



BEPPE FRAGOMENI

Notazioni per il 2014

La discesa del Verbo nella natura umana ci dice del Suo amore per l'uomo, ma anche dell'impossibilità della creatura di andare a Lui senza il Suo soccorso, il Suo spirito, la Sua sapienza.

Scriva san Paolo in 1 Cor 2,6 sgg):... *"Parliamo, sì, di sapienza, ma di una sapienza che non è di questo mondo [...]; parliamo di una sapienza divina, misteriosa, che è rimasta nascosta e che Dio ha preordinato prima dei secoli per la nostra gloria". Sta scritto, infatti:*

"Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano".

Ma a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito; lo Spirito scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio. Chi conosce i segreti dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui? Così anche i segreti di Dio nessuno li ha mai potuti conoscere se non lo Spirito di Dio.

Ora, noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato. Di queste cose noi parliamo, non con un linguaggio suggerito dalla sapienza umana, ma insegnato dallo Spirito, esprimendo cose spirituali in termini spirituali. L'uomo naturale però non comprende le cose dello Spirito di Dio; esse sono follia per lui, e non è capace di intenderle, perché se ne può giudicare solo per mezzo dello Spirito. L'uomo spirituale invece giudica ogni cosa, senza poter essere giudicato da nessuno. (1Cor. 2, 12 ss.).

Abbiamo visto che il significato intimo, la realtà che l'Incarnazione esprime è l'essenza della spiritualità più alta, universale.

L'uomo è caratterizzato da una sete di infinito, di vita eterna, di amore e di gioia che, si renda conto o no, non può essere altro che Dio. Accettando che Dio esiste, ne consegue che Dio è il vero fine dell'uomo.

Egli, l'uomo, si sbaglia spesso riguardo all'obiettivo della sua esistenza, e desidera la ricchezza, il potere, il piacere fisico invece di Dio. Tuttavia, consapevolmente o no, Dio è sempre il fine ultimo del desiderio umano, sia quello altamente spirituale sia quello grossolanamente sensuale. Anche nei piaceri infimi, il più incallito libertino continua a cercare Dio; non solo ma quel che c'è di positivo nei suoi atti, ovvero ciò che li rende analoghi al vero Amore, è Dio stesso che, in sé e per sé stesso, cerca Sé stesso.

Accettato, inoltre, che Dio è amore, l'obiettivo dell'amore è sempre quello di unirsi con il suo oggetto. Se l'uomo è una creazione e un oggetto del divino amore, l'unione con Dio è, allo stesso modo, il vero fine dell'uomo dal punto di vista divino.

Dal medesimo punto di vista, il vero fine di tutte le creature – non solo dell'uomo – è l'unione con Dio, ma solo nell'uomo questo fine si rende consapevole.

L'amore consapevole di Dio è possibile soltanto a un'anima libera.



In un solo senso è inevitabile che l'uomo ami Dio, cioè, quando il finito naturalmente e necessariamente aspira e tende all'infinito. Ma con i suoi soli mezzi il finito non potrà mai raggiungere e abbracciare l'infinito; per quanto in alto si possa salire, fino a librarsi in aria, non si potrà mai toccare il cielo. Sebbene l'amore naturale, l'*eros*, punti a Dio, quest'ultimo è fuori dalla sua portata.

Ma l'uomo è capace anche di un altro tipo d'amore, in grado di raggiungere Dio. Un amore che chiameremo *agape*.

I termini *eros* e *agape* indicano due tipi di amore seppure nella classicità greca, come nella letteratura giovannea, *agape* è utilizzato in entrambi i sensi. La differenza sta in questo: mentre *eros* è l'amore possessivo, *agape* è il desiderio libero, consapevole e deliberato di darsi a Dio. L'uomo è capace tanto di *eros* che di *agape*, poiché desidera sia **esaltarsi** sia **perdersi**, sia **impadronirsi dell'infinito**, sia **annegare nell'infinito**, anche se una resa tanto assoluta è possibile soltanto alla libertà. L'amore costretto è *eros*, mai *agape*.

Tuttavia, poiché l'uomo è capace di *agape*, il tipo di unione con Dio cui è destinato è di un ordine peculiarmente diverso, e comporta un amore mutuo, uno spotalizio spirituale: l'unione con Dio deve essere volontaria da ambo le parti.

L'uomo può ricercare volontariamente l'unione con Dio perché gode di piena libertà: quando diciamo che l'uomo è fatto a immagine di Dio, intendiamo dire che è *l i b e r o c o m e D i o*. Ciò, evidentemente, implica anche la libertà di non amarlo.

L'unione delle altre creature con Dio è volontaria soltanto da parte di Dio. Si potrebbe pensare la stessa cosa dell'uomo che vive la sola dimensione naturale? Parrebbe di sì!

Adamo

L'uomo: in ebraico '*adam*', "che viene dal suolo", in ebraico '*adamah*'. Questo nome collettivo diventerà il nome proprio del primo essere umano.

Giardino: nella versione greca e poi in tutta la tradizione, è stato tradotto con "paradiso".

Adamo nel giardino di Eden

Si legge in Gn 2, 15-17: Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse.

Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: - Tu puoi mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti. Nel "giardino di Eden" Adamo, libero nel Bene, era innocente, cioè incapace di nuocere e incapace di male.

Adamo disobbedisce

Tentato, vuole conoscere il contraltare del Bene. E si narra di questa disobbedienza come della sua *caduta* dal piano spirituale in quello psichico.

A causa di questa *caduta* è *cacciato* dal paradiso terrestre, assieme ad Eva.

La conoscenza del bene e del male.

(Da *La Bibbia di Gerusalemme*, commento del cardinale Gianfranco Ravasi).

Questa conoscenza è un privilegio che Dio si riserva e che l'uomo usurperà con il peccato (da intendere come alienazione dalla vita spirituale). Non è dunque né l'onniscienza, che l'uomo decaduto non possiede, né il discernimento morale, che l'uomo innocente aveva già e che Dio non può rifiutare alla sua creatura ragionevole. È, invece, la facoltà di decidere da se stessi ciò che



è bene e male, e di agire di conseguenza: una rivendicazione di autonomia morale con la quale l'uomo rinnega il suo stato di creatura. Il primo peccato è stato un attentato alla sovranità di Dio, una colpa di orgoglio. Questa rivolta si è espressa concretamente con la trasgressione di un precetto posto da Dio e qui rappresentato sotto l'immagine del frutto proibito. – *certainement morirésti*. BJ(?) traduce: “tu diventeresti passibile di morte”. La stessa espressione è usata nelle leggi e sentenze che prevedono una pena di morte. Il mangiare il frutto non deve provocare una morte istantanea: Adamo ed Eva sopravvivranno; del resto, la condanna parla della morte solo come del termine di una vita misera. Il peccato simboleggiato dall'atto di mangiare il frutto, merita la morte. Il testo non dice di più. -

Immagine e somiglianza

E Dio disse: Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini su tutti i pesci del mare, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra. “Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò”.

Facciamo. Questo plurale può indicare una deliberazione di Dio con la sua corte celeste (gli angeli): la traduzione greca del Salmo 8,6 ha compreso così il nostro testo. Oppure questo plurale esprime la maestà e la ricchezza interiore di Dio il cui nome comune in ebraico è di forma plurale “Elohim”.

Così si trova preparata l'interpretazione dei Padri, che hanno visto qui insinuata la Trinità.

L'uomo: singolare collettivo, donde il plurale “dominino”.

Somiglianza: sembra attenuare il senso del termine “immagine”, escludendo la parità. Il termine concreto “immagine” implica una similitudine fisica, come tra Adamo e suo figlio. Questo rapporto con Dio separa l'uomo dagli animali. Suppone inoltre una similitudine generale di natura: intelligenza, volontà, potenza; l'uomo è persona. (*) Prepara una rivelazione più alta: - partecipazione di natura per mezzo della grazia. (Da *La Bibbia di Gerusalemme*, ibid.)

Tra le tante Autorità che si sono pronunciate sul significato di *facciamo*, abbiamo scelto un passo dell'*Ecclesiastico* 15: “*Dio all'inizio ha fatto l'uomo e lo ha lasciato in mano alla sua propria decisione*”. Infatti, “le cose dotate in anticipo di una capacità operativa indirizzata a un unico fine, non agiscono liberamente né da se stesse, ma sono dirette al fine da qualcos'altro”, secondo quel brano di Temistio: “L'intera natura agisce come sotto influsso di ricordo da parte di cause superiori, nello stesso modo in cui la freccia è indirizzata dall'arciere. Invece l'uomo da se stesso si dirige al fine, per una forma che gli è interna, “tramite il libero arbitrio, con cui delibera e sceglie”.

Perciò “si dice con pertinenza”: Dio ha fatto l'uomo e lo ha lasciato “in mano alla propria decisione”. “Anche il Damasceno –in *De fide orthodoxa* - dice che “l'uomo è chiamato *fatto ad immagine*, dal momento che con “immagine” si intende la facoltà intellettuale. E, se con “immagine” si intende la facoltà intellettuale, questa ne risulta di certo debilitata, svalorizzata in quanto “dissomigliante”.

Qualche elemento di riflessione

Più volte si è parlato di *somiglianza* in modo più semplice, prendendo ad esempio quella che si ottiene per riflessione allo specchio, e del rapporto che intercorre tra *esemplare* ed *esemplato*. Si è anche detto che a causa del rovesciamento destra-sinistra e viceversa, tra il soggetto allo specchio e la sua immagine, esiste un rapporto di somiglianza già imperfetto a livello esteriore.



(*) **Persona:** (dal latino *persona* = maschera teatrale, poi carattere rappresentato dalla maschera) (filos.): termine trasmesso a noi da S. Boezio, la persona è un essere individuale di natura ragionevole). Per Kant, in quanto essere ragionevole e libero, è anche *responsabile*, è un essere morale, *un fine in sé*, cioè non dev'essere mai trattato come un semplice mezzo. In conclusione: la persona è un essere cosciente di sé e moralmente autonomo.

Abbiamo anche affermato – richiamandoci a Meister Eckhart - che l'immagine riceve la sua realtà, il suo essere, dall'esemplare e, dallo stesso, in ugual modo, le espressioni che via via manifesta: se il soggetto sorride, sorride anch'essa; se egli si pettina, anch'essa lo fa, ecc. E sarebbe assurdo credere che un'immagine possa comportarsi diversamente. Ad esempio, se una signora che si incipria il naso davanti allo specchio vedesse la propria immagine muoversi in modo indipendente e farle boccacce, penserebbe d'essere impazzita.

Dio è **lo** Spirito, l'Amore, **il** Bene. Adamo – sua immagine – ritenendosi capace di stabilire in piena autonomia ciò che è bene e quel che è male, disdegna la sovranità morale di Dio, concretizza la sua, e diventa “dissomigliante”.

D'ora in poi le sue azioni nasceranno morte. Non opera già più secondo lo spirito, ma *psichicamente*, secondo dualità, nel tempo, dove, come dice Agostino: “Intanto che un'azione ha inizio e si compie, anche nasce e muore”.

Prima di ogni altra considerazione, accenniamo brevemente alla *creatio ex nihilo*. (Da *Catopedia*, enciclopedia cattolica):

L'Uno

Da Giuseppe Faggin, Meister Eckhart e la mistica tedesca preprotestante, p.135, ss:

“Nella questione parigina [...] Meister Eckhart affronta il massimo problema del pensiero umano: il problema della natura dell'Assoluto [...]: Dio non è concepito come l'abissale unità che trascende l'essere quanto il pensiero, bensì come *Actus immanens* di una suprema intelligenza. Così il pensiero di Eckhart è sulla linea ideale di Averroè, di Avicenna, di Tommaso e dell'ignoto autore del *Liber de intelligentiis*. “Tutto ciò che è nel Primo e nell'Uno è primo e uno”.

Poi, p. 106:

“L'Assoluto è l'Uno, il Bene, il Primo: è la sorgente di ogni realtà, ma, per essere tale, è al di là di ogni essere e di ogni logica determinazione. Il pensiero, che è in funzione di una molteplicità ideale da discriminare non può né definirlo né pensarlo, poiché l'Uno è più che pensiero e il pensiero non è l'unica realtà. Ogni determinazione razionale lo delimita e perciò è condannata a rimanere al di qua: esso non è autocoscienza perché l'autocoscienza implica la distinzione dall'altro da sé; non è pensiero perché il pensiero è in funzione del Bene, suo fine assoluto; non è volontà poiché la volontà è cosciente aspirazione a un oggetto; non è amore perché l'amore deriva da una deficienza spirituale. Esso non è dunque né soggetto puro, intellettualisticamente inteso, né puro oggetto; può essere concepito come Soggetto solo a condizione che lo si pensi come creatività assoluta che produca, non contempli, l'oggetto generato; può essere concepito come Oggetto del nostro pensiero e della nostra volontà, ma purché esso venga considerato come il più intimo centro della soggettività e cessi di costituire una alterità logica. Esso è assoluta libertà. Non nel senso di realtà libera, ma come atto liberatore.

La teologia negativa incalza il pensiero fino al limite estremo e non vuol conoscere compromessi con l'analogismo proporzionale: ogni formula si rivela astratta ed inadeguata a significare la Vita profonda e infinita. La nostra intelligenza, appunto perché comprende la limitatezza di qualsiasi



concetto, rinnega se stessa e riconduce al di sopra di sé la Trascendenza che non è pensiero, esigendo così dallo spirito una superiore potenza intuitiva che sia supremo atto di vita.

Nella vita, infatti, dentro il suo travaglioso tumulto, attraverso gioie e dolori, in dialettica lotta coi limiti e col tempo, l'anima può chiarire sempre più a se stessa la profonda tensione all'Uno, che la rende irrequieta di fronte al molteplice esteriore ed interiore; l'Assoluto, che rimane vuoto nome se lo si voglia ridurre ad oggetto pensato, si manifesta come valore e atto vitale nella vissuta vicenda dell'anima ed ha un significato solo se il nostro pensiero sappia discriminare la numinosa () presenza di ciò che non è Uno.*

Senza pensiero non c'è vita spirituale, anche se essa non si risolve alla fine in pensiero. L'Uno, infatti, non è la mistica notte che annienta in sé qualsiasi distinzione, ma è principio di alterità e di distinzione, perché è potenza generatrice. Se le ipostasi generate (il Nous e l'Anima) non fossero, tutto l'universo si risolverebbe in una vuota identità: se l'Uno non fosse, il molteplice né sussisterebbe né avrebbe un fine supremo. [...] I vari piani della vita universale instaurano perciò la concretezza del reale e costituiscono il paesaggio metafisico, entro cui si muoverà l'anima individuale con le indefinite possibilità del suo destino.

Da Marco Vannini, Lessico Mistico, p. 210 ss.

“La nostra beatitudine consiste nell'unità”, scrive Eckhart: infatti, la mistica è la beatificante esperienza che il molteplice, il *due*, è in realtà Uno, e dunque infinitamente bello e buono. Uno significa infatti il Tutto compreso come ordinato, ed è dunque lo stesso pensiero del Bene. In esso il molteplice sfugge alla transitorietà, all'inconsistenza cui è condannato dalla necessità del rimando continuo all'altro, e passa invece nell'essere, dove sta *sub specie aeternitatis* (“Ciò che è nel Primo e nell'Uno è primo e uno”).

“È in virtù dell'Uno che tutti gli esseri sono quello che sono [...]. Che cosa sarebbe, infatti, un essere se non fosse uno?”

Da Plotino, *Enneadi* VI, 9.1: “La presenza necessaria dell'Uno nel molteplice è un tratto caratteristico del neoplatonismo. Al medioevo cristiano giunse attraverso varie fonti, anche arabe, ma soprattutto attraverso *Elementatio teologica* di Proclo, che viene esplicitamente citato da Eckhart nel suo *Commento alla Sapienza* n. 39: “Dunque Dio creatore influenza ogni realtà creata con la sua unità, con la sua uguaglianza e con la sua indistinzione, in conformità al detto di Proclo: Ogni

(*) **Numinòso**: si dice di carattere misterioso, terrificante e affascinante a un tempo, proprio del *sacro*, che è alla base del sentimento religioso dell'umanità. Dal lat. *Numen-numinis* V. *nume* molteplicità partecipa ugualmente dell'uno”. Com'era chiaro alla filosofia-mistica antica, dal *Parmenide* di Platone alle *Enneadi* di Plotino, l'Uno è innanzitutto il principio della comprensibilità stessa del reale, anche nella sua molteplicità, che non sussisterebbe senza l'Uno, da cui ogni numero deriva e a cui rimanda: la divisione, il due, c'è solo perché prima c'è l'Uno. Infatti, l'Uno è il padre di ogni numero, si effonde e genera il molteplice, che è tutto nell'Uno – eppure ne è anche fuori.

Da Meister Eckhart, dal *Commento alla Genesi*, Prologo generale, 8 : - Per la chiarezza delle cose da dirsi, bisogna fare delle notazioni preliminari. La prima è che non si deve in altri modi rappresentarsi o giudicare i termini generali come **essere, unità, verità, saggezza, bontà** e simili secondo il modo e la natura degli accidenti che ricevono l'essere nel soggetto e tramite il soggetto e le sua modificazione, e che sono posteriori ad esso, e ricevono l'essere inerendo a qualcosa [...] In modo diverso sta la questione dei termini generali suddetti. Infatti, l'essere stesso e ciò che,



convertibile con esso, è identico all'essere, non si aggiunge alle cose come elemento posteriore, ma è anteriore a tutto nelle cose. Infatti l'essere stesso non riceve il suo essere in qualcosa o da qualcosa né tramite qualcosa e non avviene o sopravviene a qualcosa, ma previene ed è prioritario a tutto. Perciò l'essere di tutte le cose deriva immediatamente dalla causa prima ed universale di tutto. Dunque dall'essere stesso "e per esso e in esso sono tutte le cose", ed esso non deriva da altro. Ciò che, infatti, è altro dall'essere, non è, o è il nulla. La seconda notazione preliminare è che, per regola universale, le cose precedenti e superiori non ricevono assolutamente niente dalle posteriori e non sono affette da nessun elemento che può trovarsi in esse. Al contrario, le cose precedenti e superiori influenzano quelle inferiori e posteriori, e discendono in esse con le loro proprietà, rendendole simili a se stesse come la causa al causato e l'agente il paziente. Appartiene, in effetti, all'essenza del primo e superiore, in quanto "ricco di per sé", esercitare influenza sull'inferiore grazie alle sue proprietà, tra le quali v'è l'unità e l'indivisione. L'inferiore sempre diviso è uno e indiviso nel superiore. Da ciò appare chiaro che il superiore non si divide nelle cose inferiori, ma, permanendo indiviso, raccoglie e riunisce quel che è diviso nelle cose inferiori. Un esempio evidente di ciò che si è detto sopra è nelle parti del vivente, in cui l'anima non si divide, ma, permanendo indivisa, tutte e singole le unisce in sé, in modo che divengano una sola anima, una sola vita, un solo essere ed un solo vivere.

Ancora Meister Eckhart: *dal Commento al Vangelo di Giovanni, da 206 a 209.* Se si domanda dove sia o abiti Dio e dove sia da cercare e da trovare, rispondiamo innanzitutto, dove Dio non sia né abiti; in secondo luogo dove sia e dove abiti. È, infatti, proprio di Dio che di lui si sappia con più verità cosa e dove non sia che non cosa e dove sia.

In primo luogo diciamo, dunque, che Dio non è nel tempo; in secondo luogo che non è in una realtà divisa, in terzo luogo che non è nella estensione né nella quantità; poi, in quarto luogo, che non è in ciò che ha un più o un meno; in quinto luogo che non è in niente di distinto; in sesto luogo che non è niente di creato, in quanto questo o quello; in settimo luogo che non è in niente di proprio.

Dio è certo in ogni ente, in quanto è ente, ma in nessuno, in quanto è un ente determinato; certamente in tutte le cose in quanto sono enti, ma fuori di tutte e in nessuna di esse, in quanto recano traccia di qualcosa sopra accennato, ovvero tempo, divisione, quantità continua, più o meno nel grado o nella grandezza, distinzione, questo o quello, proprio - brevemente, in generale: in niente che includa deficienza, diminuzione di forma, male, privazione e negazione. La ragione di tutto ciò è che tutte queste cose in quanto tali privano o negano qualcosa dell'essere, benché ne pongano qualcos'altro, al di fuori di quello che tolgono e negano. Ma Dio è il pieno essere, della cui pienezza tutte le cose ricevono, mutuano, partecipano e prendono parte, come si è esposto in precedenza. Infatti, sono parti dell'universo, e per il fatto stesso di essere parti dell'unico universo, non sono l'uno né l'universo essere, e ad esse è negato qualcosa dell'essere, ed a ciascuna è negato in molti modi l'essere. Invece a Dio, in quanto è l'essere, non può mancare o venir meno qualcosa dell'essere, giacché l'essere è opposto alla mancanza o privazione dell'essere. Perciò Dio non è una qualche parte dell'universo, ma qualcosa al di fuori, o piuttosto precedente e superiore all'universo. Per questo motivo a lui non si addice nessuna privazione o negazione, ma gli è propria e a lui soltanto, la negazione della negazione, che è midollo e corona dell'affermazione più pura, conformemente al passo di *Es* 3, 14: "Io sono colui che sono". "Egli non può rinnegare se stesso" (2 *Tm* 2,13): ma l'essere rinnegherebbe se stesso se qualcosa gli mancasse o essa mancasse a qualcosa. Ciò basti relativamente al primo punto, che tratta delle cose e del dove Dio non è né abita per natura. Conformemente a ciò si può mostrare anche in senso



morale quali e di che genere siano gli uomini in cui Dio non si degnava di abitare. Infatti, Dio non abita nell'uomo, nella misura in cui questi rivolge intelligenza e amore verso le cose temporali, è diviso in se stesso, legato all'estensione e alle rappresentazioni sensibili, ha in sé stesso il più e il meno. "Infatti, Dio è uno" (Gal 3, 20), ma nell'Uno non c'è più e meno, né distinzione, né questo o quell'ente creato. Neppure v'è il proprio. Infatti, l'Uno, come l'essere, è comune a tutte le cose. Inoltre nell'Uno, poiché Uno, non ha parte il male, la deficienza, la diminuzione di forma, la privazione, e neppure la negazione, se non della negazione; infatti l'Uno nega la divisione, il numero, la moltitudine.

È chiaro, dunque, che quelli che amano ciò che è proprio e che loro appartiene, come quelli che fanno il male ed amano le creature, in cui hanno posto la privazione, il questo e il quello e la moltitudine, sono cosiffatti che in essi Dio non abita. La ragione è chiara da quel che si è detto prima.

Sempre da Meister Eckhart, da I sermoni latini, XXXVII, 377:

L'Uno è ciò di cui partecipa ogni molteplice, ciò per cui ogni moltitudine è una ed è, e questo Uno è Dio. "Dio, infatti, è uno" (Gal 3, 20) e l'Uno è Dio. L'ente, il vero, il bene sono le determinazioni che superano ogni specie. (Dionigi Areopagita, Dei nomi divini 2, 11). Inoltre ogni moltitudine ha l'essere solo tramite l'Uno, ma da esso la cosa ha l'essere e l'essere una. Perciò Dio non è nelle cose divise, nei molti, in quanto sono molti o divisi, ma in quanto sono uno. Inoltre "Dio è in tutto e uno in tutto" e "in lui sono tutte le cose". Dunque, è tramite esso, l'Uno, che tutto è uno. [...]

"È Padre di tutti". Nota dal Crisostomo: "Dato che Dio vuole più essere amato che essere temuto, perciò dice "Padre nostro", non "Signore nostro". In secondo luogo perché sappiamo che ci ha dato "la potestà di diventare figli di Dio" (Gv 1,12). In terzo luogo, di conseguenza, perché "se figli, anche eredi" (Rm 8, 17; cf. Gal 4, 7). In quarto luogo, "chi ha detto Padre, attraverso questa sola denominazione ha riconosciuto anche la remissione dei peccati, l'adozione filiale, l'eredità, la fraternità che sussiste verso l'Unigenito, e il dono dello Spirito". In quinto luogo, perché amiamo l'onore di Dio e proviamo dolore dell'opposto, dovunque accada, come i figli nei confronti del padre. In sesto luogo, per dare la fiducia di ricevere. Infatti, i padri sono soliti dare ascolto ai figli: "Chiedete e riceverete" (Gv 16, 24).

Pensare l'Uno significa spiegare le cose, trovarne la ragione, che non v'è senza riferimento finale all'unità: comprendere significa, anche etimologicamente, tenere insieme, in un tutto unito. Nello stesso tempo, comprendere, trovare la ragione, significa pensare l'essere, non pensare il male, che è non essere, pensare invece il bene. Uno, essere, vero e bene sono infatti "convertibili", ma è dall'Uno che procedono il vero e il bene ed è all'Uno che spetta il primato rispetto all'essere, al vero e al bene, con cui pure è convertibile.

All'Uno il pensiero arriva logicamente *per viam negationis*, affermando non già quello che è, ma quello che non è, eliminando via via tutto ciò che appartiene alla molteplicità e alle sue condizioni: la teologia che esso può costruire non può essere altro che teologia negativa.

Di lui non possiamo dire che sia pensiero, perché il pensiero implica l'alterità di soggetto e oggetto, di pensante e di pensato, né che sia autocoscienza, perché l'autocoscienza appartiene alla personalità, individua e finita; né che sia amore, perché l'amore è aspirazione a un bene che è al di sopra dell'amante. Eppure l'Uno è la fonte prima del pensiero e condizione dell'alterità, dell'autocoscienza e dell'amore.



L'Uno ha una dignità superiore al pensiero, e perciò il pensiero deriva da lui, lo postula, ma non lo conosce e tuttavia, pur dovendolo riconoscere come Inconoscibile e Ineffabile (*àghnoston kai árreton*), sa le ragioni della sua ignoranza. Di lui possiamo dire che è Uno, Primo, Bene: e questi potrebbero sembrare suoi attributi positivi. Ma l'Uno (*tò Hen*) è pensabile solo in relazione alla pluralità di cui è negazione, in opposizione al groviglio delle apparenze delle quali avvertiamo l'amara insufficienza; è Primo (*pròton*), ma in quanto concepito in rapporto alla volontà e all'amore. Ponendo l'Uno, poniamo il molteplice; affermando il molteplice, postuliamo l'Uno. E perciò l'Uno, come negazione del finito, è infinito (*àpeiron*), non più nel senso di una vaga indefinita potenzialità, ma come inesauribile e inconcepibile Potenza; e se diciamo libero l'essere che non dipende da nessuno, "L'uno soltanto è veramente libero, perché Egli è semplicemente se stesso" (*Enneadi*, VI. 8. 21).

La teologia negativa conduce il pensiero al massimo della sua tensione intellettuale; ma la nozione dell'Uno, alla quale ci conduce, non è il nulla del pensiero e della vita: è la pienezza dello spirito, che eccede ogni parola e ogni astrazione e che solo in uno "stato" indefinibile dell'anima, in un'esperienza eccezionale, può trovare un'adeguata conferma.

Tale "stato" è l'estasi, che si compie quando l'anima riesce a tornare all'Uno, che è il Bene.

La mistica pensa perciò l'Uno non come la "ben compatta sfera di Parmenide", nella quale svaniscono le differenze e le identità singole, ma, plotinianamente, come la luce da cui tutto proviene, che tutto illumina, di cui tutte le cose constano e alla quale tornano.

In una serie compatta di distici, all'inizio del quinto libro del suo capolavoro, Silesius espone sinteticamente il pensiero dell'Uno:

Tutto dall'Uno viene e all'Uno deve tornare
Se sdoppiato e nel molteplice non vuol restare.
Al modo che l'unità è presente in ogni numero
Dio, l'Uno, è presente ovunque nelle cose.

L'Uno di Plotino è il Dio della mistica cristiana, non l'immagine biblica di Dio, che, essendo immagine determinata, scade al rango di creatura, di *èidolon*, idolo. Eckhart lo ripete incessantemente: Dio è Uno e semplice, "negazione della negazione", cioè del molteplice.

Che significa l'Uno? L'Uno significa ciò cui niente è aggiunto. L'anima coglie la Divinità come essa è pura in se stessa, dove niente le è aggiunto, neppure col pensiero. L'Uno è negazione della negazione. Tutte le creature portano con sé la negazione: ciascuna nega di essere l'altra. Un angelo nega di essere l'altro. Ma Dio ha una negazione della negazione; egli è l'Uno e nega ogni altra cosa, giacché niente è al di fuori di Dio. Tutte le creature sono in Dio e sono la sua propria Divinità

Quanto più Dio è riconosciuto Uno, tanto più è riconosciuto Tutto [...]. Perciò sant'Agostino dice: se conoscessi tutte le cose e non conoscessi Dio, non conoscerei niente. Ma se conoscessi Dio e non conoscessi altra cosa, conoscerei tutte le cose. Più profondamente si conosce Dio come Uno, più si conosce la radice da cui sono scaturite tutte le cose. Più si conosce come Uno la radice, il nucleo, il fondo della divinità, più si conoscono tutte le cose.

Il pensiero dell'Uno è pensiero non del Dio determinato nei modi, ma della Divinità, che è il nulla, eppure, insieme, il Tutto. Al di sopra di ogni pensare determinato, e perciò "senza nome",



“inesprimibile”, indicibile non perché il linguaggio non ne possa parlare, ma perché “non è racchiuso in natura alcuna”, “al di sopra di ogni natura”, “senza natura alcuna”. Ciò si comprende quando “siamo Uno in noi stessi, separati da tutto”, sempre immutabili. Uno con Dio, al di fuori del quale non v’è che il nulla.

Allora l’anima perviene a qualcosa di mirabile e viene respinta in un silenzio. Nella quiete Dio si sprofonda nell’anima e la grazia si effonde in essa [...]. L’anima deve morire nel dolore, come nostro Signore ha detto.

Ciò è indicato dal grado di frumento che cade a terra: se non muore, non può portare frutto [Cfr. Gv 12, 24]. La morte dell’anima deve avvenire nella conoscenza di Dio, in quanto essa fugga da se stessa e tutte le cose che non sono in Dio diventano per lei senza gusto e maleodoranti. Essa deve radicarsi nella fede e crescere nell’amore.

Da Plotino ad Eckhart, dunque, l’insegnamento della mistica è semplice e sempre identico ed è distacco. È con esso ed in esso che si comprende il pensiero dell’Uno, che è Dio, ed è il distacco stesso.

Da Alessandro Klein, Mister Eckhart , *La dottrina mistica della giustificazione.*

Pp. 68–69: Le creature sono, giacché sono, in Dio: nella misura in cui sono, esse sono in Dio, sostenute e sostenute dall’essere divino che imprestandosi le abbraccia e contiene in sé. Ciò che è fuori di Dio, ossia fuori dell’essere, è nulla. E dunque solo ciò che è in Dio, ossia nell’essere, è. P. 95: L’essere degli enti creati è lo stesso e unico essere divino che, uscendo da sé, si dispiega ed esplica in essi: totalmente presente in essi (*totus intra*) li alimenta di sé secondo la capacità ricettiva di ciascuno e così attua, diventandolo, l’essere questo e quello, l’*hoc et illud* di ciascuno.

Come *analogon*, dunque, l’indistinta e indivisa pienezza dell’Uno si fa immanente e presente nelle creature, e, imprestandosi loro produce in esse, diventandola, la loro distinta e divisa molteplicità. Tuttavia, già in quest’immanenza, assunta sussistendo come *analogon* nelle creature, Dio trascende le creature in cui è presente. P. 29. Essendo soltanto un imprestarsi, il darsi di Dio è insieme un ritrarsi: nell’atto stesso in cui si dona, sfugge ad ogni presa di possesso da parte delle creature che, nell’atto stesso di esperire la sua immanenza, esperiscono in essa la sua trascendenza, l’inappropriabilità della sua presenza.

P. 31: Dio, che eternamente si genera in se stesso nell’aseità (*) della propria vita trinitaria, simultaneamente e analogicamente si genera una seconda volta nelle creature. Questa seconda genesi è il prestito che Dio fa di sé alle creature e la partecipazione analogica a questa seconda genesi di Dio è la vita cui le creature, e specialmente l’uomo, sono destinate dalla misericordia divina.

Pp. 98 – 99. L’*analogia attributionis* eckhartiana non nega, infatti, anzi afferma recisamente, la presenza dell’*analogon* negli *analogata inferiora*, ma la configura come una presenza affatto particolare che possiede e contiene ciò in cui è presente anziché esserne posseduta e contenuta. La presenza dell’*analogon* non solo, essendo un prestito, non si radica mai in ciò in cui è presente e quindi non se ne lascia mai possedere, ma è anzi

(*) **ASEITÀ**: qualità dell’essere che trae da sé la causa della propria esistenza, cioè di essa stessa a radicarla in sé e a possederlo. L’*analogon*, come sappiamo, è infatti prestito dell’essere all’indigenza di essere, al nulla che, in sé la creatura è, ed è quindi ciò che la fa essere, il punto di appoggio che la sorregge nell’essere sottraendola al suo nulla. Ma se l’*analogon* è ciò che fa accedere all’essere la creatura, la quale senza di esso neanche è, non è allora l’*analogon* che,



aderendo alla creatura, prende ad essere nella creatura, bensì la creatura che, aderendo ed appoggiandosi all'*analogon*, comincia ad essere in esso: l'essere non può evidentemente venir dopo le creature che fa essere, bensì le precede, e dunque non si aggiunge ad esse facendosene contenere, ma le aggiunge a sé contenendole.

Priva di essere la creatura è nulla, nulla che possa contenere in sé l'*analogon* e in cui l'*analogon* possa radicarsi. Al contrario l'*analogon*, imprestandosi alla creatura, la accoglie e contiene nel proprio essere con cui l'alimenta e sostiene ed in cui la radica. Pertanto, invece che ricevere e portare in sé l'essere, la creatura ne è ricevuta e portata, ed essa è non perché si appropria della presenza dell'essere, ma perché, sostenuta da quella presenza, vi si libra: "tutte le creature non hanno essere, poiché il loro essere si libra (*si leva*) soltanto nella presenza di Dio".

Ivi, *pp. 12-13*: Se Dio si ritirasse da tutte le creature anche per un solo istante, esse diverrebbero un nulla. Quelle stesse creature che il mistico ha scorte prive di essere proprio, le scorge ora piene dell'essere di Dio: a farle essere è la presenza in esse dell'essere divino.

Così conosciuto, l'intero creato si disvela come un'unica teofania, (*) un libro in cui chi ha occhi per vedere legge Dio: "chi non conoscesse altro che le creature non avrebbe bisogno di pensare a nessuna predica, poiché ogni creatura è piena di Dio, ed è un libro."

"Tutte le cose hanno per gli uomini interiori un intimo essere divino", e si tratta appunto di rompere l'involucro che lo cela: il guscio deve rompersi e ciò che sta dentro uscire, poiché se vuoi avere il nocciolo devi rompere il guscio". "Ciò che è creato va aperto se il buono che è dentro deve uscirne". Le cose possono così assurgere a tramite della scoperta che l'uomo fa della presenza di Dio in sé. Come in tutte le creature anche nell'uomo Dio è presente, ed è dall'essere divino che l'anima deriva immediatamente il suo essere; "Sant'Agostino dice: Dio è più vicino all'anima di quanto essa non lo sia a se stessa [...]. L'anima trae il suo essere immediatamente da Dio; per questo Dio è più vicino all'anima di quanto essa non lo sia a se stessa; Per questo Dio è nel fondo dell'anima con tutta quanta la sua divinità. Ma imparando a cogliere Dio in tutte le cose (l'essere di Dio come l'essere delle cose), l'uomo può, attraverso di esse, non solo aiutarsi a scoprirne, ma anche a rafforzarne la presenza in sé.

(*)**TEOFANIA**: dal greco *theos* = dio e *phàinein* = apparire (fil. relig.) è il manifestarsi = apparire della divinità, sia in maniera diretta sia, in un significato più esteso, indirettamente nelle sue opere e nell'universo.

"L'uomo deve afferrare Dio in tutte le cose, e abituare il proprio animo ad aver Dio sempre presente nell'animo, nel desiderio e nell'amore"; "egli deve imparare a rompere le cose e ad afferrare in esse il proprio Dio onde energicamente poterlo informare in sé in modo essenziale". In un mondo svuotato di ogni presunzione di essere e pieno di Dio, il rapporto al mondo diventa rapporto a Dio. Non dal mondo, ma dalla menzogna del mondo (dalla menzogna di essere e di contare qualcosa in se stesso) occorre fuggire, e il mondo stesso si fa allora luogo d'incontro con Dio.

Soltanto coloro che si lasciano ingannare dalla menzogna del mondo e ne ignorano la verità "si perdono lungo la via di Dio, giacché le creature sono una via di Dio". Per chi invece è giunto a quella verità e sta perciò "*presso* le cose e non *nelle* cose", ecco che "Dio traluce in tutte le cose, poiché in tutte le cose egli gusta Dio, e l'immagine di Dio si fa scorgere in tutte le cose". E tuttavia, di contro all'essere divino che, come Uno, è totalità e pienezza assoluta, la determinatezza e limitatezza delle creature si qualifica inevitabilmente come una *p e r d i t a* e la



creazione come una *caduta*: dall'Uno il creato *cade* nella distinzione, nella dissomiglianza, nella molteplicità. La privazione e la negazione della totalità e pienezza dell'essere, che le creature sono nella loro puntuale determinatezza e conseguente limitatezza, è la radice della loro numerabilità e divisa molteplicità. Imperfetto perché deficienza di essere a causa della limitatezza che lo contraddistingue, il molteplice creato reca in sé il segno del male. Costretta alla determinatezza dell'*hoc et illud* che di volta in volta la contraddistingue, la creatura *cade* dunque dall'Uno, da Dio, dall'essere; determinatezza e divisione sono *per loro natura* cammino verso il non essere. Ma poiché Dio crea conferendo alle creature il proprio stesso essere, la creazione conserva sì un aspetto o un momento di caduta dalla pienezza dell'essere divino nella limitatezza delle creature, ma non nel nulla che, di per sé, quella limitatezza è. L'imprestarsi di Dio alle essenze create fa sì che esse, pur nella loro determinata limitatezza, siano, e in tal modo trattiene e ferma la loro caduta. Partecipazioni limitate dell'essere divino, le creature a un tempo sono e non sono: *partecipano* l'essere divino (lo mangiano e lo bevono) e perciò sono, ma lo partecipano *limitatamente* e perciò non sono.

Il limite introduce nel loro essere negazione, non essere e caduta. Le creature mescolano così in sé luce e ombra, e l'opacità che ne risulta è il frutto della loro limitatezza. La creazione non consegna dunque l'uomo al nulla ed al molteplice disperdendolo, ma lo sospende fra l'essere e l'Uno da una parte e il nulla e il molteplice dall'altra. Nella sua limitata esistenza di creatura finita, l'uomo si trova così a metà tra Dio e il nulla: "*quasi medium inter Deum et nihil*"; fra la pienezza dell'essere divino che alimenta l'esistenza limitata dell'*hoc aliquid*, (*del qualcuno che egli è*), e il nulla che quella limitatezza (con la molteplicità che comporta) in sé è. Egli ha in sé la pienezza dell'essere che Dio continuamente gli impresta, ma ostruita e nascosta dal limite dell'*hoc aliquid* inerente alla struttura metafisica della sua limitatezza di creatura. Può allora spogliarsi della sua creaturalità e così rimuovere l'ostacolo che lo separa da Dio che si cela in lui, ma può anche aderire ad essa ed in essa persistere e così, peccando, aggiungere ostacolo a ostacolo. Sospeso fra l'essere e il nulla, l'uomo è sollecitato da Dio ad una decisione. "Per questo Dio ha creato il mondo, affinché Dio venga generato nell'anima. Ma perché l'uomo potesse liberamente assentire a questa nascita di Dio in lui occorreva sospenderlo fra l'essere e il nulla, l'Uno e il molteplice, l'eternità e il tempo, il positivo e il negativo; occorreva cioè metterlo in condizione di decidere. La proiezione o caduta nel molteplice finito risponde così a quello che è il fine ultimo della creazione: la libera unificazione dell'uomo a Dio. Nella sua apparente consistenza, ma intrinseca umiltà, il creato costituisce infatti quell'alternativa a Dio che consente la libera scelta dell'uomo

Ora, se la caduta nel finito è trattenuta e frenata in modo da situare l'uomo in una posizione di equidistanza fra l'essere e il nulla, aderendo volontariamente al molteplice l'uomo riprende a cadere e si allontana sempre più da Dio; aggiunge all'allontanamento della creazione quello del peccato:

Nota in primo luogo che il peccato separa da Dio, che è la vita dell'anima, come l'anima è la vita del corpo. In secondo luogo, che il peccato, in quanto allontanamento dall'essere e avvicinamento al nulla, è la morte più autentica. In terzo luogo nota che è morta ogni opera il cui principio è esteriore, qualsiasi sia il suo fine. Infatti è vivo ciò che ha movimento dall'interno, da se stesso, e non da qualcos'altro.

Nei Soliloqui Agostino dice: "Uscire da Dio è morire", "Tornare a lui è tornare in vita"

Peccando - allontanandosi intenzionalmente dalla vita spirituale - l'uomo *esc* da Dio; la parziale caduta metafisica prodottasi senza sua colpa con la creazione (peccato originale



originante) che, pur contenendo in sé – come possibilità – i germi della morte e del nulla, lo tratteneva ancora in vita, diventa ora realmente, per sua colpa, una caduta a precipizio nella morte e nel nulla. Il motivo è che, in effetti, l'**uno**, l'**essere**, il **vero**, il **bene** sono convertibili. Perciò chi si allontana dall'Uno, si allontana dal Vero, dal Bene, da Dio. Infatti "Dio è uno". Ma chi si allontana dal Vero cade nella menzogna. Allontanandosi da Dio si avvicina al demonio, padre di menzogna.

Dice Agostino: "è naturale che disapproviamo ciò che si discosta dall'unità e tende alla dissomiglianza da essa".

Per contro, più uno si allontana dal molteplice e tende verso l'Uno, più è perfetto e divino. Di più: chi vuole trovare Dio in sé deve essere figlio di Dio. Infatti, il Padre e il Figlio sono insieme, sono correlativi. Lo Spirito santo procede dal Figlio nella Trinità. Così anche in noi non procede e non è dato se non ai figli.

Dice al riguardo *Gal* 4,6:

Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare chi era sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli. E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre! Quindi non sei più schiavo, ma figlio; e se figlio, sei anche erede per volontà di Dio.

Questo è quel che è stato scritto al riguardo: "Ma a quanti l'hanno accolto", (ovvero a quelli che sono nudi da ogni forma generata ed impressa in essi dalla creatura), "ha dato il potere di diventare figli di Dio". ... "A chi crede nel suo nome, cioè nella sua conoscenza, perché conoscano il solo Dio" ... (*Gv* 17, 3).

Dice dunque: "A chi crede". Infatti, sapere e conoscere "è la radice dell'immortalità" (*Sap* 15, 3), è "la vita eterna", come si dice più avanti, al capitolo diciassettesimo (*Gv* 17,3).

Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto.

Evidentemente il riferimento è a *Gv* 1, 12

Ma a quanti lo accolsero, a quanti credono nel suo nome, diede il potere di diventare figli di Dio; i quali non dal sangue, né da volere di carne, né da volere dell'uomo, ma da Dio sono nati.

Così, chi è nato da Dio è figlio di Dio: *Tutto quel che è nato da Dio, vince il mondo.* Più avanti, al capitolo sedicesimo, il Figlio dice: *ho vinto il mondo.*

Il mondo

1) da *Dizionario di filosofia e scienze umane* di Emilio Morselli, Signorelli Ed.; 2): da *Lessico mistico* di Marco Vannini, Ed. Le Lettere, stralci.

1) Mondo (dal latino *mundus* = pulito, ordinato; analogo al greco *kòsmos* = armonia, ordine): usato in origine in senso geografico e astronomico, ha assunto gradualmente (anche per lo specificarsi delle nozioni astronomiche) un significato più astratto di "insieme complessivo di una serie di fenomeni" (il mondo dell'arte, il mondo politico, il mondo operaio ...).

- (*filos.*): inteso come il "luogo", l'ambiente specifico della vita dell'uomo (quindi non solo in termini geografici o spaziali, ma anche dal punto di vista culturale, sociale, affettivo), il mondo acquista un'importanza rilevante nelle riflessioni della *fenomenologia* e dell'*esistenzialismo*, per cui una delle determinazioni fondamentali dell'essere dell'uomo è il suo "essere nel mondo".



2) Mondo dal latino *mundus* (greco *kòsmos*), talvolta reso con “secolo”, dal latino *speculum* (greco *aiòn*, etimologicamente connesso con *aevum*), è parola che ha nella storia della mistica un duplice significato.

Nel primo e prevalente significato indica tutto ciò che è carnale, psichico, sociale e comunque opposto alla realtà spirituale. Sotto questo profilo, perciò, l'uomo che ama la verità deve “fuggire il mondo” e i suoi falsi valori, facendosi “simile a Dio”: così parla Platone, ...

(ad es. *Teeteto* 176:

“Non è possibile che il male scompaia, perché è necessario che ci sia sempre qualcosa più o meno contraria al bene. E questa cosa non può avere la sua sede tra gli dèi, ma è necessario che circoli in mezzo alla natura mortale, in questo mondo. Per questo motivo bisogna sforzarsi di fuggire di quaggiù il più rapidamente possibile. La fuga è il diventare simili a Dio, in tutta la misura possibile”).

... e tutto il platonismo fino a Plotino (*Enneadi*, VI, 9, 11): Questa è la vita degli dèi e degli uomini beati: liberazione dalle cose di quaggiù, vita sciolta dai legami corporei, fuga del solo verso il Solo.

E poi cristianesimo, in cui l'esperienza monastica rappresenta quasi il concretarsi di questa necessaria “fuga dal mondo”. Ciò è particolarmente evidente nel vangelo di Giovanni (8, 23):

Voi siete di questo mondo, io non sono di questo mondo, dice Gesù ai giudei;

Gv 18, 36: Il mio regno non è di questo mondo. 1Gv 2, 15 – 17: Non amate il mondo, né le cose che sono nel mondo. Se uno ama il mondo, non possiede l'amore del Padre, perché tutto ciò che è nel mondo, cioè la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia delle ricchezze, non vengono dal Padre, ma dal mondo.

Questo mondo è sotto il dominio del suo arconte, cioè del demonio, perciò non ha riconosciuto la luce, quando è giunta nel mondo.

Tale significato è ricordato da Paolo (1 Cor 1, 20,21):

Infatti, che cosa hanno ora da dire i sapienti, gli studiosi, gli esperti in dibattiti culturali? Dio ha ridotto a pazzia la sapienza di questo mondo. Gli uomini, con tutto il loro sapere, non sono stati capaci di conoscere Dio e la sua sapienza. Perciò Dio ha deciso di salvare quelli che credono mediante quest' annunzio di salvezza che sembra una pazzia.

Tutta la storia della mistica è concorde su questo punto, per cui ci limitiamo a citare qualche testimonianza.

Chi ama questo mondo è un servo – scrive Eckhart servo innanzitutto della cupidigia, della superbia e di tutte le passioni simili, ma servo anche di tutte le cose che ama, giacché deve seguirle ovunque lo conducano e ha paura di tutte le avversità, cioè di qualsiasi cosa o persona possa portargliele via – foss'anche una scintilla di fuoco o una bestiolina, come dice sant'Agostino.

Sebastian Frank dedica molti dei suoi *Paradossi* a questo tema:

Il mondo è governato da illusioni; vuole essere ingannato e non si lascia amare; Dio è opposto al mondo; il mondo è già condannato insieme al suo principe. Il mondo giudica sempre all'opposto del vangelo, per esso gli empi sono santi; Cristo deve soccombere di fronte al mondo. La virtù del mondo è solo una foglia di fico di Adamo, un'apparenza e un mantello che ricopre la malizia; quel che il mondo chiama amore è odio davanti a Dio. Non v'è alcuna possibilità di conciliare mondo e Dio: Cristo è venuto a portare la spada, non la pace, e perciò la Chiesa sarà perseguitata



fino alla fine, dal momento che il vangelo è sovvertitore per il mondo e la virtù istiga alla ribellione. Il mondo afferma spesso di avere fede, ma quella del mondo non è affatto fede, bensì miscredenza.

Spiegando il versetto giovanneo: “Voi siete di questo mondo, io non sono di questo mondo”, Eckhart dice che sono di quaggiù quelli che amano le cose mondane, la cui patria è il mondo e che hanno di mira cose temporali. Quelli invece la cui patria è il cielo” [Fil 3, 20] e che non provano gusto alle cose di questa terra, essi non sono di questo mondo. Citando Agostino, prosegue: Ogni uomo, in realtà, nato da Dio, non è di questo mondo, e perciò ciascuno di noi, in quanto secondo le sue possibilità attinge con lo spirito qualcosa di eterno, non è di questo mondo. *E nel Commento al vangelo di Giovanni*, n. 450 ripete: “Bisogna notare che l'uomo figlio di Dio, nato da Dio, non è di questo mondo”. In primo luogo perché, come dice Agostino nel *De moribus ecclesiae*, uno spirito che aderisce a Dio è molto superiore all'intero mondo. E ancora Agostino, nel *De Trinitate*, libro IV, capitolo 20, dice così: “Perché anche noi, in quanto secondo le nostre possibilità attingiamo con lo spirito qualcosa di eterno, non siamo di questo mondo, come anche gli spiriti dei giusti, anche quelli che vivono in questo corpo, in quanto sperimentano la dolcezza delle cose divine, non sono in questo mondo.

Proprio quest'ultima frase apre al secondo significato della parola “mondo”, apparentemente opposto al primo. Infatti, l'uomo distaccato attinge nel suo spirito qualcosa di eterno *già in questo mondo*, che gli appare perciò un paradiso, o almeno un suo sobborgo – come dice l'Anonimo Francofortese. (Cfr. *Teologia tedesca. Libretto della vita perfetta*, cap. 50, p.213). Giocando con le parole latine *mundus* (sostantivo: “mondo”) e *mundus* aggettivo: “puro, pulito”; sostantivo *munditia*), il medesimo Eckhart recupera, senza saperlo, il concetto platonico di *kòsmos*, ovvero ordine, bellezza e dunque *mondo* in quanto supremamente ordinato e bello.

Basti pensare alla splendida conclusione del Timeo (*) “E così possiamo dire che è giunto al termine il nostro discorso intorno al cosmo: Infatti, questo mondo, ricevendo viventi mortali e immortali ed essendone pieno, è diventato un vivente visibile, che in sé accoglie tutte le cose visibili, ed è immagine dell'intelligibile, dio sensibile, massimo, ottimo, bellissimo e perfettissimo, questo cielo uno e unigenito” (92c).

Questo secondo significato è presente nel cristianesimo: il mondo, creato da Dio, è anche amato da Dio, che ha mandato il Figlio per salvarlo, come scrive l'evangelista Giovanni (3, 16- 17): *Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo unico Figlio perché chi crede in lui non muoia ma abbia vita eterna; - Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per condannare il mondo, ma perché il mondo sia salvato per mezzo di lui.*

Perciò nella mistica il mondo assume il suo aspetto secondo l'occhio e l'animo dell'uomo: fonte di nequizia e dolore per l'uomo attaccato al proprio ego, spettacolo di bellezza infinita per l'uomo distaccato. Bisogna notare però che nella mistica, anche in quella del cristianesimo, il

(*)**Timeo**, Scritto intorno al 360 a. C. da Platone) è il dialogo che maggiormente ha influito sulla filosofia e scienza posteriori mondo è visto nella sua infinita bellezza non in quanto creato da Dio, ma in quanto divino esso stesso. Il concetto di creazione, infatti, ripugna al mistico, che vi legge non tanto la vicinanza tra Dio e mondo, quanto la loro di-stinzione, che contrasta profondamente con quel senso dell'Uno che della mistica è costituente essenziale:

-Non esiste separazione tra Dio e le cose, perché Dio è in tutte le cose, più intimo ad esse di quanto esse non lo siano a se stesse. Dunque Dio non è separato da cosa alcuna. Anche l'uomo non deve essere separato da cosa alcuna; ovvero deve essere niente in se stesso, assolutamente



uscito da se stesso, in modo da non esser separato da cosa alcuna ed essere tutte le cose. Infatti, nella misura in cui sei niente in te stesso, nella stessa misura sei tutte le cose e non esiste separazione tra te e le cose. Dunque, nella misura in cui non sei separato dalle cose, nella stessa misura sei Dio e tutte le cose, perché la Divinità di Dio consiste nel fatto che egli non è separato da cosa alcuna. (Cfr. sermone *Ecce, mitto angelum meum*: *I sermoni* p. 526).

Essenziale è notare il profondo rapporto tra uscire da se stesso nel distacco ed essere così in unità profonda con tutte le cose, e così tutt'uno con Dio. Allo stesso modo anche Le Saux (*) nota che l'esperienza di unità tra se stessi e il cosmo è quella primaria:

La dualità primordiale da superare è questa: me stesso e il resto, non quella tra Dio e "me". Finché ci saranno questi "altri" al di fuori di me, Dio e il mondo vi saranno confusi, anche se possono essere distinti e definiti in seconda battuta. Finché il mondo mi resta *aliud*, (altro) Dio non potrà mai essere concepito da me all'interno di me.

Sopprimere questo "centro", che chiamo "me stesso" e attorno al quale traccio cerchi concentrici che sono la mia mente, il mio corpo, il mondo concepito essenzialmente in relazione a me e infine Dio, concepito anch'esso, ahimè, in relazione a me. Raggiungo l'illuminazione quando capisco che il centro è dappertutto reale come in "me". [...]. Dio però non è questo centro, perché Dio è senza luogo e senza centro. Trasferire il "centro" dappertutto ... il che significa "farlo svanire". L'essenziale interdipendenza. Il peccato è la mostruosa ipertrofia di questa particolarità o particolarizzazione della materia in un corpo, in cui si muove o che è animato da una mente.

Le Saux rileva qui come l'esperienza di unione col cosmo sia anche superamento di quel dualismo mente-corpo o spirito-natura che tanto ha afflitto la filosofia occidentale, mentre all'uomo distaccato la natura appare, schellinghianamente, come lo spirito visibile, e lo spirito come la natura invisibile. La bellezza del mondo è la sua bontà come un tutto, nell'infinita ricchezza della sua diversità.

Quest'affascinante pensiero accompagna tutta la storia della mistica, dalla sua origine greca, con Eraclito e Platone, ai suoi sviluppi nel mondo cristiano. Pensiamo ad esempio a Boezio, che recita:

(*) **Le Saux:** Henry Le Saux è stato un monaco benedettino francese, figura mistica del cristianesimo indiano che ha contribuito molto al dialogo tra Cristianesimo e Induismo.

Creatore della terra e del cielo

non indotto da cause esterne

tu devi tutto quanto

al divino modello e, bellissimo tu stesso, concepisci bello

nella mente il mondo, formandolo a tua immagine.

(*Consolazione della filosofia*, III. m. IX. Versi molto amati da Eckhart, che li cita spesso)

Lo troviamo nello splendido "canto ebbro" di Nietzsche:

Tutte le cose sono incatenate, annodate tra loro dall'amore, per cui chi mai ne ha amata una, le ha necessariamente amate tutte e desiderato la loro eternità.

Lo troviamo in Simone Weil, che scrive:

Poiché l'universo è bello e noi possiamo amarlo, esso è una patria, la nostra unica patria in questo mondo. Questo pensiero è l'essenza della saggezza stoica. Noi abbiamo una patria celeste, ma in un certo senso ci è troppo difficile amarla, perché non la conosciamo, e in un altro senso è troppo



facile amarla, perché possiamo immaginarla come ci piace. Rischiamo di amare, sotto quel nome, una finzione. Se l'amore di questa finzione è abbastanza forte, qualsiasi virtù diventa facile, ma sarà di poco valore. Amiamo la patria terrena. Essa è reale e resiste all'amore. È lei che Dio ci ha dato di amare; e ha voluto che ciò fosse difficile, ma possibile.

Quaggiù ci sentiamo stranieri, sradicati, in esilio: come Ulisse che si destava in un paese sconosciuto dove i marinai l'avevano trasportato durante il sonno e sentiva il desiderio di Itaca straziargli l'animo. A un tratto Atena gli dissuggellò gli occhi ed egli si accorse di essere ad Itaca. Allo stesso modo, ogni uomo che instancabilmente desidera la sua patria e che non si lascia distrarre da questo desiderio né da Calipso né dalle Sirene, un giorno, improvvisamente, si accorge di essere nella sua patria.

Imitare la bellezza del creato, adeguarsi all'assenza di finalità, di intenzioni, di discriminazione, significa rinunciare alle nostre intenzioni, alla nostra volontà.

Essere perfettamente obbedienti significa essere perfetti come il Padre nostro che è nei cieli. [Mt 5, 48] (Da Attesa di Dio, p. 148).

Sotto questo profilo, infatti, si può avere per il mondo un vero amore – non appropriazione utilitaristica ma tenerezza verso le cose, dalle quali non si dipende affatto, e che sono amate in quanto tali, “senza perché” –. E quest'amore, che è carità, si esplica anche nel fare: dunque non più fuga dal mondo, ma lo stare al proprio posto, compiendo quel dovere che in ogni istante la grazia ci pone davanti.

Il due

Da Marco Vannini, *Lessico mistico*, cit.

Dal latino *duo* (greco *dyo*), è il primo dei numeri che rompe l'unità, divide, e perciò indica la separatezza, la dis-unione (il greco *dis*, connesso con la radice *deuo*, che indica la mancanza, il bisogno, l'inferiorità, è infatti il prefisso che anche nelle nostre lingue (*dis-agio*, *dis-approvare*, ecc.) dà alla parola cui si unisce significato negativo). Il due e il dualismo che ne consegue, indica così la lontananza dall'Uno, lontananza dall'Essere, dal Bene, e porta con sé sofferenza. Il pensiero del due governa il pensiero del molteplice, che dal due deriva, ed è perciò lo stesso pensiero del male.

“Corre di morte in morte chi crede di vedere la molteplicità nell'universo”, insegnano perciò le *Upanishad* (Cfr. *Bṛhadaranyaka Upanishad* IV. 9. 4.), ed Agostino rammenta con dolore il tempo in cui era perduto nella “regione della dissomiglianza”, ovvero nel mare del molteplice, lontano da Dio, lontano dall'Uno. [...]

Parlando poi del modo in cui si deve amare rettamente Dio, il maestro domenicano (Eckhart) afferma che si deve amare sopra di ogni immagine, perché ogni immagine costituisce mediazione e la mediazione impedisce quell'unità e semplicità in cui risiede il vero amore. La semplicità è impedita dalla mediazione, perché essa crea una duplicità, mentre Dio deve essere amato perché puro, limpido, chiaro Uno, separato da ogni dualità. “Dio è nemico del molteplice”, recita Silesius e al molteplice bisogna sottrarsi, per giungere all'Unità. Eppure non v'è dubbio (parola la cui radice è “due”, con tutto il suo doloroso significato) che il mondo ci si presenti e sia molteplice, e tale molteplicità non può e non deve essere negata: ciò sarebbe falso e perciò triste. È lo Spirito che porta il due, il molteplice, all'Uno, ove il molteplice non si annulla, non si perde, ma – anzi – guadagna una vera identità e appare in tutta la sua infinita bellezza. Lo dice il medesimo poeta mistico con quei versi che apparvero, giustamente mirabili e incommensurabilmente profondi a Schopenhauer:



Uomo, tutto ti ama! Tutto ti si fa attorno: Tutto ricorre a te per arrivare a Dio. (Da *Il Pellegrino Cherubico* I, 275: “L’uomo porta tutto in Dio”).

“Ogni creatura si porta nel mio intelletto per essere in me spiritualmente: Io solo riporto tutte le creature a Dio” (Meister Eckhart, sermone *Nolite timere eos*, *I sermoni* p. 623)

Da Meister Eckhart, *Commento alla Genesi*, p. 68, ss:

Il due è la radice e l’origine di ogni divisione. Ma ogni divisione, giacché tale, è cattiva: proviene dal male e sta nel male. Infatti, la divisione dell’innumerevole, la molteplicità, è *caduta dall’uno e dall’essere* e, di conseguenza, *dal bene*, che sono convertibili con l’uno. Invano, dunque, e falsamente si direbbe buono ciò che *cade* e si allontana dal bene, giacché, per ciò stesso, rovina o scivola nel male e diviene cattivo. Questo è quel che è detto in *Giacomo 2*: “chi si rende colpevole in uno, lo diventa di tutto” – ovvero di tutti i beni che ha perduto e di tutti i mali in cui è caduto. [...] È chiaro infatti che chi offende l’Uno e si allontana da esso, necessariamente – come si è detto – si allontana dal Bene. Ma chi scivola via dal bene, si allontana e si divide dal bene, non può dirsi buono, né avere niente di buono. Ma se non ha niente di buono, neppure è buono: “Diviene colpevole di tutti” i beni, perché tutti li ha perduti. L’*Ecclesiaste* (Qo 9, 18) dice lo stesso così: “Chi pecca nell’uno, perderà molti beni”. [...] Perciò il due o la dualità non merita di essere chiamato buono. Quest’affermazione, insieme a tutto quel che essa implica, si può dimostrare in un modo più breve ed evidente così: il due o la dualità, come la divisione, sono sempre una caduta o un allontanamento dall’essere stesso. Infatti, ciò che si divide non è più. [...] Perciò, in breve, ciò che cade e si allontana dall’essere necessariamente cade dal bene. Così, dunque, la divisione - che il due implica e che in esso nasce – è male e nel male, come sopra si è detto.

È, infatti, la corrente di amore che investe le creature, rispondendo al loro più o meno esplicito desiderio di amore, che tutto porta verso l’Uno.

Ciò è chiaro più che mai proprio nell’amore per eccellenza, che appare come tentativo di unione di due esseri.

L’unione è impossibile sul piano del sesso: “Sesso” significa etimologica-mente separatezza (*sexus*, da *secare*, *tagliare*, *recidere*) e, contrariamente al banale sentimentalismo, diffuso anche nel religioso (si pensi alle equivocate utilizzazioni “mistiche” del *Cantico dei Cantici*), niente come la sessualità indica e produce inequivocabilmente la *dis-tinzione*: più che si tenta di superarla nel sesso, e più che dolorosamente la si avverte.

Scriveva Lucrezio nel *De rerum natura*, IV, particolarmente vv. 1110 ss.: “*Nell’unione carnale uomo e donna vogliono divenire uno, ma non possono. È l’unico desiderio fisico che per essenza non può mai essere soddisfatto.*”

La loro unità, che è il bambino, è estranea all’uno e all’altro: sul piano del molteplice, due si è e due si resta, con tutto il dolore che ne consegue.

Se però si riconosce la *dis-tinzione*, e dunque l’irriducibile alterità dell’essere amato, senza tentare di ottenere l’unità nel piano della molteplicità, essa viene accolta nell’Uno senza sforzo alcuno e il frutto che ne nasce, il figlio, è superamento della dualità e della sua opposizione all’unità su un piano più alto, là dove il due non è opposto all’uno, ma torna nell’Uno e dimora gioiosamente in esso.

Tutto è uno nell’Uno: se il Due vi ritorna
è sostanzialmente con esso un unico Uno



(*Pellegrino Cherubico* V, 6: “Tutto è uno nell’Uno”.)

È stata definita *nuziale* una certa mistica, in cui l’esperienza di unione tra umano e divino viene espressa con linguaggio *sponsale*. Tale mistica è prevalentemente femminile, di ambito monacale o comunque tipica di donne che non hanno avuto esperienza matrimoniale, e in alcuni casi non v’è dubbio che essa surroghi tale esperienza.

Come nota L. Cognet (Cfr. la voce “Guion” nel *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 17, col 1335), le mistiche che hanno avuto un marito, come Caterina da Genova o Madame Guion, fanno un uso molto scarso del linguaggio sponsale non lo usano affatto.

Indistinzione e distinzione

Da Marco Vannini, *Lessico mistico*, cit

Ciò che è distinto non può contenere propriamente ciò che è indistinto. Eckhart fonda, quindi, la distinzione delle creature sull’assoluta indistinzione di Dio. Proprio perché le creature sono molteplici e distinte, Dio è indistinto.

Senza perché *Sans pourquoi* in francese medievale, sonder warumbe, ohne warum, in tedesco medievale e moderno, è espressione che come poche altre rende appieno la caratteristica della mistica, nella sua radicale opposizione al comune modo di pensare calcolante, del legame a fini particolari, e perciò incapace di libertà dello spirito e di pura gioia. Essa indica infatti la pienezza delle cose, che non hanno bisogno di rimandare ad altro per essere colte nella loro infinita bellezza, *sub specie aeternitatis*. Anzi, dove c’è il “perché”, ovvero il fine, la cosa stessa è degradata, resa servile, inserita nell’orrida catena dell’alienazione, da cui si esce solo nel distacco. Perciò il celebre distico silesiano, intitolato appunto “Senza perché”:

La rosa è senza perché: fiorisce perché fiorisce.

A se stessa non bada, che tu guardi non chiede

è preceduto immediatamente da quello che si intitola *La bellezza distaccata*:

Imparate uomini dai fiorellini del prato

Come a Dio si possa piacere ed essere belli.

“Infatti non si curano della loro bellezza” – spiega il mistico in una nota al distico.

L’espressione “senza perché” si trova per la prima volta nella cistercense fiamminga Beatrice di Nazareth, forse sulla scorta del pensiero di Bernardo di Chiaravalle: “amo perché amo, amo per amare” ed è poi usata spesso dalla beghina Hadewijch di Anversa, i cui scritti furono frequentemente ripresi alla lettera da Ruusbroec. Nello stesso periodo, in Italia Jacopone da Todi scrive: “*La virtù non è perché / ca l’perché è for de tene*” (è il verso 34 della *Lauda* LX: “O amor de povertate”.) E Caterina da Genova cita proprio questo verso di Jacopone nelle sue riflessioni sull’amore di Dio, che deve essere puro: Dio deve essere amato “senza perché”. Margherita Porete la usa spesso nel suo *Specchio delle anime semplici*: “L’anima ha dato tutto, liberamente, senza nessun perché, poiché è dama dello sposo di sua giovinezza”, ove la terminologia dell’amor puro, amor cortese, per cui l’anima lascia, dà, la propria volontà, “per libera nobiltà”.

Significato particolarmente rilevante – nel capitolo 134, in un contesto in cui Margherita polemizza contro gli “smarriti”, che non riescono capire la “nudità di questa profondità” – ha l’espressione *parfaicte franchise n’a nul pourquoi*: la perfetta libertà non ha alcun perché, in quanto “ha passato a fil di spada e ucciso i compiacimenti corporali, ha sterminato le volontà dello spirito. Si è messa tutto il suo amore sotto i piedi e non le importa niente di lui, come se non



esistesse”, ove, come è chiaro, la dimensione del “senza perché” è connessa con un completo distacco e, perciò, con la *libertas spiritus*.

Probabilmente tanto dalle begghine fiamminghe quanto da Margherita Porete l'espressione è giunta così ad Eckhart che la usa molto spesso, in contesti diversi, anche se paralleli.

Senza perché è lo spirito, in quanto in unità e libertà. (Cfr. sermone *Convalescens praecepit eis* (*I sermoni*, p. 268). Senza perché è l'amore, che non ha un volere proprio: l'amore non ha alcun perché. Se avessi un amico e lo amassi per ottenere qualcosa di buono da lui secondo il mio volere, allora non amerai l'amico, ma me stesso. Dio stesso è senza perché, e l'uomo che chiede a Dio qualcosa di diverso da lui stesso, ne fa un “perché”, (cfr. sermone Daniel der wissage, *ibid*) e così lo degrada. Perciò l'uomo giusto che vive la giustizia, non cerca niente con le sue opere, proprio come Dio, che opera senza perché e non conosce alcun perché. Infatti, chi cerca qualcosa con le sue opere, o chi agisce per un perché, è un servo e un mercenario.

Il giusto deve operare a partire dal fondo dell'anima, “senza perché”:

È a partire da questo fondo più intimo che devi operare tutte le tue opere, senza perché. Lo dico in verità finché compi le opere per il regno dei cieli, o per Dio, o per la beatitudine eterna, ovvero a partire dall'esteriorità, tu non vivi davvero giustamente. (Cfr. sermone 5 *ibid*).

Perciò, “a chi domandasse a un uomo sincero, che opera a partire dal suo fondo proprio, perché opera le sue opere, per rispondere giustamente, non dovrebbe rispondere altro che: io opero per operare.

Senza perché”, infatti, è la vita stessa, nella sua essenza divina: Se qualcuno interrogasse per mille anni la vita, chiedendole perché vive, ed essa potesse rispondere, non direbbe altro che questo: io vivo perché vivo. Per il fatto che la vita vive dal suo fondo proprio e sgorga dal suo proprio essere, per questo essa vive senza perché, perché vive per se stessa. Coerentemente, la *Teologia tedesca* nega anche a Cristo un “perché”:

Ma ora dici: Dunque c'era un perché in Cristo! Io ti rispondo: Se tu chiedessi al sole perché risplende, egli direbbe devo farlo, non posso fare altro, giacché questa è la proprietà che mi appartiene, ma da questa proprietà dello splendere io sono libero. Così stanno le cose anche con Dio e con Cristo. E tutto quel che è divino e appartiene a Dio, non vuole, non opera e non desidera altra cosa che il bene e a causa del bene, e non v'è altro perché.

Il silenzio

Da Marco Vannini, *Lessico mistico*, cit.

Dal latino *silentium*, è parola importantissima nella mistica, che di per se stessa rimanda, etimologicamente, alla chiusura, al riserbo, e dunque anche al silenzio.

Il silenzio è innanzitutto una forma di preghiera, di orazione anzi, di adorazione, un'adorazione senza parole e soprattutto senza intermediari.

Per essere tale, il silenzio deve essere più che la semplice assenza di ogni discorso, anche se formulato in modo soltanto mentale, ed esige invece, il perfetto equilibrio delle “tre parti dell'essere”, (*Renè Guenon*, in *Silenzio e solitudine*), trattando degli indiani del Nord America, Adelphi, Milano 2007) ossia di ciò che nella cultura occidentale si definisce come corpo, anima, spirito.

Presuppone anche la solitudine come condizione normale e in certo modo necessaria: silenzio e solitudine sono infatti entrambi impliciti nel termine sanscrito *mauna*.



Forma di ascesi tra le più praticate in tutte le culture, il silenzio è stato elemento essenziale del monachesimo, fin dal tempo dei Padri del deserto, in stretta connessione con la solitudine e la quiete: *fugae, tace, quiesce* (fuga, silenzio, riposo).

Non v'è dubbio, infatti, che il silenzio sia condizione prima del raccoglimento, della ricerca dell'interiorità, ed anche della concentrazione per prepararsi a un compito importante. Già Omero contrappone ai troiani, che si avviano verso i nemici strepitando come le oche, gli achei che, accingendosi a un combattimento che può essere mortale, marciano "in silenzio, spiranti valore" (*Iliade* III, vv. 8-9).

Questa è la dimensione strumentale del silenzio, quando non è fine a se stesso, ma – appunto – condizione per qualcosa, che, nell'ambito religioso, è l'ascolto di Dio. Egli parla, infatti, non solo nella parola parlata una volta o trasmessa nella Scrittura, ma anche e soprattutto nel silenzio, dove colloquia direttamente con l'anima: "Dio del silenzio", lo chiama non a caso Gregorio di Nissa. Anzi, mentre nella Scrittura ci sono parole, al plurale, diverse e suscettibili di mille interpretazioni, nel silenzio Dio preferisce la Parola, al singolare, ovvero se stesso in quanto appunto *Verbum, Logos*.

Nella mistica dell'India il silenzio è concepito in un senso più forte, rispetto a quello che lo concepisce come una disciplina esterna. Nella tradizione dello yoga il silenzio è, infatti, la vera e ultima "realizzazione", piuttosto che un metodo: una volta che si è riusciti a realizzare il silenzio interiore, la pace è assicurata. In conseguenza di questo silenzio la Realtà risplende nell'interiorità dell'uomo, e la coscienza umana si risveglia spontaneamente a ciò che è Ultimo e Supremo.

Il primo *sutra* degli *Yogasutra* di Patanjali afferma, ad esempio, che lo yoga è l'arresto di tutte le attività mentali (*Yogascittavrittinirodha*).

Svuotare la mente (*cittam*) significa appunto liberare l'*atman* dai condizionamenti del tempo e dello spazio e raggiungere il vero Sé.

Portare la mente dissipata al completo silenzio, che è esso stesso fine ultimo, si può dunque dire sia la sostanza stessa della pratica spirituale (*Sadhana*) indiana, e ciò è facilmente comprensibile, se si pensa alla concezione che essa ha della beatitudine come annullamento- identificazione nell'impersonale Sé.

Nella mistica cristiana il silenzio può avere non solo la funzione di predisposizione all'ascolto della Parola di Dio, ma anche quello di "luogo" per la generazione di quella stessa Parola.

Così, ad esempio, Eckhart interpreta il silenzio nel sermone *Dum medium silentium*, che recita: "Quando tutte le cose erano in mezzo al silenzio, discese in me dall'alto, dal trono regale, una parola *segreta*". Il silenzio è qui il "tacere" di tutte le potenze dell'anima, dai sensi all'intelletto e alla volontà. Dio pronuncia la sua Parola, dunque, nella parte più pura e nobile che l'anima può offrire, ovvero nel suo fondo, ove niente v'è se non silenzio.

Lo stesso insegnamento è espresso nel sermone *Praedica Verbum*, ove si aggiunge però un elemento essenziale: la Parola che è Dio non viene solo ascoltata nel silenzio, ovvero quando "dormi di fronte a tutte le cose; il che significa che non devi sapere niente né sul tempo, né sulle creature, né sulle immagini", ma anche, in quello stesso silenzio, da noi stessi viene pronunciata, viene proferita, ovvero in noi avviene la generazione del Logos, possibile solo quando si è quella Parola.

Sotto questo profilo, il silenzio cessa di essere sia una condizione esteriore determinata, sia un determinato modo di essere interiore per divenire la forma di vita dell'uomo distaccato, ovvero



quel distacco che permane immutabile anche nella azione, in mezzo alla gente e allo strepito esteriore.

La luce

Da Marco Vannini, *Lessico mistico*, cit.

Luce. Parola davvero cruciale non solo nella storia della mistica, ma anche della religione: basta pensare che il termine stesso “Dio” significa etimologicamente “cielo luminoso” (latino *dies*). Alla luce, infatti, sono connessi immediatamente significati di chiarezza, verità, bene, gioia, vita, che hanno indubbiamente la loro radice nella nostra natura: infatti il greco *phos*, luce, è legato a *physis*, natura, dal momento che la vita è legata alla luce. Non meraviglia dunque che non solo negli scritti di tutte le religioni, ma alle origini stesse del pensiero occidentale si trovi la luce: nel poema parmenideo, ad esempio, le fanciulle, figlie del Sole, che guidano il filosofo verso la Verità, “lasciate le case della Notte, si slanciano a spingere il carro verso la luce”. Il *Dictionnaire de Spiritualité*, cui rimandiamo per i numerosissimi riferimenti, dedica alla voce *Lumière* ben 46 colonne.

Nella storia della mistica è comunque al neoplatonismo, col suo concetto dell’Uno, dalla cui luce tutto proviene come per irradiazione (*perilampsis*), che si deve la sottolineatura del tema *luce*, tale da dar luogo a una vera e propria metafisica e teologia della luce. Essa passa per Agostino, per Dionigi Pseudoareopagita, per autori ebrei e arabi come Avicenna e Avicenna, giungendo così al medioevo latino.

Il fatto veramente significativo di questa riflessione è che in essa i dati metafisici e quelli fisici sono strettamente uniti, in quanto ha compreso che “l’essere stesso è luce”, “vivere ed essere sono luce”, ovvero luce è la realtà stessa, sia in un senso che per convenzione chiamiamo fisico, sia in quello che per convenzione chiamiamo metafisico. Anzi, gli stessi concetti di spirito e materia, materia e forma, non sono opposti ma complementari, ove l’uno rimanda necessariamente all’altro, aspetti diversi dell’unica realtà.

È, infatti, assolutamente presente anche nella filosofia e nella mistica d’Occidente, da Eraclito a Hegel, il superamento dell’opposizione, o comprensione della complementarietà degli opposti. Spiegando il testo cruciale del Prologo di Giovanni a proposito del Logos, che è Dio: “In lui era la vita, e la vita era la luce degli uomini”. “E la luce risplende fra le tenebre”. Eckhart scrive:

Il male è sempre nel bene e non è visto, non è conosciuto e non brilla se non nella luce del bene. Così il falso non si conosce che nella verità, la privazione nel possesso, la negazione nell’affermazione.

Tutto è luce, e il buio non è altro che una delle sue forme. Come recita una poesia Zen. (Citata da F. Capra nel suo *Il Tao della fisica*, Adelphi, Milano, 1982, pag. 166.)

Al crepuscolo il gallo canta l’aurora;
a mezzanotte, il sole risplendente.

Non devono meravigliare più di tanto neppure i fenomeni luminosi (*fortismi*) attestati da testimonianze degne di fede per quei santi, il cui corpo, o volto, o mani, sono apparsi splendenti di luce (*fotoni*).

Dio, l’essere, la realtà, è luce, e luce anche l’intelligenza, l’anima, se completamente distaccata, ovvero ricondotta alla sua natura propria, scrive Patanjali. (*Gli aforismi sullo Yoga (Yogasùtra)* a cura di C. Pensa, Boringhieri 1978, p.183), ed Eckhart gli fa eco:

Quando l’anima non si disperde nelle cose esteriori,



giunge a se stessa e risiede nella luce, semplice e pura.

(Cfr. sermone *Surrexit autem Saulus*, (I sermoni, p. 494) cit.

Non meraviglia perciò che Angelus Silesius, il poeta che è stato definito “versificatore di Eckhart”, scriva un distico intitolato *La luce eterna*, che inizia proprio con le parole *Io sono la luce eterna*: pura luce, luce eterna, ovvero Dio stesso, quando non più ingenuamente pensato come oggetto, ente determinato, finito – e quindi idolo, non Dio – ma spirito, assoluto e infinito.

Non solo l’anima appare come quella pura, eterna luce, che chiamiamo Dio ma appare anche in stretta, inscindibile relazione con lui, tanto che nessuno dei due può essere pensato senza l’altro. Infatti, l’anima appare pura, infinita luce, solo perché v’è tale infinita, eterna luce, senza la quale non sussisterebbe nemmeno l’anima, in quanto luce. E, reciprocamente,

Dio appare tale luce in unione e in rapporto con quella luce che è nell’anima nostra, che è l’anima nostra - senza la quale egli scade a ente, rappresentazione finita, ovvero idolo.

Se consideriamo però l’anima come psiche, oggetto finito, e Dio come un ente, al di fuori del mondo (che lo si affermi o che lo si neghi è del tutto insignificante), è evidente che i due oggetti possono esser pensati separatamente. Ma se si concepisce l’anima e Dio come luce, spirito, l’una non può essere pensata senza l’altro, e viceversa.

Questa esperienza, già tutta presente in Plotino, ...

“Ci si vede splendenti di luce e riempiti di luce intelligibile; o piuttosto si diviene pura luce, un essere leggero, senza peso; si diviene, o piuttosto si è un dio” (*Enneadi*, VI, 9. 9.) L’intelletto non sa da dove la luce appare: è esteriore o interiore? Quando ha cessato di vedere, dice che era interiore, e tuttavia non lo era” (*Enneadi* V, 5. 8.)

... è fondamentale nella mistica cristiana, cui giunge soprattutto attraverso le pagine celebri del *De vera religione* di Agostino, ove si descrive il percorso dell’anima razionale, che, togliendo via tutte le immagini, rientra in se stessa e lì scopre “la luce vera, che illumina ogni uomo che viene in questo mondo.

Gv. 1,9: “La luce vera, colui che illumina ogni uomo, stava per venire nel mondo” È, del resto, proprio da Plotino che Agostino trae la sostanza del suo “*Noli foras ire: in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*”. (De vera religione xxxix, 72 – 73 pp.139 –141.)

Conoscenza come illuminazione non significa conoscenza di verità nascoste, esoteriche, ma trasformazione, come entrare nell’essere, riconoscendo la realtà e diventandola. Questo è propriamente il mistico: non un sapere, ma un essere, un sapere che è un essere.

Si legge in Meister Eckhart, Sermoni tedeschi, a cura di Marco Vannini, Adelphi Edizioni, sermone *Nolite timere eos qui corpus occidunt, animam autem occidere non possunt*, pag. 79:

-Prendo una catinella d’acqua, vi metto dentro uno specchio e la pongo sotto la sfera del sole; allora dal disco e dal fondo del sole esso getta la sua chiara luce, e tuttavia in ciò non svanisce. Il raggio di ritorno dallo specchio nel sole è sole nel sole, e tuttavia lo specchio è quello che è. Così è anche con Dio. Dio è nell’anima con la sua natura, col suo essere e con la sua divinità, e tuttavia egli non è l’anima. Il raggio di ritorno dell’anima è Dio in Dio, e tuttavia essa è quello che è.

Intelletto

È il greco *nous*, tradotto in latino come *intellectus* (ma anche *ratio*) e poi passato in spirito (*pneuma*, *spiritus*).

Compare nella storia del pensiero con Anassagora, cui si riferisce anche Aristotele in una pagina davvero cruciale del suo *De anima*, ove scrive che è necessario che ciò che pensa tutte le cose sia



separato da esse, per dominarle, ossia per conoscerle, e che non abbia niente in comune con alcunché. Accanto a un intelletto recettivo, passivo (*pathetikòs*), che riceve i suoi contenuti dalla sensazione, dalla esperienza, e che perciò è tutto condizionato da essa, è necessario che vi sia un intelletto attivo (*poietikòs*, separato, non mescolato, non passivo, immortale ed eterno. Esso “sembra un genere d’anima diverso, esso solo separato, come l’eterno lo è dal corruttibile”; “esso solo giunge dall’esterno, ed è divino”.

In parallelo, nella *Metafisica* Aristotele definisce Dio come sommo bene, puro intelletto, pensiero che pensa se stesso, sempre in atto, e con ciò suprema felicità. Tale felicità è possibile anche all’uomo in quanto in lui è presente un intelletto divino, capace di pensiero puro, per cui v’è unità di pensiero tra uomo e Dio. Siccome “nelle realtà prive di materia sono lo stesso il pensante e il pensato”, il pensiero è uno con l’oggetto pensato, per cui il pensiero di Dio è pensiero di Dio - ovvero il pensiero che l’intelletto dell’uomo (o nell’uomo) ha di Dio è il pensiero stesso che Dio ha, anzi, che Dio è. La gioia della contemplazione è tutta in questo pensiero di se stesso che è, insieme, pensiero dell’uomo e pensiero di Dio. Tale pensiero è carico di amore, al di là di ogni nostalgia o desiderio, giacché l’intelletto è anche sommo bene e termine ultimo di amore.

Il punto essenziale è che l’intelletto è “separato” (*choristòs*), ovvero distaccato, senza legami con le cose e con l’appropriatività del soggetto stesso che pensa. Infatti, come nella sua forma legata alle cose e ai fini del soggetto l’intelletto è essenzialmente desiderio, così quando è “separato” diventa pensiero puro (*nous katharòs*) e la sua attività diventa vera libertà, pura contemplazione. Perciò solo l’uomo completamente distaccato, che vive nell’umiltà è capace di intelletto. Separato, semplice, nell’intelletto non è in atto nessuna delle cose prima di pensarle e non ha niente in comune con alcunché per poter tutto pensare, così come la vista bisogna che non abbia alcun colore, per poter vedere tutti i colori. Esso è perciò il nulla di tutte le cose, ed è esso stesso, in quanto intelletto puro, nulla:

L’intelletto, in quanto intelletto, non è il questo, il qui e l’ora. Invece ogni ente o essere è determinato nel genere e nella specie. Perciò l’intelletto, in quanto tale, non è un qualche ente ne ha un qualche essere.

L’intelletto diventa così il divino nell’uomo, giacché Dio stesso è pensato come non ente e come intelletto: nulla sovraessenziale e nulla dell’intelletto vengono così a incontrarsi e a coincidere. E sulla base di questo nulla, che accomuna intelletto umano e Dio-intelletto, che anche Giovanni della Croce può scrivere: “Il mio intelletto uscì fuori di sé, da umano diventando divino. [...]”

Spiritus sanctus est lumen intellectus agentis, semper lucens, scrive Emerico di Campo, e Meister Eckhart afferma che “lo Spirito santo è donato solo quando si vive nell’intelletto”, in quanto l’intelletto è ciò che distacca: infatti la sua operazione propria, la sua astrazione, non è altro che la plotiniana *afàiresis*, il distacco, il toglier via che si spinge fino in fondo, tutto penetrando e facendo il vuoto.

Spiegando il testo evangelico Lc 7,14 sulla vedova cui è morto l’unico figlio, il maestro domenicano afferma che il figlio è l’intelletto, la parte più nobile e più levata dell’anima (secondo la mentalità medioevale) per cui se non si vive nell’intelletto, il Figlio (con la F maiuscola) muore, ovvero non v’è Logos nell’anima, che resta legata alle sue facoltà inferiori. In questo medesimo senso l’intelletto è superiore a ogni realtà naturale ed è nel solo intelletto la grazia che rende graditi a Dio. [...] Tanto forte è questo primato dell’intelletto, che esso assume, in specie per la sua parte più elevata, chiamata talvolta *ratio superior*, lo stesso valore di fondo dell’anima.



Scrivo Meister Eckhart nel sermone *Biblet in mir* (*I sermoni*, pp. 327 s.): -L'ho già detto più volte che nell'anima ci sono due facoltà: una è l'uomo, l'altra è donna. Il testo dice: Beato l'uomo. La facoltà nell'anima che si chiama "uomo" è la facoltà superiore dell'anima, in cui Dio risplende nella sua nudità; infatti in questa facoltà non penetra altro che Dio ed essa è sempre in Dio [...]. Perciò beato l'uomo che abita sempre in questa facoltà, perché abita sempre in Dio.

Questo è reso evidente anche dal fatto che l'intelletto (o ragione) è capace di superare tutti gli opposti, ovvero le contraddizioni che appartengono al mondo dell'apparenza sensibile, del molteplice, riportando alla realtà dell'essere, che è Uno.

Quando torna nell'anima ciò che i cinque sensi portano all'esterno, essa ha una potenza per cui tutto diventa uno. D'altra parte, l'anima è purificata dell'esercizio delle virtù, ovvero quando si eleva verso una vita unitaria. La purezza dell'anima risiede nel fatto di purificarsi da una vita divisa. Tutto ciò che è diviso nelle cose basse, è unificato quando l'anima si eleva ad una vita in cui non v'è più opposizione. Quando l'anima arriva nella luce dell'intelletto non sa più niente delle opposizioni.

Il superamento di ogni finitezza e di ogni opposizione è evidente, ad esempio, in questo sermone, ove è chiara la necessità del distacco anche da ogni forma di intellettualità (la notte dell'intelletto nel linguaggio sanjuanista).

Con Socrate e Platone l'intelletto diviene anche la guida sicura della condotta morale: non è possibile fare il bene senza conoscerlo, non è possibile che, conoscendolo, non lo si faccia

In senso peggiorativo è la tendenza a rinchiudere la realtà vivente entro schemi rigidi e quadri artificiali, che invece di riprodurla fedelmente la deformano, toccando solo la superficie delle cose e disconoscendo le esigenze del sentimento e della volontà.

Intelligenza

(psicol.) (in generale): equivale a "organo della conoscenza" e quindi compie tutte le funzioni psicologiche che contribuiscono al conoscere (percezione, associazione delle idee, memoria, immaginazione, ragione); sue operazioni importanti sono: *distinguere e generalizzare*.

(*filos.*): per San Tommaso l'intelligenza è l'intelletto nella sua effettiva attività: *intelligentia significat ipsum actum intellectus qui est intelligere*.

Intelligibile

(dal greco *noetòs*, da *noéo* = penso, comprendo con la mente; opposto: *sensibile*) (*filos.*) (*in generale*): indica ciò che può essere soltanto pensato, conosciuto dall'intelletto (non percepito dai sensi) – più particolarmente, l'espressione *mondo intelligibile* (*kòsmos noetòs*) indica la *realtà metafisica*, che per Platone è il mondo delle idee, delle quali è rimasta una reminiscenza (*anamnesi*) nella mente umana.

Intellettualismo

Esasperato predominio dei valori intellettuali.

L'uso del termine "intellettualismo" in senso critico è recente e certamente posteriore all'inversione dell'uso dei termini "intelletto" e "ragione".

Nel rinascimento, infatti, si diceva "ragione" la facoltà distinguente gli opposti e "intelletto" la facoltà unificatrice degli opposti.

Dopo Kant all'inverso si sono dunque considerate dottrine intellettualistiche quelle fondate sopra la distinzione degli opposti e, in genere, l'esclusione d'uno dei due termini dell'opposizione.



Fenomeno

(dal greco *phainòmenon* = ciò che appare) (*in generale*): ciò che appare, ciò che si manifesta ai sensi e all'intelletto, il dato empirico che è oggetto di studio delle scienze (fenomeni fisici, biologici, psichici, economici).

Per Platone fenomeno è l'oggetto sensibile, parvenza, non realtà, copia dell'essere, immagine o ombra della realtà ideale.

Per Hegel, i fenomeni dello spirito sono le opere d'arte, le credenze religiose, le dottrine filosofiche, ecc., ma anche le istituzioni politiche, sociali e giuridiche in cui si esprime lo spirito di una certa epoca, cioè l'Idea assoluta in una certa fase del suo sviluppo. Fenomeno qui non si contrappone a "cosa in sé", ma indica le forme in cui la realtà spirituale si realizza, si mostra.

Noumeno

(dal platonico *noumeno*, participio di *noéo* = penso; quindi: ciò che è pensato. Platone lo applica al mondo delle idee, in opposizione al mondo sensibile.

In Kant indica un puro contenuto di pensiero ottenuto astraendo da qualsiasi percezione sensibile: è la cosa *in sé*, che sussiste indipendente= mente dalla nostra percezione.

Nous

Nella cultura della Grecia arcaica indica quel particolare tipo di percezione intellettuale che si contraddistingue per immediatezza e che è data da una particolare visione intuitiva, quindi conoscenza sovrasensibile e "divina", più che umana.

Platone identifica il Nous con il Demiurgo, causa razionale che produce e ordina il cosmo; in Aristotele il Nous è il "Primo Motore Immobile", ossia la causa finale ed efficiente della vita e del movimento dell'universo.

Plotino e tutta la tradizione neoplatonica, richiamandosi anche a elementi aristotelici e stoici, fanno del Nous o del *Logos* la prima delle emanazioni creatrici dell'Uno.

Logos

(dal greco *lògos*, da *lègo* dico; quindi: *logos* = la parola, il discorso, e anche lo strumento del discorso, l'intelligenza). (*Filos*): nel pensiero antico il termine non viene utilizzato solo nel significato letterale di "parola", "discorso", ma assume spesso il significato di "legge universale", "principio ordinatore", in quanto si identifica il Logos con il principio razionale che regola l'ordinamento del cosmo.

Per Plotino è in generale ogni attività spirituale, e più particolarmente l'immediata produzione dell'Uno, la seconda *ipostasi*, il Nous, la ragione che contiene in sé le idee e da sé le produce.

Lo spirito

Da Marco Vannini, *Lessico mistico*, cit.

Il greco *pneuma*, soffio, respiro, è in latino *spiritus*, che passa nelle lingue neolatine (anche in inglese, *spirit* in senso spirituale, distinto da *ghost*), mentre in tedesco è *Geist*.

È termine essenziale della filosofia stoica, ove indica il principio divino che "anima" tutte le cose, *logos* in quanto ragione profonda che guida la realtà intera. Filone Alessandrino (23 a. C. – 42 d.C.) rese con *pneuma* l'aristotelico intelletto (*nous*) dando al concetto cristiano di spirito quella connotazione prevalentemente intellettuale che la parola porta ancora con sé.

Spirito è il termine che indica la realtà fatta dalla intelligenza libera (il *nous poietikòs* di Aristotele, appunto), non diretta a un fine che non sia la comprensione di tutto, la



contemplazione pura e, insieme indissolubilmente, dall'amore del Bene in sé, senza oggetto e senza fine determinato. Questa intelligenza che tutto comprende e, insieme, questo amore che su tutto si stende, danno all'anima una realtà nuova, ben più vera di quella dell'accidentale psichicità e, nello stesso tempo, quella gioia profonda che al senso di realtà è intimamente correlata.

L'intelligenza tutto comprende quando a niente è legata, come pure l'amore a tutto si rivolge quando non è finalizzato ad alcun particolare, ma "senza perché" e perciò la connotazione essenziale dello spirito è il distacco.

Intelligenza e amore pienamente dispiegati costituiscono una luce nell'anima, che la fa passare in una dimensione nuova - quella appunto che chiamiamo spirito: "l'anima si chiama spirito in quanto è separata dal "qui" e dall' "ora" e da ogni elemento della natura", scrive perciò Eckhart. Per la sua realtà perfettamente percepita, essa viene pensata come un essere che è, precedente e indipendente dall'accidentale esperienza del soggetto, e così viene posta come "Dio", sostanza e supremo ente. Ci si accorge però subito che quell'essere ed ente, da solo, reso oggetto, non è più affatto luce, e ci si rende così conto che essa è in noi e da noi proviene. Ma questa consapevolezza getta nel soggettivismo, ovvero nel pensiero doloroso che questa luce sia *soltanto* un nostro prodotto, e così essa subito viene meno, si spegne. Occorre che queste due consapevolezze, entrambe vere, siano tolte [...] e passino in una certezza di ordine per così dire più alto: non l'oggetto-dio e non il soggetto-io sono luce, bensì il *movimento* che dal soggetto passa nell'oggetto e li muove entrambi, il primo in quanto soggetto e il secondo in quanto oggetto. È questo movimento che chiamiamo spirito- parola che ha in sé proprio senso del muoversi. [Perciò Eckhart, nel *Commento al Vangelo di Giovanni* n. 343 scrive che lo spirito è "principio che non conosce principio, fine che non conosce fine".] Esso è al fondo dell'anima, ma indicibile come sostanza, e perciò chiamato "qualcosa" in questo passo di straordinaria potenza dialettica:

V'è nell'anima qualcosa in cui Dio è nudo, e i maestri dicono che quel qualcosa è senza nome, non ha nome proprio. È, e tuttavia non ha essere proprio, perché non è né questo né quello, né qui né là; infatti è ciò che è in un altro, e questo in quello. Ciò che è lo è in quello, e quello in questo, giacché quello fluisce in questo e questo in quello.

L'essere dello spirito è movimento, un passare dall'uno all'altro, dal divino all'umano e dall'umano al divino. Ma nessuno dei due può stare da solo: pensato da solo diventa intimamente contraddittorio, cosa morta in sé, sia l'uomo, sia Dio - e, in questo senso, Dio stesso muore. Come scrive Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*, proprio dopo aver parlato del sentimento doloroso della coscienza infelice, che "Dio stesso è morto":

Lo spirito è tale in quanto percorre i tre elementi della sua natura: questo movimento attraverso se stesso costituisce la sua realtà: quello che si muove è lui; esso è il soggetto del movimento ed anche lo stesso *muovere*, o la sostanza attraverso cui passa il soggetto. A quel modo che il concetto dello spirito si era fatto presente a noi allorché entrammo nella religione, cioè come il movimento dello spirito certo di sé medesimo che perdona al male e così dimette la sua propria semplicità e la sua dura immobilità, ovverosia come il movimento per cui lo assolutamente *opposto* si riconosce come *la stessa cosa*, e questo riconoscimento erompe come il *Sì* tra questi estremi, - tale il concetto intuito dalla coscienza religiosa a cui è rivelata l'essenza assoluta: essa supera la distinzione del suo *Sé* da *ciò che essa intuisce*; è tanto il soggetto quanto la sostanza: ed è dunque essa stessa lo spirito, proprio perché è in quanto è *questo movimento*. (Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, vol. II, "La religione rivelata", pp. 283 sgg.)



È infatti nella coscienza religiosa che l'amore, universale comprensione, perdono, fa superare il non-pensiero del male e fa perdere così la dura oggettività. In quel *Si-Amen* che è il Cristo si genera il Logos, nasce lo spirito ("Spirito uguale a Logos, ovvero è la stessa cosa del Figlio": - Meister Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni*, nn. 82, 160, 642). Allora viene meno il piccolo ego, tanto introvabile quanto doloroso, e ci si riconosce proprio come amore-spirito – ovvero Dio, l'opposto, viene riconosciuto come il noi stessi, al di là di ogni opposizione. (*Idem amor et spiritus sanctus*: lo spirito è amore, lo stesso amore con cui Dio ci ama e noi amiamo lui). *Commento al Vangelo di Giovanni*, cit., nn. 162. 506, 629, 663). La reciproca compenetrazione di Dio nell'uomo e dell'uomo in Dio, ovvero la reciproca generazione è espressa da Eckhart così:

Questo spirito deve oltrepassare ogni numero e attraversare ogni molteplicità: allora viene attraversato da Dio, in modo tale che io irrompo in lui mentre egli irrompe in me. Dio conduce questo spirito nel deserto e nell'unità di se stesso, dove egli è un puro Uno e scaturisce in se stesso. questo spirito non ha un perché; se avesse un perché, anche l'Uno dovrebbe averne. Questo spirito sta in unità e libertà.

Lo spirito non ha un perché in quanto non dipende da nessun fine, da nessun legame, non rispetta alcuna appropriazione, dal momento che "chi vuole che il Logos abiti in lui, deve rifiutare tutto ciò che è proprio", e perciò penetra attraverso e supera ogni determinazione, ovvero tutto il molteplice – e in particolare il dualismo divino-umano – fino a giungere nel "deserto" dell'Uno, ove cessa ogni molteplicità. Lì è unità e libertà, secondo le formule paoline: il Signore è spirito; dove è lo spirito del Signore, lì è libertà.

Il male

Da Marco Vannini, *Lessico mistico*, cit.

Male Dal latino *malum* (il greco *kakòn* non è passato nelle nostre lingue altro che come prefisso di parole dotte), è parola dai molteplici significati, che è necessario distinguere accuratamente.

In un primo significato è il dolore, la sofferenza che in vario modo affligge i mortali e che non può essere negata. Ogni generazione, totale o parziale, è infatti menzognera: onestà vuole che si guardi alla sofferenza senza infingimenti e senza fantasie consolatorie – l'immaginazione che colma i vuoti, direbbe la Weil.

A tali fantasie consolatorie appartengono le varie teodicee, (1) che tentano di conciliare la bontà di Dio con l'esistenza del male nel mondo, che sarebbe da lui creato. Esse si mostrano sempre per quello che sono: un pensiero strumentale, intimamente disonesto perché tutto dipendente dalla tesi che vuole per principio dimostrare: quella, appunto della conciliazione suddetta.

Sotto il primo profilo, nella mistica v'è la consapevolezza di un male radicale presente in noi stessi, ovvero quella egoità, quell'appropriazione, che tende continuamente a riaffiorare . Come spiega Weigel (2) questo è il vero peccato originale, che si ripara solo con la conversione e la grazia.

La Weil – la cui riflessione si incontra qui con quella di Margherita Porete – rileva in proposito come vi sia un profondo legame tra senso di colpa e affermatività dell'io (3), tanto che, l'esercizio delle virtù serve solo a distruggere il senso di colpa, e, con esso quello dell'io. Una volta svanita l'illusione e la menzogna dell'io, svanisce anche il senso di colpa e tutto si comprende nelle sue ragioni *etiam peccata nostra*, tutto appare come "volontà di Dio".

Il male che è in noi stessi è il male della creatura in quanto tale, in quanto menzogna, ovvero in quanto diversa da Dio, ed in questo senso il male del mondo. Sotto questo aspetto, "se si volesse raggiungere Dio attraverso la nobiltà dell'intero mondo, non lo si troverebbe, perché tutto è



malvagità davanti a Dio. In effetti, tutto è malvagità soltanto, anzi, meno che malvagità: è un puro nulla (Cfr. *I sermoni*, cit., p.449)

Il rilievo di gran lunga maggiore del male è però quello che si pensa in rapporto agli altri, ovvero il pensare male, ed è proprio su questo punto che si misura la radicale opposizione della mistica rispetto all'opinione comune, giacché quest'ultima, che pensa il male, appare precisamente come un non-pensiero: pensare il male è pensare male, ovvero non pensare. Pensare che qualcosa sia male significa infatti pensare che qualcosa non abbia una ragione, il che è assurdo. In realtà ogni volta che noi troviamo le ragioni di un fatto, o di un comportamento, cessiamo di pensare il male. Il fatto può continuare a causarci dolore e ad essere da noi disapprovato, beninteso, ma ciò è radicalmente diverso dal pensarlo come male. Perciò Eckhart chiama *cogitatio vana sine intellectu* (Cfr. *Commento alla Sapienza*, n. 10), quello del male.

(1)Teodicea: (dal greco *theos* = dio e *dikaia* = cose giuste) (filos.) termine coniato da Leibniz (1646-1716) per indicare quella parte della teologia che tratta della giustizia di Dio, ossia mira a giustificare la presenza del male nel mondo e a cancellarla con la bontà divina, e ad accordare inoltre la libertà umana con la realtà della provvidenza e prescienza di Dio. Per estensione comprende la trattazione dell'esistenza e degli attributi della divinità. Quindi, se il nome è recente, l'argomento è oggetto di studio fin dall'antichità greca (Platone, Aristotele, Stoici, ecc.).

(2) Valentin Weigel, in *Conversione e distacco*, pubblicato insieme alla *Introduzione alla "Teologia tedesca"*, a cura di Marco Vannini, Morcelliana, Brescia, 2010.

(3) "Il grande ostacolo alla perdita della personalità è il senso di colpa. Bisogna sopprimerlo. Il fine è perdere la personalità. Dato che la cosa è in separatamente legata al senso di colpa, il vero valore della virtù è l'abolizione di questo senso. Non si combatte il senso di colpa se non con la pratica della virtù. La natura umana è fatta in modo tale da non consentire altra via di uscita dal senso di colpa, che, nel suo centro, è identico al sentimento dell'io" (Cfr. *Quaderni*, IV, cit., pp. 106 s.)

"Pensiero sciocco, senza intelligenza, è ogni pensiero malvagio, o relativo al male", ove è da sottolineare il fatto che il pensiero del male è pensiero *malus*, malvagio, per cui, paradossalmente, si potrebbe dire che il male è pensare male, ovvero il male è sempre un errore nel campo della conoscenza, un pensare male".

"Il male è, infatti, quaggiù ciò che si pensa di male". Proprio questo è il male, insegnano le *Upanishad* (Cfr. *Brhad-aranyaka Upanishad*, prima lettera, terzo brahmana.) e, di conseguenza, "il male è tutto ciò che viene detto di non pertinente all'oggetto. Proprio questo è il male". (*ibidem*).

Lo stoicismo, che gli corrisponde esattamente, insegna lo stesso: "Se uno si lava in fretta, non dire: egli si lava male, ma: egli si lava in fretta. Se un altro beve molto vino, non dire: egli beve male, ma: egli beve molto vino. (cfr. Epitteto, *Manuale*, cap. XLV. Cfr. anche il cap. V: I mali sono nelle opinioni, non nelle cose".

La comprensione delle ragioni – e le ragioni ci sono sempre, anche se noi non le vediamo, o se sono diverse dalle nostre – esclude ogni condanna. Nella tradizione sufi troviamo questo episodio, che corrisponde esattamente alle parole pronunciate da Gesù sulla croce, relative ai suoi carnefici: "Padre perdona loro, perché non sanno quello che fanno".



Pensare il male è pensare che non vi sia ragione, Logos, su tutto, e per il quale tutto è Uno. E difatti il pensiero del male è il pensiero del Due – *dys*, che infatti significa “male”; il pensiero discriminante, ovvero che divide e insieme incolpa, opponendo bene a male.

Quando Ahmad Ibn Hanbal fu avanzato negli anni e molto fragile, un gruppo di eretici si impadronì del potere a Bagdad e cercò di avere da lui una dichiarazione che stabilisse la giustezza delle loro opinioni. Hanbal si rifiutò e gli furono inflitte mille frustate, poi fu messo alla tortura [...]. Quando gli fu chiesto cosa pensasse dei suoi carnefici, egli disse; “Posso soltanto dire che mi hanno colpito perché credevano di essere nel giusto e che io fossi nel torto”. “Come posso invocare giustizia contro chi è convinto di essere nel giusto?”.

Con la consueta profondità, la Weil scrive perciò che “il male è ciò che produce la distinzione, impedisce che Dio sia equivalente a tutto”. Il pensiero del male è perciò pensiero ateo – anzi, anti-divino – per eccellenza, in quanto fa di Dio un oggetto determinato, finito, che non è la luce che su tutto risplende e tutto assorbe in se stessa.

Il fatto che il pensiero del male, pensiero del due, è tutto implicito nella presenza di un’egoità, dis-tinta e opposta alle altre e a Dio stesso. Perciò Spinoza, dopo aver dimostrato nella sua *Etica* che pensare il male significa semplicemente non capire, scrive questa terribile frase: “Il male esiste solo per gli iniqui, ovvero per coloro che non hanno in mente Dio, ma soltanto le idee delle cose terrene, alle quali sono dirette le loro opere e i loro pensieri”. (Cfr. *Lettera XXIII*, a G. Blyenbergh. La riflessione spinoziana è ripresa e sviluppata da Hegel, anche su questo cruciale punto. (Cfr. Hegel, *Il pensiero dell’altro e il male*, in *Mistica e filosofia*, pp. 129-147).

Gli “iniqui”, infatti, per la presenza dell’ego, possono pensare Dio, ma quello non è il vero Dio, bensì solo un ente grosso e forte, distinto e opposto al piccolo ente che è l’uomo, e tale ente serve loro in vista dei beni desiderati, che costituiscono il vero fine, il vero Dio adorato. (Ricordiamo che Dio è un ente solo per i peccatori, come scrive Eckhart: Cfr. *Commento alla Genesi* a cura di Marco Vannini, Marietti, Genova 1980, n. 211: Ciò che è rimproverato ad Adamo è il fatto che, per il suo peccato, il suo Dio è un certo ente, determinato così e così, qui e là, determinato nel dove”. La dipendenza da questi beni impedisce la libertà di pensare, riduce il pensiero vero, che è *Logos*, a pensiero strumentale, calcolo (*loghismòs*) e così fa pensare il falso, il cattivo il male.

“Se in te è nato il Figlio, il Logos non ti turbi neppure vedendo uccidere sotto i tuoi occhi tuo padre e i tuoi amici più cari”, scrive Eckhart nel sermone *Videte qualem caritatem* (*I sermoni*, p. 523) con una frase che davvero fa comprendere la opposizione profonda tra la mistica, che è pensiero dell’Uno, e la alienazione comune che vive alienata nella *regio dys-similitudinis*.

Anche Angela da Foligno – donna “senza lettere” e non certo sospetta di simpatie neoplatoniche – scrive:

Sento presente Dio e capisco come in ogni creatura, in qualsiasi cosa che è, sia diavolo sia angelo buono, sia in inferno che in paradiso, sia nell’adulterio che nell’omicidio che nelle opere virtuose, in qualsiasi cosa fornita di essere, tanto se è bella quanto se è turpe. (Da *Il libro dell’esperienza*, p. 205)

Infatti, nel pensiero dell’Uno tutto appare bene e buono: quel mondo che era malvagità e nulla nella sua lontananza da Dio, appare invece, dialetticamente, luminoso e “pieno di Dio”. Anzi, “in ogni opera, anche e nel male, e nel male sia in quanto alla pena che in quanto alla colpa, si mostra e risplende la gloria di Dio, conformemente al passo: “la luce risplende nelle tenebre” (Gv 1, 5) (Così Eckhart nel *Commento al Vangelo di Giovanni*, n. 494. La differenza è tutta data dallo sguardo con cui lo si guarda: allo sguardo distaccato dall’egoità, sguardo di amore, appare



evidente che il “malvagio” non è altro che un uomo in errore, ancora nella servitù dell’ego e della universale sottomissione alla necessità, da cui la grazia non lo ha liberato.

Sono per sempre liberi coloro che sono fuggiti dalla gabbia dell’ego, dell’Io e del Mio, recita la *Bhagvad Gita* (Cap. II,71.) Sono i versi che Gandhi considerava la chiave per interpretare la *Gita*.) Per essi tutto è Uno, tutto è Bene, non perché hanno dimenticato la sofferenza delle creature, ma perché le guardano con l’amore di Dio.

E infatti, in quello stesso amore/distacco con cui si supera l’alterità di Dio, dell’essere, del Bene, che si supera anche il pensiero vano del male. Il cristiano Eckhart e il laico Spinoza sono qui assolutamente concordi: nel medesimo amore e spirito con cui Dio ama se stesso, ama noi e noi amiamo Dio – ovvero l’amore intellettuale dell’uomo verso Dio è l’amore stesso con cui Dio si ama, una parte dell’amore infinito con cui Dio ama se stesso, che è il Tutto, Uno, Bene. (Cfr. Meister Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni*, n. 506; Spinoza, *Ethica*, V, prop. XXXVI.

Sapere – non sapere

Da Marco Vannini, *Lessico mistico*, cit.

Mistica è un sapere che non è diverso dall’essere, e che perciò si configura come sapere/non-sapere, *docta ignorantia*, come la chiama Niccolò Cusano, riprendendo peraltro una terminologia di Agostino. (*La docta ignorantia* è infatti l’opera maggiore, o più nota, di Niccolò Cusano. Agostino scrive: “C’è dunque in noi una certa, per così dire, docta ignorantia, ma istruita dallo Spirito di Dio, che viene in aiuto alla nostra debolezza” . *Epistola CXXX*). Il sapere non è qui, ovviamente, il sapere.

Quel che della natura e delle cose che ci circondano, ma sapere essenziale, in altre parole quello su Dio e l’anima, per cui Silesio scrive:

Nulla in Dio si conosce. Egli è un unico Uno.

Quel che in lui si conosce, questo bisogna essere.

È questo un pensiero centrale della filosofia-mistica neoplatonica: nell’Uno scompare ogni alterità tra conoscente e conosciuto. La riflessione aristotelica sulla conoscenza e l’intelletto fornisce, in proposito, un contributo importante per la mistica medievale, che trova il modo di saldarla con il pensiero cristiano. Eckhart scrive, ad esempio:

Perciò il Filosofo dice che il visibile in atto e la vista in atto sono una cosa sola. Ed anche che potenza e atto, conoscente e conosciuto sono una cosa sola, più che materia e forma, come dice il Commentatore: (Averroè, *Met.* XII, com. 39). Perciò più avanti è scritto: Io e il Padre siamo una cosa sola (*Gv.* 10, 30). Infatti, il padre, l’oggetto, e il figlio, la prole generata, la specie o l’atto, la visione stessa, sono una cosa sola nel vedere e nel vedente. Inoltre, dato che il visibile in atto, in quanto oggetto, si oppone completamente, in quanto oggetto, alla vista, è chiaro che nella prima immagine o specie con cui la vista vede, anche il visibile, se potesse conoscere, vedrebbe se stesso, vedrebbe il vedente e tutto quel che esso vede, e in quella medesima specie in cui vedrebbe, sarebbe visto da tutti. Perciò 2 *Cor* 3, 18 dice: *Noi tutti a volto scoperto contemplando la gloria di Dio siamo trasformati in quella stessa immagine* (Cfr. *Commento al Vangelo di Giovanni*, cit. n. 505 e anche nn. 189, 191, 192, 387, 620).

Si deve sapere che conoscere Dio ed essere conosciuti da Dio, vedere Dio ed essere visti da Dio sono una sola cosa in realtà [...] Dio ci fa conoscere se stesso: conoscendo, ci fa conoscere se stesso, e il suo essere è il suo conoscere. Che egli mi faccia conoscere e che io conosca, è la medesima cosa. Ecco perché la sua conoscenza è la mia, una e medesima.



Il testo più denso e significativo in merito è forse questo:

La beatitudine sta nel fatto che si conosce Dio non esteriormente, come quel che si vede. Tutto quel che conosciamo al di fuori di noi, nella distinzione, non è Dio. La conoscenza di Dio è una vita che fluisce dall'essere di Dio e dell'anima, giacché Dio e l'anima hanno un solo essere e sono una cosa sola nell'essenza [...] L'anima conosce Dio quando è una sola cosa con lui e con l'essenza divina. È questa la vera beatitudine. Che l'anima abbia vita ed essere con Dio. E questa è la conoscenza di Dio, e Dio in lei, e in lui tutte le cose. Tutto quel che è in Dio, essa lo conosce insieme a lui e opera con lui tutte le sue opere. Allora non è niente, non sa niente, se non se stessa in Dio e Dio in lei. Cfr. sermone *non sunt condignae* (*I sermoni*, cit. pp 601 s.) Cfr. anche *Dell'uomo nobile* (in *Dell'uomo nobile*, cit., p. 230)

Ne riassumiamo i punti, davvero fondamentali:

1. La beatitudine consiste nella conoscenza. Nella conoscenza di Dio.
- 2 Questa non è conoscenza esteriore, dis-tintiva, dualistica, perché tutto ciò che si conosce al di fuori di noi, non è Dio.
- 3 La conoscenza di Dio è una vita, che fluisce da Dio e dall'anima insieme, giacché Dio e l'anima sono una cosa sola.
- 4 L'anima riconosce ciò, solo quando è una sola cosa con Dio, in quanto distaccata da se stessa.
- 5 La conoscenza di Dio, essere con lui, toglie via ogni altra conoscenza ed altro essere.
- 6 Qui l'anima conosce se stessa in Dio, Dio in lei e in Dio tutte le cose-
- 7 Qui, non solo conosce tutto insieme a Dio, ma con lui opera tutto, in quanto ha con lui un solo essere, una sola vita.
- 8 Qui scompare in quanto essere proprio – è fatta nulla - e nulla sa, se non questa unità con Dio.
- 9 Dove il vedente e il veduto, il conoscente e il conosciuto, sono diventati lo stesso, non v'è più un oggetto del sapere, per cui la mistica di tutti i tempi e di tutti i luoghi parla di una “beata ignoranza” : “Beato è colui che ha raggiunto l'infinita ignoranza [*agnosia*]”, recita Evagrio Pontico. (Dalla *Teologia mistica* dello pseudo Dionigi, alla “notte oscura” di Giovanni della Croce, la mistica cristiana ripete senza interruzione questo tema. Il grande mistico di lingua araba Ibn 'Arabi, nel suo *Trattato dell'Unità* scrive:

Capisce che Colui che conosce e Ciò che è conosciuto sono identici [...] . Perciò colui che conosce se stesso conosce il proprio Signore. Chi lo comprende Colui che sa è Lui, e che Ciò che è saputo è ancora Lui.

Nelle *Upanishad* il Brahman è definito “Sconosciuto a chi lo conosce, conosciuto da chi non lo conosce” e Nisargadatta Maharaj, uno dei più grandi mastri della tradizione dell'*advaita* (non-dualismo) del secolo scorso, paradossalmente spiega: “Puoi conoscere solo ciò che non è”. “Ciò che è, puoi solo asserirlo”.

Vedere realmente significa vedere che non c'è nulla da vedere; questo è detto “occhio dell'onniscienza”, recita il *kunjed Gyalpo*, e la metafora dell'occhio che tutto vede, come l'occhio di Dio – anzi, dell'uomo che è diventato tutto occhio, tutto luce – si ritrova puntualmente nella mistica di ogni cultura.

Silesius recita.

Dio abita in una luce cui strada non conduce

Chi luce non diventa, non lo vede in eterno.



E qui non v'è più, appunto, un sapere, ma un non- sapere che è un essere la cosa stessa.

Ego

Da Marco Vannini, *Lessico mistico*, cit.

Appartiene alla terminologia moderna e contemporanea l'uso del pronome latino *e g o*, ovvero *i o*, con la funzione di sostantivo, e dunque con l'articolo determinativo, per indicare il soggetto nella sua particolarità determinata, soprattutto psicologica - dunque in larga misura riconducibile a ciò che nel passato, antico e medievale, si indicava come anima.

Nella storia della mistica quello che oggi chiamiamo "io" ha un duplice e opposto aspetto. Come egoità appropriativa è il nemico mortale della verità, di Dio e della sua luce - *le moi haïssable* di Pascal, ovvero l'anima che va odiata in quanto *m i a*, opposta all'universale - ed è anche qualcosa di superficiale, tanto inessenziale quanto inafferrabile. D'altro canto però esso rappresenta la realtà più vera e profonda del nostro essere, che, nel suo fondo, è Dio stesso, per cui va amato e cercato, secondo l'immortale precetto orfico: "Conosci te stesso, e conoscerai te stesso e Dio".

In tutta la mistica troviamo questa duplicità di significato, ma è molto interessante notare come la tematizzazione dell'io risalga proprio a quel Meister Eckhart che è anche il più radicale critico della sua sussistenza ontologica autonoma. Riflettendo infatti sulle profondità dell'anima, di cui non si riesce a venire a capo, e sul suo essere intersecata con le cose, col mondo - per molti aspetti inscindibile indistinguibile dal Tutto - il mistico medievale concludeva che lo *Ich* (io) è piuttosto un *nicht* (nulla) e che "Ego, la parola "io", a nessuno appartiene più propriamente che a Dio nella sua unità", giacché "la parola "io" indica la purezza dell'essenza divina come è in se stessa. Senza tutti quegli accidenti che fanno estraneità e lontananza. (Cfr. sermone *Ego elegi vos de mundo*, da *I sermoni cit.*, p. 266)

Alla ricerca della vera essenza dell'uomo, ben diversa dai suoi accidenti, sono dedicati anche alcuni dei più densi distici silesiani, come questo:

Uomo, fatti essenziale! Ché quando il mondo passa,

Passa anche l'accidente, ma l'essenza rimane.

Pellegrino Cherubico, cit, II 30: "Accidentale ed essenziale".

Al mistico appare chiaro che la realtà essenziale, dell'uomo, ben più profonda dei suoi accidenti - il suo vero *io* - non è altro che Dio. La Weil scrive:

Io sono tutto. Ma questo io è Dio. E non è un *io*. Io sono niente. (Cfr. S. Weil, *Quaderni* I, p. 80.)

Terribile scoperta questa, orrore, per chi è pieno della propria egoità.

"Io sono niente". Ciò significa l'inferno per tutti quelli per i quali l'*io* è l'essere". (Cfr. ivi -Weil - p. 200)

In perfetta corrispondenza con il pensiero di Eckhart: "Ciò che fa orrore all'uomo non libero è profonda gioia per l'uomo libero". "Nessuno è ricco di Dio, se non è completamente morto a se stesso", la Weil scrive (ivi, p. 171).

Se si trova la pienezza della gioia nel pensiero che Dio è, bisogna trovare la stessa pienezza nella conoscenza che l'io non è, *perché si tratta dello stesso pensiero*. (Cfr. *Quaderni*, II, cit. p. 217).

L'*io* è una finzione, una delle tante menzogne che l'uomo dice a se stesso sperando di trovare una qualche sicurezza. Lo rileva uno dei lettori di Eckhart più attenti tra i contemporanei:

Ciò che mi divide nel modo più profondo dai metafisici è questo: non concedo loro che l'io sia ciò che pensa; al contrario considero l'io stesso una costruzione del pensiero, dello stesso valore



di “materia”, “cosa”, “sostanza”, “individuo”, “scopo”, “numero”; quindi solo una funzione regolativa, col cui aiuto si introduce, si inventa, in un mondo del divenire, una specie di stabilità e quindi di conoscibilità. (Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, 1884 – 1885, Adelphi, Milano 1975, p. 203).

Ciò vale anche per la parola “soggetto”, spesso equivalente a “io”:

Soggetto: è questa la terminologia del nostro credere in una unità attraverso tutti i momenti di altissimo sentimento della realtà; noi intendiamo questo credere come effetto di una sola causa, crediamo al nostro credere fino al punto da fantasticare, per amor suo, di una “verità”, di una “realtà”, di una “sostanzialità”. “Soggetto” è una finzione derivante dall’immaginare che molti stati uguali in noi siano opera cui un solo sostrato: ma siamo noi che abbiamo creato l’“uguaglianza” di questi stati; il dato di fatto è il nostro farli uguali e accomodarli, non l’uguaglianza (che è anzi da negare). Cfr F. Nietzsche, (1887 – 1888), tr. It. Adelphi, Milano 1971, p. 115. Cfr. Nietzsche . “*Ecce homo*” in *Mistica e filosofia*, cap.VII,

Si cerca una sorta di stabilità nell’io psicologico, ma esso ci sfugge, per la sua infinita complessità e soprattutto per la sua accidentalità, tale che, sotto questo profilo, ci è davvero impossibile trovare un io stabile. Cfr, Platone, *Cratilo*, 439v “Come può essere qualcosa ciò che non è mai nello stesso modo?” Sintetizzando la ricerca attuale di neuro scienziati e scienziati cognitivi, Metzinger scrive: “Al contrario di ciò che la maggior parte delle persone crede, nessuno è mai stato o ha mai avuto un io” [...]. L’odierna filosofia della mente e le neuroscienze cognitive stanno per mandare in frantumi il mito del soggetto” (Cfr. Metzinger, *Il tunnel dell’io*. Scienza della mente e mito del soggetto. Milano, Cortina 2009).

La consapevolezza di non poter trovare un “io”, un preciso soggetto, è comune alla mistica d’Occidente e a quella d’Oriente. Nel buddhismo, in particolare, è determinante l’esperienza dell’essere costituiti da un insieme di relazioni, tanto indipendenti quanto impermalenti, Fondamentale, infatti, nel buddhismo è la dottrina della genesi interdipendente (*patīcasamuppāda*)..... (Cfr. Giangiorgio Pasqualotto, nel suo *Il Buddhismo. I sentieri di una religione millenaria*, Bruno Mondadori ed., Milano 2003, p. 52..., chiarisce così la dottrina della genesi interdipendente:

“Ogni realtà è, contemporaneamente, condizionata e condizionante, per cui può essere considerata isolatamente solo se la si astrae dalla rete di relazioni in cui è inserita; questa operazione risulta certamente legittima, ma solo se viene effettuata sapendo che essa consiste in una parziale e contingente ‘estrazione’ di parti da un tutto organico, come se fosse un prelievo di una singola cellula di un tessuto vivente: ogni analisi di una parte è importante solo a condizione che non si dimentichi mai la sua natura di *p a r t e*, ossia la sua qualità non sostanziale, *a n a t t a*”,

....e, accanto a essa, quella degli aggregati (*k h a n d a*). Da essa si ricava che quella che noi chiamiamo riduttivamente “soggetto”, “individuo”, “persona”, è in realtà una formazione complessa, una struttura articolata e polivalente, costituita da aggregati di vario tipo.

In generale ogni realtà che pretenda di porsi come un “sé” è costretta a riconoscere che, per poterlo fare, deve ricorrere al confronto con ciò che è diverso da sé, ovvero fondarsi su ciò che essa non è. In particolare, poi, il piccolo sé, l’anima o *ātman* individuale, non può avere coscienza di sé come entità determinata, relativa e transitoria, se non in riferimento all’ *ātman* universale, assoluto ed eterno. Ma quest’ultimo, a sua volta, è concepibile solo in relazione alle sue infinite manifestazioni, senza le quali non potrebbe venir colto né dai sensi né dal pensiero.



Gli elementi della realtà non sono, dunque, soltanto connessi tra di loro, ma ciascuno di essi è costituito da connessioni, ovvero la struttura stessa del reale è relazionale. Con ciò non si distrugge ogni realtà, ma solo pretesa che ogni realtà ha di considerarsi assoluta, irrelata.

Ed è proprio la consapevolezza della natura insostanziale (*anatta*) e impermanente (*anicca*) della realtà a liberare dal dolore, a “salvare”. Infatti anche nel buddhismo la salvezza è il distacco, frutto della conoscenza, come, in parallelo, il male è l'ignoranza, che è quella che produce attaccamento.

Il significato mistico-speculativo, rivolto all'Uno, del buddhismo, è evidente proprio nel suo superamento dell'egoità, con lo svanire del concetto stesso di “io”, dissolto nell'impermanenza degli aggregati (“Tutti gli elementi dell'esistenza sono impermanenti. Quando con intelligenza questo si comprende, ci si estingue rispetto al soffrire – questa è la via verso la purificazione”: *Dharma-pada*, cap. XX, pp. 277 – 279) che per così dire lo compongono, tanto che si può definire davvero monaco “colui che non si identifica con il proprio nome e forma (*nama-rupa*), che non si affligge per ciò che non è più”. *Dharma-pada* cap. XXV, p.367.

La dissoluzione dell'*atman*, ovvero di quella che noi chiameremmo anima sostanziale, soggettiva, risolta negli *skandha*, corrisponde a quella dissoluzione dell'anima che riscontriamo in Eckhart, e che obbedisce sia alla impossibilità di conoscerla nella sua straordinaria, indicibile profondità, sia alla impossibilità di trovare un *suppositum*, un supporto sostanziale, a quel legame che non c'è più, a quelle volizioni che sono scomparse – e anche a quel pensiero che è scomparso insieme a esse.

Un uomo onesto sa bene, in fondo, che tutto quello che afferma come se stesso è una sua costruzione. Ovvero sa bene, se fa quello che si chiamava una volta “esame di coscienza”, che c'è una falsità radicale in questa sua affermazione di sé, in questo suo porsi come “qualcosa” – un porsi, che, peraltro, viene meno a ogni istante, al primo mutamento di un certo peso.

Eppure non può fare a meno di cercare se stesso, di cercare di conoscere se stesso, come conoscenza prima e fondamentale. Noi desideriamo infatti trovare un io che abbia sussistenza assoluta, che abbia essere, se non addirittura che *sia* l'essere, ed è questo che sfugge. Infatti ci si rende conto della insussistenza di tutti quei contenuti che chiamiamo “io”, e che esso stesso è una costruzione mentale. Perché *io* non sono *questi* contenuti aleatori e neppure una psiche determinata, proprio come non sono *questo* corpo qui: corpo e psiche mutano, ma io ho chiaro che non sono quello. Il *questo* è introvabile come essere, né, del resto, ha gran senso la determinazione accidentale - ora voglio questo, ora penso questo.

Giustamente negli *Aforismi sullo Yoga* Patanjali afferma che l'“io sono questo” (determinato, *asmi-ta*) è fonte di sofferenza. Il questo, infatti oppone al Tutto, distingue dal Tutto, ovvero dall'essere, come Uno. È ciò che fa naufragare nel mare della dissomiglianza, ovvero della dualità, della lacerazione, della separatezza, ove non è che dolore. Nella ricerca di noi stessi come un “questo”, come un qualcosa, si trova il nulla - o meglio, non si trova nulla. Nulla che sia essere, ovvero non abbia un essere assolutamente labile, inconsistente. Da qui le formule paradossali di tutti i mistici: io sono nulla, sono un nulla. (Cfr. ad es. Margherita Porete, *Lo specchio delle anime semplici*, cap. 26, p.209; Angelus Silesius, Pellegrino Cherubico, cit., I, 24, ecc.)

In un grande mistico dei nostri giorni, particolarmente significativo per la sua esperienza tanto dell'Occidente quanto dell'Oriente, Henri Le Saux, troviamo la perfetta comprensione della inconsistenza, insignificanza di un io esteriore - il questo qui - e, insieme, la scoperta di un “Io



sono” più profondo, tanto impersonale (o sovra personale) quanto essenziale. Giova dargli qui la parola con una certa ampiezza.

“Questo” è ciò che mangia, ciò che beve, ciò che respira, ciò che cresce, ciò che ascolta [...] e così via, ciò che conosce, ciò che (mi?) inclina in una certa direzione o nell'altra. “Se questo corpo ha fame, io non sono toccato”. (Cfr. Le Saux, *Diario spirituale*, p. 94 e p. 132).

Il “questo” è dato da ciò che ora penso, da ciò che ora voglio, dunque dal legame, che è appunto il peccato dell'egoità, il peccato del “questo”. Quando lo si comprende, si comprende che:

Io non sono questo.

Io sono al di sopra e al di sotto di questo.

Io sono la sua sorgente.

Io non sono questo. Io sono più in profondità.

Io sono immerso nella profondità della sorgente.

Al di sotto di questo, nel suo centro, non sento niente, vedo tutto, in pace.

Raggiungere *sat*, *cit*, *ananda* [essere, coscienza, beatitudine], immergersi in essi è realizzare il mio io reale.

Io sono più in là, al di sotto, più profondo del sé che parla, che mangia che guarda, che ascolta, che cammina, che pensa, che desidera.

Posso infrangere la fortezza di questo corpo e cercare la mia dimora.

Benché dica la mia dimora, non è una dimora. *Aham* [Io] non ha né corpo né nome.

Infrangendo la fortezza del corpo, penetrando all'interno, sono al di là del luogo e del tempo.

Dico qui, benché senza luogo.

Dico ora, benché senza tempo.

Lodo il mio essere “io sono”.

Lo Spirito Santo insegna ad alcuni a fare miracoli, ad altri a parlare le lingue, ad altri a insegnare, e così di seguito. A coloro che ne hanno avuto la grazia, esso mostra la via dell'“ io sono” [...] Il Padre ed io siamo uno, (Ivi, p. 94 s.

Il cristiano Le Saux parla, come è abituato, di Spirito santo e cita qui il passo evangelico, in cui Gesù esprime la sua unità col Padre (Gv 10,30).

Ancora più significativo in proposito è il passo evangelico in cui Gesù dice ai giudei; che non sono in grado di capire: “Prima che Abramo fosse, io sono”, e Le Saux lo riporta esplicitamente

Prima di essere nato, ero? Nel linguaggio del tempo, devo dire senza dubbio: non ero. Ma “io sono” non è il contrario di “io non ero”? Io sono ha un rapporto essenziale non l'eterno *Aham*. Non posso dire “io sono” senza riferirmi all'eternità. Se “io sono”, allora, sul piano su cui “io sono” è vero, “io non ero” non ha alcun senso. *Antequam Abraham fieret, ego sum*. [Gv 8, 58]. Per essere sul piano del contingente e del temporale, io sono sul piano dell'assoluto e dell'eterno. (Ivi p.195).

Ogni stato di coscienza è impermanente. Però, in questa consapevolezza di esser nulla, di non essere, v'è un “io sono”, che non è un ego solido, auto-affermativo. Esso anzi nasce all'opposto dell'affermatività dell'io, quando compare una luce impersonale (e anche supremamente personale) in cui l'ego è scomparso, lasciando solo questa luce. In certo senso, dunque, si trova se stessi quando non ci si trova.



È infatti proprio nell'esperienza di scoprire il se stesso determinato come un nulla, ovvero l'insussistenza di questo io, nella scomparsa del questo, che si scopre un essere, un "io sono" di carattere assoluto, con la caratteristica dell'essere, che è quella che attribuiamo per tradizione a Dio.

Le espressioni "io sono Dio", "sono diventato/a Dio" e simili, che ricorrono nella mistica di tutti i tempi e di tutti i luoghi, vogliono esprimere l'assolutezza di questa scoperta dell'essere.

Caterina da Genova non usava più, per quanto possibile, la parola "io", sostituendola con espressioni perifrastiche quali "questo essere qui", nella consapevolezza che tale "io" non ha alcuna sussistenza reale. (Divenne a tal punto nemica di sé che, se pure c'era bisogno di nominarla per qualche cosa, mai più si nominò nel particolare, ma in generale diceva "noi", tanto nel bene come nel male).

Se pure accade che per il vivere del mondo ho bisogno del mio "io", che non fa altro che parlare, quando mi nomino ovvero da altri sono nominata, dentro di me dico: Il mio "io" è Dio, non conosco altro che il mio Dio.

Cfr. *ivi*, p. 51. Così Schwester Katrei afferma: "Io sono diventata Dio". Cfr Pseudo Meister Eckhart: *Diventare Dio. L'insegnamento di sorella Katrei*, a cura di Marco Vannini, Adelphi, Milano 2006, p.67.

Anche nella mistica delle altre religioni troviamo la stessa consapevolezza: così in Ibn Mansur al Hallaj, in Rumi, ecc. (Cfr. in proposito *Tesi per una riforma religiosa* di Marco Vannini, Le lettere, Firenze 2006, capp. IX e X).

Non v'è un sapere in ciò, nel senso di una qualche affermatività, perché questo non è un io, e nemmeno un Dio. L' "io sono" non enuncia una ontologia, poi impossibile come ogni sistema, ma una realtà spirituale - quella appunto estatica, di beatitudine. "Estasi" perché fuori di sé, fuori di Dio, oppure "enstasi", perché in sé e in Dio.

Se Dio non fosse un io, come potrei essere io stesso un io? In fondo al mio io, alla radice, c'è l'Io di Dio. E dunque, se Dio è io, io sono il tu che egli si dice, che egli *mi* dice. (Cfr. Le Saux, *Diario spirituale*, p. 432)

L'ascesi *Vedanta* consiste non nel mettere qualcosa al posto del proprio ego, non nel cedere il posto - il che è sempre artificiale e forzato -, ma nel riconoscere che il posto è già occupato da sempre, dall'eternità; l'"io" che vi si è installato non è che un usurpatore e, il giorno in cui diventa chiaro che il posto è già occupato, l'usurpatore non può fare altro che svanire. (*Ivi*, p. 238).

Ogni dualismo è qui superato, rendendosi conto che l'Assoluto può solo essere Soggetto, con una sola coscienza che "io sono", un eternamente cosciente, un Essere puro e libero. In termini cristiani, se esiste il Dio infinito, niente altro può davvero esistere: nella sua infinità, Dio esaurisce l'esistenza dell'universo. La nostra esistenza come individui separati è una percezione falsa: in quanto tali non possiamo esistere, nel senso letterale di questa parola. Il nostro essere è tutt'uno con quello di Dio.

Io so che *egò eimi* [io sono]. Non mi chiedete altro, se c'è la mia personalità o no, io non ne so niente, non me ne preoccupo affatto. Utilizzando secondo i casi diversi *mytoi* o supporti mentali per esprimere il mio segreto. (*Ivi* p. 456).

Saremmo tentati di dire "io sono questo distacco", se ciò non fosse ancora un determinarsi nel "questo", e così perdere ancora una volta il vero "io sono", che non è personale, privato, ma Dio stesso. Perciò, paradossalmente, si può dire che "il risveglio a Dio è inseparabile dal risveglio a



sé". (Ivi, p- 423 *Eveil a soi – Eveil a Dieu*, è il titolo anche di uno scritto di Le Saux (Paris 1971) *Risveglio e sé, risveglio a Dio*, CENS-Servitium, Sotto il Monte (BG) 1996).

Questo "Io sono", questo risveglio a me stesso, è il risveglio stesso di Dio a se stesso (impiego paradossale, qui, della terza persona). Questo risveglio è contemporaneamente nel tempo e al di fuori del tempo. È il risveglio a un livello che non è in alcun modo misurabile dal tempo. E in questa Parola, *aham*, ascoltata al fondo di me, che il mondo intero fu fatto, esiste, sussiste: i cinque elementi, il tempo, i sensi dell'uomo, il suo corpo, ecc. Questo *Io sono* è la luce (*phos*, *jyotís*) di tutto, la vita (vita, *bíos*, prana) di tutto, al di là di ogni tenebra.

La Divinità alla radice dell'anima, non altro. (Cfr. *Diario*, cit. p. 381).

Le Saux ricorre qui al concetto di Divinità (la *Gottheit* eckhartiana) per indicare un Assoluto che è al di sopra delle rappresentazioni di Dio, determinato, personale, che, in quanto tale, sta in opposizione all'io. E, in parallelo, ricorre anche alla nozione eckhartiana di "fondo" (*Grund*) dell'anima, per indicare "qualcosa" nell'anima che non è l'anima nel suo senso meramente psicologico, e, al di fuori dello spazio e del tempo, è non altro dalla luce eterna.

La Divinità è quella profondità di me stesso che è al di fuori della durata, al di fuori della contingenza, a *se*, ecc. (Ovvero autosussistente, nel latino della scolastica). Chi è così audace di accettare la propria aseità? Non c'è orgoglio tranne che per chi osa paragonarsi. Si è orgogliosi in rapporto a un altro. Cfr. *Diario*, cit., p. 381).

Il Dio vivente non è necessariamente colui cui diciamo Tu [...]

Ogni Tu rivolto a Dio è una menzogna, o piuttosto un errore. Poiché Dio non è un Tu come gli altri Tu che conosciamo, i Tu che noi concepiamo. Dire Tu a Dio è renderlo - per noi - non vivente. Chi crede di conoscerlo e si è sforzato di conoscerlo meglio, in verità non lo conosce e anzi si allontana da lui.

Il Dio vivente non s'incontra che nel fondo di sé, nel raccoglimento al fondo di sé, al fondo della propria vita, al fondo di ciò per cui noi - ogni "io" - siamo viventi [...].

Non bisogna cercare Gesù né a Betlemme, né a Nazaret, né a Cafarnao, né sul Calvario, nemmeno all'uscita dal sepolcro una mattina di Pasqua. Bisogna cercarlo là dove è realmente il Dio vivente, *absconditus in sinu Patris*. (Formula tratta da Ambrogio, *Sulla fede nella resurrezione*, 92, che si legge nel Breviario la quinta domenica dopo Pasqua).

E il seno del Padre è il fondo di me.

Questo *Grund* che Gesù chiama "*Abbà*" (Ivi, p. 401)

In modo assolutamente parallelo a Eckhart, Le Saux identifica fondo dell'anima e fondo di Dio, ritenendo che Gesù abbia avuto la medesima esperienza: egli chiamava *Abbà*, cioè "padre" nel modo più familiare, secondo la sua cultura, quello che noi chiamiamo impersonalmente "fondo".

In altre parole, l'esperienza di *advaita* delle *Upanishad* è quella stessa di Gesù testimoniata nei vangeli sinottici, dove si descrive il suo battesimo. Dire che Gesù ha riconosciuto se stesso come Figlio di Dio significa che ha sperimentato l'upanishadico *aham brahma asmi* [io sono Brama]. Nel giudaismo - esclusivista, monoteista, dualista - non si potevano trovare parole diverse da quelle di "Figlio di Dio". Questa espressione, infatti, esprime la vicinanza di Gesù a Dio, anziché tutta la realtà della sua identità. Giovanni riferirà questa esperienza con parole migliori, mettendo sulle labbra di Gesù l'espressione: "Io e il Padre siamo uno".



La medesima esperienza d'intimità, d'immanenza, o piuttosto di non-distanza (non c'è nessun "abisso"!) fatta da Gesù, considerandosi Figlio del Padre, fu fatta in India sotto il segno dell'*atman/braham: aham asmi brahman* [io sono Brahman]. Ivi p. 457.

Non c'è niente al di sopra né al di sotto di lui.

Tutto questo mistero è Gesù, lo "Io sono, *egò eim* [Gv 8, 58] *Aham asmi namakah* [Il mio nome è "Io sono": *Bṛhadaranyaka-upanishad*, I, 4, I].

L'esperienza del fondo dell'anima è quella dell'assolutezza del presente, in cui non ha alcun peso ciò che è temporalità, corporeità:

Accettare la non-durata. Nessun domani. Ma nessun domani va di pari passo con nessun passato. "Io" non sparisco alla morte di questo corpo, ma nemmeno "Io" continuo ad esistere. Perché "Io" sono, non toccato dalle condizioni del corpo. (Ivi, p. 381. (Rileviamo qui, in breve, come Le Saux debba molto all'esempio di Ramana Maharshi, il santo che egli visitò nel sacro monte di Arunachala).

Il momento della morte non è privilegiato che nel contesto del mito, *in illo tempore*. È nel presente che io accedo a me.

I verbi "Io nasco", "io muoio", implicano l'espressione *in isto corpore*.

Non hanno un valore assoluto.

Prima (di nascere) io sono. Dopo (la morte) io sono, non: ero e sarò, ma *ego sum*. (Ivi, p. 407).

A che morte può, infatti, andare incontro chi non è e non ha più una egoità, chi è già morto a se stesso, ovvero colui il cui spirito non è più il suo spirito (l'*atman* individuale), bensì lo spirito di Dio (l'*atman* universale), al di sopra di ogni individualità e di ogni dualità?

Silesius recita:

Prima ancora che io fossi, ero Dio in Dio

E ancora posso esserlo, se son morto a me stesso.

(*Pellegrino cherubico*, cit., V, 233: "Quando l'uomo è Dio").

Nel celebre sermone *Beati pauperes spiritu*, Eckhart scrive:

Io sono causa di me stesso, secondo la mia essenza, che è eterna, e non secondo il mio divenire che è temporale. Perciò io sono non nato e, secondo il modo del mio non essere nato, sono stato in eterno, sono ora e sarò in eterno, [mentre] quello che sono secondo la nascita deve perire ed essere annientato, giacché è mortale, e dunque deve corrompersi col tempo. (*I sermoni*, cit. p. 394).

La testimonianza di Le Saux mostra dunque come dall'*ego sum* di Gesù all' "io sono" delle *Upanishad*, passando per la mistica del medioevo, l'esperienza spirituale di ogni tempo e di ogni luogo sia esperienza della realtà profonda di un *io* che trascende l'accidentalità della nostra superficiale egoità.

Tutto ciò è assolutamente presente anche nel testo fondamentale della mistica occidentale, ovvero nelle *Enneadi* plotiniane:

Ma noi... Chi "noi"? Siamo la parte di anima che dimora sempre nello Spirito oppure quello che si è aggiunto ad essa ed è soggetto al divenire del tempo? Non dobbiamo forse dire che, prima che si producesse la nascita attuale, noi eravamo, nel mondo trascendente, altri uomini, congiunti alla realtà dell'essere, senza separazione, senza divisione: facevamo parte dell'Essere, e ancora oggi non ne siamo separati? (Cfr. *Enneadi*, VI, 4, 14),



Si riconosce di essere l'Essere, si torna ad essere l'Essere, abbandonando l'essere limitato, distaccandosi da tutta l'accidentale egoità:

È così che sei diventato l'Essere. Già prima lo eri, ma dato che, appunto, qualcosa di altro si era giunto, questa cosa in più ti diminuiva perché non veniva dall'Essere (infatti, all'essere non si aggiunge niente) ma dal non essere. (Ivi VI, 5, 12. (Hadot nota opportunamente come convenga anche a Plotino l'assioma spinoziano *omnis determinatio est negatio*. Cfr. *Plotino o la semplicità dello sguardo*, p- 36.)

Necessità

Da Marco Vannini, *Lessico mistico*, cit.

In latino *necessitas*, in greco *anàanke*, indica quella concatenazione di fatti per cui tutto avviene come deve avvenire; tutto ha una spiegazione rigorosamente causale. Così recita l'assioma dell'atomismo antico:

-“Nulla si produce senza motivo, ma tutto secondo ragione e di necessità”. (Così Leucippo: cfr. DK 67, B2).

Sotto questo profilo, anche gli eventi che concernono l'uomo, le sue scelte, il suo agire, sono tutti quanti condizionati, rigorosamente determinati, e non lasciano perciò spazio alcuno alla libertà. Ma se non c'è spazio per la libertà, l'uomo si configura come una pietra, che cade secondo le leggi della fisica, o comunque come un essere inanimato, senza che abbia più senso parlare di bene e di male, di merito o colpa.

Tale consapevolezza appartiene, in pieno, anche al buddhismo, *paticcasamuppad*. (Cfr. Giangiorgio Pasqualotto nel suo *Il Buddhismo*, cit.):

“Ogni realtà è, contemporaneamente, condizionata e condizionante, per cui può essere considerata isolatamente solo se la si astrae dalla rete di relazioni in cui è inserita; questa operazione risulta certamente legittima, ma solo se viene effettuata sapendo che essa consiste in una parziale e contingente ‘estrazione’ di parti da un tutto organico, come se fosse un prelievo di una singola cellula di un tessuto vivente: ogni analisi di una parte è importante solo a condizione che non si dimentichi mai la sua natura di *p a r t e*, ossia la sua qualità non sostanziale, *a n a t t a*”.

Ciò non meraviglia: il pensiero della necessità è, infatti, un pensiero assolutamente razionale e inconfutabile. Simone Weil scrive:

“Tutto ciò che esiste è sottomesso alla necessità”. “Soltanto la necessità è oggetto di conoscenza: nient'altro può essere colto dal pensiero”.

“La necessità è ciò con cui il pensiero umano ha contatto”. (Cfr. *Quaderni*, IV, cit., p. 180).

La necessità, sempre, in ogni ordine di realtà, è il criterio del reale. (Cfr. *Quaderni*, II, p.125).

Il pensiero della necessità è però difficilmente sostenibile dall'uomo, in quanto gli toglie l'illusione di una sua naturale libertà e, insieme, il comodo rifugio di pensare il male, giudicare invece di far la fatica di comprendere. Ciò è insostenibile perché per ammetterlo bisogna poter pensare in modo impersonale, distaccato, non più legato all'ego: “La necessità è una nemica per l'uomo che dice “io”. (Cfr. *Quaderni* III, p. 412). “La necessità è una nemica per l'uomo finché egli pensa in prima persona”. (Cfr. *La Grecia e le intuizioni precristiane*, p. 234).

Infatti, “finché pensiamo in prima persona, vediamo la necessità dal basso, dal di dentro; essa ci rinchioda da tutte le parti come la superficie della terra e la volta del cielo. Appena rinunciamo a



pensare in prima persona, mediante il consenso alla necessità, la vediamo dal di fuori, al di sotto di noi, perché siamo passati dalla parte di Dio. (Ivi, p. 242).

Il consenso alla necessità, l'umiltà, è in realtà l'unico atto sottratto alla legge della necessità stessa, l'unico atto libero, con cui al posto dell'amore di sé subentra l'amore di Dio: "Qualunque sia la credenza professata a proposito delle cose religiose, compreso l'ateismo, là dove è consenso completo, autentico e incondizionato alla necessità, vi è la pienezza dell'amore di Dio – e in nessun altro luogo". (Ivi, p. 239).

Questo era già chiaro a Platone: nel bellissimo mito di Er, che conclude la *Repubblica* (Cfr. *Repubblica*, 614-621), il fuso di Ananke, la Necessità, tiene insieme tutto l'universo, ma ciò non toglie affatto la libertà dell'uomo. Certo, egli è condizionato dalle circostanze, gli può toccare in sorte una possibilità di scelta di vita più o meno ampia, ma sempre gli resta quello spazio di libertà che è nella ragione, nella filosofia, con la quale si può scegliere di condurre una vita buona e accetta a Dio.

È però la meditazione stoica ad aver raggiunto a questo proposito il suo livello più alto. Nella obbedienza al *Fatum*, che è la stessa cosa di Ananke, e che è anche la stessa cosa di Logos, la ragione che tutto governa, riconosciuta come impersonale voce di Dio, l'uomo guadagna la libertà.

Certo il divino va qui pensato non certo in modo antropomorfo, come una persona che può distribuire beni e mali a suo arbitrio, ma come la impersonale divinità. La lezione stoica passa così nella filosofia e nella mistica, da Eckhart a Spinoza.

Umiltà

Da Marco Vannini, *Lessico mistico*, cit

Dal latino *humilitas*, connesso con *humus*, la terra, che i medievali volentieri associavano ad *homo*, per sottolineare che l'uomo è veramente tale solo quando è umile, cioè quando si riconosce in rapporto con la terra, di cui è fatto (*Gn* 2, 7) e che è, nella fisica aristotelica, l'elemento più basso, "umile", ma anche quello che riceve l'influenza del cielo e delle stelle. Con l'umiltà, dichiarata "regina di ogni virtù" e madre di ogni scienza, inizia, non a caso, anche lo *Specchio delle anime semplici* di Margherita Porete (Cfr. *op. cit.*, p. 122 e note 1 e 2 dalle quali riprendiamo qui alcune parti. Ivi, pp. 122-124).

Lungi dall'essere un generico senso di abbassamento nei confronti degli altri, l'umiltà significa la piena consapevolezza della sottomissione dell'uomo alla necessità - al condizionamento, al determinismo spazio-temporale - che fa sì che siamo quello che siamo. Siamo terra, ovvero fatti di elementi determinati nel tempo e nello spazio, e questa consapevolezza spazza via ogni pretesa di merito, di valore proprio, ovvero contribuisce fondamentalmente a spiegare l'appropriazione.

L'umiltà è dunque essenzialmente un sapere riconoscere il dominio delle cause naturali su di noi e così spazzar via ogni presunzione di valore, che si esprime sempre nel sociale - il "grosso animale" platonico (Cfr. Platone, *Repubblica*, 493), ma anche il "principe di questo mondo" del Vangelo.

Questo sapere è il più importante: è la conoscenza della necessità e della sua distanza dal Bene, che è sempre al di sopra dei fatti, al di là dell'essere

(Ivi, 509 b). È sapere che le potenze dell'anima - non il suo fondo - sono tutte quante determinate nel tempo e nello spazio, e perciò non libere, ma elemento di una catena casuale di cui non conosciamo inizio né fine. L'uomo umile, perciò, niente sa, ovvero sa che tutto il suo sapere – ivi



compreso, ovviamente, il presunto sapere di Dio – è tutto sottomesso al condizionamento universale quanto a servizio della propria pretesa di valore.

L'uomo umile è però, nello stesso tempo, l'“uomo nobile”, (Cfr. il trattato eckhartiano dall'omonimo titolo in: *Dell'uomo nobile*, pp.219-233) giacché proprio il riconoscimento del dominio della necessità su di noi avviene in forza di un amore di verità che è capace di guardare senza sbigottire alla perdita di valore di ogni nostra realtà, di ogni nostro essere-così. In questa consapevolezza l'umiltà è distacco, ovvero l'esser sempre rivolti all'Assoluto. Indifferenti e al di sopra del relativo. Nei termini del linguaggio aristotelico-scolastico, Eckhart lo esprime dicendo che l'uomo umile si sottrae alle cause seconde e riceve direttamente l'influsso della causa prima, ovvero, si sottomette direttamente a Dio. (Cfr. *Commento al vangelo di Giovanni*, nn. 90, 318, 356, ecc.). L'uomo umile è nobile perché nell'umiltà ha appreso a non dar valore assoluto a *nessun* fatto, e dunque a non dipendere da niente, a non servire niente. Specularmente, riconosce in *ogni* fatto la presenza della causa prima e così un ordine e una bellezza che non riusciva a vedere, quando era impedito dalla pretesa affermativa dell'ego, che si regge appunto sul disconoscimento della necessità, sulla dis-tinzione tra ciò che è utile e ciò che non lo è, ecc.

In quanto *humilis*, l'uomo diventa *immediatamente* - senza mediazione-, recettivo delle virtù che provengono dal cielo, ovvero ha imparato ad amare la necessità, ad accogliere con uguale animo tutto ciò che è; ha imparato che tutto viene dall'alto e che perciò tutto è buono. Dimentico di se stesso e delle proprie pretese di valore, vive lietamente e nobilmente ciò che la vita gli manda, riconoscendo verso di essa.

Ancor più rilevante è il fatto che, in quanto distacco, separazione dal contingente, l'umiltà è condizione dell'intelletto attivo, che è, appunto, separato e perciò stesso libero (Cfr. Aristotele, *De anima*, 430 a.).

L'uomo è uomo per l'intelletto e la ragione. Ma l'intelletto astrae dall'*hic* e dal *nunc* e, in quanto tale, non ha niente in comune con nulla, è privo di mescolanza, separato – come si dice nel libro III *De anima* [...] Sii dunque umile, ovvero soggetto a Dio, separato dal tempo e dallo spazio, non mescolato, senza niente in comune con alcunché – così giungi a Dio, e Dio a te. (Cfr. *Commento al vangelo di Giovanni*, cit., n. 318)

Siccome l'uomo è tale e si distingue dagli altri esseri per l'intelletto libero, Eckhart conclude che solo l'uomo umile è, e che l'uomo non umile *non* è affatto. (Cfr. *ivi*, n. 95)

Contemplazione

Da Marco Vannini, *Lessico mistico*, cit

Tutti gli uomini desiderano per natura la conoscenza: ne è un segno evidente la gioia che provano per le sensazioni, giacché queste, indipendentemente dall'utilità che ne deriva, sono amate di per sé, e più di tutte è amata quella che si esercita mediante gli occhi. Infatti noi preferiamo, per così dire, la vista a tutte le altre sensazioni, non solo quando miriamo a uno scopo pratico, ma anche quando non intendiamo compiere alcuna azione. Il motivo è nel fatto che questa sensazione, più di ogni altra, ci fa acquistare conoscenza e ci presenta con immediatezza una molteplicità di differenze.

Così, con il primato del “vedere”, inizia la metafisica di Aristotele, (Cfr. Aristotele, *Metafisica* I, (A), 980 a.) e proprio la gioia disinteressata del vedere è l'essenza della contemplazione (*theoria*) e della “vita contemplativa” (*bios theoretikòs*). Nelle nostre lingue la parola deriva però dal latino *contemplatio*, che significa il guardare nello spazio del *templum*, ossia del tempio celeste, riportato qui sulla terra.



Nel mondo cristiano, medievale e moderno, contemplazione = livello più alto e profondo di meditazione – era spesso usato come sinonimo di teologia mistica, intesa come *notitia dei*, acquisita nel silenzio dell'anima distaccata, puramente passiva, che guarda con sguardo amoroso, bene-volente. Qui l'amore non ha niente di desiderio, ma è solo tenerezza per tutto il reale, visto nella sua finitezza - una compassione priva di dolore, perché certa della unità e bontà del Tutto.

Oggetto della contemplazione, visione, è innanzitutto ciò che si può vedere, dunque il cosmo nella sua infinita molteplicità, armonicamente tenuta insieme dal numero, che media tra l'infinito e l'Uno, che è il Bene. (Cfr. Platone, *Filebo*, 16 d-e.). Contrariamente all'opinione volgare, la contemplazione non consiste perciò affatto nel vedere cose straordinarie, diverse dalla realtà che cade sotto i nostri sensi, ma nel vedere le cose nella pura, muta bellezza del loro essere, *sub specie aeternitatis*, non oggetto di utilizzazione, ma "senza perché".

Nella contemplazione l'anima si libera dalla servitù delle operazioni delle sue facoltà, dei sensi e dell'intelletto discorsivo. Essa non è altro, infatti, che la condizione dell'intelletto quando è libero perché distaccato. Perciò da fatto visivo diviene immediatamente riflessione, pensiero, comprensione della bontà e bellezza del Tutto, nel suo ordine, nella sua scansione e così diventa fonte di un sapere del mondo, dell'anima e di Dio nella loro profonda unità. (Questa caratteristica è evidenziata da Giovanni della Croce, che non si stanca di sottolineare come nella contemplazione si riceva lo spirito della divina Sapienza (Cfr. *Fiamma viva d'amore* 13, 3, 38), giacché nella contemplazione Dio si comunica all'anima distaccata per unione d'amore (Cfr. *Fiamma viva d'amore* A, 1, 20), infondendole una luce con cui l'intelletto riceve profonda conoscenza di Dio (Cfr. *Notte oscura*, II, 13, 1). [Le opere del mistico castigliano sono disponibili in lingua italiana in diverse edizioni. Utilizziamo di preferenza *Opere*, O. C. D., Roma 1967).

La contemplazione è il pensiero dialettico, che senza difficoltà tiene insieme gli opposti, senza confonderli; pensiero pacificato, che lascia essere l'essere e gioisce dell'essere.

Per questo suo essere distaccato, al di sopra della contraddizione, la contemplazione è stata vista spesso come opposta all'azione (*vita contemplativa* come opposta a *vita activa*, si diceva nel medioevo latino), dal momento che l'azione implica una scelta, una decisione, e dunque in certo modo l'assunzione di una finitezza.

In realtà i migliori maestri ritengono che questa opposizione non vi sia affatto, sia perché la contemplazione sfocia naturalmente nell'azione, dal momento che *bonum est diffusivum sui*, e dunque v'è naturalmente il desiderio di *contemplata aliis tradere*, come recita il motto dell'ordine domenicano, sia - e soprattutto - perché la contemplazione non è opposta all'azione, se è vera contemplazione, ovvero pensiero distaccato.

Allora l'azione non tocca minimamente il fondo dell'anima distaccata, che non è affatto turbata dall'opera, ma nell'opera vive il suo distacco, come insegna il sermone eckhartiano su Marta e Maria. (Cfr. Meister Eckhart, sermone 86 (da non confondere con l'omonimo, 2) *Intravit Iesus in quoddam castellum*, *I sermoni*, pp. 560 – 570).

Estasi

Da Marco Vannini, *Lessico mistico*, cit.

Dal greco *èkstasis*, che, da un significato originario di mutamento di posto, ha preso poi anche quello di "uscita" da se stesso, esser fuori di sé, in contemplazione.

Nella storia della mistica il termine compare con Plotino, ove indica l'assorbimento nell'Uno, e, con ciò, la suprema beatitudine.



L'anima purificata dalla virtù percorre tutte le verità, ma va oltre esse, oltre ogni pensiero discorsivo, fondato sulla distinzione soggetto-oggetto e dunque incapace di comprendere ed esprimere ciò che è assolutamente semplice. Il contatto con l'Uno è ineffabile, anche se poi si può ragionare su di esso.

L'intelletto, distaccandosi e nascondendosi da tutto il resto, raccolto al suo interno, non vedrà nulla, ma contemplerà la luce stessa - non la luce che è altra in altro, ma la luce che è in sé e per sé, sola, pura in sé e apparsa all'improvviso, tanto da far nascere il dubbio sulla sua origine: esteriore o interiore? Perciò, dopo la sua comparsa, diciamo: "era interiore, eppure non era interiore" (Cfr. *Enneadi*, V, 5, 7).

Bisogna ben credere che lo si vede, quando l'anima all'improvviso percepisce la luce. Questa luce viene da lui ed è lui stesso. Bisogna pensare che ci è presente quando ci illumina, come un altro dio chiamato nella casa di qualcuno, lo illumina; se non fosse giunto non lo illuminerebbe. Così l'anima è senza luce, quando non lo contempla; ma quando è illuminata, possiede quel che cercava. Questo è il vero fine dell'anima, esser toccata da quella luce e vederla con quella luce stessa, non con un'altra, ma proprio con quella con cui vede. Infatti deve contemplare quella luce dalla quale è illuminata, come il sole non è visto che attraverso la sua stessa luce. Ma come avverrà questo? Distaccati da tutto. (Ivi, V, 3, 17.)

La luce è l'immagine che più di ogni altra viene alla mente per indicare questa esperienza dell'Assoluto. Si noti che essa giunge "all'improvviso" (*exaifnes*), il che significa, platonicamente, in un istante fuori dal tempo. (Cfr. Platone, *Parmenide* 156 d-e; *Convito* 210 e; *Epist.* VII, 341 c 7 d. l.) Nella luce vediamo la luce, non sappiamo se interna o esterna, ma soprattutto non altra da noi stessi.

Il vedente, nel momento in cui vede, in effetti non vede e non discerne, e non si figura come divenuto due cose, ma piuttosto viene ad essere altro, non è più se stesso, non si appartiene più ed è tutto di ciò che è lassù, congiunto all'Uno; è uno come se avesse congiunto centro con centro. (Cfr. *Enneadi*, VI, 9, 10).

Lassù è il vero amato, con il quale è possibile anche l'unione, partecipandone e veramente possedendolo, senza abbraccio esteriore e carnale. "Colui che ha veduto, sa quel che dico", ... (Plotino usa qui una formula dei misteri eleusini. (Cfr. Pausania, *Periegesi della Grecia*, I, 37, 4) ... che l'anima riceve allora un'altra vita, quando si accosta all'Uno e si è già resa vicina e partecipa di esso, cosicché, in questa condizione, è consapevole della presenza di colui che dona la vera vita e sa di non aver bisogno di altro, e che, anzi, è venuto il momento di lasciare tutto il resto e di restare in quello solo e diventare quello solo, tagliando via tutto il resto che ci circonda.

Perciò aspiriamo a sottrarci a questo mondo e mal sopportiamo il nostro vincolo con le cose opposte e desideriamo di abbracciare l'Uno, ciascuno di noi con tutto se stesso, senza che una parte di noi non abbia toccato Dio. Lassù, è vero, è possibile vedere e l'Uno stesso e se stessi, per quanto è concesso vedere. È vedere se stessi illuminati, pieni di luce intellettuale - anzi, divenuti la luce stessa, pura, leggera, perché siamo divenuti Dio stesso, o, meglio, siamo Dio stesso. (Cfr. *Enneadi* VI, 9, 9).

Diventare Dio, essere Dio. Plotino porta alle ultime conseguenze il concetto platonico di *omòiosis tò theò*, somiglianza a Dio, come compito essenziale e insieme possibilità dell'uomo. La mistica non conoscerà una parola più alta e più radicale - tale, anzi, da costituire motivo di scandalo per le religioni.



Se l'anima si muove verso l'alto, giungerà non a qualcosa di altro, bensì a se stessa, e così, se non è in altro, l'anima non è se non in se stessa. Essere in sé soltanto e non nell'essere, significa essere nell'Uno. Infatti chi è in relazione con l'Uno diventa non essenza, ma al di là dell'essere [...]. Tale è la vita degli dèi e degli uomini divini e beati, liberazione dalle cose di quaggiù, vita che non trae piacere dalle cose di quaggiù, fuga di solo a solo. (Cfr. *Enneadi* VI, 9, 11).

Questa è la conclusione dell'opera plotiniana, così come ce l'ha trasmessa il discepolo Porfirio. Estasi non significa solo unione con l'Uno, ma anche scoperta del nostro vero essere, che è andare "al di là dell'essere", nel Bene, (Cfr. Platone, *Repubblica*, 509 b.) ossia nella regione degli dèi e degli uomini cari agli dèi - (Ancora un riferimento platonico: cfr. *Fedro* 248 a; *Teeteto* 176 a.) - la regione potremmo dire con Dante, "che solo amore e luce ha per confine" (Cfr. Dante, *Paradiso* XXVIII, 54) - in una beatitudine mille miglia lontana dai piaceri terreni; soli, come in realtà nasciamo, viviamo e moriamo, rivolti a Colui che è Solo e che, solo, corrisponde alla nostra solitudine.

La solitudine del mistico non è un fatto fisico, o un isolamento dal sociale, ma qualcosa di interiore: è la condizione di verità che esclude ogni rimando all'Altro come menzogna, eppure verso l'alterità è rivolta, in quanto *bonum est effusivum sui*.

L'estasi platonica, con la sua assenza di determinazioni psicologiche e sensibili, è in certo senso il vertice della mistica: suprema unione all'Uno/Bene e, insieme, suprema discesa nell'interiorità, nel profondo di noi stessi. Come tale essa è stata utilizzata ampiamente da Agostino - basti pensare alla visione di Ostia nelle *Confessioni* - (Libro X, cap. 10.) - o al celebre passo del *De vera religione* (Cfr. *De vera religione* - *La vera religione*, ed. bilingue a cura di Marco Vannini, Mursia, Milano, 1987, XXXIX, 72-73.) - e da lui è passata nel mondo cristiano latino.

Non si deve però pensare che l'estasi sia in contrapposizione con la quotidianità, che in tal modo andrebbe a un livello inferiore di esistenza. Al contrario, l'estasi come evento eccezionale genera, per così dire, un'estasi costante, ovvero presente in ogni momento della vita, nella sua normale ordinarietà. È infatti nell'esperienza dell'estasi plotiniana, ovvero per la certezza della realtà dell'Uno, che si acquisisce quell'*habitus* di tranquilla sicurezza nel distacco che permette di vivere nel tempo come se si fosse nell'eterno.

La condizione estatica nel quotidiano si realizza quando il distacco è diventato un *habitus*, ovvero una forma di vita costante, che non costa sforzo alcuno. Allora l'uomo vive la vita di ogni giorno, che è anche vita attiva, con tutte le sue opere, come se essa fosse uno spettacolo, cui l'uomo prende parte essendo insieme attore e spettatore, dal momento che ne resta comunque distaccato.

In quanto evento eccezionale, l'estasi non può né deve riempire di sé tutta l'esistenza, ma richiamare alla coscienza dei valori più alti e ispirare azioni virtuose: "per essa anche Minosse fu detto confidente di Zeus, e di lui ricordandosi, fece leggi a sua somiglianza, assumendo a loro fondamento la comunione con Dio. (Cfr. *Enneadi*, VI, 9, 7.) La mistica autentica, infatti, non è programma di rinuncia o evasione, né si protende ansiosamente verso la vita ultraterrena, ma muove ad operare concretamente quaggiù, nel vivo dei rapporti umani, per la giustizia.

Nelle sue *istruzioni spirituali* Meister Eckhart si pronuncia perciò criticamente nei confronti delle manifestazioni eccezionali quali il giubilo, i rapimenti, le estasi, ecc., che "possono essere effetti celesti, oppure dei sensi, e non sempre coloro che più li provano sono i migliori".

Anche se poi tutto questo fosse amore pieno e totale, non sarebbe la cosa migliore; ed ecco perché: si deve talvolta, per amore, abbandonare tale giubilo per qualcosa di migliore, o, talvolta, per compiere una necessaria opera di amore spirituale o materiale. L'ho già detto più volte: se



anche fossi rapito in spirito come san Paolo (Cfr. 2 Cor 12, 2,3) e sapessi che un malato aspetta da me un po' di minestra, riterrei preferibile, per amore, uscire da tale rapimento e soccorrere l'indigente in un amore più grande. (Cfr. *Istruzioni spirituali*, 10, *Dell'uomo nobile*, p. 74.)

Tutti i grandi mistici cristiani sono concordi su questo - anche i più grandi estatici. Teresa d'Avila scrive che al termine ultimo del cammino spirituale (Cfr. *Castello interiore*, Settime mansioni, 3, 12) cessano i rapimenti, le estasi. Lo stesso pensa Giovanni della Croce, che insegna che non hanno niente a che fare con lo spirito, per cui non bisogna dare loro troppa importanza. (Cfr. *Notte oscura*, II, 1, 2; *Castello spirituale* A, 12, 5) Pensare che la presenza o l'assenza di un qualsiasi "stato" possa essere segno di per sé indicativo di qualcosa di giusto o di sbagliato, è idolatria, non mistica: anche nel sufismo si dice che "la verità giunge dopo gli "stati" e le estasi e ne prende il posto". (Cfr. I. Shah, *La strada del sufì*, Ubaldini, Roma 1971, p. 37. "Quando la verità giunge, la stessa estasi viene spossessata", scrive il mistico sufì Junaïd di Bagdad, ivi).

Divinità

Da Marco Vannini, *Lessico mistico*, cit.

Dal latino *divinitas* (greco neotestamentario *theòtes*), poi *Gottheit* tedesco, *divinidad* spagnolo, *deité* francese, indica il profondo dell'essenza divina, al di là dei nomi e degli attributi che a vario titolo designano Dio. Mentre tali attributi dipendono dal molteplice atteggiarsi delle facoltà dell'anima, e dunque dai vari legami dell'anima stessa, la Divinità corrisponde all'esperienza del suo fondo, e dunque al profondo del distacco.

Ciò è evidente nel sermone eckhartiano *Nolite timere eos*, ove possiamo leggere:

Dio e la Divinità sono lontani l'uno dall'altra e distinti come il cielo lo è dalla terra. Dico ancora di più: l'uomo interiore e l'uomo esteriore sono lontani e distanti l'uno dall'altro come il cielo lo è dalla terra, ma Dio lo è molte migliaia di miglia in più: Dio diviene e disviene. (Cfr. *I sermoni*, p. 622)

La differenza tra Dio e Divinità è, dunque, corrispettiva a quella tra uomo esteriore e uomo interiore. "Dio diviene là, dove tutte le creature lo esprimono", in quanto è in rapporto alla creatura:

Perché le creature parlano di Dio e non della Divinità? Perché quello che è nella Divinità è Uno, e di ciò non si può parlare. Dio opera, la Divinità non opera, non ha nulla da operare, non vi è in essa opera alcuna, né mai ha avuto di mira un'opera. Dio e la Divinità sono separati dall'operare e dal non operare.

Riferendosi all'idea neoplatonica e poi cristiana di una realtà eterna della creatura nell'Uno, prima del suo fluire nel mondo esterno, dal quale essa torna nell'Uno, il maestro domenicano prosegue:

Quando ero nel fondo, nel campo, nella corrente e nella fonte della Divinità, nessuno mi chiedeva dove volessi andare e cosa facessi: là non v'era nessuno che potesse porre domande. Ma quando fluii all'esterno, tutte le creature pronunciarono: Dio! E così, quando ritorno nel fondo, nel campo, nella corrente e nella fonte della Divinità, nessuno mi chiede da dove io venga o dove sia stato. Là nessuno ha sentito la mia mancanza, e là Dio disviene.

Dio "diviene" in quanto si forma per la e nella coscienza dell'uomo in quanto creatura mondana e in rapporto ad esso (uomo esteriore), ma "disviene" appena l'uomo si spoglia della sua creaturalità, ovvero si disappropria di se stesso, scendendo nel suo fondo - e lì appare come Divinità.

È la Divinità una fonte! Da essa tutto deriva



E ad essa ritorna: per questo è anche un mare.

Recita perciò Silesio; ed è proprio nell'“increato mare della divinità” che deve sprofondare l'uomo per trovare gioia. (Cfr. *Il Pellegrino cherubico*, cit., III, p. 168). Quanto esso sia profondo, nessuna creatura può sondarlo, al punto che “nel suo abisso deve scomparire anche l'anima di Cristo” (Ivi V, p.339).

Creatio ex nihilo

“Creazione dal nulla” è un'espressione della teologia che indica l'atto creativo di Dio, da lui effettuato senza ricorrere a nulla e in piena libertà, senza essere condizionato da nulla di estraneo a lui, senza alcun presupposto esterno, senza alcun principio preesistente.

L'espressione manifesta la totale libertà della creazione divina e l'universalità della sovranità di Dio e della mediazione di Cristo nei confronti di tutto ciò che esiste.

Il fondamento biblico di quest'espressione si trova in *2 Maccabei* 7, 28; in *Giovanni* 1, 3-4; in *Colossesi* 1, 15-17. Vediamo:

2 Maccabei 7, 28: “Ti scongiuro, figlio, contempla il cielo e la terra, osserva quanto vi è in essi e sappi che Dio li ha fatti non da cose preesistenti; tale anche l'origine del genere umano”.

Giovanni 1, 3-4: “Tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto”;

Colossesi 1, 15-17: “Egli (Cristo) è immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura, poiché per mezzo di lui sono state create tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili: Troni, Dominazioni e Potestà”. “Tutte le cose sono state create per mezzo di lui”. “Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui”.

Il Magistero della Chiesa ha più volte affermato la *Creatio ex Nihilo* soprattutto per difendere la libertà dell'atto creativo e la bontà di ogni creatura di fronte alle forme anche larvate di *dualismo manicheo*.

La solenne dichiarazione del Concilio Vaticano I è una di queste:

“ 5. Se qualcuno non confessa che Dio ha prodotto dal nulla il mondo e tutte le cose che esso contiene, spirituali e materiali, nella totalità della loro sostanza; o se dice che Dio le ha create non con una volontà libera da ogni necessità, ma tanto necessariamente, quanto necessariamente ama se stesso; o se nega che il mondo sia stato creato per la gloria di Dio: sia anatema. “

Creazione dal nulla e prima creatura

(Da S. Agostino, *Le Confessioni*, Libro X, cap. XXVII, cit.)

Il tema è dei più ardui, per cui, come facciamo di solito, ci rivolgeremo agli approfondimenti più autorevoli per dare valore al nostro modesto impegno.

Per la creazione servirà l'aiuto di “sant'Agostino giovane” che, (come annota Mario Capodicasa, Curatore della II edizione delle *Confessioni* per le Edizioni Paoline, 1951) “negli aneliti dell'intelligenza, nell'ardente sete di interiorità e di pace, si avvicina tanto all'odierno travaglio umano”.

Ascendere a Dio dal creato, da questo nulla che sono le cose al Tutto che a tutto ha dato l'essere, è il tentativo e la felice soluzione agostiniana (...) Egli proclama che è possibilissimo per la creatura elevarsi fino al Creatore e che la saggia ragione umana al solo guardare le cose che esistono, si convince dell'esistenza di Dio “così chiaramente come il sole si mostra ai nostri occhi”. (...)



La riflessione filosofica nell'esegesi delle prime pagine della Genesi è come una preghiera ardentemente meditativa e il tempo con le sue variazioni richiamerà l'eterna presenzialità del Creatore onnipotente che senza di niente, tutto fece (...). Affermando poi la produzione *ex nihilo* dell'universo, sant'Agostino esclude e rigetta ogni evoluzionismo casuale e ogni preesistenza di materia.

Riferendosi al Salmo 113, 15, che recita: “ *Il cielo del cielo per il Signore, che diede, invece, la terra ai figli degli uomini*”, rivolto a Dio, egli si chiede e gli chiede: Ma, dove si trova il cielo del cielo per il Signore di cui parla il salmo? Dove è il cielo che non vediamo, rispetto al quale non è che terra tutto questo che vediamo? Rispetto al “cielo del cielo” anche il cielo della nostra terra è terra. E non è assurdo considerare terra i grandi corpi (celesti), in paragone a quel cielo che è per il Signore e non per i figli degli uomini. Questa terra, infatti, era invisibile e scomposta, un profondo ed incomprensibile abisso sopra del quale non v'era luce, poiché era informe. Perciò, Signore, hai fatto scrivere che le tenebre sovrastavano l'abisso (Gen. 1, 2).

Le tenebre, intanto, sovrastavano, poiché la luce non ancora v'era; come è silenzio, dove non vi è suono, e silenzio significa: assenza di suono.

Prima di dar forma e distinzione a questa materia informe, nulla vi era, né colore, né figura, né corpo, né vita. Non l'assoluto nulla, ma un'informità senza aspetto alcuno.

In che maniera dunque chiamarla? Quale cosa può trovarsi, fra tutti gli elementi del mondo che più si accordi a un'informità assoluta, quale dovette essere la terra e l'abisso? Perché allora non prendere l'espressione *terra invisibile e scomposta* così da indicare comodamente agli uomini *la materia informe, da te creata senza forma, per trarne poi l'universo in tutta la sua bellezza?*

Allora pensavo e chiamavo informe non ciò che era privo di forma, ma ciò che ne aveva una stravagante o sconveniente. La retta ragione mi persuadeva a sottrarre ogni residuo di forma per poter pensare veramente l'informe, ma non ci riuscivo. Mi sembrava, anzi, più facile ammettere come inesistente ciò che è privo di ogni forma piuttosto che pensare qualcosa di intermedio tra la forma ed il nulla; non una forma, non il nulla, *ma un informe e quasi nulla*.

Mi rivolsi direttamente ai corpi e indagai più oculatamente la *mutabilità* per cui cessano di essere quello che erano e cominciano ad essere quello che non erano.

La *mutabilità* delle cose mutabili è suscettibile di tutte le forme nelle quali si mutano le cose mutabili. Essa, però, cosa è? Forse è anima? O corpo? La specie dell'anima o del corpo? Se si potesse dire qualcosa del nulla, *un essere che non è*, così la chiamerei, *sebbene dovesse già esistere per poter assumere questi aspetti visibili e ordinati*.

Dove aveva principio il suo essere, qualunque fosse, se non da te, dal quale tutte le cose hanno esistenza, qualunque essa sia? Essa, però, è tanto lontana, quanto più da te è dissimile, pur non trattandosi di una distanza locale. Tu perciò che non sei ora altra cosa, ora altro modo, ma sempre il medesimo, sempre lo stesso, identico, Signore Iddio onnipotente, nel Principio che è da te, nella tua Sapienza che è generata dalla tua sostanza hai creato qualcosa dal nulla.

Hai creato, infatti, il cielo e la terra, non, però, di te; sarebbe altrimenti uguale al tuo Unigenito e, perciò anche a te; in nessun modo sarebbe giusto che fosse a te uguale ciò che non è da te. E al di fuori di te altro non v'era da cui tu potessi formare il cielo e la terra. Esistevi tu e il nulla, dal quale hai creato il cielo e la terra, due cose, una vicino a te, l'altra vicino al nulla; una che solo te ha al di sopra, l'altra che sotto di sé ha il nulla.

Per te, o Signore, è il cielo del cielo; la terra invece che hai dato ai figli degli uomini per essere veduta e toccata, non era tale, quale noi oggi la vediamo e tocchiamo. Essa era invisibile e



disordinata, era, anzi, un abisso sopra il quale non vi era luce, ma era sovrastata da tenebre. (...) Era quasi il nulla perché era assolutamente informe; era, però, già tale da poter essere formata dalla materia informe, a sua volta tratta dal nulla e vicina al nulla, per creare con essa quelle grandi cose che noi figli degli uomini ammiriamo.

Assai meraviglioso è, infatti, questo cielo che tu, qual firmamento tra acqua ed acqua, il secondo giorno dopo la creazione della luce hai creato dicendo: Fiat! Sia fatto! E fu fatto. Questo firmamento lo chiamavi cielo; il cielo di questa terra e di questo mare che creasti il terzo giorno col dare un aspetto visibile alla materia informe da te creata *prima di ogni giorno. Avevi creato il cielo anteriore "all'ogni giorno", ed era il cielo di questo cielo*, poiché sta scritto: "in principio avevi creato il cielo e la terra, questa terra, però, era materia informe, perché era invisibile e disordinata e le tenebre sovrastavano l'abisso".

Da questa terra invisibile e disordinata, da questa massa informe, da questo quasi nulla tu dovevi creare tutte queste cose, con le quali questo mondo mutevole poggia e non poggia, nella quale cosa appare *propria* quella *mutabilità* con la quale *si può percepire e misurare il tempo*.

Tuttavia, (...) quando (la Scrittura) ricorda che tu in Principio (cioè nel tuo Principio) hai creato il cielo e la terra, tace del tempo, non menziona i giorni.

Il cielo del cielo, infatti, che tu hai creato nel tuo Principio è una qualche creatura intellettuale che, benché non sia a te coeterna, o Trinità, è tuttavia partecipe della tua eternità e, per la dolcezza della tua beatissima contemplazione, frena la sua mutabilità e, senza interruzione alcuna da quando fu creata, mentre tutta si affissa in te, trascende ogni volubile vicenda temporale.

Questa informità della terra invisibile e senza ordine, invece, non è neppure essa compresa nel computo dei giorni. Dove, infatti, non c'è forma e non c'è ordine, nulla può accadere, nulla può passare; e dove ciò non avviene, non esistono giorni né vicende di spazi temporanei.

Hai detto, o Signore, (...) che tutte le nature e le sostanze, che non sono ciò che tu sei, ma tuttavia esistono, tu le hai create; e *da te non procede solo ciò che non è; il movimento della volontà che allontana da te, che sei, verso ciò che è minimo e questo movimento è la colpa, il peccato*, che il peccato di nessuno può intaccarti, né turbare l'ordine del tuo impero né in alto, né in basso.

Hai anche detto (...) che nemmeno è a te coeterna quella creatura h h che ha una sola volontà con te e che, bevendo continuamente il tuo casto amore, giammai mostra la sua mutabilità, ma, tenendosi stretta a te, sempre presente, con tutto l'affetto, non avendo futuro da aspettare, né passato dove trasferire ciò che ricorda, non è soggetta a variazione, né si distende nei tempi.

O, se vi è, beata questa creatura immersa nella tua beatitudine!

Beata, poiché tu dimori in essa eternamente e la inondi di luce!

Né trovo cosa che si possa più volentieri chiamare

il cielo del cielo per il Signore

che questa tua inabitazione che contempla le tue delizie

senza interruzione per dissiparsi in altro, intelligenza pura,

concordemente unita nella stabilità della pace dei santi spiriti,

cittadini della tua celeste città, che sovrasta questi corpi celesti.

Da ciò *l'anima che va peregrinando lontano*, comprenda, specialmente se è già sitibonda di te, se ormai le sue lacrime sono diventate il suo pane, mentre tutti i giorni le viene domandato: dov'è il



tuo Dio? (Sal. 41, 3-4; 78-, 10) (che) ormai una cosa sola domanda a te e questa sola ti chiese, *di abitare, cioè, nella tua casa per tutti i giorni della sua vita.*

Quale sarà la sua vita, se non tu? E quali i tuoi giorni, se non la tua eternità, come i tuoi anni che non passano, perché tu sei sempre il medesimo? (Sal. 191,28). Da ciò, dunque, l'anima che lo può, comprenda quanto la tua eternità è superiore a tutti i tempi, *se la tua abitazione, che mai fu pellegrina e, sebbene non a te coeterna, è unita, però, a te senza fine ed ininterrottamente e non patisce le vicende dei tempi.*

Quando, o mio Dio ascolto la tua scrittura che dice "In principio Dio creò il cielo e la terra, la terra era invisibile e senza ordine e le tenebre sovrastavano l'abisso" senza notare in che giorno facevi queste cose, io così intendo:

- *Quel cielo del cielo è il cielo intellettuale, dove l'intendere è un conoscere simultaneo, non in parte, non in enigma, non come attraverso uno specchio, ma totalmente, in una conoscenza faccia a faccia* (S. Paolo, 1 Cor 13, 12), *che non intende da questo e da quello, ma, come si è detto, simultaneamente, senza alcuna vicenda di tempi. La terra invisibile e senza ordine credo sia quella che è senza alcuna vicenda di tempi.*

Per queste due cose perciò, l'una provvista di forma fin dal principio, l'altra informe; l'una il cielo, *ma il cielo del cielo*; l'altra la terra, ma la terra invisibile, intendo la Scrittura che dice: "In principio Dio creò il cielo e la terra" senza far menzione di giorni. Subito aggiunge, infatti, di quale terra intende parlare. E quando ricorda che nel secondo giorno fu creato il firmamento e fu chiamato cielo, fa intendere di qual cielo abbia prima parlato, senza aver fatto menzione di giorni.

Riflettiamo ora su quanto segue

La sostanza del Creatore non varia col variare dei tempi *e la sua volontà non è al di fuori della sua sostanza.* Egli, perciò, non vuole ora questo, ora quello; *in una volta sola, simultaneamente e per sempre, vuole tutte le cose che vuole;* né dopo vuole ciò che non voleva prima e né ciò che prima voleva ora non vuole. Una tale volontà, infatti, è mutabile, ogni cosa mutabile non è eterna; il Dio nostro però è eterno! (Sal. 47, 15); *Dio eterno non ha formato la creatura per un nuovo atto di volontà e la sua scienza non sottostà al transitorio.*

Ogni creatura formata o materia da formarsi non è se non da colui che è sommamente buono e che è sommamente.

E' quindi impossibile negare l'esistenza di una sublime creatura unita con casto amore al vero Dio veramente eterno, che, senza essere a lui coeterna, *mai da lui si stacca per volgersi alle varie vicende dei tempi, ma riposa nella sua veracissima contemplazione.* Poiché tu, o Dio, a chi ti ama quando tu comandi, ti riveli a lui e per lui sei sufficiente e non ti abbandona nemmeno per se stesso.

*Questa è la casa di Dio,
non formata di massa corporea, terrena o celeste,
ma spirituale e partecipe della tua eternità,
perché eternamente senza difetti.
Tu, infatti, l'hai fondata per i secoli dei secoli;
le hai imposto la tua legge,
e non passerà.*



Né, tuttavia, o Dio, essa è a te coeterna, poiché non è senza principio: essa, infatti, fu creata prima di ogni tempo, non soggetta quindi a variabilità, *corpo immacolato del Principio divino*. Dice ancora sant'Agostino nelle *Confessioni*: “*Chi fermerà il tempo, fermandosi per un attimo, potrà vedere l'incomparabile bellezza dell'eterna immobilità che avvolge amorevolmente la Parola di Dio e la realizza*”.

Anche se non troviamo traccia di tempo anteriore ad essa *la sapienza fu creata prima di ogni altra cosa. Non, però, quella Sapienza perfettamente a te coeterna ed uguale, o nostro Dio e Padre suo, per mezzo del quale tutte le cose sono state create ed è quel “Principio” nel quale creasti il cielo e la terra.*

Questa sapienza, però, che fu creata - cioè la natura intellettuale - è la luce, perché contempla la luce. E' chiamata sapienza anch'essa, ancorché creata.

(Notare l'iniziale minuscola per la sapienza creata e maiuscola per la Sapienza increata e creatrice, cioè il Figlio Unigenito)

Tra la Sapienza creatrice e la sapienza creata ... (creata *prima della mutabilità, non soggetta quindi alle vicende temporali, per ciò stesso libera dal loro fascino oscuro, grembo immacolato che realizza la Parola di Dio, casa di Dio, tempio di Dio, città di Dio, Santa Gerusalemme*)... vi è tanta differenza, quanta ne corre tra la luce che illumina e quella che è illuminata; o la giustizia che giustifica e la giustizia giustificata.(...)

Prima dunque di tutte le cose fu creata questa sapienza, *mente ragionevole ed intellettuale, abitante nella tua casta città e madre nostra, in alto, nei cieli, libera ed eterna. Quali cieli se non i cieli dei cieli che ti lodano? Questo è il significato dell'espressione: “I cieli dei cieli per il Signore”.*

E benché non troviamo traccia di tempo prima di quella sapienza, poiché il tempo precede la creatura ed essa fu creata prima di ogni cosa, tuttavia *anteriore ad essa è l'eternità del Creatore dal quale fu creata ed ebbe inizio*, non rispetto al tempo che non era ancora, ma rispetto alla sua formazione. *Essa, perciò, deriva da te, o nostro Dio*, così da essere totalmente diversa da te e non la medesima cosa con te.

Benché non solo prima di essa, ma nemmeno in essa si trova traccia di tempo, *poiché essa può vedere continuamente il tuo volto, né mai si stacca da esso, né muta; ha, tuttavia, in sé il principio della mutabilità, per cui, se non fosse a te stretta con amore immenso e se non splendesse ed ardesse in te come luce meridiana, si oscurerebbe e raffredderebbe.*

L'esempio dell'aria illuminata dal sole si presta ad illustrare questo passo:

-Il sole illumina bensì l'aria, ma non getta in essa la propria radice: invero quando il sole cessa di essere presente non abbiamo luce alcuna”. [...]

Come la luce del sole illumina l'aria, così l'essere di Dio fa essere le creature. Ma come l'aria non diventa mai luce e torna tenebra all'allontanarsi del sole, così le creature non sono mai l'essere e se Dio se ne allontanasse, tornerebbero nel nulla.

La luce si comunica all'aria transitandovi e così la illumina, ma esercita su di essa una passione che l'aria si limita a subire. La luce, insomma, non aderisce ed inerisce mai all'aria diventando una sua qualità in modo che, mercé essa l'aria possa brillare di luce propria anche quando il sole è assente. Soltanto la continua presenza ed assistenza del corpo luminoso, da cui fluisce la luce, produce e conserva la luminosità dell'aria.



E' questo infatti il caso di un principio attivo il cui effetto, pur imprimendosi nel soggetto passivo, non vi si radica conservando la propria indipendenza e sovranità rispetto al passivo).” (Alessandro Klein, Meister Eckhart , La dottrina mistica della giustificazione, Mursia Ed., 1978)

*O casa luminosa e bella,
ho amato la tua bellezza
e il luogo dove abita la gloria del mio Signore,
tuo fabbricatore e tuo possessore
a te anela questo mio pellegrinare
e dico a Colui che ti fece
di possedere anche me in te,
Perché anch'io sono opera sua.
Errai come pecorella smarrita,
ma spero di essere a te ricondotto
sulle spalle del mio pastore che è pure il tuo costruttore.*

E' questa la casa di Dio, non certo a lui coeterna, ma tuttavia, secondo la sua condizione, eterna nei cieli. Invano cercheremo vicende di tempo, poiché non le troveremo.

Essa trascende ogni estensione e ogni spazio volubile di tempo, poiché per essa è bene lo stare sempre unita a Dio.

*Entrerò nel giaciglio del mio cuore;
canterò a te cantici d'amore,
gemerò di inenarrabili gemiti in questo mio pellegrinare,
ricordando Gerusalemme,
con il cuore verso di essa proteso,
Gerusalemme mia patria,
Gerusalemme madre mia.
Mi ricorderò di te
che sopra di essa regni e l'illumini,
Tu che le sei padre, tutore, sposo,
casta e forte letizia,
sicuro gaudio che contiene tutti i beni ineffabili,
tutti uniti, poiché Tu sei l'unico sommo e vero bene.
Né mi staccherò di là
fino a che tu non mi raccoglierai interamente
da questa mia disperazione e deformità
formandomi e confermandomi, o mio Dio, mia misericordia,
in quella pace come di madre carissima,
dove sono le primizie dello spirito
e da dove mi viene questa certezza.
Ti invoco*



nella mia anima che Tu prepari ad accoglierti..

Ma mi hai prevenuto

moltiplicando, con insistenza, i richiami,

affinché ti udissi da lontano,

mi rivolgessi ed invocassi te

che ripetutamente chiamavi.

Tu non avevi bisogno di me, né io sono un bene dal quale tu possa riceverne giovamento. La creatura trae vita dalla pienezza della tua bontà. Di qui segua chi può, il tuo Apostolo quando dice che la carità tua è diffusa nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che a noi fu dato e ammaestrandonci sulle cose spirituali ci mostra la eccellente via della carità.

A chi dirò, come dirò, il peso della cupidigia che affonda nel rovinoso abisso e della elevazione della carità per mezzo dello Spirito Santo aggirantesi sopra le acque?

A chi lo dirò, come lo dirò?

Non sono *luoghi* quelli nei quali siamo immersi e dai quali poi emergiamo. Cosa c'è di più simile, cosa di più dissimile? ...*Sono affetti ed amori*: da una parte è *la sozzura del nostro spirito* che ci trascina verso il basso con l'amore e gli affanni terreni; dall'altra è *la santità del tuo Spirito* che ci eleva nell'amore della pace per avere in alto il cuore, in te, dove il tuo Spirito alita sulle acque e perveniamo all'eccelso riposo.

“Ogni amore o ascende o discende”: è la grande legge che il cuore imprime alla vita, che sublima o sprofonda. (Enar in Ps., 122, 2)

La nostra pace è nella buona volontà.

Il mio peso è il mio amore.

Quando ci lasciamo infiammare dal tuo Spirito, siamo tratti in alto. C'infiammiamo e camminiamo. Saliamo le ascensioni del cuore, cantando l'inno dell'ascesi.

E' il tuo fuoco, il tuo fuoco santo che ci brucia e noi ascendiamo verso la pace di Gerusalemme, poiché sta scritto: Gioisco per le parole che mi furono dette; *andremo nella casa del Signore. Ivi ci collocherà la buona volontà, poiché null'altro vuole che rimanervi per sempre.*

<<<>>>

Infine, rivolto a Dio:

Tardi ti ho amato

o bellezza tanto antica e tanto nuova

tardi ti ho amato !

Tu eri dentro di me ed io fuori;

ivi ti cercavo gettandomi, deforme,

su queste belle cose da te fatte.

Tu eri con me, ma io non ero con te,

poiché mi tenevano lontano

quelle creature



che se non esistessero in te non avrebbero esistenza.

Tu mi hai chiamato,

hai gridato,

hai vinta la mia sordità.

Tu hai balenato, hai brillato,

hai dissipato la mia cecità.

Hai sparso il tuo profumo,

io l'ho respirato ed ora a te anelo.

Ti ho gustato

ed ora ho fame e sete.

Mi hai toccato

ed ardo del desiderio della pace tua.