

MAESTRO ECKHART

Madeleine John

CENTRO DI STUDI

PARCHI DI STUDIO E RIFLESSIONE
PUNTA DE VACAS

Aprile 2016

“La divinizzazione” dell'essere umano è una direzione verso la creazione dello spirito nella sua componente sociale.

(SILO, La Cazadora, Argentina, ottobre 2003)

Contenuto

INTRODUZIONE	7
RIASSUNTO.....	9
SINTESI	11
CAPITOLO I	12
1.1. La fine di una tappa	12
1.2. L'intenzionalità si fa strada	18
1.3. I segnali del profondo	25
1.3.1. La ricerca del numinoso	26
1.3.2. Il riconoscimento dell'umano.....	27
1.3.3. La rinascita del femminile	29
CAPITOLO II	31
2.1. Il contesto della predica di Eckhart	31
2.2. Il cammino proposto da Eckhart	34
2.2.1. La Direzione verso l'interiorità	34
2.2.2. Come intraprendere il cammino?	35
2.3. Lo stile di vita e l'azione nel mondo	38
2.4. Dall'uomo esterno all'uomo interno	42
2.4.1. Lo sguardo	42
2.4.2. Le virtù	43
2.4.3. Il “noi”	44
2.4.4. Senza perché	45
2.5. L'accesso al profondo	47
2.5.1. Oltre Dio	49
2.5.2. La preghiera, la richiesta, il ringraziamento	50
2.5.3. Implicazioni sociali	51
CONCLUSIONI	52
BIBLIOGRAFIA	54

MAESTRO ECKHART

INTRODUZIONE

L'oggetto di studio è la mistica del maestro Eckhart nel suo contesto storico, la fine del Medio Evo (1250-1350) nell'Europa centrale, che in quell'epoca faceva parte del Sacro Romano Impero Germanico.

Interesse

L'interesse era quello di capire la “divinizzazione dell'uomo” predicata da Eckhart. In cosa consisteva quella divinizzazione? Si trattava di un cambiamento di qualità dell'essere umano? Di un nuovo livello di coscienza con un'altra ubicazione nel mondo? Come proponeva Eckhart di ottenere questo cambiamento? Era una proposta di ascesi personale o una nuova direzione, un nuovo orizzonte spirituale, in mezzo alla crisi della fine di una tappa storica?

Punto di vista

Ho guardato Eckhart dall'ottica della spiritualità proposta dal Messaggio di Silo e da quella dell'ascesi proposta da Silo¹ e l'ho confrontato con la mia propria ascesi. Il mio sguardo è totalmente arbitrario. Ho messo da parte i problemi teologici ai quali Eckhart si dedica nella sua opera in latino e nei suoi scritti come professore di teologia dell'università di Parigi. Mi sono ubicata come “ascoltatrice” dei suoi sermoni e delle sue prediche in lingua tedesca diretti ai novizi, alle monache domenicane, alle beghine e al pubblico in generale. In essi espone la sua mistica.

Sebbene leggessi Eckhart con la compresenza dell'ascesi proposta da Silo e lo confrontassi con la mia propria ascesi, ho mantenuto *ex professo* (intenzionalmente NdT) la terminologia e i concetti usati da Eckhart con le loro compresenze e così anche le sue descrizioni dei registri².

Sicuramente alcuni lettori potranno interpretare certi stati, registri e/o ubicazioni descritti da Eckhart, come simili o affini all'ascesi proposta da Silo. Ciononostante ho evitato di fare delle equivalenze, dato che si tratta di visioni, cornici di interpretazione, procedimenti e contesti assolutamente diversi.

1 Per informazioni sul Messaggio di Silo visitare il sito www.silo.net. L'Ascesi proposta da Silo è un cammino di accesso al Profondo che segue i lavori di Livellamento e Disciplina. Per maggiori informazioni <http://www.parquepuntadevacas.net/prod.php>

2 Con il termine spagnolo *registro*, che costituisce uno dei concetti centrali della sua psicologia, Silo intende l'esperienza vissuta che si ha di un fenomeno, ciò che di un fenomeno la coscienza “registra”, l'“impressione” del fenomeno nella coscienza. Il termine può essere considerato approssimativamente equivalente al tedesco *erlebnis* usato dalla fenomenologia, che viene normalmente tradotto in italiano con “vissuto” o “esperienza vissuta”. La psicologia di Silo, di derivazione appunto fenomenologica, si basa su un'analisi dei vissuti e non su teorie o interpretazioni dei fenomeni di coscienza come invece fa la psicologia tradizionale di derivazione naturalistica. (N.d.T.). Nota tratta da Silo. Contributi al Pensiero. Edizione Multimage 1997

Ipotesi

L'intuizione iniziale, che poi è stata formulata come ipotesi, era: In un momento di crisi e di crollo delle credenze, nel quale la coscienza si dispone a una nuova ricerca, Eckhart predica la direzione della coscienza verso la propria interiorità e propone la divinizzazione dell'essere umano come nuovo orizzonte spirituale.

RIASSUNTO

Eckhart ha sviluppato la sua predica nell'ambiente germanico in un periodo di crisi e di cambiamento. Il Medioevo stava giungendo alla sua fine e un nuovo mondo cominciava a emergere dai borghi. La decadenza dell'Età Media in Europa centrale era segnata dal discredito della Chiesa Cattolica, che fino a quel momento era stata un'istituzione di grande potere e riferimento. La religione, esteriorizzata, ritualizzata e contraddittoria, non era capace di dare risposte alle necessità dell'essere umano. Un movimento religioso e spirituale effervescente e diverso (catari, gnostici, fratelli dello spirito libero, beghine ecc.) cercò di dare risposte con la ricerca dell'esperienza diretta del sacro e uno stile di vita basato sulla povertà e l'umiltà. Per mantenere e recuperare il suo potere e il controllo, la Chiesa Cattolica rispose con violenza e repressione, organizzando le crociate e l'Inquisizione. In quel contesto sorgono anche gli ordini dei predicatori francescani e domenicani, la cui funzione era quella di riavvicinare la gente alla chiesa e "incamminarla", predicando nelle lingue locali.

Con il deterioramento del vecchio ordine, si incrinano le credenze che lo avevano sostenuto. L'intenzionalità della coscienza umana cerca di aprire il futuro e si rende disponibile a nuove influenze, nuovi orizzonti, nuovi sguardi, per avanzare verso il campo della libertà. Nei borghi emergono nuovi gruppi sociali, nuove forme di organizzazione e nuovi valori. Le università tolgono ai monasteri il monopolio della conoscenza. Il pensiero e la sensibilità si nutrono delle conoscenze dei greci, dei bizantini, dei romani, dei giudei e degli arabi.

I segnali della profondità della coscienza spingono l'essere umano a superare il sistema di tensioni che si trascina dietro e che gli impedisce di avanzare verso la libertà e l'unità. Quel nodo di tensioni è riferito a una forma mentale dualista antagonistica, che si esprime nella relazione dell'essere umano e il mondo con il sacro, tra i gruppi sociali e tra l'uomo e la donna. Nel tentativo di superare quel nodo di tensione sofferente, lo sguardo si ribalta verso il paesaggio umano, cerca un nuovo contatto con il sacro e rianima il modello del femminile.

Eckhart entra molto giovane nell'ordine dei domenicani e si forma nella linea di pensiero di Sant'Agostino, di Tommaso D'Aquino e della Scolastica. Inoltre si nutre di diverse influenze, come quelle di Platone, Aristotele, Avicenna, Averroè e specialmente di Dionigi l'Areopagita, oltre che della mistica femminile delle beghine. Come provinciale di Sassonia, e poi vicario generale per la Boemia, è responsabile di 49 conventi di monache domenicane e di circa 80 circoli di beghine. Le sue prediche e i suoi sermoni in tedesco sono diretti a quel pubblico, oltre ai novizi e al popolo in generale.

Lui predica la possibilità di divinizzazione di ogni essere umano. Attraverso il cammino del distacco, l'essere umano può toccare nel profondo la propria interiorità e prendere contatto con la scintilla divina, che giace in fondo all'anima e che permette l'accesso all'esperienza dell'unità, dell'Uno solo, col divino.

Come stile di vita propone una vita attiva verso il prossimo e la comunità, a partire da un centro interno. Quel centro interno si costruisce fino a incorporarsi in se stessi, con l'appoggio della serenità, del distacco, della separazione e anche a partire da un atteggiamento attento e riflessivo. Quel centro interno permette all'essere umano di vivere in presenza del sacro e si esprime come povertà spirituale, umiltà e obbedienza, per cooperare con il senso e la direzione trascendente e numinosa. L'attività verso il mondo, spinta da quel centro interno, è

senza perché, senza il per-me e parte da un registro del noi in cui l'io, silenzioso e distaccato, si mette a disposizione del sacro.

La vita attiva e contemplativa si completano e si nutrono reciprocamente, come se facessero parte di un cammino di asceti spirituali. L'accesso alle esperienze di unità con la divinità richiede una chiara disposizione interna e un proposito con una carica affettiva, data dal desiderare con fervore quell'unità, e anche una grande fiducia e fede nella possibilità di riuscirci.

Al rivolgere lo sguardo interno verso la propria interiorità, in direzione della profondità e dell'alto, si può entrare più a fondo nel silenzio e nel distacco, e arrivare a una coscienza lucida dall'intelletto illuminato. A quel punto si deve evitare ogni sensazione, ogni rappresentazione e ogni traduzione, per continuare a approfondire la sospensione dell'io, fino a che si perdono i riferimenti spaziotemporali, in un distacco e abbandono di se stessi, fino a registrare l'unità, l'essere Uno con Dio, che è anche il se-stesso, l'essenza e il vero essere di ogni essere umano. Si tratta di un'esperienza trasformatrice, che dà la certezza della trascendenza e dell'illusorietà della morte e dota di significato la vita e il mondo. L'attraversamento della soglia verso il vuoto insondabile della divinità che non si può conoscere né afferrare, implica un completo distacco, un abbandono a Dio per andare oltre il Dio Creatore, verso ciò che non è creato e non si può creare, verso il niente assoluto. Sebbene quell'esperienza non sia afferrabile, nella vita quotidiana si manifesta nella fede interna, l'amore, la pace e la gioia, e anche nella capacità di operare come espressione del divino nel mondo.

Il paesaggio interno dell'essere umano, con la sua visione del mondo e della vita, non condiziona solamente la traduzione e interpretazione delle esperienze spirituali e mistiche, ma impedisce, o rende possibile, quel tipo di vissuto. Perciò Eckhart scarta l'esistenza del Male, del Dio-giudice e dell'essere umano come peccatore, scagliato nel mondo come se fosse un castigo, scarta l'idea di un Dio esterno e il valore dato alla sofferenza come via di purificazione e di redenzione. Al contrario, afferma instancabilmente la libertà di scelta e la dignità dell'essere umano, il vincolo intimo dell'essere umano con la divinità, la cui essenza è comune e la possibilità di libertà e unità nella divinizzazione, che giace nell'interiorità di ciascuno. Il mondo e la vita, pieni di significato, sono la meravigliosa opportunità di un nuovo incontro dell'essere umano con il suo essere essenziale divino, qui e ora.

La divinizzazione dell'essere umano, proposta da Eckhart, non si riferisce a uno stato o un'esperienza particolare, che svanisce al momento di uscire da quello stato o esperienza. Essa si riferisce a un salto qualitativo verso l'essere essenziale, attraverso la vita virtuosa, l'azione cooperatrice e di partecipazione della creazione divina, e l'esperienza di libertà e unità con l'essere divino. Questo è l'orizzonte spirituale che Eckhart annuncia per tutti gli esseri umani in un'epoca di crisi.

SINTESI

Verso la fine del Medio Evo, in un periodo di crisi e cambiamenti, in cui le credenze crollano e le religioni, che non sono più un riferimento, si esteriorizzano, l'intenzionalità della coscienza si apre a nuovi orizzonti e nuove ricerche. Eckhart si nutre di diverse influenze e "ascolta" i segnali del profondo, che spingono quella ricerca verso la libertà e l'unità, per superare la forma mentale dualista-antagonistica sofferente. Eckhart propone un nuovo orizzonte: la divinizzazione dell'essere umano. Perciò espone una visione dell'essere umano, in cui una scintilla divina nel fondo dell'anima lo unisce intimamente alla divinità. Propone un cammino di approfondimento verso la propria interiorità attraverso la separazione, la serenità e il distacco che permette l'esperienza di libertà e unità con l'essere divino, esperienza che l'io essenziale, distaccato, trasmette al mondo dandogli direzione e senso.

CAPITOLO I

UNO SGUARDO AL SECOLO DI MEISTER ECKHART

1250-1350

1.1. La fine di una tappa

Il maestro Eckhart è vissuto tra il 1250 e il 1350 d.C. Questo secolo comprende il cosiddetto Basso Medioevo, periodo che annuncia l'Età Moderna, con il Rinascimento, a partire dal secolo XV. È un momento di sintesi, che include il declino di un periodo storico. E come ogni epoca di sintesi: “è caratterizzata dal fatto che le cose non funzionano più tanto bene, comincia l'abbandono della fede verso la verità assoluta di certe credenze. Appaiono le alternative, le critiche, si acquiscono le contraddizioni.” (Tolcachier, 2004, p. 103)

Il processo evolutivo verso un cambiamento di epoca trascorre, mentre il modello imperante si svuota, perché tale sistema non riesce più a rispondere alle nuove necessità dell'essere umano. In tal modo il sistema di credenze, che in un altro momento pareva tanto solido, si incrina. A partire da quel momento, si modifica gradualmente la prospettiva che fa strada a nuove idee e sguardi. Mentre avanzano la destrutturazione e la disintegrazione, prodotte dalle tensioni interne del sistema, viene concepito “il nuovo mondo”, che verrà a rimpiazzare il precedente, proprio quando questo vedeva chiuso il suo futuro. È la legge di superamento del vecchio da parte del nuovo, che Daniel León formula nel seguente modo, nel suo libro *Un metodo per pensare*:

“...una struttura si disintegra, quando non può fare fronte alle nuove situazioni, che gli impone lo sviluppo. Nonostante ciò, gli elementi più nuovi e di maggior vigore si sviluppano dal suo interno, e possono raggiungere una nuova strutturazione e dare origine a un nuovo sistema. Questo nuovo sistema è più complesso e evoluto del precedente.” (León, 2014, p.63)

Durante il cosiddetto “autunno dell'Età Media” i poteri del papato e dell'imperatore si debilitano e proliferano i conflitti e gli scontri: all'interno della Chiesa, tra il papato e l'imperatore, tra i signori feudali e il papato, tra gli stessi signori feudali; cioè la violenza si diffonde ampiamente. Nel tentativo di recuperare e mantenere il suo potere e controllo, la Chiesa mette in moto le crociate e l'inquisizione.

Il feudalesimo, sistema politico e sociale in retrocessione, è definito nel *Dizionario del Nuovo Umanesimo* come segue:

“Donazione territoriale che il vassallo riceveva dal signore in cambio del proprio servizio militare. Dapprima questa istituzione (nell'impero romano), sotto forma di colonato, espressione embrionale del feudo, si manifestò in Europa dalla fine dell'epoca carolingia alla fine del medioevo. [...] Il regime feudale aveva come base socio-economica la servitù della gleba, scomparsa nella penisola iberica verso il XIII secolo. I rapporti di vassallaggio riguardavano soltanto la nobiltà e l'alto clero. Al di fuori di quei rapporti, vi erano i contadini servi e il ‘terzo stato’ (gli abitanti di paesi e città, personalmente liberi, raggruppati in corporazioni di artigiani e mercanti). Il regime feudale si caratterizzava per

le interminabili guerre tra feudatari, che distruggevano vasti territori. Gli Stati feudali erano molto fragili e di breve durata. I sudditi del potere feudale passavano di frequente da un signore all'altro, e ciò provocava la disgregazione dei regni, delle contee e dei principati. Il ruolo centripeto era svolto in quel tempo dalla chiesa cattolica, che pretendeva di esercitare un'autorità morale e a volte politica assoluta. La chiesa, in questo ruolo, organizzò le crociate contro gli infedeli, chiamando a raccolta la nobiltà di diversi paesi.” (Silo,1996, p. 38).

E aggiunge più avanti:

“Il feudalesimo generò un movimento culturale caratterizzato sia da un ordine gerarchico che da un regime sociale assai rigido. La vita spirituale era improntata alla filosofia scolastica e subordinata alla chiesa cattolica. Contro questo regime si sollevarono vari movimenti di contadini e artigiani oppressi, definiti eretici dalla chiesa ufficiale e crudelmente repressi anche mediante le crociate.” (Ibidem).

Come si può vedere, l'organizzazione nel feudalesimo era abbastanza decentralizzata. Al vertice del potere imperiale c'era l'imperatore e i territori erano governati da un principe, duca o marchese e, in alcuni casi, da un re. Altri territori da un vescovo o da un principe vescovo. Ma esistevano anche le città imperiali libere. Mediante un contratto di vassallaggio, il signore feudale cedeva un territorio (un feudo) al vassallo, in cambio di reciproci obblighi di tipo militare e/o legale. In fondo, l'unità economica del sistema si basava sul feudo, spazio che incarnava la relazione di produzione tra il signore feudale e i suoi servi. Detti territori mantenevano un'autonomia considerevole, attraverso l'indipendenza concessa col pagamento dell'affitto feudale, attraverso il lavoro oppure con una parte della produzione sviluppata lì: il raccolto, in natura ecc. Raramente l'affitto si saldava con denaro. Ciononostante la lealtà dei signori feudali verso l'impero o il papato era fragile e oscillante, cioè non era esente da tensioni, che portavano anche a delle rivolte. Perciò, per garantire la fedeltà e dissolvere i conflitti, furono concessi maggiore autonomia e privilegi. Per esempio nell'anno 1220, Federico II Hohenstaufen, imperatore del Sacro Impero Romano Germanico, concesse una serie di regalie (tasse e estensioni) a favore dei vescovi, e nel 1232 le estese agli altri territori. Per la prima volta, inoltre, alcuni duchi tedeschi furono designati come signori delle loro terre.

A partire dal secolo XII, la crescita demografica ebbe un'accelerazione, che si mantenne nei secoli successivi. In tale contesto, e per rispondere alla crescente richiesta di alimenti, non solo si migliorarono i metodi di produzione agricola e si incorporarono alcune innovazioni - come il mulino a vento, proveniente dall'Asia, un nuovo tipo di collare per i cavalli da tiro, l'aratro asimmetrico con ruote e versoio - ma oltre a ciò i vescovi, i duchi e l'ordine teutonico, fondato nel 1199, promossero anche il dissodamento di nuovi territori e la colonizzazione verso l'est (Ostsiedlung), concedendo terreni agli aratori e ai coloni.

In relazione a questa crescita demografica espansiva, Jaques Le Goff offre i seguenti dati:

“Tutta una serie di calcoli e di deduzioni fondate su indici indiretti, tra i quali il più spettacolare è quello dell'estensione dei territori coltivati, sono serviti per valutare l'aumento della popolazione europea come segue: 46 milioni verso il 1050, 50 verso il 1150, 61 verso il 1200 (e la cifra aumenterà fino a 73 milioni verso il 1300).” (Le Goff, 1971, p.31)

E aggiunge:

“Le conseguenze quantitative di questa spinta demografica sono chiare: la cristianità aumenta, approssimativamente di un terzo, il numero di bocche da sfamare, di corpi da vestire, di famiglie a cui dare alloggio e di anime da salvare. (Ibidem).

Rose-Elizabeth Herden, nel suo articolo *“Die Bevölkerungsentwicklung in der Geschichte”* (*Lo sviluppo demografico nella storia*) annota:

“Un'intensiva migrazione colonizzatrice inflù profondamente nell'Europa centrale dei secoli 12° e 13° (...). Fu così che si popolarono, nel secolo 12°, Holstein, Mecklenburgo e Brandeburgo. Nel secolo 13° proseguirono nel Brandeburgo orientale, Pomerania, Silesia e Nordmähren. I coloni attraversarono il fiume Oder e, nel secolo 14°, si stabilirono in una parte dell'attuale Polonia e Siebenbürgen. Si stima che, nel secolo 12°, circa 200.000 persone migrarono dall'antica Germania verso territori tra il fiume Elba e l'Oder. Lo stesso numero di persone migrarono, nel secolo 13°, in Pomerania e Silesia. La grande peste del secolo 14° fermò questa colonizzazione.” (Herden, 2007, p.4, traduzione dal tedesco dell'autrice).

L'estensione delle terre coltivate, la maggiore rendita della produzione agricola - data dall'applicazione di nuove tecnologie e dall'introduzione della rotazione triennale delle coltivazioni - da un lato, portarono a una diversificazione delle coltivazioni e migliorarono l'alimentazione, e dall'altro lato, generarono eccedenze commerciabili, che incrementarono il commercio oltre le frontiere dei signori. Pertanto, spinsero l'economia monetaria rispetto allo scambio e al pagamento fatto con giornate di lavoro.

Questa nuova dinamica economica – che permise di stringere vincoli tra i feudi e i mercati per trasferire le eccedenze commerciabili, e l'aumento della richiesta di prodotti artigianali – condusse a una maggiore specializzazione dei mestieri e spinse, contemporaneamente, la crescita delle città, i cosiddetti “borghi”. In questo modo la nuova vita urbana crebbe, insieme allo sviluppo di un commercio a lungo raggio: si aprirono nuove vie commerciali terrestri e marittime, ci fu il boom delle fiere, si sviluppò il sistema finanziario e quello del credito, ci fu bisogno di una stessa 'amministrazione' della giustizia, delle norme e delle garanzie, per ampi territori.

Il boom del commercio terrestre a lungo raggio fu possibile grazie all'aumento e al miglioramento dei sentieri e dei trasporti. Simultaneamente, si sviluppò il commercio marittimo, a partire dalla costruzione di navi più grandi, per il trasporto di mercanzia più numerosa e voluminosa. Inoltre, migliorò la sicurezza della navigazione, grazie all'uso della bussola e del timone di poppa. In quest'epoca venne creata la Lega Anseatica nel Mare Baltico. Così, insieme al dinamismo del commercio, sorse la necessità di contare su una legislazione commerciale che assicurasse la regolamentazione degli affari, e anche una normativa e un tribunale di fiera, per questo tipo di commercio. Poco a poco, nel corso di queste trasformazioni, cominciò a imporsi la forza della parola scritta, al di sopra della giustizia consuetudinaria e orale. Perciò i mercanti dovettero acquisire la destrezza contabile e imparare a leggere e scrivere nella lingua di ciascun luogo.

Come era prevedibile, lo sviluppo della vita urbana portò con sé una nuova mentalità e una nuova sensibilità. Sorsero forme alternative di organizzazione. Le città erano governate da assemblee, dove partecipavano grandi mercanti, banchieri, membri dell'industria di lusso e dell'esportazione e proprietari terrieri liberi, tutti appartenenti a un nuovo gruppo sociale in ascesa: la borghesia. Si produsse anche un notevole sviluppo e una specializzazione dei

mestieri, che portarono alla creazione delle corporazioni. Anche i nuovi mestieri che si avvalevano della lavorazione del legno, del cuoio, dei metalli e dei tessuti non si fecero aspettare molto. Tale successo spinse la regolazione del processo formativo degli artigiani in tre gerarchie, che si mantengono fino a oggi: apprendisti, ufficiali e maestri. Per iniziare la sua formazione, ogni postulante doveva essere accettato da un maestro, che lo prendeva come apprendista. Così, dopo avere terminato la tappa come ufficiali, i nuovi artigiani dovevano viaggiare per alcuni anni, con il fine di accumulare esperienza, conoscere altre regioni e acquisire nuove forme di lavoro. Quel percorso era un requisito per essere ammesso, successivamente, come maestro dopo l'approvazione dell'esame d'opera.

Le forme di organizzazione sociale, sorte nei borghi, non erano esenti da tensioni e agitazioni sociali. Secondo Manuel Jorge Aragonese, nel suo libro *I movimenti e le lotte sociali nel Basso Medioevo*, le corporazioni lottano

“contro il patriziato, per ottenere il governo municipale. Con ciò, si beneficiano delle estese prerogative che possiede l'autorità urbana, per alleggerire le cariche fiscali e militari – riversate preferibilmente dalla borghesia sulle genti dei mestieri – e inoltre impediscono che i capitalisti e gli alti borghesi regolamentino a loro piacere le condizioni del lavoro.” (Aragoneses, 1959, p.12).

Inoltre aggiunge:

“all'interno della stessa corporazione, ufficiali e maestri si fanno una guerra sorda. Ufficiali e apprendisti, che si vedono ingiustamente dimenticati, cercano un rimedio alla loro situazione e creano società di resistenza, rivali delle corporazioni.” (Idem, p.13-14).

Ciononostante, le città non erano solo spazi per il commercio, ma anche per la difesa: “Effettivamente la regalità, per assicurare la tranquillità interna e la difesa verso l'attacco esterno, dette alle genti delle corporazioni un'organizzazione militare, adeguata a quei fini” (Idem, p.15-18). E più avanti segnala: “L'inquadramento della maggior parte della popolazione urbana in corporazioni - e le funzioni pubbliche di cui furono investite, in special modo l'obbligo di avere una forza armata per la ronda -, dette ai membri delle corporazioni una considerevole preparazione militare, sempre disponibile per l'uso rapido. (Ibidem).

Per questi motivi, numerosi servi fuggirono dal campo verso la città, oltretutto perché dopo aver passato lì un anno e un giorno, si sarebbero convertiti in uomini liberi, cioè non avrebbero più potuto essere richiamati dai signori feudali. È di questa epoca il detto tedesco: “L'aria di città rende liberi” (Stadtluftmachtfrei).

Il boom economico non fu duraturo. Al contrario, fu un periodo di grande instabilità economica, con tendenze alla crisi in vari settori e, inoltre, fu segnato dalla fame e dalla disoccupazione. Tutto ciò fu dovuto ai cattivi raccolti, a uno sfruttamento molto intensivo delle terre arate – che obbligò all'abbandono di alcune città – alla crisi del settore tessile e delle costruzioni e, specialmente, alle costanti svalutazioni monetarie. Questo contesto sboccò in un malcontento sociale, che si manifestò pubblicamente: le città in sciopero e l'ammutinamento degli artigiani, come anche le rivolte e le sommosse dei poveri, divennero parte del paesaggio quotidiano. Tra il 1315 e il 1318 scoppiò una carestia generale, a cui seguirono severe epidemie, attribuite agli ebrei e ai lebbrosi, come possibili responsabili.

La Chiesa e il papato, insieme all'imperatore, erano i due poteri centrali. E sebbene le tensioni tra questi poteri si incrementassero, non erano da meno quelle che si sviluppavano all'interno

della Chiesa. Un indicatore di queste dispute furono i tre periodi di interregno in meno di un secolo, vale a dire, anni senza un Papa a causa dei dissensi aperti tra i cardinali, i quali non raggiunsero il consenso al momento di eleggere un nuovo Papa. I periodi di interregno furono tre: da novembre 1268 a settembre 1271; da aprile 1292 a luglio 1294 e da aprile 1314 a agosto 1316.

Questo contesto mostra che la critica diretta alla Chiesa romana era sempre più forte. E tale disaccordo costituisce il calderone in cui numerosi gruppi religiosi e spirituali che aspiravano a un rinnovamento dell'esperienza religiosa, la pratica della povertà e l'austerità - come i catari, gli albigesi, i valdesi, le beghine e i begardi, i Fratelli dello Spirito Libero, tra gli altri -, possono espandersi. Secondo Mircea Eliade:

“Anche la ricchezza della Chiesa provoca tensioni e sfiducia nel popolo, che vede di mal occhio i lussi e i privilegi di cui godono gli ecclesiastici. Il clero, che doveva essere l'intermediario tra Dio e i fedeli, è lontano della vera esperienza spirituale e non è altro che una élite, che si nasconde dietro i dogmi e le Sacre Scritture. Quindi non rappresenta ormai né un riferimento né un modello per molti credenti.” (Eliade, 1983, p.120-121).

Con violenza la Chiesa rispose a questo crescente indebolimento del suo potere. Le crociate e l'Inquisizione contro le eresie (intese come qualsiasi divergenza dall'ortodossia), oltre all'istituzione degli ordini mendicanti - dei domenicani e francescani - che si stabilirono nelle città, costituirono le misure prese per contenere il malcontento e il boom delle nuove forme di spiritualità.

La Chiesa convocò e promosse le crociate, con l'obiettivo di recuperare Gerusalemme e la Terra Santa. Furono campagne militari, a carico del Sacro Romano Impero, che iniziarono nel 1095 col Papa Urbano II. In cambio del loro voto solenne per “liberare” i luoghi santi, i crociati ricevevano l'indulgenza per i loro peccati. Nel contesto delle otto crociate dirette verso Oriente, fino alla fine del XIII secolo, si crearono ordini militari, come l'Ordine Teutonico. Dopo alcune incursioni fallite, intrapresero anche delle “crociate” verso il bacino del Baltico e a Est, contro i prussiani, i lituani e gli slavi. Inoltre, le crociate furono utilizzate contro gli “infedeli”. Perciò nel 1209 il Papa Innocenzo III proclamò la crociata albigese, per eliminare i catari.

Parallelamente si aprì l'Inquisizione. Sebbene fin dal Concilio Lateranense, nel 1215, si obbligassero i fedeli a denunciare i sospetti, fu con Gregorio IX, nel 1231, che si codificò il procedimento inquisitorio. In quel modo, mediante una bolla papale, si installò l'Inquisizione pontificia, gestita direttamente dal Papa e dominata dagli ordini mendicanti, specialmente i Domenicani. Con la bolla *Ad extirpata*, Innocenzo IV autorizzò, nel 1252, l'uso della tortura.

L'Inquisizione impose, così, il terrore, con l'aiuto dei poteri pubblici: mise legna al fuoco e riempì le carceri. Coloro che non abiuravano, erano condannati a morte. I “reati” perseguiti si ampliarono gradualmente. Non erano più perseguiti solo i critici della Chiesa e i dissidenti dei valori, installati come unica verità. Adesso erano considerate “opere del diavolo” anche la blasfemia, la bigamia (libertà sessuali in generale) e la stregoneria. Accanto a ciò, la persecuzione delle donne fu sistematica: qualificate come “streghe” perché veggenti, visionarie, guaritrici, seduttrici, furono accusate di scendere a patti col diavolo, mentre sorse, allo stesso tempo, una crescente venerazione verso il femminile, che si materializzò nelle cattedrali costruite in nome della vergine Maria, i pellegrinaggi ai santuari della Vergine e i canti dei trovatori dedicati alla donna.

In questo modo il Medioevo si avvicina al suo tramonto. Il momento di sintesi di questa epoca si caratterizza per l'indebolimento delle credenze e dei valori che l'avevano sostenuta, parallelamente all'aumento delle tensioni politiche e economiche, che avevano spinto la sua destrutturazione. Le tensioni e gli scontri per il potere si moltiplicano: tra il papato e l'impero, i signori feudali con il papato e all'interno dello stesso impero. Mentre i poteri centrali di quel periodo storico – la Chiesa Romana e il Sacro Impero Romano Germanico – si indeboliscono e vengono messi in discussione, i feudi acquisiscono indipendenza, autonomia, privilegi. Inoltre, le città crescono e la nuova vita urbana porta con sé, non solo nuove forme di organizzazione e di produzione, ma anche nuovi valori, nuove forme di relazione, nuovi ideali. Di fronte al vecchio modello conservatore, gerarchico e rigido, sorge un periodo di maggiore mobilità e contatto con altri mondi. I crociati, i mercanti – che ampliano le loro vie di commercio -, gli studenti, i coloni che emigrano verso l'est, i pellegrini, i goliardi, sono agenti di queste nuove forme di transitare per i territori e stabilire contatti geografici. Un nuovo mondo sta emergendo e si fa strada, ampliando gli orizzonti. La violenza e la repressione, che sorgono come controparte, non sono altro che lo sforzo di frenare queste trasformazioni. Le crociate e la creazione di ordini militari, l'Inquisizione e la caccia alle streghe, costituiscono gli apparati per frenare il crescente impeto libertario.

1.2. L'intenzionalità si fa strada

*“L'uomo è un essere storico che trasforma la propria natura attraverso l'attività sociale.”
(Silo, 2014, p.96)*

*“... sosteniamo che l'essere umano è un fenomeno storico-sociale e non naturale, ed inoltre affermiamo che la coscienza umana è attiva e trasforma il mondo sulla base dell'intenzione.”
(Ibidem)*

La coscienza umana è sempre lanciata verso il futuro e l'essere umano trasforma il mondo, d'accordo a quell'immagine del futuro che vuole. In quel processo la sua azione e il mondo, trasformato dalla sua azione, a loro volta lo trasformano. Così, il progetto che aveva lanciato verso il futuro in un momento dato, già mentre si sta plasmando, non corrisponde più alle necessità dell'essere umano trasformato. Quel progetto lo ha aiutato a avanzare in un momento, ma poi si è svuotato e non gli permette di continuare la sua evoluzione crescente. Ha bisogno di un nuovo progetto. L'intenzionalità dell'essere umano cerca di farsi strada, ampliando i suoi orizzonti. L'antico progetto entra in crisi e con lui, le credenze, i valori e la sensibilità che lo avevano sostenuto.

Il progetto che era stato plasmato nel Medioevo entra in crisi e mentre arriva alla sua fine, l'intenzionalità umana si fa strada e si dispone verso nuove influenze, nuovi sguardi, nuove scoperte, nuovi orizzonti.

Nel crescente sviluppo della vita urbana si produce quello che è stato chiamato “il rinascimento” del Medioevo, con una gran effervescenza di scambi intellettuali e della conoscenza, con le università che nascono in quest'epoca e si sviluppano come centro delle ricerche e delle discussioni. Tra il 1200 e il 1400 vengono fondate 52 università in Europa per lo studio del diritto, della medicina e della teologia. Nell'Università di Parigi, fondata a metà del XII secolo, insegnerà Alberto Magno e poi Tommaso D'Aquino e il maestro Eckhart. Grazie alle incursioni dei mercanti e dei crociati verso oriente, arrivano i testi e le influenze del mondo greco-bizantino. Però, è specialmente la Scuola di Traduttori di Toledo, quella che mette a disposizione degli studenti e dei maestri delle università, i testi che avranno una grande influenza. Verso il 1153-1154 viene tradotta nella sua interezza l'*Enciclopedia Teologica* scritta nel secolo VIII da Juan Damasceno, che servirà a Pedro Lombardo per formulare la sua somma di sentenze, che ha costituito il manuale di logica per le università. Allo stesso modo nell'Università di Parigi saranno disponibili le opere di Dionigi l'Areopagita. L'opera di Aristotele arriva prima, per mezzo dei filosofi Avicenna e Averroè, ma poi, a metà del secolo XIII, Guglielmo di Moerbeke, che lavora con Tommaso D'Aquino, farà la traduzione completa di Aristotele dal greco al latino. La scolastica di tendenza aristotelica è il metodo di ragionamento e di riflessione che si impone nelle università. Essa esige l'esposizione di un problema, intorno al quale si apre una discussione o riflessione con argomenti da diverse angolazioni, per arrivare poi a una sintesi e una presa di posizione.

Con lo sviluppo del ragionamento intellettuale basato nel metodo scolastico si inaugura anche l'osservazione e la sperimentazione scientifica, con Rogelio Bacon e Roberto Grossatesta, che insegnano all'Università di Oxford.

A questo proposito e in riferimento al francescano Rogelio Bacon, Jaques Le Goff segnala: “... ma la cosa più importante è che l'argomentazione dialettica aggiunge un altro metodo di conoscenza: la sperimentazione. Indubbiamente fu il primo a impiegare il termine di 'scienza

sperimentale.'” (Le Goff, 1971, p.252)

Riguardo a Grossatesta, scrive:

“ma il suo metodo e i suoi lavori scientifici sono di prima importanza. Insiste in una direzione che sarà uno dei principali orientamenti del secolo, le matematiche, base di ogni scienza (...) Grossatesta unisce all'uso delle matematiche il suo costante ricorso alla sperimentazione, e in questo modo fa strada a tutta una corrente di saggi (...). Al gusto per la sperimentazione, bisogna aggiungere quello per l'osservazione (...) Matematica e esperienza si trovano, per animare le ricerche di un settore che ha attratto, in modo speciale, l'attenzione dei saggi del secolo: l'ottica. Roberto Grossatesta mette in evidenza il fenomeno della rifrazione, con lo studio dell'arcobaleno. Rogelio Bacon (...) si dedica a innumerevoli giochi con specchi e lenti. Il polacco Witelo (nato verso il 1230) costruisce una teoria della visione e il tedesco Teodorico di Vriberg (morto nel 1311) studia lo spettro della luce e i suoi colori, considerando anche lui l'arcobaleno e realizzando ingegnose esperienze con palloni di vetro pieni d'acqua e sfere di cristallo. Alla fine del secolo appaiono le prime lenti.” (Idem, p.253).

La scolastica è stata duramente criticata dai nominalisti, il francescano Giovanni Duns Scoto, che insegnò nelle università di Oxford e Parigi e morì a Colonia, in Germania; e Guglielmo di Ockham, che studiò a Oxford e morì a Monaco, dove era fuggito dopo essere stato scomunicato. Sulla critica del nominalismo alla scolastica annota Mircea Eliade:

“L'edificio della scolastica, basato sul sistema scientifico e filosofico aristotelico, fu criticato dal nominalismo del francescano Giovanni Duns Scoto (morto nel 1308) e da Guglielmo di Ockham (ca. 1285-1349). Il merito principale del nominalismo è stato quello di avere messo in dubbio le premesse teologiche della scolastica, rifiutandosi di ammettere che il mondo sia finito, come avevano sostenuto Aristotele e Tolomeo. Negli ambienti nominalisti, spesso sottoposti a persecuzione, nacque la dottrina dell'infinità dell'universo e della pluralità dei mondi, e pure quella della posizione arbitraria, cioè non centrale, della Terra nell'universo.” (Eliade, 1992, p.109)

Con la creazione e lo sviluppo delle università, si rompe il monopolio della conoscenza, che aveva avuto la Chiesa fino a quel momento, una conoscenza in funzione della teologia, e si respira un'effervescenza e un'aria di libertà che porta con sé nuovi sguardi, nuove idee, nuove domande e antiche conoscenze. L'autorità ecclesiastica reagisce condannando e proibendo proposte e dottrine. Così Rogelio Bacon finisce in carcere e Guglielmo di Ockham viene scomunicato e si rifugia in Baviera.

Di fronte allo svuotamento e alla chiusura di un mondo che muore, l'intenzionalità della coscienza, sempre lanciata verso il futuro, cerca di farsi strada, di avanzare, di crescere e quella forza, che la spinge fin dalle sue origini, non può essere frenata con la repressione e la violenza³.

Il sorgere dell'arte gotica coincide con lo sviluppo della vita urbana, l'apparire della borghesia, lo sviluppo delle università e il fiorire degli ordini religiosi e dei gruppi eretici.

Le cattedrali gotiche diventano l'edificio di riferimento delle città.

Influenzate dalla Scuola di Chartres, si caratterizzano per la loro verticalità e enorme altezza,

³ Vedere *A proposito dell'umano* in *Discorsi*. Silo. (2014) Ed. Leviatan. Argentina.

che porta lo sguardo verso l'alto, verso i cieli e verso l'interiorità, per la loro luminosità, in contrasto con le piccole, oscure e oppressive chiese del romanico. Grazie alle innovazioni architettoniche del gotico, il muro perde il suo ruolo strutturale e si incorporano le vetrate colorate.

La prima cattedrale gotica fu l'abbazia di St. Denis costruita a Parigi tra il 1140 e il 1144. Il seguente commento di H.W. Jansen si riferisce a essa ma, ciononostante, è valido in generale per le cattedrali gotiche:

“Ciò che, all'interno, la distingue immediatamente da quelle che la precedono è la sua luminosità, in entrambi i sensi; le forme architettoniche sembrano gracili, quasi senza peso, in contrasto con la solidità massiccia del romanico; e le finestre sono state allungate a tal punto, che non sono più delle aperture nella parete – esse occupano l'area completa della parete, di modo che esse stesse si convertono in pareti traslucide.

Se non fosse altro che questo, sarebbe difficile spiegare il nuovo spirito che ci colpisce con tanta forza a St. Denis: l'enfasi nella rigorosa pianificazione geometrica e la ricerca della luminosità...

'Armonia' (cioè, la relazione perfetta tra le parti, quanto a proporzioni matematiche o rapporti) è la fonte di ogni bellezza, poiché è un esempio delle leggi secondo le quali la ragione ha costruito l'universo; la luce “miracolosa” che inonda il coro attraverso le finestre “più sacre”, si converte nella Luce Divina, una rivelazione mistica dello spirito di Dio.

Questa interpretazione simbolica della luce e dell'armonia numerica era stata stabilita, nel pensiero cristiano, nel corso di secoli. Deriva dagli scritti di un teologo greco del V secolo che, nel Medioevo, si credeva fosse Dionigi l'Areopagita, un discepolo ateniese di San Paolo.” (Jansen, 1997, p. 284-285)

La scultura e la pittura gotica evolvono verso il naturalismo e rompono la ieraticità e il formalismo del romanico. I personaggi religiosi si fanno più vicini, più umani, con gesti e atteggiamenti che esprimono le loro emozioni. Le figure appaiono con lineamenti particolareggiati e, nelle composizioni con varie figure, queste comunicano fra loro. In particolare, la rappresentazione della Vergine che acquisisce rilevanza, si umanizza e si mostra espressiva in atteggiamento materno e diventa frequente la sua rappresentazione col figlio morto fra le braccia, questa iconografia è nota come la *Pietà*. Ci sono progressi verso l'uso della prospettiva, che prenderà forma con Giotto agli inizi del secolo XIV. La “scoperta” della prospettiva, che segna un punto di svolta, con Giotto come precursore dell'arte rinascimentale, ci parla di un nuovo sguardo che emerge, uno sguardo in cui l'essere umano acquisisce “volume”.

Prendiamo come esempio la scultura gotica tedesca della cattedrale di Naumburg, H.W. Jansen commenta al riguardo:

“Se collochiamo il gruppo come è stato fatto (e non tanto al di sopra della linea visiva, secondo la pratica abituale), il nostro scultore ha portato il tema sacro a terra, sia fisicamente che emotivamente: la sofferenza di Cristo si converte in una realtà umana, dovuta all'enfasi posta nel peso e nel volume del corpo del Salvatore, e Maria e Giovanni, supplicanti con lo spettatore, trasmettono il suo dolore con più eloquenza che mai. L'intensità emotiva di queste figure è eroica e drammatica...

La scultura gotica, come l'abbiamo conosciuta finora, riflette il desiderio di dotare i temi tradizionali dell'arte cristiana di un maggiore richiamo emotivo. Verso la fine del secolo tredicesimo, questa tendenza, concepita per servire alla devozione privata, dette luogo a un nuovo tipo di immagini religiose; ci si riferisce spesso a essa col termine tedesco *Andachtsbild*, dato che la Germania ha giocato un ruolo importante nel suo sviluppo.” (Jansen, 1977, p.284-285).

Riguardo alle innovazioni nel campo dell'arte, come espressione di un momento di maggiori libertà, nell'opera di Huyghe, *Il Rinascimento del Realismo nell'Età Media Italiana nell'Arte e nell'Uomo*, è citato Enzo Carli, che commenta ciò che segue:

“Vale la pena provare a stabilire come si è manifestato, nell'arte italiana, ciò che Rosenthal ha definito, con ragione (*Giotto in der mittelalterlichen Geistesentwicklung*, Augsburg, 1924), circa lo spirito medioevale, come il 'processo di individualizzazione' comune a tutto l'Occidente. Ciò consisterebbe in un impulso e un progresso del presunto naturalismo, ma anche in una ammissione progressiva del sovrannaturale nella vita umana. Questo processo di individualizzazione sarebbe iniziato in Francia, a metà del secolo XII, nella poesia dei trovatori, perfino prima della scultura provenzale. Raggiunge il suo apice in Italia, alla fine del secolo XIII, nella poesia di Dante, la filosofia di San Tommaso D'Aquino, la scultura dei Pisani e la pittura di Giotto.

Si riflette in primo luogo nella trasformazione radicale, sia di ordine psicologico che spirituale, data dall'istituzione delle libertà comunali (...), la rinnovata coscienza civile si opponeva così, simultaneamente, alla mentalità feudale di origine germanica e al dispotismo di eredità bizantina, proprio del papato (...). Il vigoroso spirito di indipendenza che caratterizzò i comuni, fin dal loro apparire, e che permeò la decentralizzazione della vita politica e economica, determinò una diversità di tendenze intellettuali e un eclettismo di stili artistici senza precedenti.” (Huyghe, 1973, p.317).

Le Goff dice anche:

“Gordon Leff ha definito il pensiero, alle soglie del XIV secolo, con tre peculiarità principali: l'indipendenza della fede, l'ampliamento dell'abisso esistente tra la serie di fatti dimostrabili e la serie di atti di fede, e la comparsa di nuovi temi trascendentali, di riflessione filosofica e teologica (la grazia, il libero arbitrio, l'infinito, e, dietro di essi, la crescente credenza nell'indeterminismo).” (Le Goff, 2006, p.279).

Le trasformazioni che si producono insieme allo sviluppo della vita urbana, con le nuove forme di organizzazione politica e sociale, l'ascesa di nuovi gruppi sociali, le scoperte e le innovazioni nel campo intellettuale e artistico si manifestano con un vigore speciale, in un'effervescenza spirituale e mistica e con l'emergere di molti movimenti ascetici e escatologici. La Chiesa è sempre più lontana dalle necessità delle popolazioni.

La Chiesa inizia una riforma, per avvicinarsi ai suoi fedeli e appoggia lo sviluppo degli ordini mendicanti dei Francescani e dei Domenicani, che si stabiliscono nelle città. Il loro lavoro fondamentale era la predicazione nelle lingue del luogo. Per sviluppare una devozione più vicina al popolo, si instaura l'obbligo, per ogni cristiano, di fare almeno una confessione all'anno. Nel contesto della fioritura del culto mariano, l' "Ave Maria" si converte nella preghiera universale della cristianità, e i Domenicani diffondono la pratica della recitazione

del rosario. Si incrementa, inoltre, il numero di partecipanti dei pellegrinaggi alle vergini.

Con i predicatori si incitano ancora di più i timori nel popolo: il timore del diavolo, dell'inferno, della morte. Nelle parole di Mircea Eliade:

“Mediato dagli ordini mendicanti, il messaggio cristiano arriverà al cuore stesso delle masse, spesso con conseguenze negative, dato che la fiamma della predicazione millenarista e apocalittica arderà a volte con una forza tenebrosa.” (Eliade, 1992, p.109).

Si moltiplicano i casi di visioni, di “miracoli”, di “possessioni”, in quel clima di timore e di alterazione, che Huizinga illustra nel seguente modo:

“I segni della grazia divina, sempre pronta, erano aumentati continuamente: insieme ai sacramenti andavano dappertutto le benedizioni; dalle reliquie si era passati agli amuleti; il potere della preghiera era diventato una cosa formale con i rosari; la pittoresca galleria dei santi aumentava incessantemente di colori e di vita.” (Huizinga, 2008, p.208).

Il successo e la crescita degli ordini mendicanti fu molto grande. All'inizio del secolo XIV c'erano intorno ai 1400 conventi di Francescani e 500 di Domenicani, sia maschili che femminili.

In quest'epoca emergono, simultaneamente, il rinnovamento eremitico e la comparsa di nuovi ordini e di numerosi e diversi gruppi, molti di essi considerati eretici e condannati, perseguitati o “regolati” dalla Chiesa e obbligati a mettersi sotto il controllo di qualche ordine, come i catari, gli albigesi, i Fratelli del Libero Spirito, le beghine e i begardi, i fraticelli e gli umiliati tra gli altri. Nella ricerca di un rinnovamento spirituale, proponevano un ritorno alla vita evangelica iniziale, un ritorno alla vita “veramente apostolica”, con una pratica della povertà e una vita semplice e austera, di carità e pietà, seguendo l'esempio di Cristo. La maggiore aspirazione era quella di accedere all'esperienza di contatto col divino e di unione con Dio, sconfessando in molti casi la validità della Chiesa, dei suoi libri sacri e dei sacramenti.

Era un'epoca propizia per l'emergere di nuove credenze e nuove pratiche. L'influenza delle opere tradotte del mondo antico greco romano e bizantino, esercitano la loro influenza nelle opere dei grandi teologi di questo periodo e, a loro volta, nel grande e diverso movimento spirituale.

Bisogna inoltre mettere in rilievo lo sviluppo di una forma particolare di mistica femminile. Probabilmente, poiché molti uomini partecipano alle crociate, ci sono molte donne sole, sia nubili che vedove, le quali, quando si saturano i conventi, formano comunità di donne laiche religiose a cui danno il nome di beghine, che servono come rifugio e protezione per le donne sole e pure, dando una possibilità di portare avanti una vita di castità e contemplazione. Questo movimento si sviluppa in modo particolarmente intenso con le comunità delle beghine, che crescono rapidamente nel nord della Francia, in Belgio, nei Paesi Bassi, in Renania e in Baviera. Si calcola che solamente in Germania ci fossero circa 200.000 di queste donne religiose senza voti. Falchi commenta quanto segue:

“Con la donna, la mistica spirituale raggiunge una nuova dimensione. L'affettività, una qualità devozionale finora sconosciuta, nuove forme di espressione. Si apre il mondo delle visioni, delle conversazioni, delle manifestazioni personali di un Signore divino e amante.” (Falchi, 2014, p.9).

Queste comunità delle beghine hanno una grande accettazione nella popolazione perché, fra l'altro, ricoprono un ruolo importante nella fondazione di ospedali e alberghi, nelle nuove vie di pellegrinaggio e commercio e nelle città, assistendo gli ammalati, i moribondi e gli anziani.

La rinascita del femminile in quest'epoca di crisi e di cambiamenti, come rappresentazione di una profonda necessità dell'essere umano, non si manifesta solo nel campo religioso e spirituale attraverso l'arte, nelle cattedrali gotiche che vengono costruite per *Nostra Signora*, nelle sculture della *Pietà* che si moltiplicano, nei pellegrinaggi alle vergini, nel riscatto della Cabala giudea, sorta nel XII secolo, e negli gnostici con il riscatto di Sekina e Sofia che, come consorte di Geova, era l'espressione della saggezza trascendente e dell'intercessione, davanti a Dio, a favore degli esseri umani. La troviamo anche nell'amore cortigiano e nel canto dei trovatori, nel mondo profano. Sono i tempi di Petrarca e di Boccaccio.

Qui di seguito cito tre autori che descrivono questa effusione verso la donna e l'amore.

Salé:

“Nel sud della Francia, l'influenza della cultura araba della Spagna si fa sentire nella poesia lirica cortigiana. Cantata o raccontata dai trovatori, la poesia cortigiana glorifica la ricerca dell'"Amore Puro", come ricerca di ogni cavaliere. Si esalta e si sacralizza la dignità spirituale e il valore religioso della Donna. La donna, l'amore per la donna e l'amore spirituale che lei risveglia, assumono una grandezza e un'importanza capitale. D'altra parte, la devozione alla Vergine, che domina in quest'epoca, santifica indirettamente la donna. La "Donna" simbolizza l'intelletto trascendente, la Saggezza. L'Amore per una donna sveglia l'adepto dal letargo nel quale è caduto il mondo cristiano.” (Salé, 2013, p.9).

Le Goff:

“Il culto della donna si estende alla Vergine, il cui culto gode nel XII secolo di un favore sconosciuto fino ad allora. La Nostra Signora è ‘la signora’ per eccellenza. I trovatori che hanno scritto dopo Guglielmo hanno insistito ancora di più sulla gioia dell'amore e sulla venerazione per la dama (...) aprono l'età dell'oro dei trovatori, della poesia provenzale, al cantare la donna, la natura e la guerra, mentre la poesia cortigiana si diffonde in Italia, nel nord della Francia e in Germania, dove compaiono i Minnesänger (perché la Minne è l'amore cortigiano). Questo amore profano, fatto di passione idealizzata e di desiderio fisico, che tende verso la ‘gioia di amare’ (estasi indimenticabile) ...” (Le Goff, 2006, p.168-169).

Huizinga:

“Il sentimento di dolore non consiste nell'insoddisfazione erotica, bensì nel tragico destino. Solo l'amore cortese dei trovatori convertì in proposito la stessa insoddisfazione. Si creò, quindi, uno stile di espressione amorosa, suscettibile di raccogliere e albergare, in modo predominante, un contenuto etico, senza dover rinunciare a ogni legame con l'amore naturale per la donna. Il nobile culto della donna, senza la speranza di essere corrisposto, era sbocciato dall'amore carnale. L'amore si convertì nel campo in cui sarebbe fiorita ogni perfezione estetica e morale. Secondo la teoria dell'amore cortese, il nobile amante si converte in virtuoso e puro, per opera del suo amore. L'elemento spiritualizzante diviene sempre più preponderante nella lirica. Alla fine l'amore ha come effetto uno stato di santa

scienza e pietà: la vita nuova.” (Huizinga, 2008, p.145-146)

Il mondo conosciuto è in crisi. Di fronte alla chiusura del futuro, l'indebolimento delle credenze e l'esteriorizzazione e ritualizzazione della religiosità, la coscienza cerca un'uscita, una risposta. Quella ricerca si manifesta con diverse tendenze, come l'apertura al nuovo o anche al ritorno e la “riscoperta” del passato. Rivivono gli antichi culti germanici. In quel contesto compare, nel XIII secolo, il *Canto dei Nibelunghi*, un poema epico, anonimo, che è un canto di gesta che raccoglie molte delle leggende della tradizione orale dei popoli germanici e che ha Sigfrido come eroe centrale, che vince il drago, e la principessa Krimhild e la regina Brunilde in due diversi ruoli femminili.

Dagli antichi culti e miti si riscattano le figure femminili delle norne, le valchirie e le “Disen”, in tedesco, insieme a quella della dea madre. Le “Disen” erano donne che, chiaramente, appartenevano all'aldilà, sebbene potessero apparire in una molteplicità di forme, perfino nelle sembianze di animali. Sono spiriti protettori e hanno forze guaritrici. Si possono vedere nei sogni o attraverso persone con talento visionario. Secondo Rudolf Simek, nell'Alto Medioevo, acquisiscono la connotazione di donne che predicono o avvertono il futuro e hanno anche un ruolo di guide nella morte. Inoltre, dice che sono usate come simbolo dello scontro fra cristianesimo e paganesimo. Le norne rappresentano, nelle saghe medievali, le donne che vengono al momento della nascita a determinare il destino del bambino.

In quell'atmosfera di riscatto dei culti germanici si moltiplicano le visioni, le profezie e i presagi in base alla “lettura” del volo degli uccelli, i cavalli e lo sterco; diventa popolare l'uso degli amuleti e vengono recuperati gli incantesimi e le magie, in particolare quelli riferiti alla fertilità e la guarigione, come anche le conoscenze delle piante e delle pozioni medicinali. Secondo Simek (2003) molte delle donne che ripresero queste pratiche, furono accusate di essere streghe e maghe.

Quando un progetto che l'essere umano sta plasmando nel mondo, per trasformarlo, si svuota e entra in crisi, e con esso i valori e le credenze che lo avevano sostenuto, la coscienza, sempre lanciata verso il futuro, cerca di farsi strada per avanzare, crescere, ampliare i suoi orizzonti. Allora si dispone a nuovi sguardi, nuove credenze, nuove ricerche, saltando al di sopra della violenza e della repressione del mondo che agonizza. Nelle città compaiono nuove forme di organizzazione sociale. Si respira un'aria di libertà e di effervescenza, con l'arrivo delle traduzioni dei testi greco-romani e bizantini, che aprono nuovi orizzonti nell'ambiente intellettuale, propiziano un nuovo sguardo sull'essere umano e sulla natura, scoperti con l'osservazione e la ricerca. Con i grandi teologi di quell'epoca, si propongono nuovi temi di riflessione, a partire dalle università. Nell'arte sorge il gotico, che riflette questi nuovi sguardi e queste nuove sensibilità. Anche nell'ambito spirituale e religioso, si respira una nuova vitalità e una ricerca che si esprime nella comparsa degli ordini mendicanti, in un rinnovamento della vita monacale e in una grande diversità di gruppi eretici, che hanno in comune l'aspirazione all'esperienza del numinoso. Nuove emozioni e sentimenti invadono i cuori e l'amore e la pietà fioriscono, coronate da un alone femminile.

1.3. I segnali del profondo

*“In alcuni momenti della storia si leva un clamore,
una straziante richiesta degli individui e dei popoli.*

Allora, dal Profondo arriva un segnale.”

(Silo. *Inaugurazione della Sala Sudamericana*, Parchi di Studio e Riflessione La Reja,
Buenos Aires, 07 maggio 2005)

In questo periodo di cambiamenti, di crisi e di instabilità, in cui molta gente si avventurava in terre strane, sia che migrasse alle città o che colonizzasse nuovi territori, per iniziare una nuova vita, o che partecipasse a scontri, guerre e le ultime crociate, un'epoca in cui la morte era in agguato con periodi di carestia e malattie, in cui un'altissima percentuale di bambini moriva nei primi anni e l'aspettativa di vita per gli adulti era molto corta, sicuramente gli esseri umani cercavano una risposta al timore e all'angoscia dell'epoca, che si esprimeva nei pellegrinaggi e nella moltiplicazione dei gruppi religiosi, eretici e spirituali. Da quel clamore sorgono dei segnali dalla profondità della coscienza. Sono segnali che emergono ogni tanto nel corso della storia umana e le danno direzione.

**“Stiamo davvero male se il nostro sguardo esterno è,
senza che ce ne rendiamo conto, la proiezione di quello interno.”**

(Silo, 2011, p.64)

L'ipotesi che qui si propone è che l'essere umano abbia strutturato un mondo duale, una forma mentale e un sistema di credenze⁴, proiettando la propria configurazione fisica.

“Questo nuovo mostro aveva seguito uno degli schemi evolutivi adeguati per il pianeta azzurro: un paio di braccia, un paio di occhi, un cervello diviso in due emisferi. In lui tutto era elementarmente simmetrico come i pensieri, i sentimenti e gli atti che erano rimasti codificati nella base del suo sistema chimico e nervoso.” (Silo, 1992, p.108)

Nell'emisfero occidentale, del quale si tratta qui, quella dualità si converte in antagonismo, in scontro, che si cerca di risolvere e superare mediante il dominio di una parte sull'altra e non mediante la complementazione. Quella risposta si manifesta in una rottura dell'unità in differenti piani e ambiti: antagonismo tra ciò che è terreno e ciò che è eterno, tra il corpo e lo spirito, tra il femminile e il maschile, tra il proprio gruppo come estensione dell'io e l' “altro”. Ciononostante, quella frattura genera sofferenza, contraddizione e violenza.

L'essere umano rimpiange profondamente l'unità e la libertà, o la libertà attraverso l'unità, e in momenti di crisi, come l'autunno dell'Età Media, sbocciano dall'interiorità umana i segnali che cercano di ristabilire l'unità perduta.

Anche Tito de Casas nel suo lavoro *La era assiale* mette in evidenza questa direzione e tendenza dell'essere umano verso la ricerca dell'unità, riferendosi a un altro momento di crisi e

⁴ Vedere *Vocabolario. forma mentale e credenze* in: GARCÍA, F.A. (2012). *Terminologia della Scuola*, Inquadramento Parchi di Studio e Riflessione Punta de Vacas.

di grandi trasformazioni tra i secoli VII e V prima dell'era attuale.

“Il tema fondamentale e unanime di tutti loro (riferendoci a Budda, Lao Tse, Pitagora, Platone e Zoroastro) è quello dell'unità (...). É proprio così, dato che le diverse scoperte che avvengono nel tempo assiale incidono sull'unitario e permanente, come componente essenziale di ogni realtà.” (De Casas, 2014, p.2)

Quali sono quei segnali della profondità della coscienza umana che riappaiono in questo periodo?

1.3.1. La ricerca del numinoso

Il progetto vitale di base dell'essere umano, che lo ha spinto nel corso della sua storia, è la ribellione verso la morte e la ricerca di un senso trascendente, che permetta di superare il dolore e la sofferenza.

La Chiesa è totalmente screditata e l'esperienza religiosa è stata esteriorizzata con dogmi, credenze e riti. L'immagine cristiana del mondo e dell'essere umano, che era prevalsa nel Medioevo, allegorizza il mondo e la vita terrena come una “valle di lacrime”, nella quale è stato espulso l'essere umano, che porta il segno del peccato e che può solo sperare di redimersi per potere, con la sua morte, tornare al paradiso.

Puledda commenta:

“Per l'Età Media cristiana la terra è il luogo della colpa e della sofferenza; una valle di lacrime in cui l'umanità è stata lanciata per il peccato di Adamo, e dalla quale si vorrebbe solo fuggire. L'uomo in sé non è niente e non può fare niente da solo: i suoi desideri mondani sono solamente follia e superbia; la sua opera non è altro che polvere. L'uomo può aspirare solo al perdono di un Dio infinitamente lontano, nella sua perfezione e trascendenza, che concede la sua grazia secondo disegni imperscrutabili.” (Puledda, 2002, p.18)

Da quel vuoto dell'anima umana, da quell'esilio colposo, sorge la necessità di avvicinarsi all'esperienza del sacro, all'unità con il divino. Una caratteristica della diversità degli ordini religiosi e dei gruppi spirituali, molti di essi considerati eretici, che si sviluppano con grande effervescenza, non è solo la critica alla Chiesa, ma anche la ricerca di contatto con il sacro senza intermediari, come esperienza personale e intima. É un'epoca di effervescenza mistica. Dalla Chiesa cattolica sorgono gli ordini mendicanti dei Francescani e dei Domenicani. La mistica femminile ha le sue più grandi mistiche nelle comunità cristiane delle beghine. Altri gruppi, non tollerati dalla Chiesa, sono i catari, gli albigesi, i Fratelli del Libero Spirito. I tentativi e i cammini sono diversi, sia che si metta l'enfasi sulla povertà e la vita monacale o le pratiche ascetiche, il silenzio, la pietà, la devozione, il pellegrinaggio. Sorgono molteplici mistiche: la mistica dell'amore, dell'eucarestia, la mistica speculativa, la mistica negativa, la mistica del vuoto. Ma la cosa comune a tutti è la ricerca di ristabilire l'unità perduta tra l'essere umano e il divino, tra ciò che è terreno e ciò che è numinoso.

Ascoltiamo alcune delle voci delle beghine citate da Claudia Salé, come Hadewijch di Anversa:

“Tra Dio e l'anima beata che si fece Dio con Dio, si stabilisce una relazione di amicizia. In questa amicizia si sviluppa una fiducia totale; nella fiducia totale un'autentica pace; nell'autentica pace una vera allegria; nella vera allegria una divina chiarezza.” (Salé, 2013, p.38).

O quello espresso da Margherita Porete, nella stessa opera: “Quest'anima percepisce la luce di se stessa dal punto sublime della loro unione...” (Idem, p.48).

Anche M. Di Brugger traduce le opere del maestro Eckhart, il quale conclude uno dei suoi sermoni con la seguente preghiera: “Che Dio ci aiuti per arrivare a essere uno. Amen” (Di Brugger, 1983, p.230).

Anche gli gnostici e i catari insegnano che il divino non si trova in uno spazio, con un dio lontano su nel cielo, ma nell'interiorità di ogni essere umano. Nell'opera *Il Mito della dea*, Bahring dice:

“Come gli gnostici, i catari insegnavano che Cristo era l'immagine dello spirito divino, che abitava dentro l'anima umana e che gli esseri umani potevano svegliarsi dal loro sogno di ignoranza, alla coscienza dello spirito. Potevano far uscire la propria anima dal suo letargo, come il principe delle favole aveva svegliato la Bella Addormentata e Biancaneve. Potevano dedicarsi completamente a questo lavoro di auto-comprensione, come si dedica un amante alla sua amata. La seconda nascita, o resurrezione dell'anima, era il processo del risveglio della coscienza della sua natura divina, e dello spirito guida che abita in essa.” (Bahring, 1985, p.720).

1.3.2 Il riconoscimento dell'umano

Lo sguardo si volge con interesse al paesaggio umano e si produce un'apertura e una disposizione a nutrirsi della sua diversità. Secondo quanto segnala Javier Tolcachier nella sua monografia *L'Umanesimo come espressione del Sacro* (2012), è nella decadenza del Medioevo, fino alla metà del XIV secolo, approssimativamente, che si riconoscono le radici di quello che sarà poi il Rinascimento e il sorgere dell'Umanesimo storico, il quale, citando Silo, si caratterizza per:

1. La reazione contro il modo di vita e i valori del Medioevo. Così iniziò un forte riconoscimento di altre culture, in particolare quella greco-romana, nell'arte, nella scienza e nella filosofia.
2. La proposta di una nuova immagine dell'essere umano, del quale si esaltano la personalità e l'azione trasformatrice.
3. Un nuovo atteggiamento rispetto alla natura, che viene accettata come ambiente dell'uomo e non più come un mondo inferiore, pieno di tentazioni e castighi.
4. L'interesse per la sperimentazione e la ricerca del mondo circostante, come una tendenza a cercare spiegazioni naturali, senza necessità di riferimenti sovranaturali.” (Silo, 1996, p.10).

Più avanti segnala le incidenze che influiscono nella comparsa di questo umanesimo:

“Va sottolineato che il sorgere di questo fenomeno non fu dovuto semplicemente alla modificazione endogena dei fattori economici, sociali e politici della società occidentale ma che questa ricevette influenze trasformatrici di altri ambienti e di altre civiltà. L'intenso contatto con le culture ebraica e araba, il commercio con le culture dell'estremo Oriente e l'allargamento dell'orizzonte geografico, formarono parte di un contesto che incrementò l'attenzione per il genericamente umano e per le scoperte delle cose umane.” (Idem, p.11).

Il mondo umano, terreno, smette di essere un “mondo decaduto”, pieno di tentazioni e di peccati e si produce un'apertura che permette di riconoscere e dare valore alle esperienze e ai contributi di altre culture, sia antiche che contemporanee, un'apertura che spinge la curiosità e l'entusiasmo di conoscerlo oltre i propri limiti.

L'arte riflette questo risveglio dello sguardo verso l'umano e le figure distanti e ieratiche, proprie di un altro momento, esprimono adesso le emozioni e i sentimenti umani nella pittura e nella scultura. I trovatori cantano all'amore terreno. Nuovi gruppi sociali, come i cavalieri e gli artigiani, acquistano rilevanza e dell'atmosfera mistica e spirituale si mettono in evidenza la pietà e la misericordia, come vie di incontro con l'altro.

Secondo Jaques Le Goff “appare un nuovo ideale umano. L'uomo istruito e colto che mette il suo lignaggio e le sue capacità al servizio di imprese destinate al bene comune.” (Le Goff, 2006, p.196).

Fino a quel momento le prediche e i sermoni erano in latino, lingua incomprensibile per la grande maggioranza delle persone del popolo. È questa apertura ciò che spinge gli ordini mendicanti a andare verso l'incontro con le persone e dirigersi loro nella loro lingua. Si creano numerose scuole, che permettono l'accesso all'istruzione per ampie fasce di popolazione, di modo che la scrittura e la lettura non siano più solo dominio del clero. L'interesse per conoscere e scoprire il mondo, si traduce nella creazione delle prime università e nelle numerose scoperte e invenzioni. La creazione del diritto civile medievale e innumerevoli normative e ordinanze nei borghi, come anche nuove forme di organizzazione più egualitarie, come i consigli comunali o le corporazioni - a differenza della struttura verticale del feudalesimo - hanno l'obiettivo di garantire una convivenza pacifica nel nuovo ordine sociale.

L'ansia di conoscere e comprendere il mondo, oltre le verità stabilite come assolute, si esprime nello sviluppo del metodo scolastico, che viene assunto nelle università e attraverso il nominalismo, che afferma l'infinità dell'universo e la posizione non centrale della terra nell'universo. Insieme col ragionamento intellettuale si sviluppa l'osservazione sperimentale. Si torna inoltre alle fonti dell'antichità greco-romana, riprendendo un atto lanciato che era rimasto troncato. Tolcachier scrive nel suo libro *Umanizzare la Storia*:

“Comprendiamo allora che ogni generazione e, pertanto, ciascuno di noi, è parte di quella proiezione lanciata da antichi atti di coscienza. In questo senso, afferriamo, come fosse una ‘intuizione’, la possibilità che certi ritorni rivoluzionari osservabili nella Storia e una certa ricerca di modelli precedenti (come per esempio nel Rinascimento europeo o nella Rivoluzione francese), non siano veri ritorni ma una continuità di progetti anteriori, troncati per diversi motivi.” (Tolcachier, 2014, p.43).

1.3.3. La rinascita del femminile

Il modello profondo⁵ del femminile ricompare con vigore sia nei gruppi gnostici che recuperano l'immagine di Sofia, che nella mistica ebraica, tra i cabalisti con la Sekiná o consorte di Jehová, nella devozione particolare verso la Vergine Maria all'interno della Chiesa cristiana e nell'amor cortese dei trovatori.

Ecco qui alcune citazioni che mostrano la sorprendente ricomparsa della dea.

Scriva Mircea Eliade:

“Però la nuova età è segnata anche da una devozione particolare per la Vergine, Madre di dio, posta allo stesso livello, se non per diritto certamente di fatto, con le persone della trinità, vera *regina coeli*, stella della salute che intercede per gli esseri umani. Le cattedrali consacrate in generale alla Nostra Signora (Notre-Dame), che sorgono nel nord della Francia verso l'anno 1150, sono il simbolo di questa nuova spiritualità.” (Eliade, 1992, p.106).

Riguardo alla ricomparsa di Sofia nella tradizione gnostica, scrivono Anne Bahring e Jules Crashford:

“La tradizione gnostica, che era stata obbligata a rimanere occulta durante i primi secoli del cristianesimo, ricompare nel secolo XII. Quattro potenti movimenti, che si concentrarono durante l'Età Media, fondamentalmente in Francia e nel nord della Spagna, si manifestano come la voce della tradizione occulta, che si era persa tanto tempo prima. Ci riferiamo all'ordine dei cavalieri templari, la Chiesa Catara dello Spirito Santo, le dottrine cabalistiche giudee e l'alchimia. Forse dovremmo aggiungere un quinto movimento, dato che l'influenza di poeti e eruditi sufi fu, in Spagna e nel sud della Francia, un potente catalizzatore per la ricomparsa della tradizione gnostica (...) Il principio femminile tornò a essere di nuovo il punto centrale della coscienza attraverso questi movimenti, tanto stranamente vincolati gli uni agli altri, e con il grande movimento popolare di devozione alla Vergine nera (...) In essi si sottolineò, non la figura della dea in sé, ma quella di Sofia, o Sapientia, come immagine della saggezza alla quale l'anima aspira, durante il suo viaggio di ritorno alla sua fonte.” (Bahring, Crashford, 2005, p.720).

Rispetto alla Sekiná all'interno della cabalistica giudea, Raphael Patai osserva:

“Si può, ciononostante, supporre che lei debba avere acquistato forza in quel tempo e, poco a poco, abbia affermato la sua indipendenza, dato che nel secolo 13°, quando la cabala dette nuova vitalità al giudaismo, lei emerse come una divinità femminile diversa, che possedeva la propria volontà e desideri e agiva indipendentemente dal tradizionale Dio maschile un po' indebolito, spesso scontrandosi e occasionalmente opponendosi a Lui e giocando un ruolo più importante di Lui nelle questioni dei suoi figli, il popolo di Israele.” (Patai, 1991, p.32).

Inoltre Patai torna a segnalare quanto era sorprendente questo fatto:

“La latenza degli elementi femminili nel concetto del Dio giudeo durante un millennio e

⁵ Vedere riguardo ai modelli profondi il cap. XVI in *Umanizzare la Terra*. Silo. (2013). Ed. Cuásar. Perú. p.107.

mezzo è un fenomeno psicologico notevole. Da circa il 400 a.C. fino al 1100 d. C. il Dio del giudaismo era una figura paterna solitaria e eminente...” (Idem, p.111).

“Se la Matronit (e Maria) si rifa, in ultima istanza, fino a Inanna o no, la sua ricomparsa in contesti religiosi nuovi e molto vari, mostra che lei rispondeva a una necessità psicologica nel giudaismo medievale Askenazi o Sefardí, come lo aveva fatto nella terra dei Sumeri, durante il terzo millennio a.C. Come può farsi tangibile questa necessità psicologica?” (Idem, p.153).

Il modello femminile, tanto di Sofia, come quello di Sekiná, come consorte di Jehová, ha l'attributo della saggezza. È vicina e protettrice; inoltre compie il ruolo di intercedere tra il regno divino e umano, scontrandosi anche con Jehová, per intercedere a favore degli esseri umani.

I trovatori che cantarono la loro devozione per la donna, offrirono agli uomini, secondo Anne Bahring e Jules Crashford (2005), una nuova immagine di se stessi, come teneri, cortesi e coltivati, invece di essere esclusivamente dedicati alla conquista e alle prodezze belliche.

In quest'epoca di crisi e disposizione verso il nuovo, sorgono segnali dalla profondità della coscienza umana, che cercano di integrare e trasferire un sistema di tensioni, basato su una strutturazione dualista antagonista del paesaggio esterno e interno, che promuove un atteggiamento di lotta, scontro e dominio, con la sua scia di violenza e sofferenza, cercando l'unità liberatrice. La visione dicotomica del cielo e della terra, con la degradazione di ciò che è terreno e umano, cerca di risolversi e integrarsi nell'esperienza di fusione con il divino e nel riconoscimento del sacro negli esseri umani, nella natura e in tutto ciò che vive. Lo sguardo si rivolge all'essere umano, lo riconosce nella sua diversità e si dispone a arricchirsi con essa. Si cerca di superare l'antagonismo tra l'uomo e la donna e la svalutazione del femminile, nell'idealizzazione dell'amore per la donna e nella venerazione della Vergine, come fonte di ispirazione.

La coscienza avanza, apre il suo orizzonte, si arricchisce... Però il sistema di tensioni, di una forma mentale dualista antagonista, non si risolve.

CAPITOLO II

MEISTER ECKHART

2.1. Il contesto della predica di Eckhart

Eckhart (1260-1328), nato a Hochheim, Turingia, fu un teologo e mistico tedesco dell'ordine dei Domenicani. Ci sono poche informazioni sulla sua vita. Entrò molto giovane nell'ordine dei Domenicani. Seguì studi di teologia a Colonia e poi fu inviato all'Università di Parigi dal 1292 al 1293. Nel 1303 fu nominato provinciale di Sassonia e inoltre, nel 1307, vicario generale per la Boemia. Per due periodi fu professore di teologia all'Università di Parigi, dal 1300 al 1303 e poi dal 1311 al 1314. Secondo Beuchot (1998, p.7) Eckhart, successivamente, andò a Strasburgo, dove acquistò fama come predicatore e, alla fine, tornò a Colonia per insegnare. Come teologo aderì alla scolastica della sua epoca e si nutrì di Sant'Agostino, Tommaso D'Aquino e Alberto Magno, come anche di “filosofi pagani”, come Platone, Aristotele, Dionigi l'Areopagita, Avicenna e Averroè. Lo sviluppo della sua teologia è contenuto fondamentalmente nella sua opera in latino.

Nel 1326 una commissione, che si dedicava allo studio e alla revisione della sua teologia, dichiarò che 49 frasi della sua opera *Liber benedictus* erano sospette di eresia. Dopo la difesa che lo stesso Eckhart presentò, le frasi sospettate furono aumentate a 59, prendendo in considerazione anche i suoi sermoni in tedesco. Nel 1327 fece una professione pubblica di fede, ma, allo stesso tempo, fece appello al Papa. Il Papa Giovanni XXII rispose con la bolla *In agro dominico*, nel 1329, quando Eckhart era già morto. Nella bolla, diciassette delle sue frasi furono condannate come eretiche e nove come sospette.

L'interesse del presente lavoro è riferito a Eckhart come mistico e non come teologo. La sua mistica è esposta nei sermoni, nelle prediche e nei trattati in tedesco.

Eckhart fu incaricato della formazione dei novizi, ma soprattutto fu consulente spirituale di numerosi conventi di monache domenicane. Ilse Bruger menziona che “lui era responsabile della supervisione di 47 conventi e vari monasteri di religiose”. (Bruger, 1983, p.12).

Secondo De Libera a lui fu anche affidato il compito di “condurre le donne, monache o beghine, per i cammini della 'vera dottrina” (De Libera, 1999).

Il crescente movimento delle beghine, donne cristiane laiche, che non erano sottomesse al voto di obbedienza, preoccupava la gerarchia ecclesiastica. Allo stesso tempo godevano di grande simpatia nella popolazione, per la loro attività umanitaria di accudimento dei malati e degli anziani. Per poterle regolare e controllare, la Chiesa cattolica decise di metterle sotto la tutela dell'ordine domenicano⁶. Continua Alain De Libera:

“La persecuzione delle beghine, tanto a Strasburgo come a Colonia, incornicia tutta la

⁶ Rispetto alle comunità di donne cristiane laiche, note come beghine, che si estesero in Europa nei secoli XIII e XIV, vedere le seguenti monografie: *La mistica femminile nella regione renano-fiamminga* (Salé, C. (2013) Parchi di Studio e Riflessione La Belle Idee); e *Matilde di Magdeburgo. La luce fluente della Divinità* (Falchi M.E. (2014). Parchi di Studio e Riflessione Casa Giorgi).

predicazione di Eckhart, con l'incarico di occuparsi di settantacinque conventi di monache domenicane, dell'ordine terzo domenicano di Alsazia e Svizzera, e delle circa ottantacinque comunità di beghine di Strasburgo, che riuniscono un migliaio di donne.” (De Libera, 1999, p.11)

Ebbe un ruolo di appoggio e protezione verso le beghine e, inoltre, la sua apertura gli permise di nutrirsi e arricchirsi con le esperienze e le opere delle loro figure più notevoli. Riguardo a un poema attribuito a Eckhart, *Il grano di senape*, Amador Vega stabilisce un vincolo con la mistica renana delle beghine:

“Il poema sembra destinato a provocare contemporaneamente la conversione mediante l'abbandono (*gelâzenheit*) – secondo l'espressione della, già a quel tempo, lunga tradizione renana, che si rifà a Hadewijch di Anversa (secolo XIII) – come massimo grado di povertà spirituale, il cui modello è l'immagine nuda di Dio, che il poema e gli scritti tedeschi (di Eckhart) annunciano in modo ossessivo.” (Vega, 2011, p.22-23).

Anche Alain De Libera stabilisce il vincolo di Eckhart con Margherita Porete:

“Sta di fatto che, se, come vedremo, il tema di un dissolversi (*entwerden* ndT), di un ritorno dell'anima a Dio prima ancora del flusso della creazione, è una costante della predica eckhartiana, il tema è già molto presente in Margherita, e si esprime in termini molto precisi.” (De Libera, 1999, p.18).

Nella mistica femminile dei conventi e dei monasteri, in quell'epoca di effervescenza spirituale, abbondavano le esperienze di conversione, ottenute portando il corpo a situazioni limite, attraverso digiuni, veglie prolungate e lacerazioni del corpo. Sono noti numerosi casi, in cui fu necessario l'intervento della superiora, per fermare queste penitenze e obbligare le monache, che erano al limite dell'inedia, a alimentarsi. Senza contare che l'alimentazione era sommarieamente deficiente in quelle epoche, specialmente nella stagione invernale e si producevano carenze e alterazioni fisiologiche. Era anche comune che, dato lo scarso sviluppo della medicina, le infezioni prodotte dalle autoflagellazioni e dalle torture, inflitte sul proprio corpo, dessero luogo a stati febbrili allucinatori. Nella sua opera, *L'esperienza visionaria*, White dice:

“Il digiuno è stato utilizzato praticamente in tutte le tradizioni culturali, col proposito, tra l'altro, di produrre visioni.

Questi effetti psicologici del digiuno sono stati confermati in un lungo studio da Keys, dal titolo *The Biology of Human Starvation (L'inedia biologica umana)*. Esiste una descrizione molto elaborata di ciò che accade in seguito a un lungo periodo di astensione dagli alimenti e, tra le altre cose che succedono, si trovano queste esperienze visionarie... vediamo perché un periodo come il Medioevo, fu molto più fruttuoso in quanto a visioni, rispetto ai tempi nostri.

Semplicemente, la ragione di questo è che siamo pieni di vitamine, mentre gli abitanti di quell'epoca non lo erano. Dopotutto, ogni inverno del Medioevo portava con sé un periodo di estrema deficienza vitaminica... oltre a un lungo periodo di digiuno involontario, c'erano i quaranta giorni della quaresima, nei quali il digiuno volontario era imposto subito dopo quello involontario. E così, a Pasqua, la mente si trovava totalmente disposta a avere qualsiasi tipo di visione.

Tra gli altri metodi, per trasportare la mente verso l'altro mondo, c'era la privazione del sonno.

Anche il costume dell'austerità, dei castighi auto-imposti dell'Età media, era probabilmente anch'esso un modo estremamente efficace per produrre visioni. L'autoflagellazione... liberava una grande quantità di adrenalina e una grande quantità di istamina. Entrambe hanno effetti molto strani sulla mente. Nel Medioevo, quando non si conoscevano il sapone e gli antisettici, qualsiasi ferita che poteva infettarsi lo faceva e i prodotti proteici di emergenza entravano nel sangue. Sappiamo che anche queste cose hanno effetti psicologici molto interessanti e strani. (White, 1979, p.67-68)

In quegli stati di coscienza fortemente alterati per aver portato il corpo a situazioni limite, nei quali scatta il sistema di allarme e di difesa che mobilita tutto il suo potenziale energetico, alcune volte sorgevano delle rappresentazioni⁷ di grande significato e impatto, come traduzione di quegli impulsi. Tali traduzioni si nutrivano del paesaggio di formazione⁸ del praticante, con le sue credenze e aspirazioni e del suo proposito, caricato previamente nel corso della sua vita religiosa.

Sembrava che quelle rappresentazioni provenissero dallo spazio della percezione e non da quello della rappresentazione, poiché i meccanismi di reversibilità erano bloccati, si era ridotto il campo dell'attenzione spazio-temporale e si era ampliata la cenestesia, per effetto dell'alterazione dello stato di coscienza. E la persona le sperimentava come una verità indubitabile, una visione o rivelazione certa.

Queste rappresentazioni avevano un carattere trasferenziale e producevano distensioni profonde, trasferenze di climi e integrazione di contenuti, modificando il sistema di immagini della persona e con esso la sua condotta nel mondo. Alcune volte queste rappresentazioni erano capaci di dotare la propria vita di senso e di direzione, in modo duraturo⁹.

Nonostante ciò, non tutte le persone accedevano a questo tipo di esperienze.

Potevano anche sorgere rappresentazioni terribili e angoscienti e generare un grande disagio e costernazione, secondo quanto racconta Otto Langer nell'opera già citata.

Nel migliore dei casi, in cui queste "visioni" erano di grande pienezza e significato, esse però non erano riproducibili, erano azzardate e venivano interpretate come dipendenti dalla grazia divina. In alcune persone il desiderio di vivere nuovamente quelle esperienze, le portava a rendere ancora più estrema la pratica, cercando di forzare quel vissuto. In altre occasioni, l'impossibilità di riviverle era interpretata come un allontanamento o abbandono di Dio e questo generava così una grande afflizione. E non mancavano quelli che poi volevano imporre "la verità rivelata".

Era anche usuale, nei conventi e nei monasteri femminili, la pratica di utilizzare l'accesso a esperienze di unione con il sacro assorbendo l'energia e sovraccaricando il centro emotivo, con l'appoggio delle rappresentazioni proprie dell'immaginario cattolico, come il racconto trasferenziale della passione di Cristo (sofferenza-morte-resurrezione) o l'eucarestia o

⁷ Vedere traduzione di impulsi in *Terminologia della Scuola, Inquadramento e Vocabolario*. Garcia, F.A. (2012). Parchi di Studio e Riflessione Punta de Vacas. p.104.

⁸ Vedere *Comportamento. Paesaggio di Formazione in Appunti di Psicologia*. Silo (2006). Ulrica Ediciones. Rosario, Argentina. pp.138-139.

⁹ Vedere *Il Sistema di Rappresentazione negli stati alterati della coscienza in Appunti di Psicologia*. Silo (2006). Ulrica Ediciones. Rosario, Argentina. pp.298-300.

comunione sacramentale, cercando di interiorizzare le immagini per “viverle”.

Eckhart prende distanza da queste pratiche, come anche dalla mistica dell'amore o nuziale, che cerca l'unione mistica con Cristo. In quest'ultima si lavora bloccando il centro sessuale, come anche in tutti i casi precedenti, per assorbire la sovraccarica di tale centro a partire dall'emozione per il fervente desiderio di unione con Cristo, producendo esperienze di estasi e rapimento, con la loro particolare tinta sensuale.

Eckhart disdegna questi procedimenti e la ricerca di visioni, rapimenti o esperienze estatiche e propone piuttosto un cammino graduale verso la divinizzazione dell'uomo, che costituisce una possibilità e una scelta per ogni essere umano. Ancelet-Hustache dice a tale proposito: “A quelle monache, troppo avidi, forse, di consolazioni sensibili, visioni, di estasi, di grazie straordinarie, parla per persuaderle dell'unica cosa necessaria: la nascita spirituale di Cristo in noi.” (Ancelet-Hustache, 1963, p.135).

Otto Langer sottolinea il disinteresse di Eckhart per la passione di Cristo:

“Si parla generalmente del disinteresse di Eckhart per la passione di Cristo. La sofferenza e la morte di Cristo non giocano alcun ruolo nella predica di Eckhart, a differenza della mistica della passione delle monache [...]. Esse aderiscono all'immagine dell'umanità di Gesù, nel piacere della sua sofferenza. Secondo K.Ruth, Eckhart sa dell' “incompatibilità dell'adesione a immagini terrene del salvatore, con la 'vera visione di Dio’”. (Langer, 1987, p.239-240).

Quello era il contesto delle prediche e dei sermoni del maestro Eckhart. I suoi ascoltatori erano, nella maggior parte dei casi, le monache domenicane nei conventi e nei monasteri che visitava, come anche le beghine nelle diverse comunità e pure uomini e donne comuni.

Erano epoche convulse e difficili e la religione, esteriorizzata in riti, cerimonie e precetti esterni, non dava nessuna consolazione né speranza agli uomini e alle donne comuni. Al contrario, con la sua valorizzazione della sofferenza, il colpevolizzare i peccatori e le sue minacce dell'inferno, rafforzava la sensazione di impotenza, di timore e di rassegnazione.

Un mondo agonizzava moltiplicando l'eco dei timori, le accuse e le condanne degli uni e degli altri e la violenza. Ma si agitavano anche i segnali di un nuovo mondo che stava nascendo. Eckhart è capace di aprirsi e arricchirsi con le più diverse influenze, raccogliendo i segnali di quel mondo futuro; cerca di trasmettere ripetutamente un cammino verso l'interiorizzazione dell'essere umano e di tradurre il contatto con gli spazi numinosi all'interno dell'essere umano, in un orizzonte di speranza e di beatitudine.

Instancabilmente Eckhart parla alla gente comune, ai novizi, alle monache e alle beghine, della scintilla divina che abita in ogni essere umano, dell'infinito amore di Dio verso tutti e della possibilità di vivere qui e ora una vita piena come figli di Dio.

2.2 Il cammino proposto da Eckhart

2.2.1. La Direzione verso l'interiorità

Le parole chiave del cammino spirituale proposto da Eckhart sono il distacco (*Abgeschiedenheit*) e il termine *Gelassenheit*, che Amador Vega traduce come abbandono e Monica Cavallé come serenità.

Monica Cavallé si riferisce così al termine *Gelassenheit*:

“Distacco (*Abgeschiedenheit*), equanimità di animo di fronte alle cose, apertura al mistero (*die Offenheit für das Geheimnis*), lasciar essere l'Essere; tutte queste espressioni ci avvicinano al significato del termine *Gelassenheit*.” (Cavallé, 2008, p.504).

Anche Josef Quint tenta una spiegazione del termine *Abgeschiedenheit* (distacco) usato da Eckhart:

“... si evidenzia che la *Abgeschiedenheit* non possiede solo un aspetto negativo di separazione, ritiro, del denudarsi della creatura, del proprio io e del se stesso, ma anche una sfumatura positiva, data implicitamente dalla direzione e dall'orientamento verso Dio, la qual cosa costituisce così la condizione fondamentale per la *unio mystica*. Risulta ugualmente ovvio che la *Abgeschiedenheit* comprende, in Eckhart, [...] il distacco dall'intelletto supremo e dalla conoscenza di questo, rispetto a tempo e spazio, ‘qui’ e ‘ora’, e da tutti gli incidenti, come anche la sua direzione verso l'unico Uno della divinità, ma inoltre include anche il comportamento etico-mistico della separazione e dell'immobilità di fronte a tutte le creature.” (Quint, 1979, p.142)

Eckhart propone di rivolgere lo sguardo verso la propria interiorità, di approfondire in essa, svuotandola di ogni tensione, apprensione e insogno, attraverso la separazione e il distacco, per ubicarsi, sereni e silenziosi, nella scintilla divina del fondo dell'anima, dalla quale agire verso il mondo e avanzare verso l'unità con la divinità. Questo è il cammino verso la divinizzazione.

2.2.2. Come intraprendere il cammino?

Per intraprendere il cammino verso la divinizzazione è necessaria una disposizione interna e l'umiltà. Ma, soprattutto, si richiede al praticante un proposito chiaro in quella direzione, che prenda sempre più spazio nella propria interiorità, fino a arrivare a vivere dentro di sé. Nella raccolta delle opere di Eckhart, fatta da Quint, che abbiamo già citato, è trascritto: “Metti il tuo sforzo, perché Dio si faccia grande per te, e che tutti i tuoi affanni e i tuoi impegni si dirigano verso di Lui, in tutte le tue azioni e in tutto quanto smetti di fare”. (Idem, p.67)

Però, anche per coloro che non sentono una grande necessità o che non riescono a sentire la presenza di Dio, Eckhart trova parole di incoraggiamento: “... e desideri avere devozione e fervore, e, dunque credi che, giustamente per il fatto di non avere devozione né fervore, non hai nemmeno Dio [e] ciò ti addolora, precisamente questo è, in quel momento, [la tua] devozione e fervore.” (Idem, p.175)

E perfino in coloro che nemmeno sentono il desiderio, Eckhart vede la possibilità di uno sviluppo spirituale e suggerisce loro di iniziare a chiedere di avere la bramosia, di avere il desiderio di vivere in presenza del numinoso, e predica loro così:

“Alcuni dicono che non hanno niente di tutto ciò; a loro dico io: 'Mi dispiace'. Ma, è quello che desiderate? [...] 'No'... 'Mi dispiace ancora di più'. Quando non si può averlo, bisogna cercare di albergare, per lo meno, il desiderio di possederlo. E quando non si può avere il desiderio, allora c'è da anelare di avere il desiderio [...] Che Dio ci aiuti affinché desideriamo che Lui voglia nascere in noi. Amen.” (Idem, p.314)

A quelli che desiderano con fervore di sentire la presenza di Dio e si affliggono perché non possono sentirla, spiega che, se esiste la voglia e il desiderio veemente di Dio, è perché Lui è già presente. Questa nostalgia è un indicatore della sua presenza. Se cerco Dio è perché dentro di me la sua presenza sta già operando, altrimenti non lo cercherei, non ne sentirei la mancanza:

“Piuttosto, ciò che vuoi potentemente e con volontà integra [ora] ce l'hai, e Dio e tutte le creature non te lo possono togliere, sempre che la volontà sia integra e veramente divina e (cifrata) nel presente. Non deve essere: 'Vorrei prossimamente', questo sarebbe solo nel futuro, ma piuttosto: 'Voglio che sia così adesso!'. Se qualcosa si trova a una distanza di mille miglia e io lo voglio, lo possiedo con maggior proprietà di ciò che ho nel mio seno e non voglio avere.” (Idem, p.73)

Eckhart riscatta l'atto della ricerca di Dio e la speranza o la nostalgia, come indicatori della presenza della scintilla divina nell'anima, che si può interiorizzare mettendo attenzione alla propria interiorità e facendo silenzio, in uno stato di serenità e distacco.

“La Parola giace nascosta nell'anima, in modo che non si conosce né si sente, a meno che le si assegni un luogo nel fondo del cuore; prima non la si ode. Inoltre devono sparire tutte le voci e tutti i suoni e ci deve essere una tranquillità pura, un silenzio.” (Idem, p.238)

È molto diverso cercare Dio e credere di non trovarlo, che si nasconda, o registrare la nostalgia, disperare e affliggersi per la sua assenza, dal riconoscere quella ricerca, quella nostalgia o speranza come la scintilla divina nell'anima, come segno della presenza del sacro nella propria interiorità. Se faccio attenzione a quel registro nella mia interiorità, questo aumenta il suo spazio, la carica e la profondità. Continuiamo con la raccolta realizzata da Quint: “Quello che era in alto, si è convertito in interno. Tu devi interiorizzarti [e ciò] per te stesso in te stesso affinché Lui dimori dentro di te.” (Idem, p.220)

In quella interiorizzazione, bisogna disfarsi di tutti i timori, di ogni scoramento, di ogni compulsione per fare silenzio, “fare spazio” al sacro con piena fiducia, fede e certezza che, nel modo in cui si cerca Dio, così si è anche cercati, così come si anela all'incontro, è anche quello che Dio vuole di più. Quella ricerca silenziosa e fiduciosa è ciò che permette di prendere il volo per essere trasformati.

“... E quello che tu cercavi precedentemente, ora ti cerca; quello dietro al quale correvi tu, ora corre dietro di te e quello da cui fuggivi, ora fugge da te. Perciò: colui che si avvicina strettamente a Dio, a lui si avvicina tutto ciò che è divino e fugge da lui tutto ciò che è diverso e estraneo a Dio.” (Idem, p.67).

Il Proposito, come direzione e disposizione verso la divinità, si carica, si approfondisce e si retro-alimenta nella vita quotidiana, se si impara a andare verso il mondo, le attività e le faccende abituali con la stessa disposizione interna con cui si va a messa o si sta nella propria cella.

“L'uomo deve comprendere Dio in tutte le cose e deve abituare il suo animo a avere sempre presente Dio in quell'animo e nella sua disposizione e nel suo amore. Osserva qual è la tua disposizione verso Dio, quando ti trovi in chiesa o nella cella: questa stessa disposizione, conservala e portala con te in mezzo alla folla e alla inquietezza e alla disuguaglianza.” (Idem, p.68)

Eckhart suggerisce di osservare quella disposizione e quell'atto mentale e di non andare nel mondo in qualsiasi modo, sottomessi agli alti e bassi del mondo esterno, bensì suggerisce di accertarsi previamente di essere ancorati al Proposito, unendo il cuore e la mente in quella direzione.

“ [...] quando il principiante deve fare qualcosa insieme a altre persone, deve assicurarsi fortemente a Dio, collocandolo fissamente nel suo cuore e unendo a Lui tutte le sue aspirazioni e i suoi pensieri, la sua volontà e le sue forze, così che in questo uomo non si possa configurare l'immagine di nessun'altra cosa.” (Idem, p.71)

Però questo andare verso il mondo in presenza di Dio, non significa pensare continuamente a lui o pregare, mentre si sviluppano le attività quotidiane. Si riferisce a uno stato interno di serenità e distanza di fronte agli avvenimenti, a un silenzio distaccato, a un registro interno di connessione col sacro. Questo modo di stare nel mondo, da un'ubicazione interna distaccata, ancorata al registro della presenza, cambia il modo di vedere il mondo e gli altri, riconoscendo in essi i segni del sacro.

“Questo vero possesso di Dio dipende dalla mente e da una intima [e] spirituale tendenza e disposizione verso Dio, (e) non da un continuo e uguale pensiero [cifrato] in Dio; perché questo sarebbe una aspirazione impossibile per la natura; sarebbe molto difficile e inoltre non sarebbe neanche la cosa migliore. L'uomo non deve avere un Dio pensato, né accontentarsi di Lui, poiché quando il pensiero svanisce, svanisce anche quel Dio. Uno deve avere piuttosto un Dio essenziale, che si trova molto al di sopra dei pensieri degli uomini e di tutte le creature. Questo dio non svanisce, a meno che l'uomo si allontani da Lui volontariamente.

Chi possiede Dio così, nella [sua] essenza, lo prende nel modo divino, e Dio risplende per lui in tutte le cose; perché tutte le cose hanno per lui il sapore di Dio e l'immagine di Dio gli si fa visibile in tutte le cose.” (Idem, p.69)

Distaccarsi significa rifiutare il timore, il senso di colpa, lo scoramento e restare in libertà interiore, questo spiega il suo rifiuto a quegli atteggiamenti tanto diffusi nelle cerimonie e rituali cattolici.

“L'uomo non deve temere Dio, poiché chi lo teme, fugge da Lui. Questo timore è un timore nocivo.” (Idem, p.249)

“Ci sono due forme di pentimento: una è temporale o sensibile, l'altra divina e sovrannaturale. Il pentimento temporale sommerge continuamente in pene sempre più

grandi e produce all'uomo una tale afflizione, come se dovesse disperarsi subito, e in quel caso il pentimento si ferma nella pena e non progredisce. Con quello non si arriva da nessuna parte.” (Idem, p.79)

All'inizio è necessaria una chiara disposizione e intenzione in quella direzione (verso Dio. NdT). Però poi, una volta che quella direzione e ubicazione interna si registra nella memoria come memoria cenestesica, agisce in modo compresente, è incorporata come forma di stare nel mondo, come succede anche con tutto ciò che si apprende. All'inizio qualsiasi apprendimento, che si tratti di imparare una nuova lingua o a scrivere o guidare l'auto, richiede molta attenzione e sforzo, però poi diventa automatico.

Nella misura in cui il proposito acquista realtà e spazio dentro di sé, si approfondisce il distacco e la serenità. Gli insogni e le compulsioni perdono carica e si prende distanza di fronte a essi. Non è più un insogno che si vuole ottenere in futuro, come compensazione della situazione attuale. Dio è un dio del presente. C'è sempre, anche nell'oscurità. Basta dirigere lo sguardo interno verso di lui, nel silenzio distaccato. Nell'opera citata di Quint:

“Allo stesso modo l'uomo deve essere compenetrato con la presenza divina e essere configurato a fondo, con la forma del suo amato Dio e farsi essenziale in Lui, così che gli risplenda l'essere presente [di Dio], senza alcuno sforzo e ancora: che riesca a spogliarsi di tutte le cose e che si mantenga completamente libero da esse. Per ottenerlo c'è bisogno, all'inizio, della riflessione e di un esercizio attento della memoria, come [ne ha bisogno] l'alunno nell' [apprendimento della] sua arte.” (Idem, p.70)

Il cammino verso la divinizzazione è possibile per tutti gli esseri umani qui e ora. Essa parte da una potente direzione e disposizione verso Dio. Se essa non esistesse, si può approfondire, interiorizzando il registro di ricerca, il desiderio di Dio, riconoscendolo come segnale della sua presenza. Anche colui che non contasse su quel desiderio, potrebbe iniziare anelando di avere il desiderio. Il registro di quegli atti mentali di ricerca, di nostalgia, di speranza, può essere interiorizzato verso lo spazio del silenzio, della serenità e del distacco. Il clima che lo accompagna è quello della fiducia e della fede nell'amore di Dio verso le creature, che permette di allontanare le resistenze che si presentano sotto forma di timore, colpa o scoramento. Questo proposito si retro-alimenta e si carica nella vita quotidiana, con un atteggiamento attento e un'adeguata disposizione dell'animo. All'inizio si richiede volontà e attenzione. Però, quando questa direzione prende spazio dentro di sé, non c'è più bisogno di questo sforzo. Si vive in essa. Se me ne dimentico, basta interiorizzare lo sguardo, fare silenzio distaccato, poiché il sacro è sempre presente come scintilla divina dell'anima.

2.3. Lo stile di vita e l'azione nel mondo

Riguardo alla vita quotidiana e all'azione nel mondo, Eckhart propone anche il superamento della dicotomia e della dualità imperante, propone una visione che permetta di armonizzare la via contemplativa e la via attiva. Egli predica un'interiorizzazione radicale delle virtù, dei valori e della morale sostenuta nella sua epoca, intendendo l'azione come una traduzione, una manifestazione e un trasferimento dei significati della profondità dell'anima umana, verso il mondo¹⁰.

¹⁰ Vedere riguardo a questo tema il *Capitolo III (L'azione)* di: Ergas, D. (2013). *L'unità dell'azione*. Ed. Cadaqués. Chile.

Secondo la raccolta di Quint, Eckhart torna in modo esplicito su questo concetto dell'azione verso il mondo, come espressione della propria interiorità:

“La gente non dovrebbe mai pensare tanto a ciò che ha da fare; le persone dovrebbero piuttosto meditare su che cosa sono. Ebbene, se la gente e i suoi modi fossero buoni, le sue opere potrebbero risplendere molto. Se tu sei giusto, anche le tue opere sono giuste. Che non si pretenda di dare fondamento alla santità nell'azione; la santità ha il suo fondamento nell'essere, perché le opere non santificano noi, siamo noi che dobbiamo santificare le opere.” (Idem, p.67)

Come sostiene Sullings, è il contatto con la propria interiorità, col fondo numinoso dell'anima, ciò che dà fondamento all'azione e all'essere e non una morale esterna.

“Cos'è la mia vita? Ciò che, da dentro si muove da sé. Ciò che è mosso da fuori, non vive. Se viviamo allora con Lui, dobbiamo anche cooperare con Lui, da dentro, in modo da non operare da fuori, ma dobbiamo essere mossi da ciò che ci fa vivere, cioè: da Lui. [Più che] possiamo e dobbiamo operare da dentro con ciò che è nostro.” (Sullings, 2009, p.174)

Quelle azioni mosse dall'interiorità dell'essere umano sono un atto di libertà, sono una scelta dell'essere umano di cooperare e condividere l'opera della creazione divina.

La scelta non è un atto unico, al contrario si è continuamente di fronte alla scelta di riaffermare una direzione di vita, un “imparare a vivere”. Quell'atto di libertà si configura nel distacco, in uno spazio mentale senza insogni, senza perché e lontano dai condizionamenti del corpo e dello spazio/tempo¹¹. Se andiamo nel profondo di quello spazio si produce la divinizzazione dell'uomo, e questo lo converte in un protagonista e un trasformatore della creazione. Ancelet-Hustache dice: “Secondo Schopenhauer, Eckhart ha dimostrato che la creazione poteva e doveva essere liberata dall'uomo.” (Ancelet-Hustache, 1963, p.195). In una chiara critica ai procedimenti della sua chiesa, Eckhart afferma che quella scelta non può, né deve, essere obbligata o imposta.

“L'uomo ha il libero arbitrio, col quale può scegliere tra il bene e il male, e Dio gli offre [perché scelga] la morte per la cattiva azione e la vita per la buona azione. L'uomo deve essere libero e signore delle sue azioni, e non distrutto né obbligato”. (Ancelet-Hustache, 1963, p.94)¹²

Attraverso i suoi sermoni e le sue prediche, Eckhart sottolinea che la contemplazione e l'azione sono una struttura. Esprimersi nel mondo è il senso della contemplazione. È allora che diventa fertile. È nel mondo che si può avvertire la presenza del divino, riconoscere i

11 Sul momento di libertà vedere: Ergas, D. (2013) *L'unità dell'azione*. Ed. Cadaqués. Chile. p.31-33.

12 Fulvio de Vita segnala nella monografia *Un Universo Casuale* (Parchi di Studio e Riflessione Attigliano. 2013): “*Se fosse possibile entrare per qualche attimo in quella 'zona' esente da ogni determinismo o condizionamento dato dalla memoria, dal nostro corpo e dalla stessa struttura di funzionamento della coscienza, allora la nostra mente si troverebbe, in quei pochi attimi, di fronte ad una situazione d'infinita possibilità in cui si sperimenterebbe l'assenza di qualsiasi condizionamento. Sarebbe probabilmente una 'posizione mentale' in cui si potrebbe registrare il massimo dell'indeterminazione e della libertà e dove ogni scelta e ogni movimento non sarebbero determinati da alcuna causa o soggetti ad alcun determinismo.*”

segnali del sacro e, con ciò, propone un nuovo sguardo pieno di significati sul mondo e sulla vita. Enfatizza l'importanza dell'azione verso gli altri, al di sopra delle esperienze di rapimento o estasi, prendendo come esempio il modello delle sorelle Maria e Marta dall'immaginario cattolico e privilegiando l'attiva Marta, e sottolinea ancora di più il suo messaggio, quando prende in considerazione l'insogno collettivo della conversione immediata, rappresentata nell'aneddoto di Saulo/Paolo. Così, secondo l'opera di De Libera, *Eckhart, Suso, Tauler e la Divinizzazione dell'uomo*, si afferma:

“L'ho detto molte volte: se qualcuno che stesse in stato di rapimento, come un tempo San Paolo, sapesse che un malato ha bisogno di un po' di zuppa che lui può dargli, considero che farebbe molto meglio a rinunciare, per carità, al suo rapimento e servire con maggiore amore l'indigente.” (De Libera, 1999, p.84)

L'azione realizzata con bontà, nobiltà, giustizia e riflessione, cioè l'azione disinteressata e generosa, retro-alimenta la propria interiorità e permette di aumentare la propria unità interna.

“Si deve imparare a agire in modo che l'interiorità si manifesti nell'operazione esteriore, che si reintroduca l'operazione esteriore nell'interiorità e che ci si abitui a operare così, senza violenza.” (Idem, p.96)

Citando Avicenna, Eckhart afferma:

“L'anima è stata data al corpo per la sua purificazione [...]. L'anima è purificata nel corpo, affinché riunisca ciò che è disperso e portato fuori. Se quello che i cinque sensi portano fuori, entra di nuovo nell'anima, questa ha una forza nella quale tutto torna uno. D'altra parte, essa [l'anima] è purificata nell'esercizio delle virtù; questo accade quando l'anima si eleva su una vita che è unificata.” (Idem, p.190)

Per Eckhart, l'azione disinteressata verso gli altri e il contributo alla comunità e non i sentimenti, costituiscono uno degli indicatori del progresso spirituale. Per lui il comandamento “Ama il tuo prossimo come te stesso” è letterale e vuole dire “l'uno nell'altro”. Nella raccolta delle opere di Eckhart, Quint (1979) trascrive le parole del maestro:

“I Giusti possono essere riconosciuti da tutti in modo sicuro: nella loro condotta verso il prossimo, verso la comunità. Non si sottraggono al loro dovere e azione etico-sociale...”

Egli ha superato le barriere dell'io e dell'autocompiacimento, non conosce più l'egoismo, il vizio centrale di questo mondo: la dignità del suo simile, la sua allegria e le sue necessità, gli sono proprie.” (Quint, 1979, p.43)

Eckhart dà valore e rilevanza al senso della vita attiva verso i propri simili e verso la comunità. Attraverso i suoi sermoni e le sue prediche, dà indicazioni e insegnamenti per progredire verso l'unità col sacro, interiorizzando e approfondendo l'ubicazione interna nell'azione verso il mondo e verso gli altri esseri umani. Affinché sia possibile questo sviluppo spirituale, plasmato nell'azione, rifiuta alcune credenze della sua epoca che rendono difficile, se non impediscono, quella che definisce come crescita dall'uomo esteriore all'uomo interiore. Questi impedimenti, propri del paesaggio epocale di Eckhart, si riferiscono alla credenza nel Male, allegorizzato come il diavolo astuto, ingannevole e sempre in agguato; l'immagine dell'essere umano come peccatore, i cui peccati producono il rifiuto e la condanna di un dio-giudice; il valore dato alla sofferenza, come via di purificazione e redenzione per

recuperare la grazia del dio-giudice, assumendo la sofferenza come una parte insita alla vita in questo mondo.

Secondo Ancelet-Hustache, Eckhart nega l'esistenza del Male:

“Tutto ciò che non sta nell'essere, ma è separato o sta fuori dall'essere, non esiste. (Sermone: IV, I.). Come conseguenza logica di tale affermazione, Eckhart adotta, portandola fino ai suoi limiti, la tesi di Sant'Agostino circa la non sostanzialità del male. Dato che si oppone all'essere, il male non esiste. Il demonio non esiste poiché è Malevolo.” (Ancelet-Hustache, 1963, p.65)

Eckhart toglie al peccato la carica pesante della colpa, che faceva sentire l'essere umano indegno di accedere al numinoso. Era così lunga la lista dei peccati, che era impossibile evitarli tutti e, per emendarli o liberarsi di alcuni, considerati capitali o molto gravi, era necessario, nel migliore dei casi, fare penitenza tutta la vita. In questo contesto, Eckhart apre il futuro. Di fronte alle proprie fiacchezze e debolezze, raccomanda di avere un occhio previdente e di stare attenti per correggerle, ringraziarle, in quanto permettono la riflessione e l'attenzione, e raddoppiare la spinta verso la virtù. Riguardo ai “peccati”, basta il “pentimento divino”, la decisione di cambiare direzione e l'elevazione verso Dio.

Nella stessa opera di Ancelet-Hustache si segnala che Eckhart chiarisce, rispetto al peccato:

“In verità, l'aver commesso peccati non è peccato, purché ci dia pena. Inoltre, quando l'uomo si libera totalmente dei suoi peccati e volta loro le spalle completamente, allora il Dio leale agisce come se l'uomo non fosse mai caduto nel peccato e non vuole fargli pagare per tutti i suoi peccati, nemmeno per un solo istante... Purché lo trovi preparato adesso, non guarda quello che è stato prima. Dio è un Dio del presente. Come ti trova, ti prende e ti riceve, non come sei stato, ma come sei adesso.

Chi fu più amato da Nostro Signore e con chi ebbe più intimità, se non con gli apostoli? Nessuno di loro si salvò dal cadere in peccato mortale; tutti erano stati gravi peccatori [...]. Allora, quando si rinnova il pentimento, anche l'amore crescerà e si rinnoverà molto.” (Idem, p.78)

Eckhart spiega cos'è il “pentimento divino” a differenza del di colpa, e come, grazie a esso, qualsiasi afflizione o pena, dispiacere o contraddizione, scompaiano completamente in un istante e vengano sostituiti dalla fiducia e dalla gioia spirituale.

“Però il pentimento divino è molto diverso. Appena l'uomo sente un dispiacere, si eleva subito verso Dio e si rafforza, nella volontà infrangibile di voltare per sempre le spalle a tutti i peccati. E nel fare questo si eleva verso una grande fiducia in Dio e acquista una grande sicurezza, e da ciò viene una gioia spirituale che porta l'anima su, al di sopra di ogni pena e afflizione, e la vincola fermamente a Dio [...]. Il migliore scalino, allora, su cui si può salire quando si vuole andare verso Dio, con una devozione piena è [il seguente]: essere senza peccato in virtù del pentimento divino.

...E allora, quando il pentimento divino si alza verso Dio, tutti i peccati scompaiono più rapidamente nell'abisso divino che in un mio battere d'occhio, e purché il pentimento arrivi a essere perfetto, saranno completamente annientati, come se non fossero mai accaduti. (Idem, p.79)

Le parti centrali delle prediche e dei sermoni del maestro Eckhart sono dirette a segnalare la possibilità di essere Uno con la divinità, e perciò presta poca attenzione ai “peccati” e in generale alle cose negative e agli ostacoli. Ciononostante, quando si riferisce a essi è tagliente, come viene citato nell'opera *La saggezza della non-dualità*, di Cavallé: “Dio non ci vede quando siamo nel peccato” (Cavallé, 2008, p.140), perché l'esistenza lontana del divino non ha realtà, è un'illusione. Dio non ci abbandona, non ci castiga, al contrario, afferma Eckhart, è l'uomo che si allontana da Dio, e Dio rimane lì a aspettarlo.

Eckhart prende distanza dalla visione del mondo come “valle di lacrime” e dal modello di donna e uomo sofferenti e sacrificati, la cui sofferenza sarà poi ricompensata dopo la morte. Non attribuisce alla sofferenza un valore in se stessa, né vede in essa l'attributo redentore e purificatore. De Libera menziona:

“La sofferenza non è valorizzata in se stessa, come oggetto di un'imitazione necessaria. Il Cristo del quale Eckhart parla sta 'oltre la gioia e il dolore', e ciò che propone come modello da imitare è meno la sua sofferenza che il suo ‘disinteresse’ e il suo ‘abbandono’, tanto nella piena passione come nella piena azione.” (De Libera, 1979, p.38).

Per lui la sofferenza è utile e compie la funzione di allarme, di sveglia, per rendersi conto che ci si sta allontanando da Dio, che lo si è esteriorizzato, che ha perso il centro e quindi poter tornare alla propria interiorità, dove ogni sofferenza svanisce. In modo che, quando l'essere umano riesce a vivere in intima unità con Dio, la sofferenza non è più necessaria, è superata e questo è possibile qui e ora, per ogni essere umano senza distinzione di genere, condizione sociale, laico o religioso.

2.4. Dall'uomo esteriore all'uomo interiore

L'essere umano convive, nelle sue attività quotidiane, inserito nel mondo col suo particolare io¹³. Questo io si può sviluppare, interiorizzare, facendolo diventare sempre più essenziale, per trasformarsi da “uomo esteriore” a “uomo interiore”. Nella stessa maniera in cui un seme, che viene innaffiato e accudito, si trasforma in albero che darà frutti, così l'essere umano può “fare spazio dentro di sé” alla scintilla divina, che tutti portiamo nella nostra interiorità, affinché cresca e si rafforzi, occupando sempre più spazio in noi, in modo che l'io, nel suo distacco, pace e silenzio, si possa mettere a disposizione del sacro in sé.

L'uomo esteriore è quello che vive identificato con le cose e gli eventi e che è mosso dai suoi timori e desideri. Cerca consolazione e sicurezza nel mondo delle creature, senza poterle trovare, è determinato dal mondo esterno.

L'uomo interiore è quello che si è interiorizzato e dal suo centro di gravità interno può rimanere distaccato e libero, in mezzo all'attività e alla folla, in qualsiasi circostanza. Non è disperso nella molteplicità delle cose, ma raccolto e concentrato in se stesso, così da “lasciare Dio essere Dio in te” (M. Di Brugger, 1983, pag.178).

13 Riguardo all' “io”, vedere: Silo (2006). *Appunti di Psicologia*. Ulrica Ediciones. Argentina. pp.284-286 *La coscienza e l'io* e p.311 *La coscienza, l'attenzione e l' “io”*.

2.4.1. Lo sguardo

Ilse M. Di Brugger cita Eckhart:

“Se amo e cerco il dolore e lo sconforto, è forse strano che le pene mi influenzino? [...] come potrebbe essere consolato e stare senza dolore, colui che si volge verso il dolore e la pena e li configura dentro di sé e si [configura] in essi e li guarda, e loro, a loro volta, tornano a guardarlo, e lui parla con il dolore e il dolore, a sua volta, parla con lui e entrambi si guardano faccia a faccia?” (Di Brugger, 1983, p.31)

Eckhart raccomanda di non guardare né prestare attenzione alle cose negative, perché così facendo si configurano in sé, gli si dà carica e si registrano nella memoria. Suggestisce, al contrario, di ricordare il buono e ciò che si ha di gradevole a fronte delle pene e delle sofferenze, cioè di apprendere a sviluppare uno sguardo che veda, riscatti e riconosca il positivo e il buono e lo configuri dentro di sé.

Inoltre, è uno sguardo che impara a riconoscere i segnali del divino dietro alle apparenze. Questo sguardo implica una disposizione a un tale riconoscimento e uno sguardo attento, interiorizzato, cosciente di se stesso. Questo sguardo ci trasforma e modifica il nostro paesaggio interno. Nella stessa opera di M. Di Brugger:

“E in tutte le sue opere e in tutte le cose l'uomo deve usare con attenzione il suo intelletto e, in tutte quelle cose, deve avere un'intelligente coscienza di se stesso e della sua interiorità e comprendere Dio in tutte le cose, nella maniera più sublime possibile. Dato che l'essere umano deve essere tale come disse il Nostro Signore: ‘Dovrete essere come uomini che sono svegli in ogni momento e aspettano il loro signore!’ (Luca 12,36). In verità la gente che aspetta così, sta allerta e guarda attorno a sé [per vedere] da dove viene quello che sta aspettando, e si aspettano che sia in tutto ciò che accade, per quanto risulti strano, [pensando] che forse si trova lì. Noi dobbiamo, allo stesso modo, guardare coscientemente tutte le cose per vedere [se in esse si nasconde] il Nostro Signore.” (Idem, p.71)

2.4.2. Le virtù

Il maestro Eckhart prende le virtù esaltate nella sua epoca, specialmente nella vita monastica: la povertà, l'umiltà e l'obbedienza. Esse però hanno un carattere di azioni esterne, allora Eckhart le interiorizza, come attributi dello stato di distacco.

All'inizio l'essere umano può prendere come riferimento persone buone e sante e vivere secondo il loro esempio, ma poi deve rivolgere lo sguardo alla propria interiorità in un processo di approfondimento crescente e di distacco.

Di fronte alla grossolana ricchezza e opulenza della chiesa cattolica sorge un movimento religioso e spirituale diverso, che ha in comune il ritorno all'austerità e alla povertà come forma di vita e come valore centrale. Per Eckhart la cosa rilevante non è se si possieda molto o poco, ma l'atteggiamento interno di spoliamento e indifferenza di fronte alla ricchezza e ai godimenti, affermando che “possono mangiare con pieno diritto quelli che sarebbero ugualmente disposti a digiunare”. (M. di Brugger, 1983, p.54). Come forma di vita propone di attenersi alle necessità, prescindendo da tutto ciò che è superfluo, con la seguente raccomandazione: “L'uomo migliore è quello che può prescindere da ciò che non è

indispensabile” (Ancelet-Hustache, 1963, p.97) e spiega che colui che può prescindere dalle cose di cui non ha necessità è più felice di colui che le possiede, credendo che siano necessarie.

La povertà non si riferisce solo all'espropriazione e all'equanimità di fronte agli oggetti tangibili e intangibili del mondo esterno. Eckhart parla anche di una povertà spirituale, relazionata a uno stato di distacco in cui le aspettative, il desiderio di possedere e di trattenere le esperienze di connessione con il sacro e/o l'ostentazione di esse, vengono abbandonate e ci si trova in uno stato di “nudità”.

Per Eckhart la superbia, nascosta o dissimulata, è uno dei maggiori ostacoli a un progresso spirituale e una fonte di pena e sofferenza. Al contrario, l'umiltà è la radice di tutto ciò che è buono. La superbia ci porta all'affermazione delle nostre credenze e all'illusione di credere di sapere, di avere, di essere. La povertà spirituale, “*Gelassenheit*”, che è anche pace e equanimità, rinuncia perfino a cercare di comprendere Dio o il sacro. L'umiltà invece, ci porta alla disposizione a cercare, domandarci, apprendere, tentare. L'umiltà permette la de-costruzione del proprio paesaggio di formazione¹⁴ per nascere di nuovo. È nel fondo dell'umiltà che l'essere umano trova il fondo del suo essere divino.

Secondo le parole di Josef Quint:

“L'imperativo di Eckhart ‘Muori e sei!’ vuole dire, dopotutto, nient'altro che: ‘Uomo, sii essenziale’. Conosci te stesso e sappi chi sei! In altre parole: Riempi e completa la tua più intima e vera essenza!

Scendi, per il cammino del distacco e della serenità, alle profondità della tua propria ragione di essere, rompendo gli sterili involucri e gusci del tuo piccolo io. Laggiù, nel fondo della tua anima abita il Divino nonostante tutto, lì giace la forza stessa di Dio. Nell'unione con questa forza Divina sperimenterai i potenti impulsi verso l'azione essenziale, sarai il Creatore e da quella virtù, tua come quella del giusto, nascerà e si compiacerà Dio.” (Quint, 1979, p.48)

Una delle “virtù” fondamentali nei conventi era, insieme alla povertà e alla castità, l'obbedienza alle regole, alle istruzioni e agli ordini dei superiori come sinonimo di perfezione cristiana. Anche qui Eckhart interiorizza il concetto, spostandolo in un contesto spirituale. L'obbedienza implica un vuoto e un silenzio interno, uno spogliarsi dell'io individuale per permettere che vi dimori il numinoso, l'io si mette a disposizione per essere manifestazione del sacro nella propria profondità. In questo senso l'obbedienza non è l'opposto della libertà, ma la sua necessaria condizione. Quando si è uno con Dio, quando non si desidera niente altro, in assoluta unità, gioia e libertà, si può esclamare: “Sia fatta la tua volontà, che è anche la mia volontà”.

Tutte queste virtù si danno in una stretta unione, fanno parte dello stato di distacco e si completano con la pace, l'equanimità e l'amore. Se una di esse si oppone all'altra, è un indicatore del fatto che non proviene dal fondo divino. Con l'appoggio dell'intelletto e della volontà, queste virtù si possono approfondire grazie all'attenzione e alla riflessione fino a che siano incorporate, per convertirsi nel modo abituale di stare nel mondo. In alcun modo significano una condotta passiva o apatica; al contrario riconducono l'essere umano a se stesso, alla sua essenza e lo trasformano in un creatore e trasformatore, perché un uomo è

¹⁴ Sul paesaggio di formazione, vedere: Silo (2006). *Appunti di Psicologia*. Ed. Ulrica. Argentina. pp.138-140 e Amman, L.A. (2004). *Autoliberazione*. Ed. Altamira. pp.196-199.

buono, per Eckhart, perché comunica, è servizievole, è utile.

2.4.3. Il “noi”

Se approfondisce il silenzio distaccato, l'essere umano trova il suo essere essenziale e quell'essere essenziale lo connette con l'umanità di tutti gli altri esseri, in un registro del “noi” nel quale scompare la dualità *io-l'altro*. A questo proposito Ergas scrive, nella sua monografia *Studio sull'Unità, Dualismo e Libertà in Zaratustra*:

“La struttura della realtà ha l'io come riferimento e differenzia il dentro e il fuori dell'io. L'io attaccato alla pelle, segna una distanza radicale tra un fuori e un dentro. La variabilità e l'instabilità dell'io, obbliga la coscienza a una permanente affermazione dell'io, tenendolo come riferimento dello psichismo nel mondo.

Se lo sguardo si ubica al limite tattile dello spazio di rappresentazione, nello spazio della percezione, rimane identificato con l'io e la tensione duale ha la carica di ‘realtà’.

Se interiorizzo lo sguardo, per quello ‘sguardo interno’ l'io si presenta anche come un ‘tu molto vicino’, per la vicinanza da cui lo guardo, ma a una certa distanza da quello sguardo osservante che lo avvicina a quegli altri che formano parte di ciò che non sono io. La contraddizione tra ‘io e tu’ varia quando si interiorizza lo sguardo che osserva l'io e l'altro.” (Ergas, 2015, p.8-9)

È uno stato nel quale non prevale il “me”, “mio”, “io”, ma si fa realtà l’“amare il prossimo come se stessi”, perché gli altri sono parte di noi e le loro gioie e dolori non ci sono estranei. In quella profondità, l'amore verso se stessi, verso il prossimo e verso Dio sono la stessa cosa, è un unico amore che ci ingloba. È uno sguardo interno chiaro, senza rumori, che ha una distanza di fronte agli stimoli e ai condizionamenti esterni e anche a quelli interni, che permette il registro dell'umano, in se stessi e nell'altro, e che permette di percepirci, allo stesso tempo, nel nostro essere una struttura reciproca, come parte di un tutto maggiore. In quel momento le particolarità individuali, che sono per Eckhart dei meri incidenti, passano in secondo piano, si smette di essere un determinato “Giovanni o Enrico”, per essere portatori o partecipi dell'essenza umana e allo stesso tempo, secondo la formulazione di Eckhart, tutt'uno con Dio nell'Essere o figli di Dio. In ciò riposa la dignità dell'essere umano. Perciò afferma Eckhart: “Preferisco l'umanità in se stessa, all'uomo che porto con me.” (M. Di Brugger, 1983. p.29)

Ilse M. Di Brugger segnala anche le implicazioni sociali di tale concezione:

“Bisogna aggiungere che il suo concetto dell'umanità che viene prima dell'individuo, ha una conseguenza eminentemente sociale. Perché, vista dentro quella concezione ontologica, l'umanità è perfetta sia nell'uomo povero come nel papa o nell'imperatore.” (Ibidem).

2.4.4. Senza perché

Eckhart riprende il concetto dell'azione “senza perché” delle beghine Beatrijs van Nazareth, Hadewijch di Anversa e Margherita Porete. In questo tipo di azioni, ciò che muove all'azione nel mondo proviene dal fondo numinoso di se stessi e da quello spazio interno, con una retta intenzione, esse si esprimono nel paesaggio umano, perché quello è il loro senso. Non si cerca, attraverso di esse, nessuna ricompensa esterna né spirituale¹⁵. Eckhart denomina mercanti coloro che vogliono ottenere qualcosa per sé con le loro azioni, perché vogliono “negoziare” con Dio affinché dia loro qualcosa in cambio. Al contrario, insiste, non si deve sperare assolutamente niente come ricompensa. L'azione senza perché non è un'azione senza intenzione o senso, come chiarisce Otto Langer:

“L'affermazione che il Giusto non persegue nessun fine, non significa che agisce senza intenzionalità [...], ma che mantiene l'inclinazione verso la bontà delle sue opere, la rinuncia agli interessi egoisti per ottenere qualche ricompensa terrena o celestiale con le sue opere. Chi agisce senza perché, non lo fa senza senso, [...] ma senza fissarsi su effetti soggettivi. Eckhart non parla di rinunciare all'intenzionalità, ma di darle una nuova qualità, la volontà distaccata e sacra.” (Otto Langer, 1987, p.182)

Inoltre, secondo come M. di Brugger trascrive le parole di Eckhart, “se ho Dio e l'amore di Dio, posso fare molto bene tutto quello che voglio.” (Di Brugger, 1983, p.54)

L'atmosfera mentale che trasmette Eckhart al suo pubblico è quella dell'amore per la vita, un amore per la vita pieno di speranza o, come dice Beuchot citando Xirau: “... che l'opera di Eckhart è un'opera fatta di amore per la vita, un'opera nella quale tutto conduce a un vivere migliore, onesto, profondissimo, pieno di modestia e sicuro nella speranza.” (Beuchot, 1998, p.110)

Eckhart rifiuta la visione dualista antagonista della sua epoca, affermando l'unità della vita contemplativa e della vita attiva. Mette in discussione quelle credenze che generano timore e scoramento e impediscono l'internalizzazione dell'essere umano, come per esempio la credenza nell'esistenza del Male sempre in agguato, dell'essere umano come peccatore e della sofferenza come forma per ottenere la grazia di un Dio-giudice.

Al contrario, Eckhart afferma la necessità di sviluppare uno sguardo, che si diriga verso il buono e il positivo e che impari a riconoscere i segni del sacro in tutte le situazioni e in tutte le cose. Propone uno stile di vita basato sulla necessità, che possa prescindere da tutto ciò che è superfluo. Prende le virtù centrali della sua epoca e suggerisce di interiorizzarle, come attributi dello stato di distacco, con una pratica intenzionale attenta e riflessiva. Intende la povertà spirituale, non solo come la spoliazione dagli oggetti tangibili e intangibili del mondo esterno, ma soprattutto come la capacità di disfarsi delle aspettative e dell'ansia di possesso di esperienze e realtà interne. Promuove l'umiltà interna, mettendo da parte la credenza di sapere

¹⁵“Che differenza c'era tra gli atti dove l'azione ritorna di conseguenza e quegli scarsi gioielli di azioni dove tutto fluisce verso fuori, per il totale beneficio dell' 'altro' e degli 'altri'? La risposta sembrava stare nella direzione dell'intenzione soggiacente; il proposito degli atti e la sua ubicazione nella profondità dello spazio interno. “Ho cominciato a osservare che la differenza sta nella profondità in cui si configura l'impulso nello spazio interno. [...] Secondo la profondità o il livello dello spazio di rappresentazione in cui viene lanciata una immagine, esce una risposta diversa verso il mondo.” (Commenti al Messaggio di Silo. Esperienza personale relazionata con L'Azione Valida. Karen Rohn. 2014. p.5. www.elmensajedesilo.net)

o possedere, proprie di una mente “oziosa” e di un paesaggio di formazione antico. L'umiltà interna è quella che permette la disposizione alla ricerca e all'apprendimento, per de-costruire il paesaggio di formazione e potere “nascere nuovamente”. Intende l'obbedienza a partire da da uno stato di silenzio e distacco interno, nel quale l'essere umano prende contatto con il numinoso dentro di sé e il suo io si mette a disposizione dei segnali del profondo, in un atto di massima libertà e di unità col divino.

Quello stato interno di povertà spirituale, di umiltà e disposizione al sacro in sé, si può incorporare come un centro di gravità interno dal quale emanano le azioni verso il mondo, accompagnate da un registro della propria umanità e dell'umanità degli altri, del noi, oltre le particolarità, come l'essenziale che ci unisce e ci divinizza. Quell'essere essenziale si manifesta nel mondo con azioni dirette verso gli altri senza perché, senza nessuna aspettativa di ottenere alcuna ricompensa.

Le azioni nel mondo, intraprese da questo stato interno, sono un'espressione del divino il cui senso è la loro manifestazione nel paesaggio esterno, è un atto di amore, che, a sua volta, divinizza l'essere umano che le realizza, rendendolo tutt'uno con Dio.

2.5. L'accesso al profondo

Scacco matto

al tempo, alle forme!

L'anello meraviglioso.

È una gemma

immobile nel suo centro.

La beatitudine, che insistentemente Eckhart proclama, è che il fondo dell'anima dell'essere umano e il fondo divino sono simili, e perciò l'essere umano e Dio sono legati in modo indissolubile. Quella scintilla divina nella profondità rende possibile la divinizzazione di ogni essere umano, trasformandolo in “figlio di Dio”, e l'accesso all'esperienza di essere Uno con la divinità.

Secondo la stessa opera di Beuchot, Eckhart non spiega un procedimento preciso per accedere all'unità con la divinità, poiché afferma che “non è possibile che ogni persona abbia lo stesso modo e neanche che tutti gli uomini abbiano un solo modo, né che un uomo abbia tutti i modi, né lui di nessun altro.” (Beuchot, 1998, p.84) Ma soprattutto avverte che “chi cerca Dio mediante un determinato modo, prende il modo e perde Dio, che è nascosto nel modo” (Idem, p.178), trasformando il procedimento e la sua esecuzione nella cosa più importante.

Lui dà qualche indicazione per il cammino di asceti. Alcune di esse sono riferite alla condizione indispensabile: una chiara disposizione interna e un'importante carica affettiva che si esprime come il desiderio fervente del ritorno al luogo di origine, e allo stesso tempo, una grande fiducia e fede. Quella disposizione interna implica un raccoglimento, raccogliere tutto quello che sta disperso in se stessi e concentrarsi solamente in Dio, dissolvendo ogni tensione, ogni rumore, fino a raggiungere uno stato interno di tranquillità e profonda pace.

Da quella distensione e calma interna si può approfondire il silenzio, facendo tacere i sensi e il corpo, rendendo silenziose la mente e la volontà. La direzione è sempre verso l'interno e verso l'alto, in un processo crescente di separazione e distacco, verso uno spazio interno che Eckhart designa in diversi modi: il fondo dell'anima, la scintilla dell'anima, il castello interiore, la parte più elevata dell'anima, la parte più interna dell'anima, tra gli altri. Nel vuoto silenzioso, nel “fondo dell'anima”, Dio si fa presente. Continuando con Beuchot, secondo Eckhart, tutto quello di cui si ha bisogno è di mantenere la direzione verso l'interiorità e verso l'alto e abbandonare, svuotandosi di ogni sensazione, di ogni rappresentazione, dell'ansia di apprendere o comprendere, “l'uomo deve lasciare indietro tutte le immagini e se stesso e restare molto ritirato [...] se vuole farsi figlio nel seno e nel cuore del Padre” (Beuchot, 1998, p.137), perché per lui “essere vuoto di tutte le creature, significa essere pieno di Dio.” (Idem, p.143)

Allo stesso tempo, con diverse spiegazioni e allegorie, cerca di descrivere quello spazio e i registri di unità col divino. In quello spazio ci si deve mantenere nel registro di uno stato che denomina di “intelletto illuminato” o “contemplazione” del “Dio nudo”, evitando ogni traduzione del registro, come, per esempio, traduzioni in Bontà, Verità, Giustizia.

“Quindi, [la] bontà e [la giustizia] sono vestiti di Dio perché lo coprono. Perciò, separate da Dio tutto quanto lo sta vestendo e prendetelo nudo, nella veste in cui si trova svelato e svestito in se stesso. Allora, rimarrete in Lui.” (Idem, p.319)

“E se Lui non è né Bontà, né essere, né Verità, né Uno, allora che cos'è? Non è assolutamente niente, non è né questo né quello.” (Idem, p.260)

Insiste sulla necessità di abbandonare ogni immagine, affermando che lì Dio non è né padre, né figlio, né spirito santo. Lì esiste solamente una 'mera conoscenza immediata di Dio'.

Da quella coscienza lucida, o intelletto illuminato, si può continuare a approfondire il distacco verso uno spazio interno, il cui indicatore è che lì si elimina ogni differenza tra esteriore e interiore e, soprattutto, scompare il tempo. Lì esiste solo un presente eterno che contiene tutti i tempi, “lì c'è un 'ora' presente, quello che fu mille anni fa e quello che sopraggiungerà fra mille anni, lì si trova il presente, e [anche] ciò che si trova al di là del mare”. (Idem, p.206)

Rispetto a ciò dice Eckhart:

“Nell'anima che si mantiene in un “ora” presente, il Padre genera il suo Figlio unigenito e, in questa stessa nascita, l'anima rinasce in Dio.” (Idem, p.202)

“Quando è la pienezza del tempo? Quando il tempo non esiste più. Quando in mezzo al tempo, si è messo il proprio cuore nell'eternità e tutte le cose temporali sono morte nel suo cuore dei cuori, allora c'è la ‘pienezza’ del tempo.” (Idem, p.204)

Da un altro punto di vista, il registro del tempo, del corpo e la diffusione o scarica attraverso molteplici rappresentazioni, compaiono come impedimenti o resistenze all'accesso allo spazio della presenza di Dio. Beuchot torna a indicare le parole di Eckhart:

“Tre cose impediscono all'uomo di poter riconoscere dio in qualche modo. La prima è [il] tempo, la seconda [la corporeità], [la] terza la molteplicità.

Mentre queste tre permangono dentro di me, Dio non si trova nella mia interiorità né opera veramente nel mio cuore dei cuori.” (Beuchot, 1998, p.204)

Quando si riferisce al tempo come ostacolo per arrivare a Dio, non segnala solo il registro del tempo, ma anche le temporalità come, per esempio, gli affetti temporali.

Secondo Silo nella sua opera *Appunti di Psicologia* (2006), in quello spazio interno l'io resta sospeso, “annientato in se stesso” dirà Eckhart, attraversato dalla luce divina riceve il suo essere, che è essere Uno con Dio e con tutte le creature. Questa luce divina è quella che dà vita all'essere, è l'origine da cui emana tutto l'esistente e alla quale tutti ritornano. Questa esperienza si tradurrà in pace, gioia, amore e saggezza e nella certezza dell'unità, del vincolo intimo con la luce divina, che dà vita e nutre l'essere, e anche nella certezza della trascendenza, della vita eterna, che Eckhart predica come meta finale dell'uomo interiore, secondo quello che si legge nell'opera di Beuchot: “Così, la vita non può mai finire, a meno che non si riferisca alla sua causa evidente; lì dove la vita è un essere, che l'anima riceverà quando muoia fino al fondo, affinché si viva nella vita dove [la] vita è essere” (Beuchot, 1998, p.190)

Per Eckhart questa esperienza è l'esperienza del Senso di tutto l'esistente, quella che permette di comprendere la direzione e la ragione del mondo. Espresso nei termini della sua cornice

cattolica, dice: “Per questa ragione si è scritta tutta la Scrittura, perciò Dio creò il mondo e tutta la natura angelica: perché Dio nascesse nell'anima e l'anima nascesse in Dio.” (Idem, p.309)

Oppure anche: “Se potesse conoscere Dio senza il mondo, questo non sarebbe mai stato creato per causa di lei [l'anima NdT.]. Il mondo è stato creato a causa di lei, con la finalità che la vista dell'anima si esercitasse e si rafforzasse in modo da essere capace di sopportare la luce divina.” (Idem, p.292)

Eckhart cerca di chiarire ripetutamente il suo insegnamento differenziandolo da altri modi diffusi intorno a lui: Dio non è fuori. La direzione è verso la propria interiorità, verso il fondo dell'anima.

Nella sua opera *La saggezza della Non-dualità*, Cavallé dice:

“Non sia mai che prendiamo qualcosa da quello che sta al di sopra di noi, dobbiamo prenderlo dal nostro cuore dei cuori e dobbiamo prenderlo da noi all'interno di noi stessi.” (Cavallé, 2008, p.101)

Non si tratta di una sostituzione dell'io con Dio. È l'esperienza dell'unità, nella quale l'essere essenziale, che abita nella propria interiorità, si riconosce e si sperimenta come Uno con il sacro.

A differenza della mistica nuziale di unione dell'amato e dell'amante, del contemplante e del contemplato, dove ci sono due che si uniscono e Dio è l'oggetto dell'atto di ricerca, Eckhart parla del registro di Uno. Non è una unione, ma una unità, l'Uno solo senza differenze che si consuma nel fondo dell'anima.

2.5.1. Oltre Dio

Bisogna superare il proprio Dio

Dov'è la mia dimora? Dove né io né tu stiamo.

Dov'è il fine ultimo che devo raggiungere?

Dove non c'è nessuno. Allora, dove devo tendere?

Devo salire più in alto di Dio, fino a un deserto.

Nella linea di Dionigi l'Areopagita, che parla del superamento della divinità e della beghina Margherita Porete, Eckhart fa una distinzione tra Dio, il dio creatore (Gott) e la divinità (Gottheit). Quando si riferisce alla divinità usa anche i termini: “niente assoluto”, “abisso insondabile” o “fondo senza fondo dell'anima”. La divinità è inconoscibile, ineffabile, il “Dio sconosciuto” o “Dio oltre Dio”, increato e non creabile. È l'essenza di Dio e dell'essere umano. Tanto Dio come tutta la creazione derivano da un'emanazione e irruzione del divino nel tempo. Il Dio creatore e l'essere umano stabiliscono una relazione di struttura reciproca, Dio è relativo all'essere umano. Con le parole di Eckhart, secondo l'opera di Cavallé: “Io sono la causa del fatto che Dio sia 'Dio?'; se io non ci fossi, Dio non sarebbe 'Dio'.” (Cavallé, 2008, p.100) Oppure anche, secondo l'opera di Ancelet-Hustache: “Dio è Dio quando le creature

dicono: Dio.” (Ancelet-Hustache, 1963, p.63)

Anche nel fondo dell'anima esiste uno spirito increato e non creabile. Per accedere alla divinità è necessario il distacco e l'abbandono di Dio per unirsi alla divinità increata, in un ritorno dell'anima oltre il flusso della creazione, in un de-venire all' in-formazione, a ciò che è/era/sarà quando ancora non era. Questo distacco e abbandono completo è allo stesso tempo un trapasso, una penetrazione (*Durchbruch* non è solo un'entrata, allude sempre a un limite che deve essere passato) da una soglia verso il niente inafferrabile della divinità. Huxley nella sua opera cita le parole di Eckhart, che si esprime nel seguente modo:

“Quando uscii dalla Divinità alla molteplicità, tutte le cose proclamavano 'Esiste un Dio' (il Creatore personale). Questo non può farmi sentire fortunato, dato che perciò avverto che sono una creatura. Ma nella penetrazione sono più di tutte le creature, non sono né Dio né creatura; sono quello che ero e che continuerò a essere, ora e per sempre. Lì ricevo un impulso che mi porta più in alto di tutti gli angeli. Per quell'impulso arrivo a essere tanto ricco, che Dio non è più sufficiente per me, in quanto Lui è solo Dio nelle sue opere divine. Poiché in tale penetrazione, percepisco ciò che Dio e io siamo in comune. Lì sono quello che ero. Lì non cresco e non diminuisco. Poiché lì sono l'immobile che muove tutte le cose. Qui l'uomo ha guadagnato di nuovo ciò che è eternamente e sarà sempre. Qui Dio è ricevuto nell'anima.” (Huxley, 1999, p.31)

Come si può riconoscere l'unità con la divinità se non c'è percezione di tale unità? Quali sono gli indicatori? Per Eckhart la fede è al di sopra dell'esperienza sensibile e permette un vero riconoscimento della verità divina. Questa esperienza si traduce nella vita quotidiana come pace, forza, amore e gioia e allora il sacro risplende in tutte le cose. La migliore delle conoscenze, secondo Huxley “consiste nel fatto che l'uomo per amore e a causa della relazione intima che ha col suo Dio, ha completamente fiducia in Lui e si sente tanto sicuro di Lui, che non potrebbe mai dubitare e questo gli dà tanta sicurezza, che lo ama in tutte le creature senza distinzione.” (Huxley, 1999, p.80)

2.5.2. La preghiera, la richiesta e il ringraziamento

Nonostante attribuisca la maggiore importanza al ringraziamento, al punto di arrivare a affermare che il ringraziamento potrebbe essere sufficiente come via di ascesi, lo menziona molto raramente e non lo sviluppa. Nella stessa opera di Huxley, afferma semplicemente in modo caustico: “Se l'uomo non avesse altra relazione con Dio al di fuori dell'esser gli grato, sarebbe sufficiente”. (Huxley, 1999, p.299)

Riguardo alla preghiera, essa deve essere fatta da un animo libero, cioè distaccato, dirigendo la supplica a Dio. Raccoglie da Dionigi la spiegazione su cosa è la preghiera. “Dice Dionigi: Salire verso Dio nell'intelletto, questa è [la] preghiera” (Idem, p.240) e non si deve smettere fino a che non si senta la sua presenza. Fa notare quel tipo di richiesta in cui si converte “Dio in una vacca che dà latte” o in cui si stabilisce una relazione verticale di “servo” e “signore”. Se ci si sente disorientati o afflitti, bisogna rivolgersi verso la propria interiorità dove si trova la saggezza e la forza.

Non ci sono riferimenti riguardo alla richiesta per altri. Le descrizioni che fa della preghiera e della richiesta sono di carattere introiettivo e non proiettivo.

2.5.3. Implicazioni sociali

L'esperienza di unità si traduce nella certezza dell'immanenza di Dio nel mondo e nell'unità con tutti gli esseri umani, attraverso la bontà e l'amore. Quella meta di una vita nobile si basa nel riconoscimento e nel registro del divino in tutti gli esseri umani, anche in quelli che in quell'epoca erano discriminati o "diversi", unica forma, secondo Eckhart, di ottenere la pace e superare la sofferenza.

Beuchot (1998) traduce i *Trattati e i Sermoni* del maestro Eckhart, che dice, riguardo ai servi: "Allo stesso modo, il tuo amore deve essere uno solo perché [l'] amore non vuole stare se non dove c'è uguaglianza e unità." (Beuchot, 1998, p.125)

Rispetto alla donna, per sottolineare l'uguaglianza con gli uomini, usa un argomento che oggi risulta grazioso: "Quando Dio ha creato l'uomo, ha creato la donna dalla costola dell'uomo perché fosse uguale a lui. Non l'ha creata né dalla testa né dai piedi, di modo che per lui non fosse né uomo né donna, ma che fosse uguale." (Idem, p.182)

Mediante il distacco, Eckhart propone un cammino progressivo di interiorizzazione verso l'esperienza dell'unità con la divinità e di divinizzazione dell'essere umano.

La condizione per ciò è quella di contare su una chiara disposizione interna e un'importante carica affettiva data dal desiderio fervente di unità col divino, come anche di grande fede e fiducia che ciò sia possibile.

La disposizione interna implica un raccogliersi e concentrarsi, dissipando ogni rumore, fino a raggiungere uno stato di pace e grande silenzio interno.

In quella direzione, verso l'interiorità e verso l'alto, si approfondisce il distacco, l'abbandono di ogni sensazione, rappresentazione e aspettativa. Nello stato di "intelletto illuminato" o "contemplazione di Dio nudo" si deve evitare ogni traduzione, nella forma di attributi di Dio.

Se si approfondisce il distacco si perderanno i riferimenti spazio-temporali, per accedere all'esperienza dell'unità, dell'essere Uno, con Dio. Questa esperienza concede all'essere umano la certezza della trascendenza e dell'illusorietà della morte. La consapevolezza di questa esperienza dota l'essere umano della conoscenza di Dio e di se stesso.

Il distacco completo implica di liberarsi da Dio, per trapassare la soglia verso il niente, il vuoto insondabile della divinità inafferrabile e inconoscibile. L'esperienza dell'unità con la divinità, della quale non c'è percezione, dota il mondo di un nuovo significato e si esprime nella vita quotidiana come fede, amore, pace, forza, gioia.

La divinizzazione dell'essere umano proposta da Eckhart, non si riferisce a uno stato o un'esperienza particolare, che svanisce quando si esce da quello stato o esperienza. Essa fa riferimento a un salto qualitativo verso l'essere essenziale, per mezzo della "vita virtuosa", dell'azione cooperatrice e compartecipe nella creazione divina e attraverso l'esperienza della libertà e unità con la divinità. Questo è l'orizzonte spirituale che Eckhart annuncia per tutti gli esseri umani in un'epoca di crisi.

CONCLUSIONI

Eckhart è un teologo e un mistico dell'ordine dei Domenicani che vive e predica nell' "autunno dell'Età Media". È un periodo di crisi e di crollo di credenze in cui l'intenzionalità apre e dispone la coscienza a nuove influenze e nuovi sguardi. Eckhart si nutre di Sant'Agostino, Tommaso d'Aquino e della scolastica, ma accoglie anche l'influenza di Platone e dei neoplatonici, di Aristotele, Avicenna, Averroè, Dionigi l'Areopagita, tra gli altri. Da Sant'Agostino prende l'idea dell'uomo interiore e da Dionigi l'Areopagita la proposta della divinizzazione dell'uomo. Come provinciale di Sassonia e poi vicario generale di Boemia, è responsabile di 49 conventi di monache domenicane e di più di 80 comunità di beghine e si arricchisce con la mistica femminile delle beghine.

Eckhart capta inoltre i segnali della profondità della coscienza, che la spingono a avanzare verso la libertà attraverso l'unità, superando il sistema di tensioni della forma mentale dualista-antagonista.

Propone una direzione della coscienza verso la propria interiorità, la "divinizzazione dell'uomo" come orizzonte spirituale per ogni essere umano, come anche uno sguardo sulla vita e l'essere umano e un'atmosfera mentale che permetta l'accesso a quell'esperienza e la sua traduzione in un nuovo paesaggio.

La divinizzazione dell'uomo è possibile, perché nel fondo dell'anima esiste una scintilla divina, che lo unisce e lo spinge verso la divinità. Basta rivolgere lo sguardo interno verso la propria profondità per mezzo dell'umiltà, la separazione e il distacco crescenti e avendo fiducia e fede in quella possibilità.

Nella direzione verso il profondo e l'alto della propria interiorità, rendendo silenziosi il corpo, la volontà e la mente, senza seguire le rappresentazioni e le traduzioni, si perdono i riferimenti spazio-temporali, distaccandosi dall'io; l'essere umano si incontra con il suo io essenziale, il se stesso che è Uno con Dio. Questa è un'esperienza di libertà e di unità che dota di Senso la vita e ci dà la certezza della trascendenza.

Il distacco completo implica il distacco, l'abbandono di Dio, per passare la soglia verso il niente assoluto, l'abisso insondabile della divinità.

Queste esperienze si retro-alimentano con uno stile di vita diretto verso il mondo e il prossimo, perché il loro senso è quello di trasferire i significati della profondità verso il mondo esterno. Lo stile di vita che permette l'accesso a queste esperienze si basa nel distacco, che si esprime nell'umiltà interna, nella separazione dagli insogni e dalle particolarità dell'io e nel silenzio interno, per ascoltare i segnali del sacro in se stessi e porsi al loro servizio.

Il distacco nella vita quotidiana si approfondisce a partire dal riconoscimento del sacro in tutti gli esseri umani, nel registro del noi e nell'azione attenta e riflessiva senza perché, senza aspettative personali.

L'esperienza di unità con la divinità ha come indicatori, nella vita quotidiana, la fede crescente, la pace, la gioia di vivere, l'amore e la bontà. Essa è trasformatrice dello sguardo sulla vita, sul proprio essere e sul prossimo. L'essere umano unito al divino è compartecipe e

collabora col senso del mondo e della creazione. Il mondo, pieno di significato, è una manifestazione dell'amore e dell'unione con Dio.

La predica di Eckhart è un canto alla vita e una speranza che annuncia i tempi futuri.

BIBLIOGRAFIA

NdT. Per dare rapida circolazione a questa monografia, non è stata possibile la ricerca bibliografica in italiano di tutti gli autori citati, perciò si è tradotta direttamente dall'originale in spagnolo gran parte delle citazioni presenti nel testo. Fanno eccezione i brani estratti dall'opera di Silo, che è accessibile in italiano al sito www.silo.net, quelli tratti dalle opere di alcuni autori siloisti e quelli provenienti dalle monografie di cui esiste una traduzione in italiano o che sono state scritte in italiano, le quali si possono trovare alle pagine dei Parchi di studio e Riflessione menzionati nella citazione stessa. Nella Bibliografia ci limitiamo a tradurre (tra parentesi) i titoli delle opere. Per quanto riguarda l'opera completa di Silo e le opere citate di Amman e di Ergas, si possono trovare edite in italiano al sito www.multimage.org.

AMMANN, L.A. (2004). *Autoliberación*. (Autoliberazione) Ed. Altamira. Argentina.

ANCELET- HUSTACHE, J. (1963). *El Maestro Eckhart y la Mística Renana*. (Il Maestro Eckhart e la Mistica Renana) Ed. Aguilar. Madrid.

BAHRING, A. CRASHFORD, J. (2005). *El Mito de la Diosa*. (Il Mito della Dea) Ed. Siruela. Madrid.

BEUCHOT, M. (1998). *Tratados y Sermones; Maestro Eckhart*. (Trattati e Sermoni; Maestro Eckhart) CONACULTA; México D.F.

CAVALLÉ, M. (2008). *La Sabiduría de la No-Dualidad*. (La saggezza della Non-Dualità) Editorial Kairós. España.

DE LIBERA, A. (1999). *Eckhart, Suso, Tauler y la Divinización del Hombre*. (Eckhart, Suso, Tauler e la Divinizzazione dell' Uomo) José J. de Olañeta Editor. Barcelona.

ELIADE, M. (1983). *Historia de las Creencias y de las ideas religiosas*, Vol. III. (Storia delle credenze e delle idee religiose, Vol. III) Ediciones Cristiandad. Madrid.

ELIADE, M., COULIANO, P. (1992). *Diccionario de las Religiones*. (Dizionario delle Religioni) Ed. Paidós. España.

ERGAS, D. (2013). *La unidad de la acción*. (L'unità dell'azione) Ed. Cadaqués. Chile.

HUIZINGA, J. (2008). *El otoño de la Edad Media*. (L'autunno dell'Età Media) Alianza Editorial. Madrid.

HUYGHE, R. (1973). *El Renacimiento del Realismo en la Edad Media Italiana en El Arte y el Hombre*, Vol. 2. (Il Rinascimento del Realismo nell'Età Media Italiana nell'Arte e nell'Uomo Vol.2) Barcelona.

HUXLEY, A. (1999). *La Filosofía Perenne*. (La Filosofia Perenne) Ed. Sudamericana. Bs. As.; Argentina.

JANSEN, H.W. (1977). *History of Art*, Second Edition. (Storia dell'Arte, seconda edizione) Prentice-Hall Inc., Engelwood Cliffs, N.J., and Harry N. Abrams, Inc. New York.

- JORGE ARAGONESES M. (1959). *Los movimientos y luchas sociales en la Baja Edad Media*. (I movimenti e le lotte sociali nel Basso Medioevo) Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
- LANGER, O. (1987). *Mystische Erfahrungen und spirituelle Theologie*. Artemis Verlag. (Esperienze mistiche e teologia spirituale. Editrice Artemis). München.
- LE GOFF J. (1971). *Historia del siglo XXI; La baja edad media*. (Storia del secolo XXI; il basso medioevo) Siglo XXI Editores. España.
- LEÓN, D. (2014). *Un método para pensar*. (Un metodo per pensare) COAD. Argentina.
- M. DE BRUGGER, I. (1983). *Maestro Eckhart; Obras alemanas; Tratados y Sermones*. (Maestro Eckhart; Opere tedesce; Trattati e Sermoni) Ed. Edhasa. Barcelona.
- PATAI, R. (1990). *The Hebrew Goddess*. (Le dee ebee) Wayne State University Press. Michigan. USA.
- PULEDDA, S. (2002). *Un Humanista Contemporáneo; Escritos y charlas de Salvatore Puledda*. (Un umanista Contemporaneo; Scritti e discorsi di Salvatore Puledda) Virtual Ed. Santiago.
- QUINT J. (1979). *Meister Eckhart; Deutsche Predigten und Traktate*. (Maestro Eckhart; Trattati e Sermoni in tedesco) Diogenes Verlag AG. Zürich.
- SILO (1996). *Diccionario del nuevo humanismo*. (Dizionario del nuovo umanesimo) Magenta Ediciones. Argentina.
- SILO (1992). *El día del León Alado*. (Il giorno del leone alato) Antares Ediciones. Madrid.
- SILO (2014). *Habla Silo*. (Discorsi) Ed. Leviatán. Argentina.
- SILO (2011). *Mensaje de Silo*. (Il Messaggio di Silo) Ed. Cuásar. Perú.
- SILO (2013). *Humanizar la Tierra*. (Umanizzare la terra) Ed. Cuásar. Perú.
- SILO (2006). *Apuntes de Psicología*. (Appunti di psicologia) Ulrica Ediciones. Rosario, Argentina.
- TOLCACHIER, J. (2004). *Humanizar la Historia*. (Umanizzare la storia) Virtual Ed.; Chile.
- VEGA, A. (2011). *Tres Poetas del Exceso; La Hermeneútica Imposible en Eckhart*, (Tre Poeti dell'Excesso; L'Ermeneutica Impossibile di Eckhart) Silesius y Celan. Fragmenta Editorial. Barcelona.
- WHITE, J. (1979). *La Experiencia Mística y los Estados de Conciencia*. (L'Esperienza Mistica e gli Stati di Coscienza) Editorial Kairós. España.

Articoli:

HERDEN, R. (2007). *Die Bevölkerungsentwicklung in der Geschichte*. Berlin-Institut für Bevölkerung und Entwicklung. Alemania.

Monografie:

DE CASAS, T. (2014). *La era axial*. (L'era assiale) Parque de Estudio y Reflexión (Parchi di Studio e Riflessione) Punta de Vacas.

DE VITA, F. (2013). *El Universo causal*. (L'universo causale) Parques de Estudio y reflexión (Parchi di Studio e Riflessione) Attigliano .

ERGAS, D. (2015). *Unidad, Dualismo y Libertad en Zarathustra*. (Unità, Dualismo e Libertà in Zarathustra) Parques de Estudio y Reflexión (Parchi di Studio e Riflessione) Punta de Vacas.

FALCHI, M.E. (2014). *Matilde de Magdeburgo, La luz fluyente de la Divinidad*. (Matilde di Magdeburgo. La luce fluente della Divinità) Parque de Estudio y Reflexión (Parchi di Studio e Riflessione) Casa Giorgi.

GARCÍA, F.A. (2012). *Terminología de Escuela, Encuadre y Vocabulario*. (Terminologia della Scuola. Inquadramento e Vocabolario) Parque de Estudio y Reflexión (Parchi di Studio e Riflessione) Punta de Vacas.

ROHN, K. (2014) *Comentarios al Mensaje de Silo; Experiencia personal relacionada con La Acción Válida* (Commenti al Messaggio di Silo; Esperienza personale relazionata con l'Azione Valida). www.elmensajedesilo.net.

SALÉ, C. (2013). *La mística femenina en la región Renano-flamenca*. (La mistica femminile nella regione Renano-Fiamminga) Parques de Estudio y Reflexión (Parchi di Studio e Riflessione) La Belle Idée.

SULLINGS, G. (2009). *La internalización de la moral*. (L'interiorizzazione della morale) Parques de Estudio y Reflexión (Parchi di Studio e Riflessione) Punta de Vacas.

TOLCACHIER, J. (2012). *El Humanismo como expresión de lo Sagrado*. (L'Umanesimo come espressione del Sacro) Parques de Estudio y Reflexión (Parchi di Studio e Riflessione) Paravachasca. Argentina.

WEINBERGER, A. (2015). *El agradecimiento como vía de Ascesis*. (Il ringraziamento come via di Ascesi) Parques de Estudio y Reflexión (Parchi di Studio e Riflessione) La Belle Idée.

Audiovisivi:

LANG, F. (1924). *Los Nibelungos: Siegfried y Kriemhilds Rache*. Estudios UFA. Alemania.