

*Volume pubblicato con il contributo del  
Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali  
dell'Università Ca' Foscari di Venezia*

# L'anti-Babele

## Sulla mistica degli antichi e dei moderni

a cura di  
ISABELLA ADINOLFI,  
GIANCARLO GAETA,  
ANDREINA LAVAGETTO



il melangolo

[www.ilmelangolo.com](http://www.ilmelangolo.com)

Copyright © 2017, il nuovo melangolo s.r.l.  
16123 Genova, Via di Porta Soprana 3-1

ISBN 978-88-6983-031-0

## INDICE

GIANCARLO GAETA <i>Forme storiche del desiderio mistico</i>	IX
ISABELLA ADINOLFI - ANDREINA LAVAGETTO Prefazione <i>Dalla teologia mistica alla mistica moderna. Un transito</i>	XV
IN FORMA D'INTRODUZIONE	
GIANCARLO GAETA <i>La mistica moderna sulla traccia di Michel de Certeau</i>	3
PAOLO BETTIOLLO <i>Una "vægierende Religiosität". Religione moderna e cristianesimo: E. Troeltsch e M. Maeterlinck</i>	21
TEOLOGIA MISTICA	
MAURO PESCE <i>Si può parlare di "mistica" a proposito di Gesù di Nazareth?</i>	51
GAETANO LETTIERI <i>Più a fondo. L'ontologia apocalittica valentiniana e le origini della teologia mistica crisiana</i>	71
MARCO RIZZI <i>Il luogo della mistica in Clemente Alessandrino</i>	117
LORENZO PERRONE <i>La dimora di Dio nell'uomo: l'interpretazione origeniana di Gv 14,23</i>	129

ALBERTO CAMPLANI	<i>Il dibattito sulla visione di Dio e sull' "uomo ad immagine" nel monachesimo egiziano: interpolazioni e riscritture nei testi copiti attribuiti ad Agatonico di Tarso</i>	149
EMILIANO FIORI	<i>Il nous e l'altare. La teologia mistica di Dionigi Areopagita ai di là di Evagrio</i>	185
GIOVANNI FILORAMO	<i>Mistica e politica. Il caso di Barsanuffo di Gaza</i>	217
VITTORIO BERTI	<i>L'intreccio tra fisiologia e vita spirituale in Simone di Taibuteh, medico e mistico cristiano siriano del secolo VII</i>	231
ANTONIO RIGO	<i>Isacco il Siro nella mistica del periodo tardo bizantino (XIII-XIV secolo)</i>	251
MASSIMO CACCIARI	<i>Sulla teologia politica di Dante</i>	265
LA MISTICA MODERNA		
DAVIDE DAINESE	<i>L'uso di alcuni padri della chiesa nell'età della contro-riforma: contemplazione, meditazione e costruzione dell'ideale del vescovo in Federico Borromeo</i>	281
GIUSEPPE FULVIO ACCARDI	<i>Il rapporto tra esperienza mistica e pensiero filosofico. Il caso di Blaise Pascal</i>	319
ETTORE ROCCA	<i>L'analogia revocata. Kierkegaard e il concetto di analogia</i>	345
PATRIZIO TUCCI	<i>Mistica senza trascendenza. Il caso di Remy de Gourmont</i>	363
LUCA CRESCENZI	<i>Inconscio, anima e scienza nella cultura tedesca di fine Ottocento</i>	377
GIORGIO BRIANESE	<i>Mistici senza Dio: Schopenhauer, Nietzsche, Michelstaedter</i>	391
GIOVANNI VIAN	<i>La mistica nel modernismo cattolico</i>	411
GIUSEPPE CANTILLO	<i>Mistica e misticismo nella filosofia e sociologia della religione di Ernst Troeltsch</i>	433
GIANFRANCO BONOLA	<i>Affinità a dispetto di ogni differenza: Rudolf Otto sulle mistiche d'occidente e d'oriente</i>	455
FRANCESCO MIANO	<i>Mistica ed etica in M. Buber</i>	475
MASSIMILIANO DE VILLA	<i>La lingua inversa di Walter Benjamin tra mistica e silenzio</i>	487
GIUSEPPE GOISIS	<i>Fenomenologia dell'esperienza mistica, da Bergson a Stein</i>	511
ISABELLA ADINOLFI	<i>"Così come uno smeraldo è verde". Obbedienza e unio mystica in Simone Weil</i>	531
ROBERTO GARAVENTA	<i>La mistica in Karl Jaspers. Un approccio critico</i>	559
GIAN LUIGI PALTRINIERI	<i>Heidegger interprete di Meister Eckhart</i>	573
SILVIA PICCOLOTTO	<i>Lo splendore della realtà. Poetica dell'attenzione in Mai devi domandarmi e altri scritti di Natalia Ginzburg</i>	597
LUIGI VERO TARCA	<i>Il sapere mistico. Un'esperienza filosofica tra Wittgenstein e Panikkar</i>	611
FRANCESCA BISUTTI	<i>"Necessaria è la visione": Flannery O'Connor e Don Delillo</i>	635

GIAN LUIGI PALTRINIERI

HEIDEGGER INTERPRETE DI MEISTER ECKHART

Queste pagine incontrano il pensiero di Eckhart passando dalla porta di Heidegger. Questi ultimo, infatti, ritiene di trovare nel grande mistico renano un antecedente esemplare della ‘propria critica’ all’onto-teo-logia metafisica<sup>1</sup>. L’intento di fondo, peraltro, è di proporre una lettura contrappuntistica che non diminuisca l’attenzione direttamente rivolta alle mosse di Meister Eckhart.

<sup>1</sup>In mezzo al silenzio mi fu rivolta una parola nascosta. Ah, Signore, dov’è questo silenzio e dov’è il luogo in cui viene detta questa parola? [...] Nel suo operare esterno l’essere umano ha molti mezzi e, finché non ha realizzato queste opere come se le è immaginate, molti preparativi appartengono a questo scopo. [...] Ma Dio [...] opera nell’anima, nel fondo profondo, senza alcun mezzo e senza alcuna immagine<sup>2</sup>.

---

1. “Ora, la nostra tesi è che la teologia è una scienza positiva, [...] più vicina alla chimica e alla matematica che alla filosofia”. “La teologia è una scienza ontica [*eine ontische Wissenschaft*]”. M. HEIDEGGER, *Fenomenologia e teologia* (1927), in *Id., Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1987, pp. 7, 18 (M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann [d’ora innanzi come GA, seguito dal n. del volume e da quello delle pagine] 9 pp. 48-49, 61). “[...] teo-logia è ciò che il pensiero rappresentativo asserisce intorno a Dio [ *Aussage des vorstellenden Denkens über Gott*]. In origine però *theologos*, *theologia* indica il pensiero mitico-poetante degli dei senza alcun riferimento all’insegnamento di una fede e alla dottrina di una chiesa. [...] la metafisica è onto-teo-logia [*Die Metaphysik ist Onto-Theo-Logie*]. [...] Il carattere onto-teologico della metafisica è diventato problematico [*fragwürdig*] per il pensiero”. M. HEIDEGGER, *La costituzione onto-teo-logica della metafisica* [1956-7], “AUF AUF”, 187-188 (1982), pp. 24-5 (GA 11 pp. 62-63).

2. “Imitten des Schweigens ward mir zugesprochen ein verborgenes Wort’ Ach, Herr, wo ist dies Schweigen, und wo ist die Stätte, in der dieses Wort gesprochen wird? [...] Der Mensch hat viele Mittel in seinen äußern Werken; [...] Aber Gott [...] wirkt in der Seele ohne

Dove dovrà recarmi o quali strumenti dovrò adottare – domanda Eckhart – per ricevere la parola vera ed essere nella verità? Che cosa devo fare per ottenere e meritare quanto da me cercato? La risposta, in apparenza, è solo negativa, ma scioglie via ogni tentazione escapistica, così come ogni umano zelo strategico. Il divino non si serve di mezzi per farci andare in qualche luogo remoto o per produrre qualche nuovo effetto; così l'essere umano non ha né da arrampicarsi fuori da questo mondo né indaffararsi dentro di esso per attingere la verità, ma trova questa nel proprio essere.

Quando riteniamo che l'uomo debba fuggire [*sol wohen*] questo e cercare quello – certi luoghi, certe persone, certe maniere, o certe attività [*litu werk*] –, non qui è la colpa [*schuld*] se dette maniere o dette cose ti ostacolano, ma tu stesso ti sei di ostacolo nelle cose, in quanto ti rapporti a esse in modo distorto (*umordentliche*)<sup>3</sup>.

È riuscito Heidegger a preservare la saggezza di questo insegnamento oppure, come ritiene Adorno, ha ipostatizzato l'essere, trattandolo come “ente incondizionato” dall’“assolutezza auratica”, per poi, dovendone parlare, pescare nell’ontico e, anzi, localizzarlo nel “suolo” della provincia sveva o nella lingua tedesca<sup>4</sup>? A Berlino è impossibile un domandare autenticamente filosofico, elementare ed essenziale, per il quale occorre invece restare nella Selva Nera<sup>5</sup>? Heidegger non si è mai degnato di rispondere direttamente alle obiezioni di Adorno, avendo la presunzione, non immune da arroganza, che

alles Mitrei” (MEISTER ECKHART, *Vom Schweigen*, in Id., *Mystische Schriften*, trad. in tedesco e cura di G. Landauer, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1991, pp. 17-20).

3. MEISTER ECKHART, *Istruzioni spirituali*, § 3, in Id., *Dell'uomo nobile*, a cura di M. Vanni, Milano, Adelphi, 1999, p. 60 [trad. modificata], in Id., *Deutsche Werke*, a cura di N. Längler, Frankfurt a. Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1993, 2 Bde – d'ora innanzi citati come *Deutsche Werke I o Deutsche Werke II* –, II, p. 338.

4. T.W. ADORNO, *Dialeitica negativa* (1966), a cura di S. Petrucciiani, trad. it. di P. Lauro, Torino, Einaudi, 2004, p. 99. “Il pensiero diventa arcaico non appena trasfigura in *arhbe* metafisica quel che nell'ente disperso è più che ente. In reazione alla perdita di aura [sviluppiata da Benjamin], questa, il rinviare delle cose oltre se stesse, viene riconvertita da Heidegger in sotrato e quindi viene omologata anch'essa alle cose” (*Ivi*, pp. 97-98). Il culto heideggeriano dell'essere è solo “celebrazione mitica”, una teificazione regressiva precritica, dogmatismo – prekantiano – spacciato per saggezza, che non fa che fornire un alibi allo *statu quo* (*Ivi*, pp. 65-67, 91-93, 101, 109). Si veda anche Adorno e Heidegger, *Soggettività, arte, esistenza*, a cura di A. Bellan, L. Corrella, M. Ruggenini, Roma, Donzelli, 2005.

5. T.W. ADORNO, *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, introduzione di R. Bodei, trad. it. di P. Lauro, Torino, Bollati Boringhieri, 1989/2016, pp. 40-41.

chi potesse comprendere comprendesse: l'autenticità e la veridicità non si trovano in qualche posto speciale oppure in forza di qualche avveduta traiettoria o scelta di mezzi, bensì solo lasciandosi prendere sino in fondo, abbandonandosi senza schermi e senza scudi all'essente, a ciò che è qui e ora, la cui situazione è originariamente aperta. Lasciar essere è un approfondimento dell'essente, e non una fuga da esso o un farsi indifferente nei suoi confronti. Abbandonarsi risolutamente all'essere che noi siamo, togliendo, anziché accumulando, giudizi, rappresentazioni, immagini, spiegazioni, richieste, progetti, opere meritorie, calcoli, strumenti e proprietà – *gettando via*, direbbe il Wittgenstein della proposizione 6.54 del *Tractatus*, ogni genere di scala utile a salire verso una meta esterna e lontana.

#### 1. *Ni-ente*

Un figlio della Terra della Sera – come è anche chi qui scrive – trova comprensibile, immaginabile, verosimile solo quanto è esperibile in questo unico mondo, su questa terra, nell'orizzonte dell'immanenza e nella situazione dell'immanenza, come corpo in relazione ad altri corpi. Maestri come Heidegger insegnano tuttavia a rendere meno rozza e meno semplicistica la nostra accezione di esperienza. Anche un figlio dell'Occidente può imparare a riconoscere che l'esperienza non sia soltanto sensitiva o oggettivistica. Esperienza non vuol dire solo pressare i polpastrelli sugli oggetti la cui presenza è a portata di mano o scattare con gli occhi una fotografia cerebrale a quanto è circostante, sia pure in lontananza. L'esperienza non è confinata nell'ambito di quanto è oggettivabile e cioè suscumbibile entro il casellario logico-categoriale del giudizio determinante conoscitivo. Secondo Martin Heidegger è il positivismo a consistere in questa riduzione, in questo impoverimento ontico-sensitivo dell'esperienza. Nel suo corso del 1940, dal titolo *Il nichilismo europeo*, esordisce facendo proprie alcune parole di Turgenev e legandole a che cosa è “positivismo”: “La parola ‘nichilismo’ [...] denomina la concezione secondo la quale soltanto l'ente accessibile alla percezione sensibile [...] è reale ed essente [*wirklich seiend sei*], e nient'altro. [...] Per questa visione del mondo si adopera [...] il più delle volte la designazione ‘positivismo’”<sup>6</sup>. E più sotto, sempre nello scritto su *Il nichilismo europeo*, così insiste:

6. M. HEIDEGGER, *Il nichilismo europeo*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2003, p. 27 (GA 48 p. 1).

Si leva la domanda se l'essenza più intima del nichilismo e la potenza del suo dominio non consistano proprio nel ritenere il Niente [*das Nichts*] qualcosa di nullo [*für etwas lediglich Nichtiges*] e il nichilismo un idolatrare il mero vuoto [*Bergötter-ung der blossen Leerheit*], una negazione che può essere subito controblanciata da una vigorosa affermazione [*durch kräftige Bejahung*].

Forse l'essenza del nichilismo consiste nel non prendere sul serio la domanda del Niente?

Heideggerianamente il positivismo è nichilista non perché sia distruttivo<sup>8</sup> e tantomeno perché manchi di valori, ma piuttosto perché non sa né pensare il niente né farne esperienza, ridotto a un mero nulla, o a un fantasma per menti suggestionabili o pseudopoetiche, giacché non afferrabile come oggetto di una esperienza sensistica e oggettivistica. E quanto in buona parte Heidegger aveva già sostenuto nel 1935, in *Introduzione alla metafisica*:

Ma dov'è all'opera il nichilismo? Là dove si rimane attaccati all'ente consueto [corrente, *geäußert* ...]. Ciò significa respingere la domanda sull'essere e trattare l'essere come un nulla (*nihil*) [*man behandelt das Sein wie ein Nichts*]: il che anche in certo senso 'è', in quanto non sussiste come un ente, ma si essenzia (*weist*). Il nichilismo è questo occuparsi soltanto dell'ente dimenticando l'essere<sup>9</sup>.

'Niente' significa: il non essere il presente davanti, il non essere di una cosa, di un ente. Il 'niente', *nihil*, vuol dire quindi l'ente nel suo essere ed è pertanto un concetto ontologico (*Seinsbegriff*), non un concetto assiologico (*Wertbegriff*)<sup>10</sup>.

Mentre una lunga tradizione metafisica concepisce il nichilismo come assenza di 'che cosa' e di 'perché', Heidegger insiste invece sulla presenza, saturata di determinatezza veicolata dall'invadenza delle domande 'che cos'è?' e 'perché?'. L'essenza tecnico-scientifica del pensiero occidentale consiste nel suo continuo manovrare per fissare i contorni esatti dell'essenza degli

7. *Ivi*, p. 55 (GA 48 p. 43).

8. Di Cesare ha messo in luce il tratto apocalittico del pensiero heideggeriano, quello per cui la catastrofe, nella sua "profondità ontologica", può schiudere un altro inizio storico. D. DI CESARE, *Heidegger – tra apocalittica e rivoluzione*, in *I Quaderni neri di Heidegger*, a cura di D. di Cesare, Milano-Udine, Mimesis, 2016, pp. 253-263.

9. M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, trad. it. di G. Masi, Milano, Mursia, 1968, p. 207 [trad. modificata dal sottoscritto: 'essente' in 'ente'] (GA 40 p. 212).

10. M. HEIDEGGER, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 51 (GA 48 pp. 40-41).

oggetti e individuarne la ragione/fondamento, vuoti come causa efficiente, vuoti come causa finale, comunque come architrave ontologico di tipo ontico. Impoverita l'esperienza dell'essente, al punto da dimenticarne "tranquillamente" e "automaticamente" il possente fondo di indeterminatezza, il nichilista sa cogliere in questo solo un nulla – un mero nulla di cui non vale la pena prendersi cura – oppure un vuoto da colmare attraverso qualche attribuzione rassicurante, logico-teoretica, morale o teologica. In *Che cos'è metafisica?* del 1929 Heidegger aveva altresì rimarcato come "il niente" sia "dato [*gegeben*]" e noi umani si sia esposti alla necessità di poterlo incontrare<sup>11</sup>. In altri termini, se ne dà esperienza concreta, "un'esperienza fondamentale del niente [*eine Grunderfahrung der Nichts*]"<sup>12</sup>.

Nichilistico è ridurre il niente a un nulla da riempire e da compensare, da contrastare e correggere con le nostre affermazioni, teorico-valoriali e/o con tutti gli strumenti e le tecniche che ci portano qualche vantaggio. La disposizione nichilistica della metafisica viene invece superata qualora, anziché opporsi al nulla, si sappia fare esperienza della consistenza ontologica e della pienezza affermativa del niente.

Si legge ne *I problemi fondamentali della fenomenologia* [1927]: "Che cosa può esserci al di fuori [...] di ciò che è [che] chiamiamo ente? [...] *Niente* è al di fuori di questo ente [*Ausser diesem Seienden ist nichts*]. [...] forse però si dà [*es gibt*] ancora qualcosa, qualcosa che certamente non è, ma che tuttavia [...] si dà"<sup>13</sup>. Al di fuori di ciò che sussiste e perdura nella propria presenza determinata non vi è proprio niente, solo il nulla? A costo di rischiare un'ipotesi inaccettabile, basta spostare l'accento, e leggere "Niente è al di fuori di questo ente" in modo che il predicato 'essere' abbia per soggetto proprio il 'niente', perché risuoni quanto Heidegger cerca di pensare: in eccedenza all'onticità di ciò che è si dà il niente. Custode di un'esperienza pensante del niente, il pensatore svevo non può evitare, quindi, di incrociare il cammino della mistica di Eckhart, giacché vi incontra una 'conoscenza' del niente divino per la quale il niente non è una mera negazione, né un nulla

11. "Se il niente, comunque ciò avvenga, dev'essere – esso stesso – interrogato, allora bisogna che esso sia prima dato [*dam muss es zuvor gegeben sein*]. Noi dobbiamo poterlo incontrare [*Wir müssen ihm [das Nichts] begegnen können*]" (M. HEIDEGGER, *Che cos'è metafisica?*, in *Id.*, *Segnavia*, cit., p. 64, GA 9 p. 108).

12. *Ivi*, p. 65 (GA 9 p. 109).

13. M. HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di A. Fabris, Introduzione, § 2, Genova, il melangolo, 1999, p. 9 (GA 24 p. 13).

assoluto. Così suona l'Ottava strofa del componimento poetico *Gramm singaps*, attribuibile al giovane Eckhart o comunque alla sua diretta influenza:

O anima mia  
Esci, Dio entra!  
Sprofonda tutto il mio essere  
Nel niente di Dio,  
sprofonda in questo flusso senza fondo!

E così nei *Sermoni tedeschi*:

Se dunque io dico: Dio è buono – non è vero; io sono buono, ma Dio non è buono!  
Potrei addirittura dire: io sono migliore di Dio [*Ich bin besser danne got!*] Infatti quel  
che è buono può anche essere migliore, e quel che può essere migliore può diventare  
migliore di tutti. Ma Dio non è buono, perciò non può diventare migliore; infatti  
lontani da Dio sono tutti e tre i termini, buono, migliore e migliore di tutti: egli è al di  
sopra di tutto [*er ist vber al!*, [...] Potrei aggiungere: Dio è un essere [*wesen*] – non è  
vero; egli è un essere sopraffuttante e un niente sopraessente [*ein vberwewende  
wesen und ein vberwesende niheit!*]<sup>14</sup>.

“Dio non è buono”, “Io sono migliore di Dio”. Eckhart non teme di risultare empio o di suscitare ripulsa in chi lo ascolta. Cammina risoluto sul limite del paradosso, che potrebbe sconfinare nell'eresia, perché è mosso dal pensiero, ma è un'esperienza mistica, che a Dio, qualora sia un Dio divino e non un oggetto delle nostre rappresentazioni, non spetti nessuno dei predicati che possono valere per le creature, nemmeno i predicati massimi e/o sublimi. Di più: empio o, meglio, separato da Dio è proprio chi pretende di fare della divinità di Dio il contenuto di immagini proprie o il portatore di nomi tratti dalla dimensione ontico-creaturale. Tuttavia il punto davvero cruciale non è semplicemente negativo, legato alla tradizionale teologia apofatica e in particolare alla lezione di Dionigi l'Areopagita, per la quale Dio non può essere né conosciuto né nominato, pena l'obblitarne l'alterità<sup>15</sup>. Il perno, viceversa, è propriamente affermativo: l'unità piena del divino e dell'uomo, dell'anima

14. MEISTER ECKHART, *Renovamini spiritu mentis vestrae, Sermoni tedeschi*, trad. it. di M. Yamini, Milano, Adelphi, 2011, p. 245; *Predigi* 83, *Deutsche Werke II*, p. 190 [trad. modificata dal sottoscritto solo nell'ultima riga].

15. Sul rapporto di Eckhart con il *De divinis nominibus* di Dionigi si veda V. LOSSKY, *Teologia negativa e conoscenza di Dio in Meister Eckhart*, a cura di S. Cosio, Milano, La Vita Felice, 2015, in part. pp. 42-47.

dell'uomo, sino all'unità tra il divino e tutte le creature. Qualsiasi predicazione, rappresentazione, giudizio, persino immagine o similitudine, comporterebbe non solo un'oggettivazione di Dio, ma proprio la separazione, una barriera entro l'essere, una estrinsecità tra Dio come Padre e Dio come Figlio – e ogni uomo è figlio di Dio –, lo scarto oggettuale tra il divino e l'essente.

L'Uno è una negazione della negazione [*Ein ist ein versagen des versagennes*]. Tutte le creature portano in sé una negazione: l'una nega di essere l'altra. Un angelo nega di essere un altro. Dio, invece, ha una negazione della negazione; egli è Uno, e nega tutto il resto, perché niente è al di fuori di Dio. Tutte le creature sono in Dio e sono la sua propria divinità [*sint sin selbes gotheit*], e questo significa la pienezza [*meinet ein villete!*]<sup>16</sup>.

Mentre gli enti determinati sono in quanto negano ciò che non sono, mentre le creature partecipano a un gioco delle parti la cui regola prima è la negazione reciproca che oppone e divide, distingue e contrappone, l'Uno divino è un pieno di essere in cui si sciolgono e fondono le negazioni che solitamente fungono da fondamento dell'affermazione delle cose nella loro determinatezza – tali negazioni vengono negate nel senso che si dissolvono, perdono la loro (presunta) rilevanza ontica<sup>17</sup>. Siffatto Uno divino è pieno di luce e proprio in quanto è un niente non gli manca alcunché. Quindi il niente divino non solo è, ma è nel senso massimo, giacché indiviso, senza nome, non analizzabile né conoscibile in parti distinte.

Non va peraltro dimenticato come in Eckhart siano presenti accezioni diverse di 'niente' e quando ne va degli enti creaturali in quanto 'qualcosa' [*ih!*] egli ne parla come di un 'niente' [*niht!*] in senso privato: “L'opposizione fra *ih!* e *niht!* fornisce la tenaglia concettuale nella quale Maestro Eckhart afferra l'ambito del creato. ‘Tutte le creature sono *ein lätter niht* (un puro niente)’<sup>18</sup>”.

16. MEISTER ECKHART, *Unum deus et pater omnium, Sermoni tedeschi*, cit., p. 40; *Predigi* 21, *Deutsche Werke I*, p. 248.

17. Forti del fatto che lo stesso Hegel, pur avendo una conoscenza ridotta dei testi eckhartiani, ha esplicitamente richiamato le mosse del Maestro renano, Jarczyk e Labarrière hanno proposto una chiave di lettura fortemente hegeliana, costruiti così, però, a ridimensionare eccessivamente l'aspetto logico-dialettico. G. JARCYK, P.-J. LABARRIÈRE, *L'imponia del deserto. L'ateismo di Meister Eckhart*, trad. it. di D. Carosso e M.P. Donat-Cattin, Milano, Guerini e Associati, 2000, pp. 109-110, *passim*.

18. R. SCHÜRMANN, *Maestro Eckhart o la gioia errante*, trad. it. di M. Sampaolo, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 103.

“Nessuna creatura ha l'essere [*Alle créaturen hânt kein wesen*]<sup>19</sup>”. Infatti “‘creatura’ designa un essere che riceve costantemente il suo esistere da altrove” e quindi “lui stesso è niente”<sup>20</sup>. Finché l'uomo insegue questo niente, quello creaturale, o comunque ricalca siffatta falsariga per cercare Dio – frainteso come uno strumento di consolazione, un possesso dottrinale o comunque un oggetto teologico –, l'uomo non trova il Dio divino, il Niente divino<sup>21</sup>. Il distacco che nega, scioglie via, l'attaccamento umano al qualcosa [*ihl*] in senso creaturale, il cui essere è solo accidentale e transitorio, fa invece tutt'uno con il ritrovare il *wesen* che costituisce il fondo originariamente e intrinsecamente costitutivo di ogni essere. A dispetto di ogni dualismo ontologico creazionista e di ogni discredito metafisico verso ciò che diletta nella sua finitezza spazio-temporale, Eckhart illumina l'essere divino, il *wesen* come effettivo dispiegamento in cui, in ogni ente e innanzitutto nell'anima umana, si uniscono, anziché distinguersi, ‘essentia’ ed ‘existentia’. Un *wesen* dalla pienezza gioiosa proprio in quanto non è diviso né opposto a se stesso come il creato in senso ontico, un *wesen* divino che gusta la propria unità e nienteità, e in cui tutti gli enti ‘da sempre’ sono e si ritrovano.

Eckhart per parlare di ‘essere’ non impiega solo i termini ‘*ihl*’, ‘qualcosa’, e ‘*wesen*’, il dispiegamento effettivo ed essenziale<sup>2</sup>, ma anche la parola ‘*istichkeir*’, che fa capo alla stessa radice di ‘*sein/essere*’.

[...] *istichkeir*, costruito a partire da *ist*, egli ‘e’, si applica innanzitutto a Dio. Maestro Eckhart lo unisce a volte a *wesen* e chiama Dio la *wesliche istichkeir*. Anche questo termine, perciò, si trova usato principalmente nel contesto dell'unione divina, considerata ora non come tenebra di velamento, ma, in positivo, come identità nell'essere originario. Pertanto traduciamo *istichkeir* con ‘essere originario’<sup>22</sup>.

Siffatto essere originario non è ‘niente’ nel senso ontico-creaturale, ma è Niente nel senso di essere un Uno indiviso e indivisibile, del quale nessuna

19. MEISTER ECKHART, *Omne datum optimum*, *Predigt* 4, *Deutsche Werke* I, p. 70.

20. R. SCHIRMANN, *La gioia errante*, cit. p. 101. “‘Niente’ in medio alto tedesco si dice *nihl*, parola che è composta dalla particella di negazione *ne-*, e da *ihl*, ‘qualche cosa’, una cosa qualsiasi”. ‘La creatura è niente’” (*ivi*, p. 102).

21. MEISTER ECKHART, *Gott hat die Armen*, *Sermoni tedeschi*, cit. pp. 154-155; *Predigt* 62, *Deutsche Werke* I, pp. 654-655.

22. R. SCHIRMANN, *La gioia errante*, cit., p. 104. È filosoficamente rilevante la congruenza con le pagine heideggeriane sulla etimologia della parola ‘essere’ in M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 80-84 (*GA* 40 pp. 75-78).

rappresentazione o dire determinante può mai disporre. Ed è qui che forse si mostra l'acme di convergenza tra Heidegger ed Eckhart. Proprio in quanto il divino è l'Uno che abbraccia e accoglie ogni ente, senza però essere la somma, esso non si trova mai in simmetrica contrapposizione agli enunciati che lo affermano o negano. Il divino essere, che è niente, non si lascia aggirare dai giudizi umani, né da quelli che cercano di attribuirgli qualcosa, né dalle negazioni che vorrebbero disporre del suo essere. “[...] che l'uomo vada lontano o vicino, Dio non va mai lontano, egli resta sempre vicino”<sup>23</sup>.

A dispetto del gioco discorsivo, *umano troppo umano*, specie delle nostre negazioni nei suoi confronti, l'essere divino di Dio non si lascia annullare – così come non si lascia da noi riempire di ‘predicati reali’, ossia di attributi ontici. Si tratta di una specie di *élenchos* che non passa per argomentazioni logiche, né per la performatività del discorso; è un *élenchos* la cui prova consiste nel rivelarsi, nel manifestarsi dell'essere originario [*wesliche istichkeir*] del Dio divino. In quanto è e dispiega il proprio essere Ni-ente, la sua unità non si lascia prendere alle spalle dai nostri giudizi, né da quelli che ne affermano assenza ed esistenza, né da quelli negativi che avessero mai la pretesa di sottrargli qualcosa. Tutto questo non può che trovare significativa risonanza anche in Heidegger, alle prese con un'originarietà dell'essere rispetto alla quale la logica dei giudizi e delle rappresentazioni si aggiunge tardiva e arbitraria.

È mai possibile trovare o anche solo cercare il Niente? Oppure esso non ha punto bisogno di essere cercato e trovato poiché ‘e’ ciò che meno di tutto noi perdiamo, ossia ciò che non perdiamo mai [*weil es das 'ist', was wir am wenigsten, d.h. gar nie verlieren?*] [...]

Negazione, dire no, non dire, è il contrario dell'affermazione. Esse sono le due forme fondamentali del giudizio, dell'asserzione, del *logos*. Il Niente è, in quanto risultato della negazione, di ‘origine logica’. Certo l'uomo ha bisogno della ‘logica’ per pensare in modo corretto e ordinato [*richtig und geordnet*], ma [qui] il niente è un mero costrutto del pensiero [*ein blosses Denkgelbild*], quanto nell'astratto è più astratto [*das Abstrakteste des Abstrakten*]. Questo niente è proprio assolutamente e semplicemente ‘nulla’ ed è quindi la cosa più nulla [*das Nichtigste*] e dunque ciò che non è degno di ulteriore attenzione e considerazione. Il niente, il Nihil, e con ciò ogni ‘nichilismo’ possono essere liquidati e traslasciati [*geworfen und ibergangen*] come il risultato di una inconsistente mania scetticaggianante in rapporto a un che di indifferente [*Ergebnis einer bodenlosen Zweifelsucht zum Gleichgültigen*]. Se così fosse,

23. MEISTER ECKHART, *Le istruzioni spirituali*, § 17, cit., p. 87; *Deutsche Werke* II, p. 384.



potremmo considerare la storia dell'Occidente come salva [*für gerettet*] e rinunciare a ogni pensiero legato al nichilismo<sup>24</sup>.

Una lunga citazione, resa necessaria dalla sua rilevanza. Da un punto di vista meramente logico il niente è solo nulla e quindi il nichilismo è un puro fantasma che agita vanamente le menti occidentali. Rispetto alla logica delle asserzioni la negazione non ha nulla di nichilistico ed è semplicemente il contrario dell'affermazione. L'esigenza dettata dalla correttezza logica ci impone da un lato di lavorare con l'opposizione tra affermazioni e negazioni e dall'altro lato di considerare la verità dell'essere come opposta a un nulla banale, vuoto, una 'voce' da dizionario filosofico – in entrambi i casi qualcosa rispetto a cui possiamo tranquillamente restare indifferenti, al riparo da qualsiasi angoscia nichilistica o autentica questione di pensiero. Tuttavia, heideggerianamente, la correttezza logica è ben lungi dall'esaurire la verità dell'essere e l'intreccio di questa con il niente è costitutivo quanto originario. Ciò che la logica delle asserzioni corrette liquida come evanescenza illusoria e/o misticggiante, priva di consistenza ontologica, si manifesta e si dispiega invece con una effettività e una esperibilità la cui perentorietà non dipende dalle nostre mosse, per quanto esse possano essere avvedute, competenti o piene di meriti teorici e morali.

A chi, come Messinese<sup>25</sup>, obietta a Heidegger di rimanere miope nei confronti di due aspetti fondamentali dello *theorein* e del *logos* greco: la necessità e l'incontrovertibilità, il pensatore tedesco risponde contestando alla metafisica di non essere all'altezza del senso autentico e originario di entrambi: necessità non è né la dattità dotata di determinatezza autoevidente né la cogenza logico-dimostrativa. Necessità è invio destinale ed evento che sovrasta e precede ogni nostra volontà e desiderio, come ogni nostro argomentare. Incontrovertibilità non è *élenchos* logico-formale, ma incontrovertibilità (in senso grammaticale!) di quanto, per originarietà ontologica, precede e quindi si sottrae a ogni operazione confutativa – piuttosto, è proprio quest'ultima a essere presa alle spalle, scalzata in quanto non riesce ad annullare la preesistenza fondativa dell'accadere automanifestantesi di quella.

24. M. HEIDEGGER, *Il nichilismo europeo*, cit., pp. 52, 54-55 [trad. it. modificata] (GA 48 pp. 41-43).

25. L. MESSINESE, *Heideggers Kritik der abendländischen Logik und Metaphysik. Ein kritischer Dialog*, trad. in tedesco di C. Göbel, Bertino, Duncker & Humblot, 2015, in part. pp. 53-60.

## 2. Esperienza

Sebbene Meister Eckhart non sia l'unico mistico con il quale Heidegger intreccia il suo cammino, basti pensare ad Angelus Silesius ne *Il principio di ragione*, è giusto ricordare che "Dall'esergo della lezione del 1915 intitolata *Il concetto di tempo nella scienza storica* [GA 1] fino a *Che cosa significa pensare?*" scritto nel 1952, Heidegger non ha smesso di dialogare con Meister Eckhart<sup>26</sup>. I frutti di questa interlocuzione con il monaco domenicano sono importanti, il che, peraltro, non ha impedito a Heidegger di prendere anche, esplicitamente, le distanze da Eckhart – come accade, per esempio, nello scritto del 1944-45, *Per una esposizione della Gelassenheit*, poi confluito nella pubblicazione del 1959 che porta appunto il titolo *Gelassenheit*, tradotto in italiano come *L'abbandono*<sup>27</sup>.

Non possiamo escludere che l'attenzione e l'apprezzamento di Heidegger per Eckhart siano stati alimentati anche da suggestioni e complacimenti piuttosto superficiali: un pensatore tedesco di origine cavalleresca, provenienti dalla piccola nobiltà turingia, che parla e scrive impiegando la propria lingua, il medio alto tedesco<sup>28</sup>, anziché il latino dell'apparato teologico romano; uno scomunicato<sup>29</sup>, un non-allineato, un maledetto, interpellato da un destino di autenticità e non irretito dalle illusioni della folla dei dotti; un esemplare di apostolo aristocratico "dell'Occidente nordico" e dei "valori germanici", come ebbe a sostenere il nazista Alfred Rosenberg nel *Mito del XX secolo*. Tuttavia prendere sul serio questo tipo di contatti e cascamì,

26. P. CAPELLE-DUMONT, *Filosofia e teologia nel pensiero di Martin Heidegger*, a cura di G. Ferretti, trad. it. di L. Giantefolci, Brescia, Queriniana, 2011, p. 192.

27. M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, trad. it. di A. Fabris, Genova, il melangolo, 1995/2004.

28. K. RÜH, *Meister Eckhart. Teologo – Predicatore – Mistico*, Brescia, Morcelliana, 1989, pp. 18, 27, 45.

29. La bolla papale di condanna *In agro dominico* del 27 marzo 1329 dichiarò eretiche 17 proposizioni eckhartiane e altre 11 sospette di eresia. Maestro Eckhart non conobbe il verdetto perché era già morto, probabilmente un anno prima, ma ciò pesò moltissimo sulla conservazione e la diffusione dei suoi scritti. Come prima conseguenza della condanna, infatti, "non fu inserito nel catalogo degli scrittori domenicani". Insomma, si temè come di cancellarlo. *Ivi*, pp. 16, 105. Il processo di linguizzazione, che lo aveva preso a bersaglio, in più fasi, nel 1326 e nel 1327, aveva avuto come principale fautore l'Arcivescovo di Colonia, il domenicano Erimo di Virneburgo. Quest'ultimo, peraltro, non nascose la propria delusione, visto che solo una manciata di proposizioni eckhartiane erano state giudicate eretiche. G. JARCOZYK, P.-J. LABARRIÈRE, *L'impronta del deserto*, cit., pp. 85-95.

ammessa e persino concessa, ahinoi, una qualche loro plausibilità, finirebbe per risultare poco fruttuoso e per azzoppare ben presto i nostri discorsi.

Più seria invece è la questione, da un lato, di come evitare una comparazione estrinseca per mero accostamento di tesi o frasi estrapolate dal contesto, e dall'altro di come non chiudere gli occhi sulle inevitabili distanze che dividono Eckhart e Heidegger. Reiner Schürmann è stato tra i primi a rimarcare quanto "su tutte le somiglianze" prevalga "una contrapposizione":

il pensiero di Heidegger è integralmente storico, quello di Maestro Eckhart non lo è per niente. Quando Heidegger dice 'evento', egli parla di qualcosa di storico [...]. Quando Maestro Eckhart dice 'evento', egli parla di Dio. [...] La stessa storia dell'essere impedisce all'uomo medievale, quale Maestro Eckhart è, di pensare la temporalità dell'essere.<sup>30</sup>

Laddove sforzo primario di Heidegger è ricongiungere essere e tempo, lasciando emergere la storicità dell'accadere della verità<sup>31</sup>, storicità dimenticata dalla metafisica e trascurata dalla storiografia, Eckhart non solo è comprensibilmente privo di senso storico, ma si trova a suo agio con le dualità care alla teologia cristiana, anima-corpo, spirito-carne, le quali, per così dire, trovano la loro epítome più rilevante nella dualità tra eternità e temporalità. È qui che si palesa soprattutto il debito di Eckhart verso Agostino<sup>32</sup> e quindi la consuetudine a concepire sia il distacco che l'ingresso nell'Uno divino come un elevarsi "sopra il tempo" [*obe zīt*], poiché "tutto quel che è nel tempo" "non è la verità"<sup>33</sup>. È chiaro quindi lo scarto rispetto allo sforzo heideggeriano di lasciarsi prendere sino in fondo dalla costitutiva temporalità dell'essere, del nostro essere, al punto da ritrovarsi esposti alla verità come apertura e libertà originaria<sup>34</sup>.

D'altra parte, si potrebbe considerare il diverso significato che nei due autori riveste la figura del 'deserto'. In Meister Eckhart il deserto è meravi-

gioso, divino, vuoto sublime in cui sono disarcionate queste e quelle positive che tengono l'uomo separato dalla luce più gioiosa, un deserto in cui zampilla libera e senza numero l'eterna nascita del divino.<sup>35</sup> Di contro, quando Heidegger parla di 'deserto', si coglie il peso oscuro delle devastazioni delle Guerre Mondiali, nonché la desertificazione del mondo-della-vita prodotta dalla Rivoluzione industriale e tecnologica. Un mistico medievale in unità gioiosa con Dio, un pensatore contemporaneo appesantito dall'esperienza della tragicità della storia effettiva.

All'interno di questa linea di considerazioni potrebbero aggiungersene molte altre a confermare l'eterogeneità tra il predicatore medievale e il pensatore tardo-moderno. Se a Heidegger preme lasciar vedere e insieme lasciar essere l'apertura dell'essere, siamo sicuri che il divino eckhartiano sia altrettanto aperto<sup>36</sup>? Tanto più che il cristiano Scolastico non può che considerare Dio come 'qualcosa/hi', sia pure di soprannitico e soprattutto di inteso come "qualcosa di vivo"<sup>37</sup>. Inoltre Eckhart non concepisce la pienezza dell'Uno divino come un tripudio di identità e medesimezza, anziché come quanto è travagliato da un'insormontabile differenza<sup>38</sup>?

Richiamate e mai dimenticate tutte le doverose cautele, resta però da comprendere ulteriormente l'interesse di Heidegger per Meister Eckhart. Non che il primo appaia indulgente o ignaro rispetto alle inevitabili distanze, ma a prevalere sembra essere un apprezzamento filosofico tutt'altro che estemporaneo o frutto di mancata conoscenza. Ecco, per esempio, un passaggio assai risoluto tratto ancora da *I problemi fondamentali della fenomenologia*:

Meister Eckhart parla il più delle volte di 'essenza superessenziale': a lui non interessa affatto Dio [*Gott*] – Dio è per lui ancora un oggetto provvisorio, ma la 'deità' [*Gottheit*]. Quando Meister Eckhart dice 'Dio', egli intende la 'deità', non *deus*, ma la *deitas*, non l'*ens*, ma l'*essentia*, non la natura, ma ciò che è oltre la natura, l'essenza, quell'essenza a cui viene per così dire contestata ogni determinazione di esistenza.

30. R. SCHÜRMAN, *La gioia errante*, cit., pp. 229-230.

31. Cf. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* [1927], §§ 72-77, a cura di F. Volpi, trad. it. di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 2005, pp. 440-473.

32. C.F. KELLEY, *Meister Eckhart on Divine Knowledge*, Berkeley, Dharmacafé Books, 1997/2009, pp. 32-33.

33. MEISTER ECKHART, *Mulier venit hora, Sermoni tedeschi*, cit., p. 68; *Predigt 26, Deutsche Werke I*, p. 294.

34. M. HEIDEGGER, *Dell'essenza della verità* [1930], § 4, in Id., *Segnavia*, cit., pp. 143-147 (GA 9, pp. 187-191).

35. G. JARCYK, P.-J. LABARRIÈRE, *L'imponia del deserto*, cit., pp. 7-10.

36. R. SCHÜRMAN, *Heidegger and Meister Eckhart on Releasement*, "Research in Phenomenology" 3 (1973), p. 106.

37. "Tutti quelli che riflettono su Dio, pensano qualcosa di vivo [*vivum aliquid cogitant*]" AGOSTINO, *Istruzione cristiana della dottrina cristiana*, Libro primo, VIII. "Qualcosa di vivo", "*Nunquam novus, nunquam vetus*", "non mai nuovo e non mai vecchio" (AGOSTINO, *Le Confessioni*, Libro Primo, Cap. IV).

38. R. SCHÜRMAN, *La gioia errante*, cit., pp. 230-231.

za, da cui dev'essere tenuta lontana ogni *adulatio existentielle*. Perciò egli [...] afferma: 'Se si dicesse che Dio è, questa risulterebbe un'aggiunta'. [...] 'Così Dio non è né nello stesso senso né secondo lo stesso concetto delle creature'. Perciò Dio è per se stesso il suo 'non', vale a dire è l'essenza più universale, la più pura possibilità ancora indeterminata di ogni possibile, il puro niente. Egli è niente rispetto al concetto di tutte le creature, rispetto a ogni determinazione possibile o attuata. [...] La mistica medievale, o per dir meglio, la teologia mistica non è misticismo nel nostro senso deteriorato, ma rivela un impegno concettuale in senso davvero eminente<sup>39</sup>.

Reiterando quindi lo sforzo di comprensione, ritengo che occorra insistere su almeno tre aspetti cruciali: (1) il monaco domenicano appare a Heidegger come antico e prezioso antidoto a quella modernità che riduce la verità a una rappresentazione mentale o a una nostra *Melanschauung* intellettuale. Ne *La questione della cosa* [1935-6], per esempio, proprio mentre si riferisce a Descartes come inizio di quella modernità che pone l'io cogitante come (presunto) fondamento primo, Heidegger menziona Eckhart, per escludere che la filosofia moderna nasca con quest'ultimo<sup>40</sup>. Di più: in Eckhart la verità e l'attingimento esperienziale di essa sono un che di costitutivo dell'uomo e nell'uomo, talmente costitutivo che questi, come si diceva, non può mai aggirare il proprio modo di essere, nel tentativo volontario di rigettarlo o di correggerlo. (2) Heidegger ritrova in Eckhart il non ovvio riconoscimento di come l'indeterminatezza della verità dell'essere (divino) non sia da addebitare semplicemente all'insufficienza della nostra comprensione e alla manchevolezza delle nostre capacità. Nel caso del mistico renano l'apofasi è eminentemente affermazione dell'essere di Dio, dell'indistinzione propria del suo *Esse* in sé<sup>41</sup>, una maniera per dire la sua positiva unità e pienezza, e non un modo per togliergli qualcosa oppure per parlare dei difetti della conoscenza umana. "Dio è senza nome, perché di lui nessuno può conoscere qualcosa, o parlarne [*Got ist namlos, wan von ime kan niemant nit gepsprechen noch versian*]"<sup>42</sup>. Così dicendo, Eckhart si cimenta con il *wesen* divino e non con l'autodannuncia, ancora antropocentrica, che i giudici umani fanno della propria limitatezza negativa. Analogamente, per Heidegger, l'"indetermina-

tezza della comprensione dell'essere è essa stessa un fenomeno positivo [*ein positives Phänomen*]". Infatti nell'indeterminatezza del 'niente' per cui ci angosciamo si manifesta la verità dell'essere-nel-mondo e non, banalmente, un qualche stato d'animo negativo, psicologico o sentimentale, magari patologico<sup>43</sup>. (3) La libertà e la serenità più autentiche scaturiscono proprio dal dissolvere quanto ci separa e oppone all'accadere del divino essere, lasciandoci essere nel suo sgorgare senza perché, nel suo fiorire intransitivo, immune da mancanze o inadeguatezze.

Vorrei riprendere i punti 1 e 3, raccogliendo le considerazioni che seguono attorno a due parole chiave: 'esperienza' e '*Gelassenheit*'. Comincerò con 'esperienza' anche se il giovane Heidegger, quello che comincia a impattare la teologia eckhartiana, non disdegna di soffermarsi sulla rilevanza dell'*Erlebnis*, ossia dell'esperienza vissuta, quale cuore portante della mistica, laddove lo Heidegger più maturo insiste sempre sulla Esperienza come *Erfahrung*. Mentre, quindi, dal punto di vista (!) positivisticco, ogni mistica è, nella migliore delle ipotesi, uno svaporamento dell'esperienza o una sospensione di essa, nella peggiore, invece, una suggestione meta-fisica o un vaneggiamento psicopatologico<sup>44</sup>, Heidegger concorda con il pensiero mistico: la mistica consiste piuttosto in un approfondimento dell'esperienza, in un suo rafforzamento, in un suo ampliamento e accrescimento<sup>45</sup>.

Il primo aspetto rilevante è che per Heidegger l'esperienza, persino l'esperienza vissuta, non è un affare meramente soggettivo, né si tratta di riscattare il suo carattere soggettivo attraverso una presunta oggettività in sé<sup>46</sup>. In generale l'esperienza religiosa è vera in quanto è un effettivo modo umano di vivere, persino storicamente situato. Vale per la mistica quanto vale per il nucleo vitale originario di ogni esperienza religiosa: non è un'espressione o

39. M. HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, § 10 c, cit., pp. 86-7 (GA 24 pp. 127-128).

40. M. HEIDEGGER, *La questione della cosa*, a cura di V. Vitello, Milano-Udine, Minnesis, 2011, B.15 pp. 88-89.

41. V. LOSSKY, *Teologia negativa e conoscenza di Dio in Meister Eckhart*, cit., p. 117.

42. MEISTER ECKHART, *Renovamini spiritu mentis vestrae, Sermoni tedeschi*, cit., p. 244; *Predigt 83, Deutsche Werke II*, p. 190.

43. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, §§ 2 e 40, cit., pp. 17 e 227-229.

44. P. CAPELLE-DUMONT, *Filosofia e teologia nel pensiero di Martin Heidegger*, a cura di G. Ferretti, trad. it. di L. Gianfelici, Brescia, Queriniana, 2011, pp. 48, 50.

45. "Quello in cui si chiacchiera di mistica definendola l'"informe" [*das Formlose*] è solo un discorso basato su metodi in fondo non scientifici, per 'confronti' concettuali o immaginati. Si riduce tutto a formule". M. HEIDEGGER, *I fondamenti filosofici della mistica medievale* [1918-19], in *Id., Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di F. Volpi, trad. it. di G. Gursanti, Milano, Adelphi, 2003, p. 392 [d'ora innanzi citato con la sigla 'FenVRel'].

46. Proprio a questo, invece, secondo Heidegger, rischierà di ridursi il conflitto tra teologia liberale, neokantiana, e teologia barthiana. Cf. P. CAPELLE-DUMONT, *Filosofia e teologia...*, cit., p. 175.

un accadimento mentale e/o sentimentale, ma una manifestazione – in senso fenomenologico e ontologico –, un disvelamento di un modo di essere, in cui l'oggetto divino e il soggetto umano mostrano la loro unità originaria<sup>47</sup>, manifestazione unitaria che Heidegger addita come nucleo portante dello schiudersi della verità della vita. Si legge in *Introduzione metodica alla fenomenologia della religione*, Corso friburghese del semestre invernale 1920-21:

Che cosa significa 'esperienza effettiva della vita'? 'Esperienza' [*Erfahrung*] [...] l'elemento essenziale dell'esperienza effettiva della vita mostra che il sé che esperisce e ciò che è esperito non sono separati. l'uno dall'altro come cose. Il concetto di 'effettivo [*faktisch*]' [...] diventa comprensibile solo a partire dal concetto di 'storico'. [...] Il punto di partenza della via che porta alla filosofia è l'*esperienza effettiva della vita*'.

Filosofare, pensare, e quindi anche credere, sono fenomeni generati intrinsecamente dall'esperienza della vita, entro una loro condivisa effettività che per Heidegger ha i tratti della storicità insieme ontologica ed esistenziale. Mentre un positivista si impunterebbe sulla non conformità delle verità di fede rispetto alla realtà e alla possibilità oggettivistiche dei fatti, il filosofo fenomenologo muove da un'esperienza della verità intesa come lo schiudersi effettivo della vita, quale si mostra (anche) nel modo di essere di coloro che si riconoscono nella Rivoluzione cristiana della Parola. Il filosofo non si riduce così a uno psicologo o a un antropologo delle religioni, perché la verità in gioco è sempre e comunque quella originaria e indisponibile, la verità del mondo e dell'umano essere-nel-mondo – non quindi la verità che risponde solo ai criteri determinanti e oggettivanti della scienza onica di turno. Si tratta di una verità altrettanto oggettiva ed effettiva, ossia indipendente da disposizioni o produzioni arbitrarie, ma non oggettivistica giacché fa uno con la soggettività e l'esperienza della credente. Interessato alla "storicità della fede [*Geschichtlichkeit des Glaubens*]"<sup>49</sup>, il filosofo Heidegger è ateo non perché gli preme negare una qualche tesi o posizione confessionale, ma perché si muove entro una dimensione 'precedente', quella del terreno ontologico-esistenziale per noi costitutivo, dimensione che 'viene prima' e al tempo stesso fonda le 'successive' prese di posizione confessionali in una direzione o in un'altra. Certo Heidegger non dimentica l'eterogeneità tra

partire dalla situazione nel mondo e invece "partire da ciò che si crede", ma il nodo portante è che la fede non è una *Melanschauung* o "un modo di conoscere [*Erkenntnisart*]", ma un modo di esistere [*Existenzart*] – costituito appunto dall'accadere storico di un "esistere che comprende credendo [*glaubig verstehendes Existieren*]"<sup>50</sup>.

Le sottolineature appena proposte possono contribuire a chiarire come nella mistica di Meister Eckhart Heidegger abbia ritenuto di incontrare da un lato il concreto compiersi dell'unità ontologico-esistenziale di verità, esperienza e disposizione religiosa e dall'altro un magnifico antidoto al teoreticismo e allo scienzismo che affliggono la teologia, così come la filosofia che si avventuri a parlare di o sul divino. Il già qui menzionato volume 60 della *Gesamtausgabe*, *Fenomenologia della vita religiosa*, testimonia molto bene come Heidegger interpreti l'esperienza religiosa come *Phänomen*, come fenomeno in senso disvelativo, anziché come *Erscheinung*, apparizione sintomatica, e quindi come fenomeno inteso come automanifestazione effettiva della vita umana<sup>51</sup>, del modo di stare-al-mondo degli umani – fenomeno da comprendere fenomenologicamente e non da oggettivare estrinsecamente in modo epistemologico, teoretico o storiografico. Il filosofo-fenomenologo lascia emergere ciò che si mostra da sé: l'esperienza religiosa nella sua viva fatticità. Ora, questo Heidegger a cavallo degli anni Venti del Novecento è persuaso che la religiosità protocristiana – decisivi i suoi commenti alle *Lettere di Paolo*<sup>52</sup> – manifesti in modo privilegiato l'originario schiudersi della vita in quanto esperienza dal sé umano, come altresì ritiene che la Scolastica medievale, la sua logica e la sua dogmatica, abbiano coperto questa verità originaria – sviata, la Scolastica, anche da un armamentario filosofico-metafisico greco, platonico e aristotelico, che la induceva in una direzione teoreticista, così dimenticando la religione a favore della teologia e dei dogmi<sup>53</sup>. Meister Eckhart, invece, si presenterebbe come felicemente inattuale anche rispetto alla Scolastica: il radicalismo antiteoreticismo della mistica fa sì che questa protegga la religiosità dalla teologia e che "sia da intendersi come una contromossa elementare [*eine elementare Gegenbewegung*]"<sup>54</sup> nei confronti di quel teoreticismo teologico della

47. Cf. FenVIRel p. 41.

48. *Ivi*, pp. 41-42.

49. M. HEIDEGGER, *Fenomenologia e teologia*, in *Id.*, *Segnavia*, cit., p. 15 (GA 9 p. 58).

50. *Ivi*, pp. 10-11 (GA 9 pp. 52-54).

51. FenVIRel p. 22.

52. Si veda il volume collettaneo *Heidegger e San Paolo. Interpretazione fenomenologica dell'Epistolario paolino*, a cura di A. Molinaro, Roma, Urbaniana University Press, 2008.

53. FenVIRel p. 145.

54. FenVIRel p. 396.

Scolastica, che non è da confutare sul suo stesso piano, bensì da lasciar vedere come scalzato da manifestazioni ontologiche più originarie.

La religiosità mistica è un modo di vivere, è esperienza vissuta, è “condotta [Führung] (conforme all'esperienza vissuta) del vivere stesso”<sup>55</sup>. La mistica è una pratica vissuta esperienziale, è un modo di essere. Quella di Eckhart in particolare è un'etica dell'essere, un comportamento ontologico<sup>56</sup>.

In effetti l'esaltazione eckhartiana dell'Uno, dovuta certo anche a “sortigeni neoplatoniche”, tiene assieme nella verità divina essere ed esperienza umana, senza che tale unità sia un'unificazione, ossia un che di sovrappiù, prodotto, guadagnato estrinsecamente attraverso una qualche adozione strategica o procedurale di mezzi. Il fatto che l'Uno compori una nascita che non è un effetto, né una creazione dualistica<sup>57</sup>, pone Eckhart nella condizione di dar voce a un compiersi del vero che è e si lascia essere nell'esperienza di piena gioia che per l'uomo, per la sua anima, non è sentimento soggettivistico, bensì essere nell'essere, conoscenza che non è conoscenza in quanto non è esterna all'essere, fusione senza congiunzione di parti.

Nel Dio divino della mistica eckhartiana Heidegger può quindi persuadersi di incontrare il “proprio” “dio divino”, radicalmente differente dal “dio della filosofia”<sup>58</sup>. E i punti cruciali, ripeto, sono due: (1) l'essere divino per Eckhart è costitutivo dell'essere umano, proprio in quanto irriducibile a un ‘dio delle rappresentazioni’, a un dio oggetto di una credenza ‘determinante’.

(2) È un essere di cui si dà esperienza, esperienza mistica.

Ogni qualvolta Eckhart – riprendendo in chiave mistica il ‘frui’ agostiniano del *de doctrina christiana* (I, IV) – riesce a dar voce al gusto e al sapore di Dio, la pagina si accende di intensità, anche se il domenicano elude ogni deriva percettivo-sentimentale, custodendo quindi il primato dell'intelletto<sup>59</sup>, in maniera tale però da sciogliere via anche ogni declinazione intellet-

55. FEN VIKEL p. 384.

56. E. FROMM, *Avere o essere?*, Milano, Mondadori, 1977, in particolare pp. 86-93.

57. V. LOSKOVY, *Teologia negativa...*, cit., pp. 104-108.

58. “Così, il pensiero privo di un dio [*das gott-lose Denken*], il pensiero che deve fare a meno del dio della filosofia, del dio come causa sui, è forse più vicino al dio divino [*dem göttlichen Gott*]. [...] un tale pensiero è più libero per il dio divino di quanto la onto-teo-logica [*Onto-Theo-Logik*] non sia disposta ad ammettere”. M. HEIDEGGER, *La costituzione onto-teo-logica della metafisica*, cit., p. 36 (GA 11 p. 77).

59. Nella tradizionale disputa tra domenicani e francescani, se nel rapporto uomo-Dio e quindi nell'attingimento della beatitudine la priorità spettasse all'*intellectus* oppure alla *voluntas*,

è dualistica e oggettivistica. È un intelletto che conosce senza rappresentare e che gusta un'unità che non si dà da sé solo. Così, per esempio nel Sermone *Noctes timere eos qui corpus occidunt*, Eckhart se ne esce dicendo che “Dio gusta se stesso. Nell'atto di gustare se stesso, egli gusta tutte le creature. [...] Dio gusta se stesso in tutte le cose”<sup>60</sup>. Il divino ha dunque un sapore, tanto da far scomparire o addirittura da suscitare rigetto per il sapore degli oggetti cui l'uomo si rapporta lontano da Dio. Il nodo portante è che per Eckhart non c'è divisione né distinzione tra Dio che gusta se stesso e l'uomo che gusta Dio, perché non c'è estrinsecità né dualismo tra Dio e l'essere umano, o almeno tra Dio e l'anima dell'uomo, l'essere di quest'ultimo più intimo e costitutivo. È qui che Eckhart tocca una delle sue vette, permettendo anche di comprendere la forza persuasiva della Rivelazione cristiana, forza i cui frutti si incidono e incidono costitutivamente nel modo di essere di tante persone in carne e ossa. Certo Eckhart non salva tutto ciò che è. Come si diceva sopra, l'ontico-creaturale, che è transitorio quanto di per sé inconsistente, è e vale nulla. Ma in ogni creatura in quanto generata da Dio, c'è Dio stesso. In primo luogo nell'anima umana. Risuona, debitamente cristianizzata, la dottrina neoplatonica dell'emanazione, ma Eckhart riesce così a custodire la luminosità gioiosa dell'essente, legandola proprio al fulcro portante della Cristianità: l'Incarnazione del Padre nel Figlio.

“Perché [*Mar umbel*] Dio è diventato uomo?”. Qui compare un ‘perché’ di troppo, eppure Eckhart prova a rispondere: “Perché io venga generato come lo stesso Dio”<sup>61</sup>. L'Incarnazione del Verbo in un uomo è la nostra nascita. Certo Eckhart continua a pensare a ciò come a un evento extratempo-

ossia alla conoscenza, come sostenevano i domenicani, o all'amore, come ritenevano i francescani, Meister Eckhart ‘si schiera’ senz'altro dalla parte dei suoi confratelli, ma questo non comporta affatto una ‘negazione’ dell'amore, anzi, la conoscenza per lui, proprio in quanto non è giudizio determinante, è carica di affettività. La secondarietà dell'amore sta, piuttosto, nel suo grado eccessivo di ricettività verso il creaturale e soprattutto nel fatto che comunque l'amore unifica quanto è separato, mentre l'intelletto riesce a conoscere come l'occhio che guarda il legno: è legno a sua volta. MEISTER ECKHART, *Beati pauperes spiritu, Sermoni tedeschi*, cit., p. 130 (*Predigt* 52, *Deutsche Werke I*, p. 556); *Iustus in perpetuum vivet, Sermoni tedeschi*, cit., p. 108 (*Predigt* 39, *Deutsche Werke I*, p. 427); K. RUIJ, *Meister Eckhart*, cit., p. 31; G. JARZYK, P.-J. LABARRIÈRE, *L'impronta del deserto*, cit., pp. 33-34, 126-127.

60. MEISTER ECKHART, *Noctes timere eos qui corpus occidunt, Sermoni tedeschi*, cit., pp. 74-75.

61. MEISTER ECKHART, *Convencens precipit eis, Sermoni tedeschi*, cit., p. 95; *Predigt* 29, *Deutsche Werke I*, p. 332.

rale e, anzi, un che capace di riscattare l'essere umano da ogni creaturalità 'storica', accidentale e inconsistente, tuttavia l'indicazione resta preziosa in quanto scioglie via ogni dualismo creazionistico e dà voce a una generatività in cui Heidegger può apprezzare il carattere sorgivo dell'essere, insieme sacro<sup>62</sup> e divino. Ancora Eckhart: "l'eterno Padre effonde la pienezza e l'abisso della sua intera divinità. Tutto questo egli lo genera nel suo unico Figlio, perché noi possiamo essere lo stesso figlio. E il suo generare è il suo perennare in se stesso"<sup>63</sup>. L'Unità Dio-uomo non è una mescolanza promiscua che riduce quello a questo, eppure in tale unità ogni essere si s-copre immune da manchevolezze e inadeguatezze, preso da una pienezza senza perché, che viene prima di ogni umana richiesta o bisogno, e fa svanire qualsivoglia strategia mirata a guadagnare la serenità<sup>64</sup>.

Heideggerianamente, se la filosofia non sa muoversi fenomenologicamente resta misera e intellettualistica, ossia opposta alla cosa da comprendere, incapace di lasciar vedere e lasciar essere il manifestarsi della vita – in cui ogni filosofare necessariamente si radica e da cui proviene. Heidegger rilegge in termini ontologici ed esistenziali la fenomenologia di Husserl e negli anni Quaranta comincia a rivisitare la nozione più squisitamente eckhartiana, quella di *Gelassenheit*.

### 3. *Gelassenheit*

Nella conferenza del 30 ottobre 1955 dal titolo *Gelassenheit* – dove Eckhart non viene più esplicitamente citato, ma ciò non diminuisce il debito di Heidegger nei suoi confronti – incontriamo alcuni passaggi molto pesanti, in cui Heidegger sembra ridursi a quel disadattato e regressivo che Adorno diceva che fosse, uno Heidegger ostaggio della propria incapacità di orientarsi nel mondo contemporaneo, segnato dalla tecnica, dal positivismo e dal capitalismo avanzato:

Molti tedeschi hanno perduto la loro patria [*Heimat*], hanno dovuto abbandonare i loro villaggi e le loro città, sono espulsi come profughi dal suolo patrio [*von heimatlos*] come antidoto al neokantismo.

62. Heidegger inorridisce a pensare che il Sacro sia stato ridotto dal neokantiano Windelband a contenuto valoriale narrato e trascendente. Cf. FenVIRel p. 397. La mistica di Eckhart

63. MEISTER ECKHART, *Ego elegi vos de mundo*, *Sermoni tedeschi*, cit., pp. 89-90.  
64. Gli Inquisitori contestarono a Eckhart in primo luogo la tesi del carattere increato dell'anima, la quale è originariamente Uno con Dio e in Dio. Alle loro orecchie ciò era sinonimo di un panteismo senza Dio.

*lichen Boden*]. Innumerevoli altri, che ancora stanno dove sono nati, nondimeno emigrano, finiscono nell'ingranaggio delle grandi città, devono [*missen*] stabilirsi nel deserto dei quartieri industriali. Essi sono estranei [*enfremdet*] all'antica terra nata [*der alten Heimat*]. [...] Tutto ciò con cui i moderni strumenti della tecnologia mediatrice ogni momento eccitano, assalgono e raggrano l'uomo, tutto ciò è molto più vicino all'uomo di oggi che il proprio campo coltivato al cortile della fattoria, che il cielo alla terra. [...] che quanto è tramandato dalla tradizione al mondo patrio [*der heimatischen Welt*]<sup>65</sup>.

Ora, se questo quadro desolato, in cui il mondo contemporaneo, nel quale siamo necessariamente situati, è solo uno luogo desertificato, fosse l'ultima parola di Heidegger, ossia il suo ultimo pensiero, egli non solo sarebbe soltanto un reazionario nostalgico del premoderno, ma non sarebbe più il maestro della *Gelassenheit*. E infatti poche pagine dopo si legge:

Sarebbe folle lanciarsi contro il mondo della tecnica e miopie volerlo maledire come opera del diavolo [sic!]. [...] Ma possiamo anche altro. [...] Possiamo usare gli oggetti tecnologici, [...] ma possiamo nello stesso tempo tenerci liberi [*sich freihalten*], [...] possiamo dire 'sì' al loro utilizzo e al tempo stesso dire 'no', impedendo loro di deformare, confondere e rendere un deserto il nostro essere.<sup>66</sup>

Delle molteplici considerazioni che sarebbero qui necessarie, mi limito a sottolineare quanto segue. Innanzitutto, come altrove precisa lo stesso Heidegger, questa simultaneità di 'sì' e 'no' risulta una contraddizione per i parametri della correttezza logica, oppure un dissidio alienante per chi intenda il modo di essere e di fare esperienza del mondo all'ombra del paradigma di una sostanza dall'identità ordinata e coerente. Ma *Gelassenheit* è un lasciarsi coinvolgere, un lasciarsi prendere [*sich einlassen*] dall'essere delle cose che fa tutt'uno con il distacco da esse, è un abbandonarsi all'essere che è affermativo senza essere assertivo e negativo senza barrare ciò che è. In senso heideggeriano *Gelassenheit* è la serenità che scaturisce dal lasciar essere ciò che è, dal venir meno di tutte le nostre contrapposizioni a esso, che possano venire dalla nostra attività rappresentativa o dal piccolo cabotaggio delle nostre richieste sentimentali. Opposizioni e negazioni che abbiano l'essere, anche quello datoci singolarmente in sorte, come oggetto, svaniscono e non si

65. M. HEIDEGGER, *Gelassenheit* [1955], in Id., *Gelassenheit*, Stoccarda, Klett-Cotta, 1959, p. 15 [trad. mia].

66. *Ivi*, pp. 22-23.

tratta di un effetto voluto. È da sottolineare peraltro come esperienza e *Gelassenheit* stiano assieme, come cioè non sia possibile fare autentica esperienza del mondo senza *Gelassenheit*, ossia senza lasciarsi coinvolgere sino in fondo da ciò che si incontra mentre si è in cammino, il quale peraltro non è un percorso per mettersi alle spalle una qualche distanza<sup>67</sup>. In altre parole esperienza e *Gelassenheit* fanno uno in quanto modo di fare esperienza dell'accadere della verità, esperienza che è insieme un modo di essere, quanto cioè non ci si dà per scelta di metodo, ma scaturisce proprio dall'essere presi dall'essere senza impedimenti teoretici, morali e dogmatici.

Decisiva, peraltro, è l'enfasi heideggeriana sull'apertura di possibilità: *Gelassenheit* è "apertura per il mistero. L'abbandonarsi in rapporto alle cose [Die *Gelassenheit zu den Dingen*, il lasciar essere che siamo] e l'aprirsi per il mistero si coappartengono. Ci accordano la possibilità di soggiornare nel mondo in un modo del tutto diverso"<sup>68</sup>. Proprio nel momento in cui smettiamo di incalzare dall'esterno ciò che accade, per lasciarci invece prendere più a fondo in esso, si schiudono possibilità che i nostri schemi impauriti e intellettualistici non potevano minimamente anticipare. Mentre un pregiudizio ostinato dice che la libertà è una proprietà dell'uomo, lasciando essere e lasciandoci coinvolgere [*sich einlassen*] dall'essente ci s-copriamo costitutivamente liberi, ossia compenetrati dalla libertà originaria dello svelarsi di ciò che è<sup>69</sup>.

Non si tratta certo di ignorare come la *Gelassenheit* eckhartiana e quella heideggeriana presentino pure marcate differenze. La prima può giustamente essere letta in termini di *mors mystica* e di distoglimento dello sguardo esperienziale inter-essato nei confronti del mondo. Qual è la virtù attraverso cui l'uomo diventa, per grazia, ciò che Dio è per natura? Il distacco [*Abgeschiedenheit*], l'essere svincolato da tutte le creature, il divenire imperturbabile alle cose temporali, facendosi l'uomo vuoto di ciò che effimero e pieno di Dio<sup>70</sup>. Si dovrebbe peraltro pure riconoscere la correttezza di quanto osservato dallo stesso Heidegger, ossia che "anche la *Gelassenheit*, l'abbandono, può

67. J. WAGNER, *Meditationen über Gelassenheit. Der Zugang des Menschen zu seinem Wesen im Anschluss an Martin Heidegger und Meister Eckhart*, Amburgo, Verlag Dr. Kovac, 1995, pp. 91-93.

68. M. HEIDEGGER, *Gelassenheit*, cit., p. 24.

69. Cf. M. HEIDEGGER, *Dell'essenza della verità*, in Id., *Segnavia*, cit., pp. 143-146 (GA 9 pp. 187-191).

70. MEISTER ECKHART, *Del distacco*, in Id., *Dell'uomo nobile*, cit., pp. 131-136; *Von Abgeschiedenheit*, *Deutsche Werke II*, pp. 434-442.

essere ancora pensata nell'ambito del volere, come accade a Meister Eckhart"<sup>71</sup>. Qui l'osservazione heideggeriana risulta pertinente non tanto perché Eckhart ritenga che il distacco, quale necessario ingresso nella *Gelassenheit* e nell'Uno indeterminato, sia un effetto volontario, quasi che si dovesse volontariamente staccarsi dalla volontà che ci tiene vincolati agli oggetti<sup>72</sup>. Piuttosto in quanto il mistico domenicano non può evitare di pensare che, distaccandosi e prendendo congedo dal rapporto possessivo e utilitaristico con le cose di questo mondo, l'uomo si ritrova "finalmente" nella condizione di rimettersi alla volontà di Dio<sup>73</sup>. E tuttavia nella mistica eckhartiana c'è molto di più di un'elevazione ascetica senza-mondo, c'è il compimento di una lezione di vita che nessuna acquisizione intellettuale o atto volontario potrebbero mai "produrre": un ritrovarsi tutt'uno nell'essere della vita, che si dispiega senza perché e cui pure non manca un bel nulla, che accade possente senza chiederci il permesso e che si sottrae a ogni catalogo. Uno scaturire dell'essere perentorio, pieno e gioioso – nell'esperienza di Eckhart –, meraviglioso e spaventevole, luminoso e tragico – nell'esperienza di Heidegger –, ma che comunque è un Niente che è, lo si può gustare e se ne sente l'odore, ci tiene vincolati senza però essere il nostro super-proprietario. Non siamo noi a decidere di rimetterci nelle sue mani, anche perché non ha mani, ma 'questo' è l'enigma che ci tiene avvinti facendo sì che ogni istante sia "non mai nuovo e non mai vecchio". "'Perché vivi?' – 'In verità, non lo so! Ma vivo volentieri'"<sup>74</sup>.

71. M. HEIDEGGER, *Zur Erörterung der Gelassenheit* [1944-45] (GA 13 p. 42), in Id., *Gelassenheit*, cit., pp. 33-34.

72. L'uomo povero, il distaccato, è innanzitutto colui che non vuole niente, ma non si tratta né di voler non volere né di volere il niente. Si tratta, piuttosto, di non volere punto. La volontà è estinta, non si vuole nemmeno Dio, e questa è la pura libertà. E. CATTIN, *Sérenité. Eckhart, Schelling, Heidegger*, Parigi, Vrin, 2012, pp. 38, 53.

73. La *Gelassenheit* consiste anche nel lasciar agire Dio senza opporre resistenza, ma la coloritura volontaristica è inevitabile: "Un uomo non dovrebbe mai pregare per cose transitorie; ma se vuole pregare per qualcosa, deve domandare soltanto che sia fatta la volontà di Dio, e niente altro. [...] si deve accettare quello che ci capita". MEISTER ECKHART, *Gott hat die Armen, Sermoni tedeschi*, cit., p. 155; *Predigt 62, Deutsche Werke I*, p. 650.

74. MEISTER ECKHART, *Mulier, venit hora, Sermoni tedeschi*, cit., 69; *Predigt 26, Deutsche Werke I*, p. 296.