Dio, Adamo pone un'alterità, ovvero il suo attaccamento alle cose, e diviene cosa tra le cose, dimentica che la sua natura è la stessa di Dio. Secondo Eckhart non solo per grazia, ma anche per natura la persona è strutturalmente divina.

«Nulla sine deo mens bona est»²⁰¹: scrive Seneca riferendosi al saggio stoico la cui *mens* è orientata al bene e perciò capace di accogliere Dio. A parere di Meister

¹⁹⁸ *Expositio Libri Exodi*, LW II, p. 172, 3.

¹⁹⁹ *De finibus bonorum et malorum* I, 13, 43-44. Cfr: M. Tullio Cicerone, *I termini estremi del bene e del male*, in ID., *Opere politiche e filosofiche*, op. cit., vol. II, pp. 106-107.

²⁰⁰ *Tusculanae disputationes* III 1, 2. Cfr: M. Tullio Cicerone, *Discussioni tuscolane*, in ID., *Opere politiche e filosofiche*, op. cit., vol. II, pp. 230-231.

²⁰¹ *Ad Lucilium Epistulae morales* n. 73, 16. Cfr. Seneca, *Lettere a Lucillo*, op. cit. vol. I, pp. 484-487.

Eckhart invece l'essere umano, in quanto *redelîch*²⁰², 'razionale'²⁰³ è, nella sua essenza, buono. Dio non è presente solo nella mente dei giusti, dei saggi, ma anche nella mente dei singoli in quanto persone umane: la ragione che governa il cosmo e la ragione che abita l'individuo sono un'unica e medesima ragione.

Peccando, Adamo relega Dio fuori di sé e si autocondanna a vivere come oggetto tra oggetti, obliando la propria natura divina: inizia così la reificazione e la perdita di coscienza del proprio statuto metafisico. Non è casuale che Dio gli domandi: «Ubi es?»²⁰⁴. In queste due parole rivolte ad Adamo in forma interrogativa Dio richiama l'attenzione della sua creatura e rimprovera Adamo per aver imbrigliato la natura divina nella tela della determinazione.

Meister Eckhart descrive così il peccato originale: costringere Dio ad abitare un luogo ristretto. Con l'esperienza del limite nascono nell'essere umano differenti timori, primo fra tutti: il timore della morte. La persona abituata alla vastità e ad avere come orizzonte la totalità dell'universo, perde il proprio originario cosmopolitismo intellettuale e sperimenta l'instabilità. Questa disarmonia interiore porta ogni individuo a dover dipendere dagli altri e a trattenere coloro con i quali pare di raggiungere un momentaneo equilibrio. La condizione di bisogno, tuttavia, è estrinseca alla natura dell'uomo, non è costitutiva dell'essenza, ma transeunte. Illudendo di sostenersi, gli individui fanno esperienza di una costante precarietà e il pensiero della morte si ripresenta sempre più insistentemente nell'ansia e nella delusione quotidiane. Il timore non è costitutivo dell'uomo, ma è indice di un errore, di un tradimento della natura, che, però, è possibile correggere.

Il modello di vita saggia è invece rappresentato da Abramo. Egli mantiene salda la stabilità interiore e conserva la tranquillità di chi ha fiducia in un principio cosmico che amministra sapientemente il mondo. Abramo non cerca di modificare ciò che si verifica, ma si lascia cambiare da quello che accade: suo figlio viene risparmiato e la Giustizia divina stupisce e rivela il suo carattere razionale²⁰⁵. L'uomo giusto si affida

²⁰² Cfr. *Von dem edeln menschen*, DW V, p. 111, 9-17.

²⁰³ *Redelîch* significa 'razionale', ma il sostantivo *Rede*, dal quale deriva, significa 'discorso', 'dialogo' ed è un richiamo, perciò, alla relazionalità. Tra l'intelletto umano e l'intelletto divino sussiste un rapporto di identità che si rivela sotto la forma della relazione. Cfr. nota 46 p. 31.

²⁰⁴ *Expositio Libri Genesis* n. 209 LW I, 1 pp. 356,9 - 357,2.

²⁰⁵ *De officiis* I, 10, 31. Cfr. M. Tullio Cicerone, *I doveri*, in ID., *Opere politiche e filosofiche*, op. cit., vol. I, pp. 596-597.

e scopre così di essere in sintonia con l'intellettualità divina; libertà e obbedienza si armonizzano in un unico e inscindibile impulso verso una vita secondo virtù e, quindi, felice.

Dal II libro del *De inventione*²⁰⁶ Meister Eckhart trae la sua riflessione riguardo allo statuto dell'onestà, intesa come *suavis*, desiderabile di per sé, fondamento e cuore pulsante di tutte le virtù. Essa è la virtù per eccellenza sia del buon cristiano sia del saggio stoico. Il primo si affida alla sapienza divina, il secondo alla ragione naturale. La filosofia stoica e la teologia cristiana affermano, tramite procedimenti differenti, identiche verità: l'uomo è per natura divino e se il suo intelletto si sforza di percepire l'Uno²⁰⁷ che sovrasta, ordina e governa ogni cosa, il soggetto acquisisce consapevolezza della sua illimitatezza e della sua indeterminazione, quindi della sua libertà rispetto alla realtà contingente.

Per quanto riguarda Seneca, Meister Eckhart si lascia ispirare dalle dottrine stoiche esposte nel *De beneficiis*, nel *De clementia* e, in particolare, nelle *Epistulae morales ad Lucilium*. Le tematiche prevalenti che trae dalle opere di Seneca sono pressappoco le medesime: il dominio delle passioni; il timore della morte; l'esercizio della virtù; la coerenza; l'importanza di vivere secondo ragione e secondo natura; la testimonianza e il ruolo del maestro; il valore dell'amicizia; la verità come trascendente e al medesimo tempo immanente alla razionalità umana; la perfetta semplicità di Dio; la divinizzazione dell'essere umano; la beatitudine del saggio.

Nel *Liber Parabolarum Genesis*²⁰⁸ Eckhart descrive due diversi stati di vita: uno caratterizzato dalla *laetitia* e l'altro dalla *tristitia*.

²⁰⁶ *De inventione* II, 52, 157-158. Cfr. Cicéron, *De l'invention*, a cura di G. Achard, Les Belles Lettres, Paris 1994, p. 223-224.

²⁰⁷ *De finibus bonorum et malorum* III, 8, 27. Cfr. M. Tullio Cicerone, *I termini estremi del bene e del male*, in ID., *Opere politiche e filosofiche*, op. cit., vol. II, pp. 250-253. Così come per Meister Eckhart, secondo Cicerone Uno e Bene coincidono.

²⁰⁸ *Liber Parabolarum Genesis* n.172, LW I, 1 pp. 641,14 - 642,25: «Et Seneca *Epistula* 60 dicit: 'Sapiens plenus est gaudio', 'placidus, inconcussus, cum diis ex pari vivit'; et infra: 'talis est sapientis animus qualis mundi super lunam; semper illic serenum est'; 'Stulti ac mali non gaudent'. Ratio est, ut infra sequitur, quia gaudium eorum 'sumptum est aliunde', 'alieni muneri est', quia scilicet foris munus quaeris. Remunerari enim quaerit».

Cfr. *Ad Lucilium Epistulae morales* n. 6 (il valore dei buoni esempi nel perfezionamento spirituale); n. 44 (la vera nobiltà); n. 57 (ci sono reazioni fisiche che non possono essere dominate). Seneca, *Lettere a Lucillo*, op. cit., vol. I, pp. 76-79; 275-277; 347-351.

Il primo è quello di coloro che vivono secondo il progetto divino, in armonia con il cosmo e con la ragione universale che governa ogni cosa.

Il secondo, invece, appartiene a coloro che si lasciano sconvolgere dalle passioni, dalla concupiscenza e dal desiderio di possesso: tentando di soddisfare continuamente nuovi bisogni, restano perennemente insoddisfatti. La tristezza, come Cicerone e Seneca avevano precedentemente constatato, nasce dal timore della malattia, della solitudine e della morte; in ultima analisi: dall'aver obliato la propria autentica natura che è quella divina. La vera libertà consiste allora nel riprendere coscienza della propria deiformità: questa è la chiave per la realizzazione della propria umanità dove virtù e beatitudine coincidono perfettamente, armonizzandosi integralmente.

La stima che Meister Eckhart nutre per i maestri pagani è ben testimoniata dagli atti del processo e, nello specifico, dalla difesa dall'accusa di eresia che egli pronunciò davanti al tribunale di Colonia²⁰⁹. Per due volte, nel tentativo di dimostrare la verità della sua tesi riguardo alla presenza di Dio nell'anima razionale, Eckhart non considera il pensiero dei filosofi pagani di second'ordine rispetto alle *auctoritates* dei padri della Chiesa e addirittura delle Sacre Scritture. Egli cita dapprima Seneca e Cicerone, poi Origene e in ultimo la Bibbia. Il quadro che ne emerge rileva che, nel pensiero di Eckhart, la cultura pagana non risente di alcuna subalternità rispetto alle autorità cristiane e alle citazioni bibliche. Anche la ragione naturale dei filosofi attinge le sue dottrine più alte alla fonte stessa della Sapienza divina.

Il Dio cristiano non si contrappone agli dèi pagani, non cancella la religiosità antica, ma tutti i saggi sono partecipi di una sola grande rivelazione che è quella tramite cui l'intelletto divino comunica con l'intelletto umano. La ragione naturale e la scintilla dell'anima sono due differenti modi di nominare la medesima realtà: Dio si rivela nella cittadella interiore, nell'incontro tra trascendenza e immanenza, dove ogni

²⁰⁹ «Ad decimum quartum cum dicitur: 'Nulla rationalis anima est sine deo' ect. Doctrina est et verba Senecae in *Epistula* 74, Sententia Tulli De Tusculanis quaestionibus I.III et doctrina Origenis in Homilia super *Gen.* 26. Illi pro se respondeant. Quin immo *Ioh.* 3 dicitur: 'Omnis, qui natus est ex deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius', dei scilicet, 'in eo manet'» (*Processus Coloniensis* I n. 102, LW V, p. 285, 7-12).

«Quinto, quia obiciunt vitiosa, ubi posui verba Tulli, Senecae, glossae Origenis, puta de semine divino in anima et I *Ioh.* 3: 'Qui natus est ex deo peccatum non facit, quoniam semen ipsius', dei scilicet, 'in ipso manet'» (*Processus Coloniensis* II n. 150, LW V, p. 353, 15-18).

soggetto è propriamente ed essenzialmente sé stesso, libero dalle limitazioni e dalle determinazioni esteriori. Tra paganesimo e cristianesimo Eckhart riscopre prima di tutto innumerevoli forme di continuità; certo che la sapienza, così come la mistica, non sia influenzata né dal flusso temporale, né dalle contingenze storiche o strutturali della società in cui gli individui vivono.

Quei genii della profonda azione, Gesù, Paolo, l'autore del quarto evangelio, e gli altri che con essi variamente cooperarono nella prima età cristiana, sembravano col loro stesso esempio, poiché fervido e senza posa era stato il loro travaglio di pensiero e di vita, chiedere che l'insegnamento da loro fornito fosse non solo una fonte di acqua zampillante da attingervi in eterno, o simile alla vite i cui palmiti portano frutti, ma incessante opera, viva e plastica, a dominare il corso della storia e a soddisfare le nuove esigenze e le nuove domande che essi non sentirono e non si proposero e che si sarebbero generate di poi dal seno della realtà²¹⁰.

Benedetto Croce

²¹⁰ B. Croce, *Perché non possiamo non dirci cristiani*, Centro Panunzio, Torino 2008, p. 23.

Perché la mistica oggi?

Una riflessione sulla società odierna

La domanda sul motivo che spinge a intraprendere, a livello accademico, una specifica indagine non è mai fuori luogo. Come a teatro, i retroscena sono spesso molto determinanti e parte integrante dello spettacolo stesso. La nostra società richiede con spasmodica insistenza di rendere conto dell'utilità di una determinata disciplina, o meglio, "a che cosa essa possa servire", quasi che il paradigma del servizio sia il discriminante per giudicare o meno la validità di una ricerca.

È una domanda alla quale gli interlocutori attendono una risposta rapida, ad effetto, come i canoni della società post-moderna imporrebbero; in realtà ciò richiede una riflessione più articolata. La questione riguardo alla fruibilità e all'utilità di una disciplina, o di uno studio, è, il più delle volte, una domanda sul tempo. Nel vortice della velocità perenne, in cui lo scorrere dei minuti è pensato in correlazione al guadagno, all'opportunità e all'efficienza, sorge tanto naturalmente quanto prepotentemente la preoccupazione di "fare economia", di risparmiare tempo.

La società dei consumi dovrebbe tuttavia sapere che il risparmio non sempre è sinonimo di benessere, ma può mostrarsi come sintomo di indigenza. Ciò nasce dall'illusione che risparmiare tempo significhi risparmiare vita. Al di là del tempo, che scorre più o meno implacabilmente, ciò che sta a cuore è la vita. Il timore di invecchiare non è una sottocategoria del timore di morire, quanto piuttosto del timore di non aver vissuto. L'attenzione per un'estetica esasperata e per trattamenti che rispondano all'esigenza di un'eterna giovinezza sono da ascrivere al desiderio di dilatare e sfumare i contorni degli eventi e soprattutto mirano a non perdere la potenza energetica e l'efficienza emotiva e intellettuale precedentemente sperimentata. La vita, tuttavia, è un concetto generico e nessuno è attaccato alla vita in quanto vita, ma piuttosto, alla vita in quanto esperienza appagante, sensorialmente e intellettualmente propizia, fonte di novità, di sfide e densa di affetti e di bellezza artistica e spirituale. Ci vorrebbe qualcosa che nel vortice dell'esistere permetta di sentire la vita, al di là del suo soggettivo o oggettivo fluire: gli esseri umani cercano la soluzione al loro desiderio di trattenere ciò che è bello o di congelare la realtà per avere sempre una nuova opportunità in cui sperare.

Spesso vi è confusione, sia a livello concettuale sia a livello fattuale, tra ricerca dell'utile e la sua degenerazione: l'utilitarismo. Dapprima è necessario attuare la seguente distinzione: utilità e utilitarismo non sono sinonimi. L'utilitarismo, che subdolamente insegue un profitto il più delle volte disonesto, differisce dalla ricerca di una sana utilità che, al di là di tutto, conserva la positività di un obiettivo condiviso e la cura del benessere, proprio e altrui. L'utile è senz'altro, fin dai tempi antichi, un paradigma, una misura, una tensione insita nelle ricerche umane, complementare e non antitetica rispetto al desiderio di agire eticamente. Tuttavia, la domanda troppo spesso ripetuta su dove stia l'utile talvolta offusca fino a soffocare la domanda sul bello e, spingendosi più in là alla radice del pensiero, anebbia il – tanto legittimo quanto nobile e inalienabile – diritto alla felicità. L'utilità rende la vita più semplice e comoda, perfino più desiderabile, ma non può colmare l'essere umano nella sua attesa di un bene che superi il bisogno di cibo, di soldi, e anche di affetto.

Due tendenze della civiltà post-moderna sono evidenti: la tendenza all'omologazione e la tendenza al particolarismo. La prima evoca determinati standard, un certo *look*, l'esibizione di uno *status* di popolarità sul web, l'utilizzo di strumenti sempre nuovi, aggiornati fino al limite dell'assurdo. Le agenzie di *marketing* e la pubblicità in generale conoscono e sfruttano il desiderio umano di percepirsi parte di una comunità o di una *community*. Sempre più importante è, nella vendita del prodotto, la commercializzazione di un'esperienza correlata ad esso; di qui la percezione illusoria, da parte del cliente, di poter ottenere un determinato oggetto a “propria immagine e somiglianza”, capace di rispondere perfettamente alle proprie *particolari* esigenze e bizzarrie; da quest'ultima caratteristica emerge la tendenza al particolarismo.

Fin dai tempi antichi la persona umana richiede, più o meno consciamente, di soddisfare a due richieste, solo apparentemente antitetiche: quella di essere come gli altri e quella di essere sé stessi. La tecnologia non dimentica questo antico bisogno: semplicemente, in modo più o meno subdolo, cerca di farsene carico. Ciò comporta dei rischi, molto alti, sui quali è necessario vigilare. Tuttavia, demonizzare la tecnica non è il modo migliore per comprenderla e per combatterne le degenerazioni. Solo per fare un esempio, ma la lista sarebbe estremamente lunga, la tecnologia ha di certo permesso un grande progresso in ambito sanitario, sia nella fase diagnostica sia dal punto di vista strumentale e chirurgico. È necessario, e perfino doveroso, salutare con

entusiasmo le nuove scoperte in questi ambiti e gioire insieme del perfezionamento delle strutture e dei materiali. Nella grande positività si celano tuttavia due rischi non indifferenti: quello di perdere l'umanità e quello di vagliare segni e sintomi di una determinata patologia solamente attraverso la diagnostica per immagini e l'incrocio di dati. La percezione del paziente passerebbe, così, in secondo piano e il medico, cosciente o meno, perderebbe la capacità fattuale di diagnosticare una determinata patologia tramite l'ascolto dei segni e dei sintomi, indizi in taluni casi non meno valevoli rispetto a quelli che emergono dalla più moderna tecnologia. È in gioco la relazione, in questo caso, tra medico e paziente e la reciproca fiducia necessaria per trovare metodi e cure adeguate alla risoluzione di una situazione di indigenza fisica. L'interesse e l'attenzione per la persona umana nella sua singolarità non sono di secondaria importanza. L'apparente oggettività della diagnostica per immagini non risolve la domanda su tante patologie, alla quale solamente un'indagine mirata e un ascolto intuitivo e partecipe da parte del medico possono tentare di rispondere. Senza l'interesse e la cura per l'umano, per la singolarità del soggetto che non sempre rientra a pennello nelle statistiche, la tecnologia non ha basi sulle quali poggiarsi, non ha radici atte a penetrare nella terra saporita degli impegni portati a termine, dei risultati raggiunti e della salute ritrovata.

La tecnologia è utile, questo è un dato innegabile, e la sua utilità non presenta in sé le caratteristiche di un peccato originale. Quando la tecnologia viene mistificata, divinizzata, considerata quale fine ultimo e bene assoluto, quale risposta terminale e soddisfacente alle proprie domande, quale pietra angolare capace di reggere tutto ciò che esiste e paradigma del contesto sia reale sia virtuale, allora il rischio di errore si fa consistente e assume tratti inquietanti.

Se l'essere umano si rivela, per natura, *inservibile*, cioè non assoggettabile ad alcuna utilità o profitto, al contrario la tecnologia, nelle sue molteplici attuazioni e concettualizzazioni, deve restare *servibile*, ovvero al servizio dell'autentico bene del singolo e della società. La mistica può tornare utile come pragmatica della "tensione allo scopo", ovvero alla valorizzazione dell'umano in ogni sua forma, al di là delle modalità nuove nelle quali l'asservimento vorrebbe manifestarsi. Per sua natura tuttavia la mistica autentica è insondabile e indefinibile e presenta un carattere di irriducibilità: essa non discute sull'immensa dignità di tutto ciò che è umano e sull'importanza di salvaguardare il soggetto – che fa esperienza dell'Assoluto (in

ognuna delle sue forme) – dai danni del tempo e del potere costituito. La mistica resta l'unico, reale *escamotage* per uscire dal particolarismo della singola esperienza, della piccolezza interiore di chi considera solo il suo tornaconto. La visione del mistico è estraniata, ma non estranea né straniante. Un mistico non a suo agio nel mondo in cui vive è un triste mistico.

Contemplare non è l'opposto di agire, ma il suo complementare e la mistica non è sinonimo di generica attività, quanto piuttosto di consapevolezza nell'operare e in taluni casi assume una pregnanza sociale e politica. Coltivare l'armonia tra pensiero e azione significa ripristinare l'universale permeabilità dell'essere, la connessione misteriosa, ma non misterica, tra tutto ciò che esiste. Si tratta di assaporare l'universalità senza violare le pareti della propria singolarità, riscoprire il valore dell'Assoluto, senza rifiutare l'appoggio di ciò che è relativo.

Il termine *mistica* deriva dal greco *μυέω* 'inizio ai misteri', ma anche 'istruisco', 'insegno'. Al valore medio significa: 'sono iniziato ai misteri', 'sono istruito', 'imparo'. Il *μυστικός* era, originariamente, colui che entrava a far parte di un ristretto gruppo di persone capaci di comprendere più a fondo la realtà, di riuscire, tramite illuminazione o spiccate doti intellettuali, a guadagnare un più intimo rapporto con Dio, con la conoscenza o con qualsiasi altra entità rappresentasse il sommo bene. Da qui ne deriva il significato moderno, fin troppo rigidamente letterale, e l'interpretazione della mistica come visione religiosa ingenua o come oscuro e tetro esoterismo.

La mistica, a differenza dei suoi derivati, tuttavia, non è né ingenua, né astratta, tantomeno elitaria, ma è un modo di guardare, una spiccata propensione ad ascoltare la realtà in ogni suo battito. Non si tratta di un percepire fine a sé stesso, autoreferenziale e autocelebrativo, quanto piuttosto di una familiarità con il mistero dell'essere, che permette di prendersi cura dell'esistere. La mistica, nel suo manifestarsi come estrema attenzione nei confronti dell'epoca storica e di quanti in diverse misure la abitano, non ha mai rinnegato, nel corso delle vicende umane, la sua immancabile vocazione all'azione, la possibilità di cooperare e di essere utile alla ricerca del bene comune.

A questo punto, è bene aggiungere un'ulteriore precisazione: la mistica non è vano e generico misticismo, così come l'utilità non è utilitarismo. B. Russel nel suo

saggio *Mysticism and logic*²¹¹ contrappone la scientificità delle ricerche più avanzate alla vacuità, pur non scevra di grande fascino, di uno sfumato misticismo che spinge l'essere umano verso la verità nel caos primordiale, verso affermazioni paradossali, poetiche, indimostrabili, alogiche.

La mistica si contrappone al misticismo. La mistica non è un modo generico e semplicistico di relazionarsi con ciò che di fatto è inspiegabile, ma piuttosto risponde alla definizione di linguaggio universale, proprio come la musica. Il misticismo è affascinante, ma al tempo stesso sterile e vano, mentre la mistica conserva la luce dell'obiettivo e porta in sé un carattere pragmatico inalienabile.

I grandi mistici furono tutti – paradossalmente – uomini e donne d'azione, attenti ai problemi della loro epoca e capaci di comprenderne i travagli e di intravedere le strade percorribili: Platone, Plotino, Proclo, Dionigi l'Areopagita, Rābi' a al-‘Adawiyya al-Qaysiyya²¹², Moses Maimonide, Jalāl ad-Dīn Moḥammad Rūmī²¹³, Abramo Abulafia, Meister Eckhart, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, ma anche Angelina da Foligno, Ignazio da Loyola, Yitzhak Luria, Teresa D'Avila, Giovanni della Croce, Angelus Silesius, Madame Guyon, Emily Dickinson, Edith Stein, Georges Bernanos, Nelly Sachs, Paul Celan, Pierre Teilhard de Chardin, Simone Weil, Etty Hillesum, Emil Cioran, Madeleine Delbrêl, Giorgio La Pira, Michel de Certeau, solo per nominarne alcuni ben al di là dei confini culturali, religiosi, temporali ai quali facevano riferimento.

I grandi letterati e umanisti del Quattrocento avevano compreso l'importanza dell'inscindibilità tra passato e futuro e si percepivano *contemporanei* degli autori antichi, conversando con loro come fossero invitati a uno stesso eterno cenacolo intellettuale. In questo richiamo alla consequenzialità storica si nota l'esigenza, neanche troppo celata, non solo di trovare radici (preoccupazione che già permeava l'epoca medioevale), ma anche di percepire una continuità tra antichità e albori della modernità, quasi esistesse un'unica ininterrotta attualità che permettesse alle anime

²¹¹ Per una traduzione italiana del testo cfr: B. Russell, *Misticismo e logica e altri saggi*, a cura di L. Pavolini, TEA, Milano 2010.

²¹² Rābi' a al-‘Adawiyya al-Qaysiyya (713/717- 801) è stata una mistica araba musulmana. La sua profonda influenza religiosa le valse l'appellativo di “madre del sufismo”.

²¹³ Jalāl ad-Dīn Moḥammad Rūmī (1207-1273), mistico persiano. Fu fondatore della confraternita sufi dei “dervisci roteanti”, nonché uno dei massimi poeti medio-orientali.

grandi di comunicare al di là delle epoche. I mistici si inseriscono anche in questo contesto, senza timore di tradire la propria religiosità o le proprie convinzioni politiche.

Un altro aspetto da considerare è l'intreccio tra Oriente e Occidente per quanto riguarda lo sviluppo della mistica, nonostante essa abbia storicamente e culturalmente seguito strade differenti, talvolta perfino discordanti, nell'Est e nell'Ovest del mondo. Se nella genesi storica e culturale dell'Oriente la mistica nasce in un terreno di connaturalità, dal punto di vista della storia del pensiero, il caso dell'Occidente appare più intrigante ed enigmatico. Nel panorama filosofico dell'Occidente, in cui il pensiero logico e analitico spicca con particolare insistenza, la mistica emerge come istanza paradossale che, lungi dal contrapporsi nettamente al clima razionalistico, dialoga e si integra con esso, dalle epoche antiche fino ai giorni nostri. Se in Oriente la tendenza mistica è diretta conseguenza del modo di vivere e di organizzare la società, in Occidente essa è segnata da un cammino anomalo, ma non meno pervasivo e fondante. La mistica in Occidente si frammenta, diviene capace di penetrare nella teologia, nella filosofia, nella letteratura, nella scienza stessa, come indiscusso desiderio di una conoscenza universale che, pur erodendo i limiti della ragione, si vincola inescindibilmente ad essa. Se la mistica orientale tende a un netto superamento, quasi a uno smembramento dalla compattezza umana tra le braccia di un indistinto tutto che colma le attese, la mistica occidentale desidera un ampliamento, ma non dimentica, nemmeno nelle sue forme più estreme, la tendenza alla valorizzazione dell'individualità, della singolarità del soggetto pensante, prerogative indispensabili della sua formazione e del suo sviluppo storico.

Al di là della suddivisione, per altro riduzionistica, tra Oriente e Occidente, resta pur sempre vero che la mistica è un linguaggio universale, capace di abbracciare l'intera realtà, la diversità delle culture e delle religioni e in certi casi dell'ateismo. È un diritto umano inalienabile e una possibilità per tutti al di là della presunta fede o agnosticismo. La mistica permette di abitare davanti alle grandi domande della vita senza inseguire il desiderio di una facile soddisfazione o di una risposta preconfezionata. La teoria, interpretata con lo sguardo attento della responsabilità, non può restare mero discorso, frase accennata, verbo disincarnato, promessa detta e non realizzata. La parola autentica "fa" quello che proferisce: per questo la contemplazione necessita di concretizzarsi in un atto.

L'estasi che coglie il mistico è un contemporaneo innalzare ed abbassare, un aiuto a guadagnare una visione unitaria ed estraniata e ad attivare un processo di attenzione alla vita dei singoli.

La mistica offre un ventaglio di possibilità interculturali, filosofiche, religiose, euristiche, liberatorie ed emancipatorie. Si tratta di riscoprire l'umano, di raccogliere i frammenti e di riuscire a vedere il cosmo come un'Unità. La ricchezza della pluralità resta il fulcro fondativo di ogni ricerca e la relazione si caratterizza come pietra miliare di ogni riflessione sul futuro del mondo.

Sarebbe importante, inoltre, riscattare il termine *mistica* da un utilizzo capzioso della parola sia da parte della storiografia sia da parte dell'opinione popolare.

Per descrivere il complesso di credenze che sostengono l'instaurarsi di regimi dittatoriali è stata usata l'espressione "mistica fascista" o "mistica nazista", caricando il vocabolo di una connotazione di "infatuazione" alla quale l'aggettivo molto giustamente richiama, ma trascinando con sé, ingiustamente, il sostantivo di riferimento. È necessario non sottovalutare il potere del linguaggio e della diffusione dell'informazione, così come considerare che ogni vocabolo porta con sé una storia e una tradizione, talvolta recente, che la filosofia non può esimersi dal prendere in considerazione-

Dal punto di vista popolare, la mistica è stata interpretata come sinonimo di inattività perenne o, peggio, di follia superstiziosa: si sente nominare talvolta il "fanatismo mistico". Riscattare la mistica dalla prigionia della mentalità comune è impresa ancora più ardua, ma doverosa. La missione del filosofo è quella di inseguire la verità con pazienza e senza retorica, di ricercare quei presupposti comuni che, rispettando e valorizzando il pluralismo, mostrano l'unitarietà che si cela dietro di esso e la caratteristica prettamente umana di sottolineare la consequenzialità storica con la consapevolezza che "nessuno si è fatto da solo", né generativamente né culturalmente.

La mistica è una via attraverso cui sperimentare l'unione tra l'essere umano e il cosmo, tra persona e persona e tra il sé e il sé. La fiducia in una realtà buona e lo strenuo impegno, mai solo teorico, per portare a compimento piccoli e grandi progetti di armonia e di pace. Al di là delle religioni precostituite alle quali la mistica non desidera rinunciare, ma dalle quali accetta volentieri di essere costantemente interrogata e riplasmata, i grandi mistici sono personalità poliedriche. Nel lungo elenco

che li enumera, troviamo uomini e donne estremamente differenti tra loro: l'orfico Pitagora insieme alla carmelitana Teresa D'Avila, l'ateo Emil Cioran e l'inizialmente agnostica Madeleine Delbr el, il delicato Paul Celan e il tagliente Angelus Silesius. A prescindere dalla teologia alla quale legano o meno le proprie ricerche di fede e di vita, essi conservarono una libert  non solo di pensiero, ma anche di percezione che resiste ben al di l  di qualunque categorizzazione.

Il paganesimo, ad esempio, non fu meno mistico del cristianesimo. Le grandi religioni costituite non hanno "scoperto la mistica", ma l'hanno dissotterrata, rivisitata, ampliata e integrata, seppur con molte difficolt  e problematiche irrisolte, nei propri contenuti dottrinali. Per questo la mistica non andrebbe mai interpretata come antitetica alla teologia, o come estranea ad essa, ma semplicemente, a prescindere dalla credenza o dalla cultura di riferimento (sia essa pagana, cristiana o atea), come complementare e integrativa.

Dall'epoca moderna in poi, il discorso su Dio, o sugli d i,   diventato *d mod *, caduto in disuso.   naturale, e in taluni casi perfino auspicabile, che la filosofia, la letteratura e la scienza utilizzino nuove modalit  di indagine e un linguaggio al passo con la situazione odierna. Resta importante non cristallizzare i concetti fino a esaurirli totalmente. Dio pu  essere il vessillo dei potenti, ma anche la speranza di chi vive nel dolore e nell'indigenza. Si   associato spesso il nome di Dio al fenomeno del fanatismo, ma ci si scorda come in passato esso abbia rappresentato di frequente l'egida della libert  verso qualsiasi forma di oppressione, politica e sociale.

In questo caso non si tratta, tuttavia, di parlare di Dio, cosa che gi  la teologia fa con rigore scientifico, ma di indagare l'uomo. Rifiutare il discorso su Dio come non *politically correct*, come passibile di offesa a qualcuno, rientra nell'ipocrisia di una societ  che finge di essere tollerante quando invece   indifferente. Un regime rigorosamente laicista (emblematico, ma, non isolato, il caso di quello francese) rischia di lasciarsi destabilizzare e fagocitare proprio dalla religione dei pi  fanatici. Uno Stato che non vuole in alcun modo sporcarsi le mani con l'interrogativo sull'esistenza di un bene assoluto, ovvero che non accetta il dialogo con le religioni,   uno Stato che in qualche modo rifiuta l'ideale del bene comune e di una politica che abbia cura non solo dell'immediato presente, ma anche del futuro sociale, ambientale, economico, culturale e umano. L'espressione "vivere senza Dio" non   corrispondente a "essere

ateo". Tanti atei vivono più responsabilmente di molti tiepidi credenti e la mistica non fa distinzione da questo punto di vista. L'onestà del sentire, la coerenza dell'azione e l'impegno per il bene comune sono le discriminanti principali. *Mistico* è tutto ciò che non cerca il tornaconto e nella libertà massima, opera e pensa, contempla e agisce. Questo aiuta a guardare al di là dell'epoca storica non per estraniamento, ma attraverso una visione al tempo stesso intima e universale. Essa combatte il particolarismo chiuso e autoreferenziale che non solo è nemico del bene comune, ma anche del bene del singolo.

La mistica non è la via breve, ma la strada in compagnia. Se la teologia genera divisione tra appartenenti a varie religioni o correnti religiose, la mistica tende a unificare, pur mantenendo inalterate le differenze. Non è necessario far distinzione tra paganesimo e cristianesimo, come spesso accade di sentire. Il linguaggio universale di alcuni soggetti si riserva di non aderire completamente al tempo in cui questi vivono, ma ciò non significa che non sia pragmatico e concreto. Pare che lo studio su Meister Eckhart sia segnato da un tragico destino che accomuna quasi tutti i mistici: quello di essere interpretati superficialmente come inattivi, non pragmatici, tesi a realtà astratte, in ultima istanza, di essere inutili. La mistica, tuttavia, agisce con ampio respiro e non teme le sfide dei tempi. Contrariamente a una tecnologia spesso programmata per un rapido invecchiamento o destinata a una celere obsolescenza, la mistica è pensata e attuata per restare.

Essa non risolverà i problemi come d'acchito, ma li mostrerà sotto un'altra luce: non più quella di un particolarismo esasperato, ma dell'integrazione tra bene comune, bene universale, gestione equa delle risorse, rispetto per gli animali e per l'ambiente, ben lontani da una certa moda della sostenibilità animata da un'ipocrita lotta contro il cambiamento climatico che, senza indagare su costi, alternative e consumi, pare esaurirsi con l'acquisto di una borraccia in alluminio, assecondando ancora una volta le esigenze e i gusti del mercato.

La mistica insegna che i veri e grandi cambiamenti sono lenti, che non si può lavorare per il bene comune e chiedersi quanto frutterà in denaro, onori e gloria. Con ciò, non è chiesto a nessuno di essere martire, ma cittadino consapevole e cosciente con la propria unicità da conoscere e preservare, eppure immerso in una totalità da rispettare e amare.

La mistica richiede al mondo governato dal desiderio del potere un faticosissimo cambiamento di stile. Ciò significa imparare a guardare avanti senza il timore di restare indietro; è un invito a non ricercare l'idea più moderna, ma la più adeguata al contesto umano nella quale essa dovrebbe trovare attuazione.

Oggi godiamo di conquiste che non abbiamo fatto. Domani fruiranno delle conquiste che a noi richiedono fatiche, ricerche e scelte coraggiose. La speranza è quella di apparecchiare la tavola agli uomini del futuro, immaginando senza malinconia un mondo in cui non saremo presenti, ma in cui abiteranno altre persone nei riguardi delle quali dobbiamo pensare e agire in modo responsabile.

Se la tecnologia, grande benedizione della tecnica, ci è sicuramente d'aiuto per fornirci una vita più semplice e comoda, mi pare che la funzione odierna della mistica, così come degli studi a riguardo, sia quella, se è lecito utilizzare un'immagine colorita, di agguantare la tecnologia e riportarla con i piedi per terra, ovvero tenerla a contatto con l'umano e con tutto ciò che la persona percepisce come intellettualmente e interiormente proprio.

Conclusione

La mistica di Meister Eckhart o, più in generale, la mistica come modalità di indagine sulla realtà non è sinonimo di inattività o passività, come spesso volte nei secoli si è voluto interpretarla. Il mistico è interessato prima di tutto alla ricerca dell'armonia, di un pensiero che sappia anticipare e costruire l'azione che poi si andrà a compiere.

Meister Eckhart si rivela certamente come una personalità poliedrica. Egli, oltre ad essere frate domenicano, maestro e padre spirituale, svolge a più riprese, all'interno del suo Ordine, l'incarico di vicario, priore e amministratore. Ciò dimostra non solo un particolare interesse per l'azione e l'organizzazione, ma anche una spiccata propensione all'operare pratico, al saper attivare processi e portare alla realizzazione progetti.

L'analisi delle Prediche n. 2 e n. 86 mostra con chiarezza l'importanza di coniugare sapientemente contemplazione e azione. Già la filosofia antica e tardoantica, in particolare lo Stoicismo di Cicerone e Seneca, aveva posto l'accento sulla ricerca di equilibrio da parte del saggio che, oltre ad essere dotato di un'intellettualità cosmopolita, sarebbe capace di esercitarsi nella virtù fino a diventare una cosa sola con essa.

I padri della Chiesa e i maestri medioevali, ben diversamente da quanto si potrebbe comprendere da una superficiale lettura dei testi, pur attribuendo alla contemplazione un primato ideale, non si pongono l'obiettivo di declassare l'azione e di denigrare le opere. La contemplazione è superiore all'azione ma ciò non preclude la necessità di integrare le due istanze.

Meister Eckhart, a differenza della visione sicuramente più diffusa della priorità della contemplazione rispetto all'azione, da una parte sembra concordare perfettamente con i suoi predecessori e contemporanei, dall'altra indica l'azione caritatevole²¹⁴ come massima vicinanza a Dio, da preferire perfino all'estasi più elevata. In termini diversi viene riproposto l'eterno dilemma: se, nella ricerca di Dio, la volontà preceda o segua l'intelletto. Meister Eckhart però non si accontenta di una

²¹⁴ *Reden* n. 10, DW V, p. 221, 4-8.

risposta netta, arbitraria o definitiva. A suo parere la soluzione risiede piuttosto nella libertà che la persona sperimenta grazie all'*Abgeschiedenheit*, il 'distacco', ovvero all'estraniamento da sé, da tutte le contingenze e le limitazioni, al fine di riscoprire la propria eterna e autentica volontà che è la volontà di Dio e che abita nell'intellettualità umana.

Il seguente lavoro intende mostrare la specificità della mistica eckhartiana che si inserisce perfettamente all'interno della Tradizione, senza però rinunciare all'annuncio di un messaggio nuovo. Non solo si riscontra una forma di circolarità tra azione e contemplazione (come già era stato evidenziato da Agostino), ma la carità diviene addirittura modello per una migliore presa di coscienza sulla vita, per una maturità intellettuale che non passi solamente attraverso la riflessione, ma anche attraverso l'attuazione. La parola autentica "fa" quello che dice; così come la contemplazione consapevole agisce in correlazione con quello che contempla. Non solo: l'azione stessa influisce sulla contemplazione e la rende più attenta e partecipativa. Colui che opera nel mondo è attivo come Dio e Dio in lui fiorisce e genera innumerevoli frutti di bene. L'intellettualità del mistico non lo allontana dalla quotidianità della vita, ma gli permette di sperimentare una relazione ancora più intima con la realtà delle cose.

Meister Eckhart, nella sua vasta produzione scritta e orale, non cessa di sottolineare l'esigenza della riscoperta di un proficuo equilibrio tra azione e contemplazione. La sua costante ricerca di un'armonia tra intelletto e volontà, tra riflessione e carità, emerge in particolare nei sermoni tedeschi e nelle *Reden*. Al di là della questione dell'*Echtheit*²¹⁵ delle Prediche n. 2 e n. 86, il tema della reciprocità tra contemplazione e azione resta fondamentale nell'insegnamento del maestro domenicano.

²¹⁵ Cfr. D. Mieth, *Zu Predigt 86: Intravit Iesus in quoddam castellum. Zur Frage der Echtheit* in G. Steer e L. Sturlese (a cura di), *Lectura Eckhardi, op. cit.*, vol. II, pp. 156-175. In questa interessante ricerca, D. Mieth sostiene che non vi siano soddisfacenti prove per non ritenere autentiche le Prediche n. 2 e n. 86. Il dubbio sull'autenticità era nato da illazioni di alcuni studiosi che ritenevano anomalo che Meister Eckhart potesse scegliere di commentare un'intera pericope evangelica (Lc 10, 38-42), piuttosto che il solito versetto estrapolato dal contesto biblico di riferimento. Poiché la produzione eckhartiana è molto variegata e a tratti spiccatamente asistemica, non si ritiene che il criterio della diversità nell'iniziale approccio omiletico costituisca una prova determinante a favore dell'inautenticità dei testi.

Da questa ricerca emerge che il pensiero e l'opera, in quanto istanze tipicamente e intimamente umane, debbono essere lette e analizzate non come poli antitetici, o in subordinazione tra loro, ma in un rapporto di complementarità. Se l'intellettualità permette di misurare la realtà con lo sguardo della mente, "è la vita a donare la conoscenza più nobile". Solamente l'unione delle due prospettive conduce alla saggezza, alla felicità e alla beatitudine verso le quali il saggio stoico, il mistico medioevale e, più in generale, l'essere umano, al di là dell'epoca storica, della cultura o della società di riferimento, tendono con inalterata insistenza.

Bibliografia

1. Eckhart

1.1. Letteratura primaria

1.1.1. Edizioni di riferimento delle opere di M. Eckhart in lingua originale

- *Die deutschen Werke*, a cura di J. Quint, G. Steer, Kohlhammer, Stuttgart 1936 ss.
- *Die lateinischen Werke*, a cura di E. Benz *et al.*, Kohlhammer, Stuttgart 1936-2011.

1.1.2. Altre edizioni delle opere di M. Eckhart in lingua originale

- F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts: Meister Eckhart*, Leipzig 1857, vol. II.
- A. Spamer, *Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts*, Jena 1912.

1.1.3. Traduzione dei testi di M. Eckhart

- M. Eckhart, *Le 64 prediche sul tempo liturgico*, a cura di L. Sturlese, Bompiani, Milano 2014.
- M. Eckhart, *Commenti all'Antico Testamento*, a cura di M. Vannini, Bompiani, Milano 2012.
- M. Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di M. Vannini, Bompiani, Milano, 2017.
- M. Eckhart, *Sermoni tedeschi*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 2011⁷.
- M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 1999¹².
- M. Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, a cura di J. Quint, Diogenes, Zürich 1979.

- Maître Eckhart, *Sermons traités, poème. Les écrits allemands*, a cura di J. Ancelet-Hustache e É. Mangin, Paris, 1979, 3 voll.
- Maître Eckhart, *Les Légendes de Maître Eckhart*, a cura di G. Pfister, Arfuyen, Orbey 2002.
- *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, a cura di B. McGinn e M. O’C Walshe, The Crossroad Publishing Company, New York 2009.

1.2. Letteratura secondaria consultata

- J. Ancelet-Hustache, *Maestro Eckhart e la mistica renana*, a cura di A. Giorgetti, Paoline, Torino 1992.
- A. Beccarisi, *Eckhart*, Carrocci, Roma 2012.
- J. M. Connolly, *Tatort Garten Eden: Eigennutz und Individualisierung in der Ursündenlehre Meister Eckharts*, in «Theologische Quartalschrift» 197 (2017), 48-71.
- J. Casteigt, *Malum bonum et lucem tenebras. Die göttliche Bestimmung des menschlichen Seins und Handelns in der Auseinandersetzung der Avignoneser Theologenkommision mit Meister Eckhart*, in «Theologische Quartalschrift» 197 (2017), 72-95.
- A. Dempf, *Meister Eckhart. Eine Einführung in sein Werk*, J. Hegner, Leipzig 1934.
- H. Denifle, *Über die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker*, in H. Denifle - F. Eherle, *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlin 1886, vol. II.
- P. Gire, *Maître Eckhart et la métaphysique de l’Exode*, Cerf, Paris 2006.
- P. Gire, *Maître Eckhart ou la vie absolue*, Cerf, Paris 2015.
- D. Mieth, *Deutsche und Lateinische Werke Meister Eckharts. Ein kurzer Überblick*, in «Theologische Quartalschrift» 197 (2017), 96-100.
- D. Mieth, *Die Entstehung des Bildungsgedankens bei Meister Eckhart*, in «Theologische Quartalschrift» 199 (2019), 75-95.

- D. Mieth, *Im Wirken schauen. Die Einheit von Vita activa und Vita contemplativa bei Meister Eckhart und Johannes Tauler*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2018.
- D. Mieth, *Zu Predigt 86: Intravit Iesus in quoddam castellum. Zur Frage der Echtheit*, in *Lectura Eckhardi*, a cura di G. Steer e L. Sturlese, Kohlhammer, Stuttgart 2003, vol. II.
- H. Ebeling, *Meister Eckharts Mystik. Studien zu den Geisteskämpfen um die Wende des 13. Jahrhunderts*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1941.
- G. Faggin, *Il messaggio di Eckhart*, in *Maestro Eckhart, Il natale dell'anima*, a cura di G. Faggin, La Locusta, Vicenza 1984².
- G. Faggin, *Introduzione*, in *Maestro Eckhart, Trattati e prediche*, Rusconi, Milano 1988².
- A. Klein, *Meister Eckhart. La dottrina mistica della giustificazione*, Mursia, Torino 1978.
- J. Koch, *Kritische Studien, zum Leben Meister Eckhart*, in *Kleine Schriften*, 2 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1973, vol. I.
- R. Manstetten, *Esse est Deus. Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes*, Karl Albert, München 1993.
- G. Mehlis, *Die Mystik in der Fülle ihrer Erscheinungsformen in allen Zeiten und Kulturen*, F. Bruckmann, München 1927.
- K. Oltmanns, *Meister Eckhart*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1935.
- G. Penzo, *Originalità della filosofia di Meister Eckhart: dimensione dell'essere e problematica del distacco (Abgeschiedenheit)*, in *Meister Eckhart, Una mistica della ragione*, a cura di G. Penzo, Messaggero di S. Antonio, Padova 1992.
- G. Ravasi, *Meister Eckhart. Veemenza altotedesca*, in «Il Sole 24 Ore», 19 aprile 2015.
- K. Ruh, *Meister Eckhart Teologo - Predicatore - Mistico*, a cura di M. Vannini, Morcelliana, Brescia 1989.
- A. Schönfeld, *Meister Eckhart. Geistliche Übungen. Meditationpraxis nach den Reden der Unterweisung*, Matthias-Grünwald, Mainz 2002.
- L. Sturlese, *Eckhart, Tauler. Suso. Filosofi e mistici della Germania medioevale*, Le Lettere, Firenze 2010.

- L. Sturlese (ed.), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, Academic Press
Freibourg, Freiburg (Schweiz) 2008, vol. I.
- L. Sturlese (ed.), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, Academic Press
Freibourg, Freiburg (Schweiz) 2012, vol. II.
- J. Theisen, *Predigt und Gottesdienst. Liturgische Strukturen in den
Predigen Meister Eckharts*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1990.
- W. Trusen, *Der Prozess gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf
und Folgen*, Schöningh, Paderborn 1988.
- M. Vannini, *Il distacco e l'anima*, in M. Vannini (a cura di), *Meister
Eckhart e "il fondo dell'anima". Testi: Dalle due «Questioni parigine»
(tratte dalle Opere latine) e undici «Sermoni tedeschi»*, Città Nuova,
Roma, 1991.
- E. Waldschütz, *Denken und Erfahren des Grundes. Zur philosophischen
Deutung Meister Eckharts*, Herder, Wien 1989.
- B. Welte, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, Herder,
Freiburg 1992.
- N. Winkler, *Meister Eckhart zur Einführung*, Junius, Hamburg 1997.
- K. H. Witte, *Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens. Eine
Einführung*, Karl Alber, München 2013².
- Z. Brunn e A. De Libera, *Maître Eckhart. Métaphysique du verbe et
théologie négative*, Beauchesne, Paris 1984.

1.3. Dizionari eckhartiani

- G. Jarczyk e P. - J. Labarrière, *Le vocabulaire de Maître Eckhart*,
Ellipses, Paris 2001.
- B. Schmoldt, *Die deutsche Begriffssprache Meister Eckharts. Studien zur
philosophischen Terminologie des Mittelhochdeutschen*, Quelle & Meyer,
Heidelberg 1956.

2. Filosofia antica e tardoantica

2.1. Letteratura primaria

- Aristotele, *Politica*, traduzione di R. Radice e T. Gargiuolo e commento di D. Keyt e R. Kraut, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, Milano 2015, 2 voll.
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 2007.
- Cicéron, *De l'invention*, a cura di G. Achard, Les Belles Lettres, Paris 1994.
- M. Tullio Cicerone, *Discussioni tuscolane*, in ID., *Opere politiche e filosofiche*, a cura di N. Marinone, UTET, Torino 1976², vol. II.
- M. Tullio Cicerone, *I doveri*, in ID., *Opere politiche e filosofiche*, a cura di N. Marinone, UTET, Torino 1976², vol. I.
- M. Tullio Cicerone, *I termini estremi del bene e del male*, in ID., *Opere politiche e filosofiche*, a cura di N. Marinone, UTET, Torino 1976², vol. II.
- Diels H. - Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin 1903.
- Seneca, *Lettere a Lucillo*, a cura di G. Monti, BUR, Milano 1987², 2 voll.
- Seneca, *Ricerche sulla natura*, a cura di P. Parroni, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, Milano 2002.

2.2. Letteratura secondaria consultata

- P. Donini e F. Ferrari, *L'esercizio della ragione nel mondo classico*, Einaudi, Torino 2005.
- S. Maso, *Lingua Philosophica Graeca. Dizionario di greco filosofico*, Mimesis, Milano-Udine 2010.
- M. Migliori, *Il Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, Morcelliana, Brescia 2013, 2 voll.
- P. Hadot, *La cittadella interiore. Introduzione ai Pensieri di Marco Aurelio*, Vita e Pensiero, Milano 1997².

3. Patrologia greca, patrologia latina, patrologia siriana, autori medioevali

3.1. Letteratura primaria

- J. P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*.
- J. P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*.
- *Apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di L. Moraldi, UTET, Torino 1971, 2 voll.

- Sant'Agostino, *Discorsi II/2 (86-116) sul Nuovo Testamento*, a cura di L. Carrozzi, Città Nuova Editrice, Roma 1979.
- Gregorio Magno, *Omellie su Ezechiele III, 1*, a cura di V. Recchia ed E. Gandolfo, Città Nuova Editrice, Roma 1992, vol. I.
- Origene, *Commento al Vangelo di Luca*, a cura di S. Aliquò, Roma 1969.
- Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, a cura di A. Vitale Brovarone e L. Vitale Brovarone, Einaudi, Torino 2007².
- San Tommaso D'Aquino, *La somma teologica*, a cura dei domenicani italiani, Salani, Firenze 1964-1975, 35 voll.
- San Tommaso d'Aquino, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo e testo integrale di Pietro Lombardo*, a cura di L. Perotto, ESD, Bologna 2001, 10 voll.
- S. Thomae Aquinatis *Catena aurea in quatuor evangelia*, complectens *Expositionem in Lucam*, Ex Typographia A. Ricci, Savonae 1888-1889, 6 voll.
- Sigieri di Brabante, *Utrum humilitas sit virtus*, in B. Bazàn (ed.), *Écrits de logique, de la morale et de la physique*, Publications universitaires/Béatrice Nauwelaerts, Louvain-Paris 1974.

3.2. Letteratura secondaria consultata: Marta e Maria nella patristica e nel Medioevo

- A. De Libera, *Sur l'humilité*, Arfuyen, Paris 1998.
- A.-M. La Bonnardière, *Saint Augustin et la Bible*, Beauchesne, Paris 1986.

- F. Bovon, *Vangelo di Luca. Commento a 9,51-19,27*, Paideia, Brescia 2007.
- P. Daviau - E. Parmentier, *Donne in concorrenza?*, a cura di L. Marino, Qiqajon, Magnano (BI) 2014.
- A. Salignac - L. Donnât, *Marthe et Marie*, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, vol. X, Beauchesne, Paris 1980, coll. 664-673.
- J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesologiche*, Queriniana, Brescia 1971.

3.3. Letteratura secondaria consultata: patrologia siriana

- P. A. Aydin, «The Syriac tradition of the work of the Holy Spirit in the Church to make it One, Holy, Catholic and Apostolic», in *International Journal for the Study of the Christian Church* 18, 2-3 (2018), 124-131.
- S. P. Brock, *Lo Spirito Santo nella tradizione battesimale siriana*, a cura di M. Camapatelli, Lipa, Roma 2019.
- M. S. Compton, *Sophia-Spirit-Mary: Sergius Bulgakov and the Patristic Roots of a Feminine Spirit*, CreateSpace Independent Publishing Platform 2015.
- S. A. Harvey, «Feminine Imaginary for the Divine: The Holy Spirit, the Odes of Solomon, and Early Syriac Tradition», in *St Vladimir's Theological Quarterly* 37, 2-3 (1993), 111-139.

4. Altre opere citate

4.1. Generali

- D. Buzzati, *La boutique del mistero*, Mondadori, Milano 1968.
- G. K. Chesterton, *Ortodossia*, a cura di R. Ansi, Lindau, Torino 2010.
- Dante, *Divina Commedia*, a cura di M. Apollonio, Fabbri editori, Milano 1965.
- S. Maso, *Fondements philosophique du risque*, L'Harmattan, Paris 2006.
- R. Panikkar, *Vita e Parola. La mia Opera*, a cura di M. C. Pavan, Jaca Book, Milano 2010.

- G. Ravasi, *John Henry Newman tra scienza e coscienza*, in «Il Sole 24 Ore», 13 ottobre 2019.
- B. Russell, *Misticismo e logica e altri saggi*, a cura di L. Pavolini, TEA, Milano 2010.
- L. A. Schökel, *Dizionario di ebraico biblico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013.
- S. Weil, *Riflessione sul buon uso degli studi scolastici in vista dell'amore di Dio*; in *Attesa di Dio*, a cura di M. C. Sala, Adelphi, Milano 2008.

4.2. Il ruolo del traduttore :

- U. Eco, *Dire quasi la stessa cosa*, Bompiani, Milano 2003.
- P. Lapedes, *La Bibbia tradita. Sviste, malintesi ed errori di traduzione*, a cura di R. Fabbri, Edizioni Dehoniane, Bologna 2014.
- L. A. Schökel, *La traducción bíblica: lingüística*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1977.

4.3. Strumenti utili:

- Per una bibliografia delle opere su Meister Eckhart, suddivise per macrotematiche, cfr. A. Beccarisi, *Eckhart*, Carrocci, Roma 2012, pp. 217-231.
- Per una bibliografia aggiornata in tempo reale a cura della *Meister Eckhart Gesellschaft*: <http://www.meister-eckhart-gesellschaft.de/>
- Per un dizionario di Mittelhochdeutsch: Mittelhochdeutsches Wörterbuch <http://www.mhdwb-online.de/>
- Per un dizionario di tedesco correlato di etimologie e vocaboli desueti: <https://www.duden.de/>