

La via mistica all'Anarchia, tra prassi e contemplazione Reiner Schürmann interprete di Meister Eckhart

Graziano Lingua

Senza dubbio Meister Eckhart ha un ruolo fondamentale nella vicenda intellettuale di Reiner Schürmann (1941-1993¹. Eckhart è in fondo l'autore su cui il pensatore francese si è formato all'esperienza della ricerca filosofica, fin dagli anni dello studio teologico a Le Salchoir, lavoro i cui risultati confluiscono nella sua prima monografia, *Maitre Eckhart ou la joie errante*². Ma il maestro renano accompagna Schürmann per tutto il suo cammino di pensiero, anche nel periodo della maturità: è presente in filigrana in *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*³, dove la lettura "anarchica" di Heidegger matura a partire da una serie di temi che sono squisitamente eckhartiani; e ritorna nell'opera postuma *Des hégémonies brisées*, giocando un ruolo fondamentale nel passaggio dalla costellazione della filosofia latino-medioevale alla filosofia moderna.

Numerose sono tuttavia le questioni che pone questa ingombrante presenza. Qui non mi interessa tanto domandarmi quale sia lo Eckhart di Schürmann e se i temi messi in primo piano restituiscano un ritratto storiograficamente fedele dell'eccentrico pensatore renano; quanto piuttosto indagare il ruolo esercitato da questo riferimento nel configurarsi del pensiero originale di Schürmann e nelle questioni aperte che abitano i suoi aspetti più profondi e creativi. È evidente infatti che l'elaborazione del "principio d'anarchia", come destino che fa deperire i principi ai quali l'Occidente ha ancorato il proprio pensiero e la propria azione, ha nella lettura di Meister Eckhart la propria prima radice. E allo stesso tempo è difficile dire se, nel dialogo a distanza che Schürmann costruisce tra Heidegger e Eckhart, le intuizioni che la lettura del maestro renano offre siano la chiave che apre l'accesso al pensiero heideggeriano o valga piuttosto il contrario, ovvero che, già nell'opera del 1972, quanto Schumann trova nei *Sermoni tedeschi*⁴ dipenda dalla sua pre-

1 Per un'introduzione alla vicenda intellettuale di R. Schürmann, autore ancora poco conosciuto in Italia, si veda il volume di A. Martinengo, *Introduzione a R. Schürmann*, Meltemi, Roma 2008.

2 R. Schürmann, *Maestro Eckhart o la gioia errante*, trad. it. di M. Sanpaolo, Laterza, Roma-Bari, 2008.

3 R. Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Seuil, Paris 1982; ed. ing. riveduta *Heidegger on Being and Acting. From Principles to Anarchy*, a cura di C.-M. Gros, Bloomington, Indiana University Press, 1989.

4 Cfr. Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*, Bände I-IV, a cura di J. Quint et al., Stuttgart, Kohlhammer 1936ss. Per la traduzioni italiane utilizzate: Id., *Opere tedesche*, trad. it. parz. dei voll. V e I, a cura di M. Vannini, La Nuova Italia, Firenze; Id., *Sermoni tedeschi*, trad. it. antologica dei

comprensione heideggeriana. Poiché una risposta univoca a questo problema mi sembra non sia possibile – e in fondo servirebbe ad un interesse strettamente storiografico, che come ho detto non è l'obiettivo che mi pongo in questa sede – nelle pagine che seguono intendo tentare un approccio diverso, affrontando in termini sistematici una serie di tensioni che sono presenti in *Maitre Eckhart ou la joie errante* e che fanno da prima intelaiatura degli sviluppi successivi della sua proposta filosofica. Queste tensioni si raccolgono tutte nella scelta ermeneutica di leggere la speculazione eckhartiana come un luogo di cesura del pensiero occidentale: luogo in cui appare all'orizzonte una sovversione della metafisica sostanzialistica e delle categorie che l'hanno accompagnata anche al di là del Medioevo. E allo stesso tempo contribuiscono alla decisione di interpretare questa cesura non soltanto come una provocazione teoretica, ma anche ed essenzialmente come una proposta pratico-esistenziale, che come tale non ha nulla di intellettualistico, pur provenendo da un autore che è per lo più letto come un grande speculativo, poco incline alle questioni etico-pratiche.

Per fare questo, mi limiterò ad analizzare il significato che Schürmann attribuisce all'esperienza spirituale come esperienza del distacco [*abegescheidenheit*] e dell'abbandono [*gelâzenheit*], non solo perché questo tema è riconosciuto unanimemente dalla critica come uno snodo fondamentale dei *Sermoni tedeschi*⁵, ma ancora più perché è su di esso che Schürmann costruisce alcune intuizioni teoretiche, che vanno ben al di là di una semplice ricostruzione del pensiero eckhartiano. D'altro canto, che nei *Sermoni tedeschi* l'*abegescheidenheit* sia un tema centrale lo dichiara Eckhart stesso e, almeno nei suoi elementi essenziali, la dinamica spirituale che caratterizza il distacco emerge chiaramente dal *corpus* delle prediche in volgare: l'uomo che è in grado di prendere congedo dalle immagini mondane e scendere al fondo della propria anima non solo «si trasforma nel Bene supremo che è Dio» (DW II, 528), ma diventa egli stesso generatore del Logos, ovvero entra direttamente nel cuore della dinamica trinitaria. La lettura che ne dà Schürmann tocca però soltanto tangenzialmente le questioni che classicamente si sono aperte intorno alla teoria della nascita del Logos nel fondo dell'anima e alla sua portata più o meno ortodossa rispetto alla dogmatica cristologica e trinitaria: egli sonda invece il senso esistenziale del gesto speculativo di Eckhart, a partire dalla convinzione che egli sia «il maestro che insegna il primato del 'fare' sul 'dire'»⁶. Secondo questa lettura quindi l'aspetto che oggi rende vivo l'insegnamento eckhartiano non è solo il suo sforzo di delineare una concezione del Dio cristiano che vada al di là del sostanzialismo metafisico della Scolastica, ma anche l'impegno a tratteggiare

voll. I-III, Adelphi, Milano 1985; Id., *Trattati e prediche*, trad. it. antologica dei voll. I-III, a cura di G. Faggin, Rusconi, Milano 1982. In alcuni casi si rimanda direttamente alle traduzioni di R. Schürmann contenute in *Maestro Eckhart o la gioia errante*, cit.

5 Cfr. M. Vannini, *Introduzione*, in M. Eckhart, *Opere tedesche*, La Nuova Italia, Firenze 1982, p. LXVII-LXX.

6 Così si esprime Alberto Martinengo nella sua *Introduzione* a R. Schürmann, cit., p. 90. A questa monografia complessiva sul pensiero di Schürmann devo l'aver compreso l'interesse pratico che il filosofo francese prende come metro di lettura di Eckhart e che emergerà in modo ancora più chiaro nell'opera dedicata a Heidegger.

l'esistenza spirituale dell'uomo come "esistenza itinerante", cioè come un cammino di liberazione dal rapporto abituale con le cose alla ricerca di un altro modo di stare al mondo.

Proprio entrando più direttamente in questo plesso, che vede insieme la decostruzione della metafisica scolastica e la proposta di una diversa prassi intramondana, si può vedere come la lettura di Schürmann dia origine ad una serie di feconde tensioni che sono insieme tensioni interne al testo eckhartiano e tensioni che vi aggiunge l'interprete, nel tentativo di fare della sua lettura qualcosa di più di una semplice ricostruzione filologica. Nelle pagine che seguono analizzerò tre costellazioni tematiche presenti in *Maitre Eckhart ou la joie errante*, dove mi sembra emerga con più evidenza lo sforzo operato da Schürmann di articolare elementi dei *Sermoni tedeschi* che a prima vista potrebbero apparire paradossali se non apertamente in contraddizione tra loro, riconducendoli ad un'ispirazione unitaria.

Innanzitutto prenderò in esame lo sforzo che Schürmann fa di interpretare l'esperienza spirituale dell'*abegescheidenheit* al di fuori dei cliché tradizionali della mistica speculativa e contro l'idea diffusa che il mistico, nell'atto di unirsi a Dio, sia rapito al di fuori del mondo. L'obiettivo di Schürmann è da questo punto di vista quello di interpretare il distacco di cui parla Eckhart non come una variazione interna al tema della *contemptio mundi*, ma come il momento in cui il credente sperimenta una trasformazione esistenziale del suo rapporto con il mondo e con la società. Da questo punto di vista centrale sarà soffermarsi sulla concezione della temporalità che Schürmann individua nei *Sermoni tedeschi*: in queste prediche – alcune delle quali sono tradotte e commentate minuziosamente nel libro (*Intravit Iesus; Qui odit animam suam; Mulier, venit hora; Quasi vas auri solidum ornatum; Surrexit autem Saulus de terra; Videte qualem caritatem e Praedica verbum*) – da una parte emerge un concetto di tempo concentrato sull'istante dell'evento dell'unione spirituale, e dall'altra si fa strada la convinzione che questo istante, proprio in quanto descrive «un modo di muoversi nel mondo, non di evadere da esso»⁷, non possa astrarsi dalla storia, cioè dalla temporalità giocata sul "prima e dopo", ma debba riconfigurarsi dall'interno il senso. Analizzare l'articolazione di queste due temporalità permette di comprendere l'obiettivo schürmanniano di rendere vivo l'insegnamento di Eckhart e di rimettere "il vecchio maestro nel circolo dello spirito del tempo"⁸.

Il secondo aspetto su cui fermerò la mia attenzione è il modo con cui Schürmann descrive la forma concreta che viene ad avere un'esistenza che sperimenta il distacco e in particolare la capacità che conquista l'uomo distaccato di "vivere senza perché", cioè di liberarsi dalla legge della finalità e dello scopo. Con la dottrina del distacco e della nascita del Figlio nel fondo dell'anima, Eckhart insegna una trasfigurazione delle relazioni, non solo con se stessi, con gli altri e con il mondo, ma anche con Dio. Dio non è più cercato in quanto fondamento assicurante, o come legittimazione dell'essere e del conoscere, o in vista del proprio utile, ma come irruzione di una presenza che ha in se stessa la propria ragione. Da questo punto di vista diventa centrale la necessità di concepire l'abbandono come un

7 R. Schürmann, *Maestro Eckhart o la gioia errante*, cit., p. 22.

8 M. Vannini, *Introduzione*, in M. Eckhart, *Opere tedesche*, cit., p. LXII.

compito senza compimento, come un'itineranza [*itinérance*], leggendo in termini non finalistici non soltanto il rapporto con le cose del mondo, ma più radicalmente anche l'unione con Dio. Per evidenziare questa tensione sarà necessario mostrare in che senso l'*itinérance* non è l'*itinerarium mentis in Deum*, ma è l'assolutizzazione del percorso ascetico come qualcosa che deve sempre ripetersi, in quanto la meta è nella prassi stessa e non nel suo compimento.

Infine, in connessione diretta con questa concezione non archeologica, né teleologica della relazione aperta dall'*abegescheidenheit*, affronterò direttamente il modo con cui Schürmann interpreta il momento più controverso della teoria eckhartiana: la questione della nascita del Logos nel fondo dell'anima e dell'identità che questa viene ad avere con il "fondo di Dio". Qui la lettura che Schürmann offre di sermoni famosi quali *Mulier, venit hora* e *Praedica verbum* si fa particolarmente originale perché traspone la determinazione teologica della nascita del Figlio in un discorso più generale di carattere ontologico⁹, in cui l'unione del fondo dell'anima con il fondo di Dio genera l'essere stesso. Dio non crea una volta per tutte il mondo: la sua è una generazione continua all'interno di cui l'uomo del distacco ha un ruolo fondamentale. Il venire all'essere del mondo non accade in un inizio archetipo o in un tempo determinato, ma si ripete nell'oggi intimo di ogni anima che nel distacco cerca Dio. Sorge a questo punto un interrogativo: come si può pensare questa generazione senza entrare in contraddizione con gli elementi che abbiamo evidenziato in precedenza, cioè al di fuori del modello fondazionale, quando il fondo di Dio è l'origine che fa venire all'essere tutte le cose? La risposta a questa questione viene dal modo particolare in cui Schürmann interpreta la nascita del Logos come *praedicatio*. Essa non è la nascita di un ente, ma è il dirsi di una parola. Ecco allora l'ultima tensione su cui mi soffermerò: il Logos di Dio che nasce nell'anima permette di pensare l'origine come un dono gratuito, una parola che pur facendo essere le cose non ne è la causa, né la ragion d'essere, una parola che "evoca", "pronuncia" il mondo, ma non lo fonda.

Una volta analizzati questi tre temi, che costituiscono l'intelaiatura dell'interpretazione schürmaniana di Eckhart, nella conclusione cercherò di mostrare in che senso mi sembra che essi non rappresentino una ricostruzione tranquilla del pensiero del maestro renano, ma contengano al proprio interno una serie di problemi aperti, di tensioni appunto, che anticipano i grandi temi della proposta teorica matura di Schürmann. L'obiettivo di leggere i *Sermoni tedeschi* in termini pratici e non speculativi, cioè di porre la propria attenzione sulla ricaduta esperienziale-mondana dell'unione ascetica con Dio, pone infatti a Schürmann il compito di articolare in unità la dinamica concreta della vita distaccata con l'evento della nascita del Logos al fondo dell'anima. Egli lo fa leggendo in parallelo l'*abegescheidenheit* eckhartiana con la *Gelassenheit* heideggeriana, cioè individuando un comune atteggiamento nei confronti dell'essere, dell'uomo e del mondo, connotato dall'abbandono ad un evento ontologico originario che si dà "senza perché". Questo atteggiamento va studiato, perché in esso si racchiude *in nuce* l'idea di anarchia (che prenderà forma nella magistrale monografia su Heidegger e nell'opera postuma

9 Cfr. A. Martinengo, *Introduzione a Reiner Schürmann*, cit., p. 106.

dedicata all'analisi delle diverse economie epocali aperte dalla metafisica occidentale) e allo stesso tempo vi si manifestano le difficoltà di pensare la dimensione pratica dell'esperienza a partire da una posizione che, sulla scia di Heidegger, si vuole radicalmente antiumanistica.

I. La dottrina del distacco e l'identità peregrinale

Il sermone *Intravit Iesus*, dedicato al commento delle prime righe dell'episodio evangelico di Marta e Maria (Lc 10,38), occupa nella lettura di Schürmann un posto di prim'ordine per comprendere il senso del distacco. Nella traduzione in *Mittelhochdeutsch* che ne dà Eckhart, il passo suona in questo modo: «Il nostro Signore Gesù Cristo salì in una cittadella e fu ricevuto da una vergine che era donna» (DW I, 21)¹⁰. Si tratta di una traduzione libera che evidenzia da subito come ciò che interessa al pensatore renano non sia tanto riprendere il *topos* classico della verginità come condizione per l'incontro spirituale con il Cristo, quando piuttosto descrivere una dinamica più complessa in cui l'esperienza spirituale genera una nuova relazione, innanzitutto con Dio e poi – aspetto non meno importante – con le cose del mondo. Sulla scia di Agostino, la verginità è qui intesa come esercizio spirituale di liberazione dalle immagini dei sensi e di affrancamento dalla dipendenza nei confronti della realtà esterna. Chi vuole ricevere Gesù deve liberarsi di tutte le immagini esterne, deve cioè superare la condizione di attaccamento alle cose, che intorpidisce lo spirito ed impedisce una vera libertà. Ma il sermone secondo Schürmann non ha come obiettivo di descrivere una “mistica passiva dell'unione”, in cui il distacco si caratterizza in senso soltanto privativo. Sentiamo dalla voce dello stesso Eckhart, nella versione datane da Schürmann:

Se l'uomo restasse vergine, nessun frutto proverrebbe mai da lui. Se deve diventare fecondo è necessario che egli sia donna [...] Che l'uomo riceva da Dio in sé è cosa buona, e in questo suo ricevere egli è vergine. Ma che Dio divenga fecondo in lui, è ancora meglio: poiché la fecondità di un dono è la sola gratitudine per il dono, e lo spirito è donna nella gratitudine che partorisce in contraccambio, in quanto in contraccambio partorisce Gesù nel cuore paterno di Dio¹¹.

Ciò che la verginità non dice e che invece l'esser-donna mette in evidenza è la capacità generativa e *performativa* che abita la pratica del distacco. Questo “versante attivo” del distacco è fondamentale secondo Schürmann: dal senso che gli viene attribuito dipende la tenuta di una delle tesi fondamentali del libro del 1972, l'idea cioè che i *Sermoni tedeschi* descrivano l'esperienza spirituale non nei termini di un rapimento estatico, ma come forma concreta di un rapporto rinnovato con le cose e con l'esistenza. In tale prospettiva ciò che si descrive nel sermone *Intravit Iesus* non rientra nel cliché classico della mistica come fuga dal mondo e come esperienza spirituale privilegiata, che isola il credente da ogni contatto con la realtà mondana, riassorbendolo totalmente nella realtà divina. Il movimento per cui l'intelletto

¹⁰ R. Schürmann, *Maestro Eckhart o la gioia errante*, cit., p. 9.

¹¹ Ivi, cit., p. 10.

abbandona le immagini che lo abitano e si libera dai legami non deve essere inteso sulla falsariga di una mistica della visione, in cui l'obiettivo è la passiva contemplazione di Dio, né letto all'interno della tradizione neoplatonica della *peristrophé*, cioè del ritorno all'Uno originario, da operarsi attraverso l'ascesi. La scelta eckhartiana di accostare la metafora della vergine con quella della "donna che genera" giustifica piuttosto, secondo Schürmann, un'interpretazione attiva, anzi più correttamente pratica, «in cui non è in gioco una visione teorica di ciò che l'uomo è, ma una visione pratica di ciò che l'uomo deve diventare»¹². L'uomo, realizzando il distacco, si riappropria di se stesso, riassume la propria esistenza recuperandola dalla dispersione. L'intelletto, spogliato dall'attaccamento agli enti intramondani, "cessa di essere aggrappato alle cose", cioè apre una nuova economia di relazioni con il mondo dove non prevale il possesso, ma il lasciar essere.

Senza entrare nel merito di questa scelta interpretativa – e dello sforzo che ne deriva di separare il pensiero eckhartiano dai legami che esso pure ha con il neoplatonismo¹³, leggendo la dinamica del distacco sulla falsariga della teoria aristotelica dell'intelletto passivo ed attivo – ciò che ci interessa è proprio sondare il significato che in *Maître Eckhart ou la joie errante* viene attribuito a questa dimensione pratica dell'*abegescheidenheit*. Com'è noto in Eckhart la funzione generativa del distacco sta innanzitutto nel fatto che quando l'anima si libera dalle immagini e raggiunge il suo fondo silenzioso e deserto, allora, proprio allora, essa genera il Figlio. Nel momento di massima unità tra il fondo dell'anima e il fondo di Dio l'anima non solo è il teatro del Logos, ma diviene essa stessa il Figlio. Come si legge nella Predica 39, che non è oggetto di commento da parte di Schürmann, «l'essenza del Padre è generare il Figlio e l'essenza del Figlio è che io sia generato in lui e secondo lui» (DW II, 258, 5-6). Fermiamoci su queste affermazioni. Innanzitutto si vede come esse siano palesemente in contrasto con l'economia storica del Logos, così come è narrata nel Nuovo Testamento: viene meno l'idea che esista una Storia della salvezza come tempo particolare e privilegiato, e l'incarnazione non ha più un significato di evento storico determinato, ma si ripete continuamente in ogni anima, in ogni opera giusta generata dalla giustizia e in ogni atto di unione spirituale con Dio. Schürmann lo riconosce e mostra di cogliere i motivi che stanno alla base del processo a cui il maestro renano viene sottoposto prima a Colonia e poi ad Avignone¹⁴, ma a parziale giustificazione di Eckhart apporta un argomento che ci permette di entrare con maggior precisione nel nesso tra distacco e compito esistenziale che percorre la sua lettura. Ciò che le gerarchie ecclesiastiche non hanno compreso è il senso non sostanzialistico del discorso: da essi infatti «l'unità tra il fondo dell'anima e il fondo di Dio è letta come se fosse la constatazione di una stato

12 R. Schürmann, *Maestro Eckhart o la gioia errante*, cit., p. 36.

13 Anche Schürmann non può non riconoscere il ruolo che hanno i temi neoplatonici nella spiritualità eckhartiana, ma la sua lettura tende a sottovalutare la portata del modello della *peristrophé* e della dottrina dell'Uno super-essenziale. Per una lettura che valorizza invece questo elemento cfr. V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Vrin, Paris 1973.

14 Sul processo per eresia si veda K. Ruh, *Meister Eckhart. Teologo, Predicatore, Mistico*, trad. it. di M. Vannini, Morcelliana, Brescia 1989, pp. 253-283.

di fatto, precisamente ciò che Eckhart non vuole in alcun modo fare»¹⁵. L'intenzione profonda del sermone è diversa e non intende descrivere un'identità sostanziale tra Dio e la creatura, come culmine dell'asceti, bensì un divenire, un processo che non può essere costatato secondo le categorie del "pensiero tetico" proprio della Scolastica, ma esige l'elaborazione di categorie nuove, di carattere dinamico e processuale. La nascita del Figlio nel fondo dell'anima non descrive secondo Schürmann un fatto compiuto, una conquista che definitivamente unifica la natura di Dio con la natura umana, ma un processo, una tensione. L'obiettivo del distacco coincide con il cammino che conduce al distacco e non con una qualche sua meta, che in fondo sarebbe irraggiungibile, in quanto si darebbe sempre come nuova.

La scelta schürmanniana di interpretare il distacco nel senso che egli definisce "peregrinale", strappa così l'esperienza mistica alla sua puntualità statica per farla divenire l'origine di una vicenda che deve costantemente rinnovarsi. L'uomo spirituale, l'uomo della *gelâzenheit*, non è quindi sottratto alla storia per essere riassorbito nell'eterno, bensì costantemente rilanciato nella storia. Egli non raggiunge l'unione con Dio come uno stato conquistato una volta per tutte, ma la sua conversione al distacco è come l'innescò che apre ogni volta ad una nuova economia dei rapporti intramondani. Ora, se l'eterno a cui fa segno l'identità tra Dio e la sua creatura non è distaccato dal tempo, allora eternità e tempo non possono più essere misure eterogenee e antitetiche¹⁶. La conversione al distacco non può essere una semplice rinuncia al tempo per ritrarsi nel fondo increato dell'anima, che essendo divino è eterno: se così fosse, avrebbe ragione chi legge la nascita del Logos nel fondo dell'anima come una condizione di unione sostanziale tra l'umano e il divino e non un'identità operativa «in cui l'agire di Dio e il divenire dell'uomo riuniscono Dio e l'uomo in un unico avvenimento»¹⁷.

La generazione del Figlio, avvenendo nell'esperienza dell'uomo che si consegna al distacco, è quindi un evento che allo stesso tempo accade nella storia e ne contesta dall'interno la semplice fattualità. Per comprendere questa apparente contraddizione è però necessaria secondo Schürmann una revisione del concetto di temporalità. Il tempo del distacco è affare di "questo adesso presente [*gegenwertigen nîl*]", mentre il tempo dell'attaccamento è legato alla "successione del prima e del dopo". Siamo cioè di fronte a due modalità temporali opposte: per un verso l'esperienza del distacco dischiude un tempo totalmente concentrato nell'istante, per l'altro la nuova economia relazionale deve comunque fare i conti con la successione degli avvenimenti che costella la storia dell'individuo e la storia del mondo, altrimenti l'abbandono si chiuderebbe su se stesso.

Il tempo divide l'essere umano in due zone: quella per la quale egli resta sottomesso alla durata e alla successione delle cose fisiche, e quella in cui egli possiede tutte le cose, in Dio, in un istante eterno [...] Parlare di tempo, dunque sarà un modo per dire: l'eternità è adesso. Gli

15 A. Martinengo, *Introduzione a Schürmann*, cit. p. 97.

16 Su questo aspetto nel pensiero di Eckhart si vedano le interessanti osservazioni presenti in A. Saccon, *Nascita e Logos. Conoscenza e teoria trinitaria in Meister Eckhart*, La città del Sole, Napoli 1998, pp. 92-96.

17 M. Vannini, *Introduzione*, in M. Eckhart, *Opere tedesche*, cit., p. LXVII.

avvenimenti di mille anni fa, gli avvenimenti che si produrranno fra mille anni e gli avvenimenti di questo stesso oggi, tutto la scintilla dell'anima raccoglie nell'istantaneità del presente¹⁸

Nel modo con cui Schürmann interpreta la figura di questa «istantaneità del presente»¹⁹ [*gegenwertigen nú*] sta senza dubbio una chiave per comprendere la prima tensione che mi sta a cuore rilevare. Questo si vede però non tanto nelle parole stesse di Schürmann, quanto in ciò che egli lascia sottinteso e che emergerà con più chiarezza nel suo studio su Heidegger²⁰. Sofferamoci un istante sulla questione. Formulare il senso della temporalità dell'esperienza spirituale come l'evento in cui si genera il Figlio nel fondo dell'anima del credente significa concepire questo evento come un'irruzione, come un venire all'essere dell'unità di umano e divino. Può ancora avere un rapporto con il tempo del mondo un'anima che viene ad essere identica con Dio tanto da co-generare il Figlio? L'istantaneità del presente in cui l'uomo fa esperienza della nascita del Figlio in fondo alla sua anima non rischia di fare il deserto intorno a sé? Che relazione esiste tra il tempo che si misura e si conta e il tempo puntuale dell'unione spirituale?

A queste domande si può rispondere positivamente solo se si riesce a dare forma concreta ad una nuova relazione con le cose che dall'istante del distacco si distenda in una vicenda. Se l'esperienza spirituale deve essere interpretata in senso attivo e peregrinale come apertura ad una nuova pratica delle cose del mondo, l'evento non deve produrre un'uscita dalla realtà mondana e dal tempo, ma piuttosto «una modificazione esistenziale che conduce l'uomo ad una nuova temporalità, radicalmente differente»²¹. Schürmann risponde a queste questioni partendo da un'ispirazione chiaramente heideggeriana: l'interpretazione dell'esperienza spirituale contenuta nei *Sermoni tedeschi* impone dal punto di vista filosofico di pensare ad una nuova articolazione tra eternità e storia, tra immanenza e trascendenza alla ricerca della loro intrinseca relazione perché diversamente il distacco perderebbe ogni capacità performativa sull'esistenza e quindi non sarebbe una verginità feconda. Questa relazione può essere data allora soltanto se si ha una concezione evenemenziale del tempo²². Così si risolve il paradosso: l'esperienza spirituale come viene descritta da Eckhart è il luogo in cui si apre un tempo della manifestazione che irrompe nel tempo del mondo, pur senza essere riassorbito dalla temporalità storica.

II. Il “senza perché” e la negazione pratica della finalità

La novità della temporalità aperta dal distacco si misura nel modo in cui concretamente sta al mondo l'uomo che ha tutto abbandonato. L'esistenza che sorge

18 *Maestro Eckhart o la gioia errante*, cit., pp. 72-73.

19 Ivi, p. 73.

20 Cfr. R. Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Seuil, Paris 1982, passim.

21 A. Martinengo, *Introduzione a Reiner Schürmann*, cit., p. 95.

22 Cfr. R. Schürmann, *Le principe d'anarchie*, cit., pp. 39-40.

dal distacco è libera dall'assillo costante di agire secondo scopi e di guardare alla realtà soltanto attraverso il prisma del possesso e dell'utilità. Nello stesso momento in cui il distacco consente di andare al di là del tempo ordinario scandito tra un prima e un dopo, tra un'intenzione e un fine, esso affranca globalmente l'uomo dagli interessi intramondani e mostra una strada alternativa che la mistica definisce icasticamente come "vivere senza perché". Questo è possibile perché l'ascesi non fa altro che corrispondere al modo stesso con cui si danno le cose e più radicalmente al modo stesso con cui si dà Dio.

Cominciamo dal primo profilo che sta a cuore a Schürmann: quello pratico-esistenziale. Se l'esperienza spirituale non deve essere letta come evasione dal mondo, il distacco porta in sé il marchio di una nuova mondanità che designa "l'essere presso le cose, senza prenderne possesso". La struttura della mondanità non distaccata si basa su una concezione in cui al centro sta il possesso degli enti in funzione di una loro utilità. Per comprendere l'alternativa contenuta nei *Sermoni tedeschi* è sufficiente invece cogliere il senso profondo del termine *gelâzenheit* (abbandono), che Eckhart usa insieme ad *abegescheidenheit* per dire il distacco. Ricordando l'etimologia di questa parola dal verbo *lâzen*, (lasciare, sciogliere) Schürmann sottolinea come il primo significato dell'abbandono non sia tanto quello riflessivo, l'abbandonarsi, la disabitudine al possesso di sé, quanto piuttosto quello transitivo, l'abbandonare, il lasciar essere tutte le cose a loro stesse. «Chi ha imparato a 'lasciar essere' restituisce tutte le cose a loro stesse. Ha disimparato ad asservirle ai propri progetti, si è spogliato di ogni affermazione del sé paralizzato da un miscuglio di curiosità e ambizione»²³.

Questa dinamica diventa ancora più evidente se, come avviene nel sermone *Mulier, venit hora*, si passa dal profilo pratico-orizzontale a quello verticale e teologico del rapporto con Dio. Sentiamo cosa dice al riguardo in uno dei passi più citati del sermone

Chi cerca Dio e oltre a Dio anche qualcos'altro, non troverà mai Dio. Chi invece non cerca davvero null'altro che Dio, trova Dio e non trova mai soltanto Dio; perché insieme con Dio, trova tutto quello che Dio può offrire. [...] Se a un uomo buono chiedessimo: Perché cerchi Dio?, risponderebbe: 'Perché è Dio'. 'Perché cerchi la verità?' – 'Perché è la verità?'. 'Perché cerchi la giustizia?'- 'Perché è la giustizia?'. Un uomo del genere sarebbe giusto. Tutte le cose che stanno nel tempo hanno un perché. Così se si chiede a un uomo: 'Perché mangi?' – 'Per avere forza'. 'Perché dormi?' – Per la stessa ragione. E così è per tutte le cose che sono nel tempo.²⁴

L'assenza di un perché, di uno scopo concreto nella ricerca di Dio è la figura più piena dell'esistenza aperta dal distacco, cioè di quella nuova economia di rapporto con la realtà che Schürmann definisce come "itineranza" [*itinérance*]. Nelle pagine di commento a questo sermone si fa via via più evidente la chiave heideggeriana della lettura di Eckhart ivi proposta. L'assenza di uno scopo, che secondo Heidegger costituisce la modalità di esistenza che cerca di limitare il dominio del pensiero teleologico, di fronte ai suoi effetti devastanti incarnati dalla

23 R. Schürmann, *Maestro Eckhart o la gioia errante*, cit., p. 23.

24 Ivi, p. 68.

tecnica, è in Eckhart il segno di una possibilità alternativa in cui la nuova temporalità aperta dall'evento sottrae l'uomo non solo dalla dipendenza utilitaristica nei confronti delle cose, ma anche dalla ricerca di Dio come fondamento della vita. Tutto questo è possibile proprio a partire dal senso profondo della dinamica della nascita del Logos nel fondo dell'anima. Perché l'abbandono produca una verginità feconda occorre che la ricerca di Dio, su cui l'abbandono si basa, non abbia altro motivo che il darsi di Dio stesso. «Fin tanto che – si legge nel sermone *Omne datum optimum* – in un modo e nell'altro cerchi il tuo bene personale, non trovi Dio, perché in tal caso tu non cerchi Dio in maniera esclusiva. Con Dio tu cerchi qualche cosa e ti comporti esattamente come se trasformassi Dio in una candela, con lo scopo di servirtene per trovare qualche cosa; e una volta che quello che si cercava sia stato trovato, si getta la candela» (DW, I, 69).

Anche in questo caso il commento di Schürmann fa emergere una tensione produttiva: «L'uomo distaccato cerca senza cercare»²⁵; la sua nuova economia pratica è uno sguardo la cui forma sta nell'assenza di una forma costituita, il cui senso è nella continua riproposizione della ricerca. Le cose che circondano l'uomo del distacco non sono importanti in sé, ma nella "loro trasparenza nei confronti di Dio". Si accede a questa condizione diafanica del mondo grazie al fatto che il mondo entra a tutti gli effetti nell'evento dell'identità tra Creatore e creatura che accade con il distacco. È sulla falsariga di questa trasparenza che occorre quindi interpretare il senso apparentemente nichilistico delle parole di Eckhart: "Di fronte al Padre tutte le creature sono un puro nulla". Ciò che accade nel fondo dell'anima, l'unità operativa tra Creatore e creature, permette infatti l'abbandono della visione teleologica del mondo perché riconosce la signoria a Dio soltanto. Poiché Dio è l'unico Signore tutte le cose diventano uguali e le gerarchie che stanno alla base di un'esistenza votata all'utilità e agli scopi lasciano spazio ad uno sguardo che trapassa le identità degli enti per riconoscerli nella loro unità originaria, nella loro radice comune. Allo stesso tempo però Dio pur essendo origine del mondo non ne è la causa, né la ragion d'essere: «Sotto il 'senza perché' del distacco – dice Schürmann – il fondamento viene meno»²⁶.

Il cuore pulsante dell'itineranza sta quindi in questo sguardo paradossale che si sottrae ad ogni forma di finalità, anche la più nobile, come potrebbe essere quella di avere come proprio obiettivo la ricerca di Dio. In questo senso ciò di cui si parla nel testo di Eckhart non è l'itinerario da compiere per raggiungere Dio, secondo il modello caro al pensiero medioevale dell'*itinerarium mentis in Deum*, perché non c'è un *iter* da percorrere. L'atto stesso del percorrere fa la strada, in una condizione che Schürmann definisce di erranza, di "gioiosa erranza".

A questo punto si ripresenta la stessa tensione che evidenziavamo nel commento al sermone *Intravit Iesus*. Come rispetto al tempo dell'evento si pone il problema di tenere insieme l'irruzione nel presente e la continuità dell'esistenza peregrinale che sorge dal distacco, anche qui il tempo dell'*itinérance* è insieme l'istante dell'evento e la durata di un processo che è addirittura infinito, proprio in quanto

25 Ivi, p. 77.

26 R.. Schürmann, *Maestro Eckhart o la gioia errante*, cit., p. 211.

non ha né un fine a cui tendere, né una fine in cui riposarsi. L'*itinérance* non può diventare un *itinerarium* scandito da una serie consecutiva di tappe per raggiungere uno scopo; ma allo stesso tempo non può chiudersi in un istante puntuale, perché deve ogni volta ricominciare da capo, altrimenti perderebbero di significato sia l'antiteleologismo, sia la qualità peregrinale che Schürmann attribuisce al pensiero di Eckhart.

III. L'unità operativa con Dio e la deiscenza

Passiamo ora all'ultimo plesso tematico. Analizzando l'*itinérance* siamo condotti in modo sempre più insistente verso l'evento originario che costituisce l'orizzonte all'interno del quale si può comprendere la scelta di leggere Eckhart a partire dall'angolo prospettico dell'esistenza peregrinale. Si tratta allora di analizzare come Schürmann interpreti la teoria della generazione del Verbo al fondo dell'anima, che indubbiamente costituisce il nucleo speculativo più complesso e controverso del pensiero di Eckhart. A questo punto la sua scelta interpretativa è molto netta. Come ha rilevato con precisione Martinengo nel suo volume su Reiner Schürmann, la nascita del Verbo di cui si parla nei *Sermoni tedeschi* non ha soltanto un valore teologico, cioè non si riferisce unicamente alla nascita del Figlio, come seconda Persona della Trinità, ma è «l'epifenomeno di una struttura più generale»²⁷, in cui è coinvolto l'essere di tutte le cose. Poiché il Verbo è ciò per mezzo di cui tutto è stato creato (Gv 1,1-3), la sua nascita come culmine dell'*abgescheidenheit* è «la primizia per l'emersione dell'essere nella sua totalità»²⁸. Questo punto è estremamente importante perché fa da chiave di volta dell'intera ricostruzione del pensiero di Eckhart contenuta in *Maitre Eckhart ou la joie errante*: se il distacco «è prima di tutto una parola sul mondo»²⁹, esso non può ridursi al rapporto tra Dio e l'anima, ma deve includere l'intera realtà, tanto da diventare il luogo in cui il mondo trova, ontologicamente parlando, la propria origine.

Ma procediamo per gradi. Per analizzare la portata ontologica generale del distacco sono particolarmente significative le pagine dedicate al commento del sermone *Mulier venit hora*, in cui Schürmann offre una specie di saggio nel saggio che, secondo le sue parole, potrebbe essere letto come «un blocco a sé stante»³⁰. In quattro paragrafi molto densi egli descrive le figure in cui si articola il distacco, raccogliendole intorno alle nozioni eckhartiane di dissomiglianza [*unglîcheit*], similitudine/somiglianza [*gelîcheit*], identità [*einheit*] e deiscenza [*ûzbruch*]. Vale la pena di ripercorrere queste figure perché esse descrivono sinteticamente «l'ordine di una vita in seno alla quale nasce il Verbo»³¹, non come momenti successivi, ma come articolazioni interne di una realtà che si offre solo e soltanto nella sua dimensione unitaria, e che proprio in questa unità acquista la sua funzione ontologica

27 A. Martinengo, *Introduzione a R. Schürmann*, cit., p. 104.

28 *Ibidem*.

29 R. Schürmann, *Maestro Eckhart o la gioia errante*, cit., p. 127.

30 *Ivi.*, p. 6.

31 *Ibidem*.

fondamentale.

La prima figura eckhartiana è la dissomiglianza perché il primo accesso alla realtà prodotto dal distacco è la presa di coscienza che l'uomo e Dio sono radicalmente estranei l'uno all'altro. Visti con lo sguardo di questa radicale differenza, gli enti intramondani sono niente perché l'essere non appartiene loro, ma soltanto a Dio. Tuttavia una simile dottrina «non può essere ridotta a un discredito sgomento gettato su tutte le cose»³², ma mira piuttosto – secondo Schürmann – a un'educazione dello sguardo, ovvero a un'educazione del rapporto che si instaura con le creature. Nella dissomiglianza l'essere delle cose non è colto attraverso il pensiero “indicativo” di una “Scolastica divenuta Inquisizione”, ma attraverso un pensiero che Schürmann definisce “imperativo” o esortativo³³, cioè un pensiero che non descrive una situazione, ma chiama al distacco. Questo è ancora più vero nel momento del passaggio dalla dissomiglianza alla somiglianza attraverso cui l'uomo scopre se stesso come immagine di Dio. L'immagine è in sé priva di sostanza, essa ha la sua origine in ciò di cui è immagine: “L'uomo in quanto immagine di Dio dimora ‘presso’ colui di cui è immagine, distinto da lui e non ‘in’ lui”³⁴. Come Schürmann ricorda bene, Eckhart lavora a una articolata teoria dell'immagine che fa proprie non solo le letture patristiche di Gen 1,26-27 (“Dio creò l'uomo a immagine e somiglianza”), ma anche la tradizione platonica e neoplatonica dell'esemplarità e della partecipazione³⁵. Ciò che al maestro renano interessa sottolineare è però che l'immagine dice la somiglianza e non l'identità e quindi come tale dovrà essere superata. Dio non ha creato l'uomo “come sua immagine”, ma “a immagine”: ciò significa che il polo della somiglianza è ancora una volta da leggersi in senso non indicativo, ma esortativo. Scoprirsi a immagine di Dio significa per l'uomo scoprirsi in una continua tensione all'assimilazione. Egli da questo punto di vista non è ancora il Verbo, ma sta presso il Verbo, come un ad-Verbo, un avverbio (*binwort*).

Il culmine dell'assimilazione apre allora la terza figura, quella dell'identità. Si entra così nel momento più problematico della dottrina eckhartiana: l'identità tra l'anima e Dio è come un *cantus firmus* dei *Sermoni Tedeschi*, ma essa – ricorda Schürmann – non deve essere interpretata in senso sostanzialistico, bensì operativo, perché diversamente ci troveremmo di fronte a una delle tante varianti del panteismo. Con «identità operativa o energetica»³⁶, Schürmann rende l'espressione *ein im gewürke* di cui parla il sermone *Iusti vivent in aeternum*. Ciò che è in gioco in questo testo non è la constatazione di un dato di fatto, di un'unità sostanziale data una volta per tutte, ma la descrizione di un evento che si ripete, all'interno del quale Dio, l'uomo e il mondo sono come ricollocati in una identità più primitiva dell'identità sostanziale. Il distacco è il cammino che conduce a questo evento.

32 Ivi, p. 108.

33 Cfr. ivi, p. 109.

34 Ivi, p. 113.

35 Per una analisi approfondita di questo aspetto della dottrina eckhartiana si vedano: W. Wackernagel, *Ymagine denudari. Ethique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez M. Eckhart*, Vrin, Paris 1991; A. Saccon, *Nascita e Logos*, cit., pp. 231-286.

36 Schürmann, *Maestro Eckhart o la gioia errante*, cit., p. 123.

La comprensione dell'essere di Eckhart è quindi secondo Schürmann “verbale”, o ancora più radicalmente “evenemenziale”. Questa concezione è costata al maestro renano la condanna per eresia, perché il pensiero metafisico con cui l'Inquisizione lo ha giudicato è un pensiero “nominale”, che non riesce a pensare altra identità se non quella delle sostanze con se stesse, all'interno di cui l'alterità tra Creatore e creatura è il dato insuperabile. L'identità *im gewürke* sovverte questa concezione non soltanto perché destabilizza la dimensione tetica del pensiero sostanzialistico, ma anche perché sottrae alla volontà dell'uomo distaccato il farsi dell'evento. L'unità tra il fondo dell'anima e il fondo di Dio “sopravviene” come qualcosa che non è nelle mani dell'uomo e in ultimo neanche nelle mani di Dio. Il suo tratto, nei termini di Heidegger, è destinale: «Non è – dice Schürmann – la volontà di questo o di quello ad aver favorito il corso delle cose, ma è il corso delle cose a giocare a nostro favore. Le cose sono andate così: ‘è successo che’»³⁷. La forma neutra con cui si cerca di esprimere questa espropriazione è conseguente alla logica del “senza perché”. Anzi, per esprimere la radicale “anarchia” dell'evento in cui si genera l'identità, Schürmann impiega la metafora del gioco: l'identità operativa non è un'identità metafisica che si è fatta immanente al mondo, né, come abbiamo visto, un'omogeneità panteistica in cui la differenza delle sostanze si perde nell'unità del tutto, ma è una “presenza ludica”³⁸, cioè un libero gioco senza scopi in cui Dio, l'uomo e il mondo si abbandonano incessantemente l'uomo all'altro.

Giunti a questo punto si può capire il senso dell'ultima figura del distacco, quella che Eckhart definisce con la nozione di «deiscenza»³⁹. Il termine è di natura botanica e indica il movimento di apertura per cui alcuni frutti, giunti a maturazione, si schiudono per lasciar cadere i semi⁴⁰. Questo schiudimento originario è un'immagine per esprimere l'accordo senza ragioni che avviene nel “gioco dei Tre” (Dio, anima distaccata e mondo)⁴¹: essa descrive l'aprirsi dell'anima al culmine del distacco, come un frutto che giunto a maturità libera i semi. Nella deiscenza si manifesta la fecondità del distacco: nello schiudersi dell'anima c'è un'irruzione ontologica, in cui insieme al Logos si dischiudono tutte le cose. Essa è quindi la figura in cui è più chiara la scelta di Eckhart di pensare la nascita del Logos insieme come nascita del Figlio e nascita dell'essere nella sua totalità.

Tutto questo però ha una serie di conseguenze non trascurabili. Innanzitutto, dal punto di vista teologico, Dio non può più, come ente supremo, avere il rango di origine, né rappresentare il *telos* della vita del distacco. Il luogo in cui l'anima genera il Logos è “al di là di Dio”, o meglio è al di là dei Tre (Dio, anima e mondo) nel senso che rappresenta il punto comune da cui tutti e tre emergono. Anzi l'uomo stesso, in quanto traccia di questa origine, è “al di sopra del Dio rappresentato come

37 R. Schürmann, *Maestro Eckhart o la gioia errante*, cit., p. 122-123.

38 Ivi, p. 127.

39 Sul significato di questa figura del distacco si vedano le osservazioni di M. Vannini, *Introduzione*, cit., pp. LXVIII-LXIX.

40 R. Schürmann, *Maestro Eckhart o la gioia errante*, cit., p. 130.

41 Ibid.

ente supremo⁴². Dio scompare [“*got entwirt*”] per lasciare spazio all’origine stessa in cui i Tre si trovano accordati l’uno all’altro, da un dono che li precede. È noto come Eckhart per definire questa origine usi il concetto di *Deitas*, su cui si sono esercitate schiere di interpreti⁴³. Ciò che interessa a Schürmann non è però delineare la storia degli effetti di questo concetto, ma comprendere come esso si caratterizzi nell’insieme del pensiero eckhartiano. La *Deitas* è il deserto, cioè uno spazio vuoto, privo di forma, o meglio la cui forma è il puro darsi: «Nel deserto tutto comincia soltanto», non esistono enti, non esiste distinzione; esso è «l’orizzonte più inclusivo, l’evento in cui tutti ciò che è sorge originariamente all’essere»⁴⁴.

Su questo presupposto diventano altrettanto evidenti le conseguenze dal punto di vista ontologico e antropologico. Nel deserto non solo Dio sparisce, ma vengono meno anche gli enti nella loro differenza dall’origine e con essi l’uomo stesso. «Parlare della divinità – spiega Schürmann – è pensare Dio anteriormente a ogni opposizione [...]. Questo vocabolo designa l’esclusione di ogni relazione nell’origine, che si tratti di relazione esterna, la creazione, o di relazione interna a Trinità»⁴⁵. Se sparisce la differenza creaturale, sparisce anche l’idea che l’uomo sia riducibile alla sua naturalità. Nell’identità tra fondo dell’anima e fondo di Dio, tutto viene dinamicamente a coincidere, pertanto nel distacco è l’uomo stesso a essere “causa” di Dio e di tutte le cose, tanto che se l’uomo l’avesse voluto, né Dio, né le cose sarebbero state⁴⁶.

Come comprendere però la portata sovversiva di queste affermazioni? Che cosa significa che l’uomo fa nascere Dio e con lui tutti le cose attraverso il distacco? Come si può pensare questa generazione senza entrare in contraddizione con gli elementi che abbiamo evidenziato in precedenza, cioè il rifiuto del modello fondazionale, quando a questo punto il distacco sembra essere l’origine che fa venire all’essere tutte le cose, Dio compreso? Si tratta di un ampio spettro di questioni che trovano risposta in una mossa interpretativa radicale che Schürmann enuncia nel paragrafo dedicato alla deiscenza e riprende e approfondisce nel commento ai sermoni *Videte qualem caritatem* e *Praedica verbum*. Il punto per capire come l’identità operativa sia la sorgente an-archica dell’essere sta nel senso che occorre attribuire al *Logos* che nasce al fondo dell’anima. Dire che questa nascita non è solo la nascita del Figlio, ma anche la prima manifestazione di tutte le cose, non chiarisce ancora la forma in cui possa darsi un’origine in cui tutto venga a coincidere *im gewürke*, nell’operazione. Per rispondere a questo aspetto bisogna ricordare come nella tradizione cristiana il *Logos* di cui parla il *Prologo* di Giovanni non è soltanto la

42 Ivi, p. 131.

43 A titolo di esempio può essere utile V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Vrin, Paris 1960, 340ss.

44 A. Martinengo, *Introduzione a R. Schürmann*, cit., p. 103.

45 R. Schürmann, *Maestro Eckhart o la gioia errante*, cit., p. 135.

46 Si vedano le espressioni radicali contenute nella predica 52: “Nella mia nascita (eterna) nacquero anche tutte le cose, e io fui causa di me stesso così come di tutte le cose. Se l’avesse voluto, né io né tutte le cose sarebbero. E se io stesso non fossi, Dio nemmeno sarebbe: che Dio sia Dio, è cosa di cui io sono causa. Se io non esistessi, Dio non sarebbe Dio”, DW II, 504, 3, citata da Schürmann.

seconda Persona della Trinità, ma è anche la parola, come parola proferita, come annuncio. Anzi, l'identificazione del Logos giovanneo con il Verbo eterno che sta nel seno del Padre è il frutto di una precisa torsione ellenizzante del cristianesimo che non si riscontra nelle prime traduzioni latine in cui il vocabolo è reso con *sermo* e non con *verbum*⁴⁷. Eckhart non riprende questa traduzione, come faranno invece Erasmo da Rotterdam e con lui alcuni rappresentanti della Riforma radicale⁴⁸, ma secondo Schürmann egli sovrappone e identifica la dimensione eterna del Logos di Dio con la dimensione storica della parola proferita. «Io non rifletto Dio, non lo riproduco: lo dichiaro»⁴⁹, ovvero nell'atto del distacco l'identificazione con Dio diventa tale per cui il Logos è sì la parola eterna di Dio, ma è insieme anche la parola predicata dall'uomo. Da questo punto di vista Eckhart è più radicale del IV Vangelo:

Nel suo Prologo Giovanni dice del Verbo che egli è *pros ton theon*, 'volto verso Dio' e più avanti fa dire a questo Verbo: 'Là dove io sono, voglio che siate voi pure' (Gv 14,3). San Giovanni vede il cristiano 'presso Dio', 'volto verso Dio', come il Verbo; Eckhart invece lo vede che dà nascita a Dio, al di là del Padre che genera il Verbo⁵⁰.

Ora, non possiamo entrare in una disanima di questa discutibile interpretazione del Prologo giovanneo; ciò che comunque rileva è il fatto che in essa emerge una identificazione tra la *predicatio* umana e la generazione eterna del Figlio. La potenza del *Verbum* che nasce nel fondo dell'anima è l'espressione del movimento divino che si riversa nelle cose, pur rimanendo interiore a se stesso. Il miracolo della generazione coincide quindi con il miracolo del linguaggio per cui si potrebbe dire, usando un'espressione di Alessandra Saccon, che «il figlio è parola, ma anche ogni parola è figlio»⁵¹, ovvero l'identità energetica dei Tre (Dio, uomo, mondo) si dà per la particolarità del *Verbum* di essere insieme la Parola eterna di Dio e la parola umana che la annuncia. Nel sermone *Praedica verbum* che commenta 2 Tim 4,2 ("Pronuncia la parola, esprimila, producila, genera la parola") diventa ancora più chiara questa dimensione istitutiva della parola, con tutte le conseguenze che ne derivano: «L'origine pensata come parola – spiega Schürmann – significa il crollo di qualsiasi appoggio. La parola parla, ma non pone nulla. Non si pone al di sotto dell'ente come suo fondamento; non suppone nulla, né precede l'ente come sua causa»⁵².

Il culmine della deiscenza pensata come parola rappresenta quindi il polo gravitazionale che dà unità e mantiene in equilibrio le tante tensioni dell'interpretazione anarchica e peregrinale di Schürmann. Se l'origine è la parola pronunciata eternamente da Dio e predicata dall'uomo con il distacco, essa non può

47 Si veda quanto dice A. Saccon, *Nascita e Logos*, cit., p. 105-106, n. 4.

48 Cfr. su questa questione, S. Carletto – G. Lingua (a cura), *Logos o uomo? Testi antitrinitari di Michele Serveto e Fausto Sozzini*, Arciere, Dronero 2009.

49 R. Schürmann, *Maestro Eckhart o la gioia errante*, cit., p. 137.

50 Ibid.

51 A. Saccon, *Nascita e Logos*, cit., p. 140. Saccon cita al riguardo un testo della predica 18: "Che la parola fluisca all'esterno e tuttavia rimanga all'interno è davvero meraviglioso: che le creature fluiscono all'esterno e tuttavia rimangono all'interno, è davvero meraviglioso" (DW I, 306, 5-7).

52 Cfr. R. Schürmann, *Maestro Eckhart o la gioia errante*, cit., . 210-211.

dare adito a sostanzializzazioni perché la parola è mobile, è già in sé strutturalmente “peregrinale”, e non può fungere da *fundamentum inconcussum*. Manifestandosi come parola, il Dio di Eckhart perde le caratterizzazioni metafisiche e il suo rivelarsi come Deità coincide con l’abbandono delle perfezioni essenziali che gli erano attribuite dalla Scolastica. Ma, più ancora, solo pensando l’atto del distacco come parola si può comprendere la funzione “performativa” dell’*abgescheidenheit*. Il *Verbum* che nasce al fondo dell’anima fa essere ciò che annuncia, nel momento stesso in cui l’uomo abbandonandosi lascia essere Dio e il mondo per quello che sono. Questo lasciar essere è quindi la cifra sintetica dell’evento che accade nel distacco e dell’esistenza che ne deriva. L’uomo del distacco appartiene al regime del “senza perché”, in quanto è istituito da una parola che non è un *reddere rationem*, ma un annuncio. Come la parola è contemporaneamente il Logos eterno e la *praedicatio* storico-concreta dell’uomo, così questo annuncio è la figura di un’esistenza che non ha più bisogno di un fondamento, ma è in costante esodo da se stessa. In essa, l’Indeterminato non è più ridotto a qualcosa che è disposizione dell’uomo e al servizio della sua sicurezza, ma il mistero che attrae l’errante e che gli offre una gioia che non sfiorisce.

Pensare la nascita del *Verbum* al fondo dell’anima sulla falsariga dell’unità dinamica di queste due dimensioni del linguaggio non è però privo di problemi. Individuare nella natura insieme istitutiva e anarchica della parola la chiave di volta per dare sostanza all’evento originario con cui l’essere nel suo insieme si manifesta (evitando così di trasformarlo in una pura riproposizione della metafisica sostanzialistica) implica tenere insieme due dimensioni del linguaggio, quella ontologica e quella che potremmo definire pragmatica (il *Verbum* eterno di Dio e la parola pronunciata dall’uomo) la cui unità non può non avere un equilibrio instabile. Per un verso, nella deiscenza l’uomo sembra essere colui che fa essere Dio, portandolo a parola attraverso il distacco; per l’altro, questo evento istitutivo appare invece come qualcosa che sta totalmente al di fuori della volontà dell’uomo. Anzi, se vale la logica del “senza perché”, l’uomo è soltanto l’occasione per un darsi che lo precede e che egli soltanto deve “lasciar essere”. Nel momento in cui l’abbandono sembra essere un compito che appella l’uomo all’azione esso è invece un evento indisponibile e incondizionato perché «l’origine preoriginaria apre da se stessa il cammino verso di essa»⁵³.

Conclusione

I tre plessi tematici che ho evidenziato sono soltanto una parte delle molteplici questioni affrontate da Schürmann. Pur nella loro parzialità, essi tuttavia evidenziano la capacità del filosofo francese di mettere in campo una lettura di Eckhart interessata non solo a restituire un’immagine storiograficamente precisa del pensatore renano, ma anche di andare al di là di ciò, mettendo in dialogo i *Sermoni tedeschi* con la sensibilità contemporanea. Proprio se si pone attenzione a questa portata, non solo storiografica, ma anche sistematico-propositiva, delle riflessioni contenute in *Maitre Eckhart, ou la joie errante*, diventa interessante far emergere le

53 R. Schürmann, *Maestro Eckhart o la gioia errante*, cit., p. 142.

tensioni sotterranee che Schürmann cerca di mantenere in un fecondo equilibrio con il suo testo. Preso atto di questo sforzo si tratta quindi di evidenziare i momenti in cui questo equilibrio si rivela più precario, perché in tal modo è possibile cogliere la prima trama di alcune intuizioni che appartengono al contributo originale che Schürmann dà al dibattito filosofico contemporaneo e che andrebbero poi verificate nella sua filosofia matura.

Ciò che mi preme sottolineare in conclusione è che tutte queste tensioni vertono sullo sforzo operato da Schürmann di interpretare in senso pratico la filosofia speculativa di Eckhart, per fare del tema dell'itineranza il prisma da cui guardare al lavoro di decostruzione della teologia scolastica e della metafisica sostanzialistica che la caratterizza. La dimensione pratica, la "mutazione dell'economia intramondana" a cui l'uomo va incontro nell'esperienza del distacco, deve infatti fare i conti con la filosofia dell'identità che sta alla base dell'esperienza del distacco. Al fondo dell'anima l'uomo non trova immediatamente la sua storicità concreta, ma l'eternità; né trova se stesso rinnovato, bensì il nulla, o meglio un fondo senza nome che è all'origine di ogni cosa, compreso Dio. La portata ontologica della deiscenza, insieme con la forma storica del rapporto con l'evento costituita da un'esistenza imperniata sul "senza perché", dà origine così a una serie di polarità (tempo/eternità; immanenza/trascendenza; attività/passività) che non emergerebbero se si leggesse tranquillamente l'esperienza dell'abbandono sulla falsariga della mistica unitiva. In quanto non si misura soltanto con la forza unitiva dell'istante del distacco, ma anche con la vicenda che ne deriva e con l'esistenza che da esso si sviluppa, l'equilibrio con cui queste polarità sono tenute insieme da Schürmann finisce per risultare precario. Questa precarietà è nelle cose, se si decide di leggere la mistica eckhartiana come un programma esistenziale e non soltanto come una filosofia contemplativo-speculativa. Ora, una considerazione attenta del modo con cui lo speculativo e il pratico sono fatti interagire da Schürmann mostra come a giocare un ruolo preponderante è un tratto anti-umanistico di chiara matrice heideggeriana: ad avere la meglio è l'indisponibilità dell'evento al culmine del distacco, la cui ragione è proprio l'essere senza ragione. Tale dislocazione del senso – in cui l'*itinérance* non ha un fine, né una fine – lascia però aperta la questione di quale sia la reale consistenza antropologica dell'esperienza generativa dell'*abgescheidenheit* e quindi più in generale la tenuta dell'intera lettura pratico-esistenziale proposta da Schürmann.

Pensare l'origine come deiscenza significa uscire dalla rete legittimante del pensiero strumentale, ma anche svuotare dall'interno la prassi umana, riducendola all'impassibilità/indifferenza nei confronti delle cose. Non è un caso che alla fine del libro Schürmann legga in parallelo l'*abgescheidenheit* eckhartiana con la *Gelassenheit* heideggeriana, cioè individui nel comune atteggiamento del "lasciar essere" la chiave di un pensiero alternativo che libera la vita dalla schiavitù nei confronti dei principi. Ciò che descrivono queste nozioni non è una particolare disposizione umana, ma più radicalmente una modalità del darsi dell'evento in quanto «l'individuo non è il soggetto del lasciar essere e dell'apertura, ma è la risposta a un evento in cui l'essere

si dà nella svelatezza sottraendosi a un tempo nel mistero e nel nascondimento»⁵⁴.

È in fondo questo il paradosso contenuto nell'idea stessa di dare un'interpretazione pratica dell'esperienza mistica eckhartiana. L'evento che unifica Dio, l'uomo e il cosmo non sprigiona soltanto una forza centripeta, in quanto mistica dell'unità dove l'eternità irrompe nel tempo, condensandolo nell'istante, ma anche una altrettanto consistente forza centrifuga, che rilancia l'uomo nella storicità mondana. Quando si tratta però di dire in positivo questa seconda dimensione, la storia fa fatica a trovare uno spazio in mezzo all'eternità dell'evento, e la libertà dell'uomo, per onorare la quale Eckhart decostruisce la metafisica scolastica, viene a coincidere con l'erranza, cioè con il lasciare che l'originario si manifesti in quanto tale, senza che l'uomo abbia altro da fare che abbandonarsi. Risulta inevitabile a questo punto lo sbilanciamento a favore della destinalità dell'evento, tanto cara allo Heidegger della *Kehre*, che pur accadendo al culmine dell'abbandono finisce con l'essere indifferente alla disposizione antropologica che lo innesca. È pur vero che identità sperimentata al fondo dell'anima è un'identità operativa, cioè non va intesa in termini sostanziali, ma come un comune operare tra Dio e l'uomo. Tuttavia ciò che emerge da questo comune operare è la deiscenza, è lo schiudersi di un Evento a cui l'uomo può corrispondere soltanto facendo coincidere l'attività dell'abbandono con la passività del "lasciar essere". Ora, connotare l'erranza come un lasciar essere comporta che l'uomo nell'*abgescheidenheit* sia per un verso colui che innesca l'Evento distaccandosi dalle immagini intramondane e immergendosi nel fondo dell'anima e per l'altro colui che si abbandona a qualcosa che in realtà non gli appartiene, non solo perché, come è chiaro in ogni teologia cristiana, il primato nella rivelazione spetta a Dio, ma anche perché in fondo ciò che avviene nell'evento non ha bisogno di essere assunto responsabilmente dall'uomo, ma semplicemente lasciato essere nella sua totale assenza di perché.

È questo il doppio movimento che ho cercato di far emergere in queste pagine: da una parte, l'intera realtà si concentra nell'istante del distacco grazie a cui l'uomo coglie Dio come l'orizzonte che fa essere le cose; dall'altra, il distacco non può ipostatizzarsi in un unico istante perché per essere itineranza, deve diventare un *habitus* esistenziale, deve cioè ripetersi costantemente per dare forma alla nuova economia delle relazioni intramondane che secondo Schürmann rappresenta il contributo più importante del pensiero di Eckhart. Ciò che resta non sufficientemente chiaro è però la forma concreta in cui l'itineranza si rapporta all'Evento, il modo in cui la durata dell'esperienza si rapporta all'origine senza tempo. L'equilibrio che la lettura di Schürmann sapientemente mette in campo rischia di apparire un cortocircuito tra il momento propriamente pratico dell'itineranza e il momento teoretico-speculativo della deiscenza. Con questo non intendo dire che il cortocircuito non sia fecondo, perché anzi permette di inserire il pensiero di Eckhart a pieno titolo nel dibattito contemporaneo sulla crisi della metafisica e sulle forme del suo superamento. Tuttavia la scelta di Schürmann evidenzia appieno i rischi di un pensiero che per dare spazio a una fenomenologia non oggettivante dell'Evento finisce per assorbire la storicità concreta dell'umano in

54 Alberto Martinengo, *Introduzione a Reiner Schürmann*, cit., p. 128.

un Destino che abita altrove dalla sua libertà finita.