

MAESTRO ECKHART: L'ESSERE E IL NULLA, LA VITA E LA MORTE

*«Uno con l'Uno, uno dall'Uno,
uno nell'Uno e, nell'Uno,
eternamente uno. Amen»
(Dell'Uomo nobile, OT 55)*

Primo
La morte è il distacco. Il distacco è la negazione della negazione, ossia la negazione della differenza e della mediazione. Il distacco è insieme il processo non temporale, ma eterno, in cui l'uomo si coglie nel suo essere e, cogliendosi nel suo essere, si coglie nell'essere che è Dio; oppure è quel processo eterno in cui l'uomo, situandosi nella nuda nullità del suo fondo, si identifica con la nuda nullità di quel fondo che è la divinità. La morte è, allora, quella negazione che, togliendo il negativo, compie l'unificazione o l'identificazione con l'Essere, in cui non c'è alcuna negazione da operare: è il nulla della creatura in cui appare e domina il nulla di Dio. E come il nulla di Dio è l'Essere nella sua purezza, così il nulla della morte della creatura è il suo puro essere oltre la vita, che è un qualcosa.

La morte in quanto distacco è, dunque, la situazione metafisica o speculativa dell'uomo, nella quale si riproduce la situazione metafisica o speculativa dell'essere considerato nella sua struttura concreta. In questa struttura concreta l'essere è l'Essere nella sua pienezza e ricchezza, cioè Dio; ogni altro essere è un ente, una determinazione, una differenza, un limite, dunque un nulla, in quanto è una alterità, una dissimilitudine dall'Essere. Come tale non ha verità in sé e per sé, ma ha la sua verità nell'Essere e dall'Essere, quindi nel superamento di ogni determinazione, di ogni differenza, di ogni alterità e di ogni dissimilitudine. *la morte è il*

Questo superamento è il distacco, in cui avviene l'abbandono di ogni elemento che divide dall'essere e quindi deve essere considerato come un non essere, come nulla. Ma come superamento il distacco è una identificazione con la situazione in cui sussiste la Divinità, cioè è una identificazione per cui l'uomo del o nel distacco perviene al «supremo distacco» (OT, p. 119), che è Dio. Se il distacco è questo processo di identificazione, e la morte è il distacco, si può affermare che, come Dio è il supremo distacco, così è la suprema morte. Il senso di questa affermazione consiste nel mostrare lo stretto rapporto che corre tra il distacco, così come si realizza nell'uomo, e il distacco, così come si realizza in Dio, rapporto che propriamente rappresenta la fondamentale analogia vigente tra l'uomo e Dio. E tale analogia che permette di rapportare il distacco dell'uomo al distacco di Dio, quindi la morte dell'uomo alla morte di Dio, allo stesso modo in cui l'essere dell'uomo si rapporta all'essere di Dio, l'essenza dell'uomo all'essenza di Dio, il nulla dell'uomo al nulla di Dio, l'eternità dell'uomo all'eternità

di Dio, l'incomparabilità dell'uomo all'incomparabilità di Dio. E la lista dei termini potrebbe continuare. Scrive Eckhart: «L'essere di Dio è la mia vita. Se la mia vita è l'essere di Dio, bisogna che l'essere di Dio sia il mio essere, e l'essenza di Dio la mia essenza, né più né meno» (OT, p. 164). E ancora: «Dio è un'essenza simile a niente, e che non può rassomigliare a niente... in quanto questa potenza (l'intelletto) è simile a niente, in tanto proprio è simile a Dio. Essa è simile a niente, proprio come Dio è simile a niente» (ST, pp. 189-190).

Il fondamento, su cui poggia questo rapporto per cui il distacco e la morte dell'uomo si identificano al supremo distacco e alla suprema morte, che sono Dio, è la «nascita eterna» dell'anima. Questa nascita eterna è, rispetto alla nascita temporale, quello che la nuda e spoglia Divinità è rispetto al Dio trino e creatore: è il rapporto dell'unità alla distinzione, dallo stato di non creazione e di increabilità allo stato di creazione e di creaturalità. Come il cielo dista dalla terra, così la Divinità dista da Dio, e parimenti la nascita eterna dista dalla nascita temporale. Questa distanza è la distanza tra l'unità senza distinzione e la distinzione che è differenza, tra l'Essere puro e semplice e la divisione da esso, che è il nulla. «Prego Dio che mi liberi da Dio, perché il mio essere essenziale è al di sopra di Dio, in quanto noi concepiamo Dio come inizio delle creature. In quell'essere di Dio, però, in cui Egli è al di sopra di ogni essere e di ogni differenza, là ero io stesso, volevo me stesso e conoscevo me stesso, per creare quest'uomo che io sono. Perciò io sono causa originaria di me stesso secondo il mio essere, che è eterno, e non secondo il mio divenire, che è temporale. Perciò io sono non nato, e, secondo il modo del mio non essere nato, non posso mai morire. Secondo il modo del mio non esser nato, io sono stato in eterno, e sono ora, e rimarrò in eterno. Cosa invece sono secondo il mio esser nato, dovrà morire ed essere annientato, perché è mortale, e perciò deve corrompersi col tempo» (ST, pp. 136-137).

C'è, dunque, un modo di essere dell'uomo, che è il suo essere non nato, il suo essere eterno, la sua eterna immutabilità, la sua non annientabilità, la sua immortalità: questo è il suo essere essenziale. E c'è un modo di essere dell'uomo, che è il suo esser nato, il suo divenire, il suo essere temporale, la sua corruttibilità, la sua annientabilità e la sua mortalità. A questi due modi di essere dell'uomo corrispondono due modi dell'Essere di Dio: al primo corrisponde la Divinità, Dio al di sopra di Dio, cioè al di sopra di ogni essere e di ogni differenza, «spogliato della bontà, dell'essere e di tutti i nomi» (OT, p. 183), Dio nel suo essere «completamente libero da ogni creatura» (OT, p. 108); al secondo corrisponde «Dio come inizio delle creature», il distinguersi e il differenziarsi di Dio in sé, la sua denominazione come Creatore e il suo creare, il suo immettersi nel tempo e nel divenire. Dunque, c'è un essere eterno dell'uomo, che è l'autentico suo essere e che è il suo essere in quella eternità della Divinità, in cui non c'è traccia di creaturalità, ossia di distinzione e di differenziazione, di divenire e di mutabilità, di annientabilità e di mortalità; vale a dire quell'essere che si situa nel punto in cui la Divinità domina nella sua indeterminata indistinzione, immediatezza, indivisa unità e negazione della negazione. E c'è un essere temporale dell'uomo, che è il suo

essere diveniente e che si situa in quel punto in cui la Divinità appare come Dio, cioè come Creatore, ed entra, quindi, nella dimensione della creaturalità, ossia in quella relazione in cui compaiono la distinzione e la differenziazione, il divenire e la mutabilità, l'annientabilità e la mortalità. Se il primo modo di essere è quello dell'uomo del distacco, che è entrato nel «tempio di Dio», là dove Dio permane «solo in se stesso» e, «nel suo silenzio», «conosce sé in se stesso» (OT, p. 182), il secondo è quello dell'uomo che soggiorna nel «sagrato di Dio», là dove Dio è rivestito del «mantello» delle differenze e delle denominazioni (OT, p. 183). In questo secondo modo di essere l'uomo vive la sua temporalità e la sua mortalità, perché permane nella sua determinazione, resta attaccato a tutte le cose, si mantiene nel «questo» e nel «quello» ed è così imprigionato dall'opposizione dei contrari, abita in quella nullità che è la divisione dell'essere. In questa situazione, che è la situazione negativa, in quanto non nega la negazione, non si abbandona al distacco, l'uomo è veramente *il mortale*, cioè il nato nel tempo e destinato a perire con il tempo. *L'immortale* è l'uomo nel primo modo di essere, quello che si inoltra nel movimento verso la morte di tutto ciò che appartiene e costituisce il primo modo di essere; è l'uomo che muore la propria mortalità e la propria temporalità (ST, pp. 108-109), in quanto si concentra nell'attività del negare e, allontanandosi da tutte le cose, si coglie nel puro essere, che non può venire annullato (ST, p. 112) e che nel distacco emerge nella sua assolutezza, facendo emergere ad un tempo l'assolutezza di ogni cosa e del tempo stesso nel suo «adesso»; è l'uomo, che si priva della vita per il proprio essere (ST, p. 79) e che nel proprio essere viene a trovarsi un nulla, un essere «morto e annientato per tutte le cose» (ST, p. 109); è l'uomo, per il quale questo nulla è l'assolutezza, l'essere sciolto dal fine, dall'opera, dall'esteriorità, dall'immagine, dal tempo e da ogni perché (ST, p. 108); è, dunque, l'uomo indistruttibile, eterno, non nato, non creaturale; quello che, essendosi liberato da sé e avendo abbandonato se stesso, «si avvicina a Dio che è libero in sé» (ST, p. 124) e in questa maniera raggiunge il suo «essere essenziale», che è essere uno con l'unità di Dio, cioè vivente e operante della stessa vita e della stessa opera di Dio (ST, p. 110).

È ovvio che questi due modi di essere dell'uomo non sono due uomini, allo stesso modo in cui la Divinità e Dio non sono due dei. Con questa distinzione si intende chiarire il duplice rapporto che l'uomo può stabilire con Dio: all'uomo interiore Dio si mostra nell'interiorità della sua Divinità, all'uomo esteriore Dio si mostra nella esteriorità delle sue determinate relazioni con cui si rapporta distintamente alla creatura e in base alle quali Dio è visto e avvicinato non secondo la sua indistinzione, ma secondo la sua distinzione. Si tratta del rapporto tra *immediatezza* e *mediatezza* di Dio in Lui stesso, rapporto che, però, si riflette nella situazione dell'uomo, in cui si riscontrano parimenti il modo dell'immediatezza e il modo della mediazione. «Chi conosce Dio di lontano, attraverso una mediazione o in una nuvola, non vorrebbe separarsi da Dio per un attimo, neppure in cambio dell'intero mondo. Cosa pensate allora, quanto straordinario sia, se *si contempla Dio senza mediazione?*» (ST, p. 185, sottolineatura nostra).

Immediatezza e mediazione non vanno intese come due termini di un rapporto intrinseco, intimo, a Dio o all'uomo, bensì come due termini di un duplice rapporto di Dio all'uomo e, inversamente, dell'uomo a Dio, che è il senso più proprio. Cioè l'immediatezza di Dio è, sì, Dio in quanto Dio, ma è soprattutto il vertice in cui l'uomo si incontra immediatamente con Dio: è l'immediatezza divina in cui l'uomo perviene alla sua immediatezza; è l'immediatezza dell'identificazione. Per questo non si chiama conoscenza, ma contemplazione o visione. La mediazione di Dio, invece, non è Dio in quanto Dio, ma è Dio in relazione allo stato di mediazione dell'uomo: è Dio conosciuto attraverso questo stato, quindi attraverso e a partire dalle determinazioni, nelle quali l'uomo è la creatura che si determina in opposizione al Creatore, e Dio è l'origine della creatura, che come tale si determina anch'egli in opposizione alla creatura: la mediazione è il rapporto in cui domina la dimensione dei contrari, cioè delle differenze. «Se non vi fosse alcuna mediazione tra Dio e l'anima essa vedrebbe senz'altro Dio; infatti Dio non conosce mediazione, e non può sopportare mediazione. Se l'anima fosse completamente nuda e spoglia di ogni mediazione, anche Dio sarebbe per essa nudo e spoglio, e Le si darebbe completamente. Finché l'anima non è spoglia e nuda di ogni mediazione, per quanto piccola, non vede Dio» (ST, p. 187).

Se l'interesse fondamentale è "vedere Dio", allora le condizioni del vedere sono stabilite da Dio. Ora, Dio è immediatezza, semplicità, unità, negazione della negazione. Questo essere di Dio comporta che l'essere dell'anima, che intende vedere Dio, sia immediatezza, semplicità, unità, negazione della negazione: l'essere nudo e spoglio di Dio esige che l'essere dell'anima sia nudo e spoglio; sotto questa condizione Dio le si dà completamente. Il distacco è dunque la condizione del vedere Dio, perché è la condizione in cui vengono eliminate e tolte tutte le mediazioni, quelle corporali, quelle psicologiche e perfino quelle spirituali. Nel distacco l'anima ritorna nell'immediatezza del suo eterno non esser nata, che equivale alla sua eterna nascita. Allora Dio, l'essere dell'immediatezza, l'essere senza mediazioni, si dà immediatamente all'anima, che, a sua volta, ha raggiunto il suo essere immediato anteriore a ogni mediazione. L'immediata visione di Dio consiste nel rendersi immediatamente presente, da parte di Dio, all'anima divenuta pura immediatezza tramite l'annullamento delle mediazioni. All'immediatezza mediata attraverso il denudamento e lo spogliamento delle mediazioni corrisponde l'assimilazione di Dio, l'immediatezza assoluta ed essenziale. L'immediatezza mediata dell'anima, che è la situazione del distacco, è immediatamente il darsi completo di Dio e per identità il vedere Dio.

Per pervenire a questa condizione di distacco, l'anima deve «sorpassare di slancio tutte le creature» (ST, p. 186). «Il cielo è in tutti i suoi punti ugualmente lontano dalla terra. Così anche l'anima deve essere ugualmente lontana da tutte le cose terrene, in modo da non essere più vicina all'una che all'altra; essa deve mantenersi ugualmente distante nella gioia e nel dolore, nell'avere e nell'esser privo, o comunque sia: *a tutto deve essere completamente morta, distaccata ed elevata al di sopra*» (ST, p. 181, sottolineatura nostra). In questa condizione celeste di distacco, ove l'immediatezza del vede-

re Dio si identifica con l'immediatezza del darsi di Dio, l'anima muore, anzi è morta, ma proprio per questo è anche elevata, come il cielo è elevato sopra la terra. Morte ed elevazione sono in un primo momento riferiti alle creature: morire alle creature ed elevarsi al di sopra di esse. Ma anche l'anima ha in sé la creaturalità, sicché la morte e la elevazione debbono comprendere anche il momento creaturale dell'anima: l'anima deve morire alla sua creaturalità ed elevarsi al di sopra di essa. Ma la creaturalità è una determinazione, comune alle cose e all'anima, mediante la quale entrambe si pongono nella loro opposizione al Creatore. Se, allora, l'anima deve sopraelevarsi e sorpassare le creature e, in generale, la creaturalità, in cui essa stessa è imprigionata, ciò significa che, nel suo distacco e nella sua morte, essa deve superare quella determinazione in cui essa si oppone al Creatore. Ma ciò significa che essa deve superare anche quella relazione di creaturalità mediante la quale Dio si determina in opposizione alle creature e all'anima stessa nella misura in cui si mantiene nella determinazione di creatura, cioè nella creaturalità. Tanto la creaturalità da parte della creatura quanto la creazione da parte del Creatore sono mediazioni o negazioni o differenze. Se, dunque, Dio è immediatezza assoluta ed essenziale e l'anima non può congiungersi con Dio, cioè ritornare al suo essere essenziale, se non in quanto toglie ogni mediazione e si situa, quindi, nella sua mediata immediatezza, che è il distacco, la morte, è necessario che cadano e vengano deposte tanto la creaturalità dell'anima quanto la creazionalità di Dio. Creaturalità e creazionalità, infatti, sono mediazioni, e perciò vanno tolte, dato che il rapporto essenziale dell'anima con Dio deve essere un rapporto immediato. Questa immediatezza significa che né l'anima né Dio possono essere determinati, giacché ogni determinazione comporta una negazione, e che il loro rapporto deve istituirsi, come immediatezza, sulla linea del nulla, ossia sulla linea della indistinzione e della non somiglianza. L'anima, che non somiglia a niente, che non si determina né si nega in rapporto a qualcosa, ha la proprietà di essere simile a Dio, in quanto Dio stesso non è simile a niente (ST, pp. 189-190): immediatezza dell'anima, che, mediante la negazione, è immediatamente identica all'immediatezza assoluta ed essenziale di Dio.

Ma è necessario precisare che il processo del distacco, ossia il processo in cui l'anima perviene alla sua immediatezza attraverso il togliimento delle mediazioni, anche se viene descritto in termini etici e religiosi, è un processo speculativo. Dove va osservato che, in quanto speculativo, il processo è eterno, sovratemporale e, in ultima analisi, non è un divenire, bensì il superamento del divenire, il suo abbandono; e che, in quanto processo, esso designa più l'opera eterna di Dio che l'opera dell'uomo; e, infine, che, in quanto designa l'opera dell'uomo, viene a designare l'opera che l'uomo compie nella misura in cui è una potenza di assimilazione con Dio, vale a dire nella misura in cui costitutivamente è l'immediatezza del rapporto con Dio e l'immediato rapporto con Dio. E distacco non è tanto muoversi verso Dio, quanto l'emergenza e la liberazione di questa potenza di assimilazione, così da creare «il luogo naturale e proprio di Dio», l'«apertura» a Dio, apertura che non è null'altro che pura e semplice apertura, «così vicino al nulla, che nulla è tanto sottile da trovar posto nel distacco, se

non Dio stesso» (OT, p. 108).

È in questo senso che si può affermare la massima superiorità e nobiltà del distacco rispetto a ogni altra virtù: tale superiorità e nobiltà "forzano" Dio a venire verso l'uomo, lo "obbligano" a congiungersi con lui. «È molto più nobile obbligare Dio a venire a me che non obbligare me ad andare a Dio, *perché* Dio può inserirsi in me più intimamente ed unirsi meglio di quanto io possa unirmi a Dio» (OT, pp. 107-108, sottolineatura nostra). Lo spirito distaccato, nella sua unità e purezza, è la stessa immediatezza, che «necessariamente» costituisce il luogo della donazione totale di Dio; anzi, è l'immediatezza, che è questa stessa donazione totale. Nel distacco l'uomo diviene «per grazia ciò che Dio è per natura», in quanto si assimila massimamente «alla propria immagine, quando era in Dio, nella quale *non c'era differenza* tra lui e Dio, *prima* che Dio formasse le creature» (OT, p. 107, sottolineatura nostra). Il distacco, quindi, non può essere inteso come il movimento della creatura, dell'uomo, verso Dio, giacché in tal caso esso ricadrebbe nella regione delle differenze: esso è identificazione con Dio in quanto è il nulla dell'uomo, cioè quella immediatezza con cui Dio si identifica.

Come situazione dello spirito, il distacco è l'espressione di quella realtà che è il *fondo dell'anima*. Questa denominazione è la più comune, ma Eckhart usa anche frequentemente: scintilla, castello, essenza dell'anima, luogo della nascita eterna o divina (cfr MAESTRO ECKHART, *Il natale dell'anima*, a cura di G. Faggini, La Locusta, Vicenza 1984² p. 7 ss.). Noi qui ci soffermiamo brevemente su questo concetto fondamentale sotto quell'aspetto in cui il fondo dell'anima è chiamato «intellectus» (*intellectus in quantum intellectus*), commentando un passo essenziale (ST, pp. 189-192).

L'intelletto è una potenza dell'anima; nell'atto in cui prende coscienza di Dio o lo gusta, cioè nell'atto di vedere Dio, mette in luce la sua natura metafisica attraverso cinque proprietà. In *primo* luogo «è libera dal qui e dall'ora», cioè dallo spazio e dal tempo, i quali sono due determinazioni, due differenze; anzi, sono due contrari, che al loro interno generano l'opposizione all'unità; per definizione sono la divisione, la dispersione, la frammentarietà. La liberazione dallo spazio e dal tempo è la liberazione dall'origine stessa della divisione. E cioè - è la *seconda* proprietà - l'intelletto si libera dalla regione della dissimilitudine; e se ne libera, non perché diventi simile a qualcosa di determinato; proprio in ciò, infatti, consiste la dissimilitudine, dato che questo fatto è il moltiplicarsi dei rapporti di somiglianza; lo spirito, simile a molte cose, è dissimile da sé, diviso, disperso, frammentario. L'uscita liberatrice da questa regione equivale a non somigliare a niente: l'intelletto «non è simile a niente». E questo non essere simile a niente costituisce la sua unità con Dio, perché costituisce l'unica *somiglianza essenziale*: «in quanto questa potenza è simile a niente, in tanto proprio è simile a Dio. Essa è simile a niente, proprio come Dio è simile a niente». Abbandonata la zona delle limitazioni che la esteriorizzano e la dividono, l'anima si situa nel suo fondo oscuro e illimitato, che è l'essere di Dio; in questo fondo essa è quel che è Dio: l'assoluta ed essenziale incomparabilità; correndo sul filo della somi-

glianza a nulla, questa incomparabilità diviene l'unica somiglianza, in cui Dio è uno con l'anima e l'anima con Lui. Infatti, somigliare a nulla significa non avere né molteplicità né commistione: la *terza* proprietà dell'intelletto, che vede immediatamente Dio, è quella di essere puro e senza commistione. Anche qui, l'assenza di molteplicità e di commistione viene a coincidere con il nulla o, meglio, con il fatto che l'uomo è «fondato sul nulla e non aderisce a nulla». Questa nullità di fondazione e di legame è la stessa nullità di fondazione e di legame di Dio e, quindi, è la ragione della identificazione di Dio con l'anima. Identificazione che, in quanto proviene da quella nullità e in quanto quella nullità è negazione di ogni estraneità e di ogni mediazione ed è, perciò, pura interiorità, è assoluta immobilità: la visione di Dio è presenzialità pura, immediata semplicità del vedere. Ma questa presenzialità immota e immobile, proprio perché è interiorità non turbata da esteriorità, non è staticità: nel suo fondo l'anima «è sempre interiormente in ricerca e operante». È questa la *quarta* proprietà. La visione è atto interiore, e l'interiorità è sinonimo di profondità: se «Dio è una tale essenza che sempre abita nel più profondo», l'intelletto è tale in quanto «ricerca sempre nell'interno». Ma la visione, proprio perché è atto interiore, che è pura presenzialità libera dallo spazio e dal tempo, è quel punto in cui, identicamente, l'anima vede la sua profondità e in essa vede Dio e Dio vede se stesso e l'anima. Sicché «mai posso vedere Dio, se non là dove egli stesso si vede»: la visione di Dio è l'essere veduti da Dio in una trasparenza sconfinata. È in questo modo che l'intelletto mostra la sua *quinta* proprietà: «è immagine». Il significato di immagine riproduce l'identità della visione e dell'essere veduto. «L'immagine e l'immagine originaria sono così completamente uno e unite l'una all'altra, che non si può riconoscere alcuna distinzione». L'introduzione di una distinzione equivale all'introduzione della morte dell'immagine, ma anche della morte dell'immagine originaria: «insieme vengono generate e insieme muoiono». Un muro bianco - l'esempio è di Eckhart - è uguale a ogni bianchezza; se diviene nero, è morto a ogni bianchezza. Lo stesso accade nella visione di Dio da parte dell'anima: lo sparire dell'immagine è simultaneamente lo sparire dell'immagine di Dio. «La vera immagine dell'anima è quella in cui non è formato niente di esteriore né di interiore, salvo ciò che Dio è in se stesso» (OT, p. 189). L'essere immagine per l'anima consiste nell'essere questo semplice rapporto di pura indistinzione e di perfetta reciprocità con l'immagine di Dio.

Al culmine di se stesso «l'intelletto volge il suo sguardo all'interno e penetra tutti gli angoli della divinità, e coglie il Figlio nel cuore del Padre e nel fondo, e lo pone nel suo proprio fondo». L'approfondimento, che l'intelletto fa di se stesso, è l'approfondimento di Dio: «non gli bastano la bontà, né la saggezza, né la verità, né Dio stesso». L'atto interiore della visione è senza tregua: l'intelletto «penetra nel fondo, dove erompono la bontà e la verità, e coglie l'essenza divina *in principio*, al principio, dove la bontà e la verità sono uscite, prima ancora di prendere alcun nome, prima che erompa, la coglie in un fondo molto più nobile della bontà e della saggezza». Raggiunge così le «radici» della Divinità, ossia quella profondità semplicissima, assolutamente

una e anteriore a ogni distinzione, a ogni attributo, a ogni rapporto con le creature: qui esso si pone in quell'atto eterno di assoluta indistinzione, in cui il suo fondo è il fondo di Dio.

Entro questo quadro dottrinale, siamo in grado di comprendere il *significato metafisico-speculativo della morte* intesa come evento finale della vita. Eckhart ne parla in un sermone, che a nostra conoscenza costituisce l'unica trattazione al riguardo, e che è il commento al passo della *Lettera agli Ebrei* 11, 37; il titolo è: *In occisione gladii mortui sunt* (OT, pp. 173-177).

L'uomo muore. Per lui essere morto significa che ogni patimento e ogni sofferenza nel mondo e nel corpo ha fine. Significa che la vita stessa nel suo arco completo ha fine, cioè è mortale. Significa che la disposizione e il comportamento del vivente debbono essere quelli di colui che è morto, cioè di colui che è inattingibile e dal piacere e dal dolore: il vivente deve comportarsi come un essere celeste in questo stesso mondo; inattingibile come il cielo, il suo essere completamente morto al mondo esprime la sua concentrazione in Dio e il suo possesso di Dio. Ma essere morti è il compimento di un evento, la morte appunto. Vista a partire dalla vita, la morte è perdere la vita; ma vista a partire dal compimento, la morte è un ricevere l'essere: «la morte dà loro un essere».

È in riferimento all'essere che ora l'analisi si svolge. L'essere è ciò che vi è di più elevato, puro, nobile, perché è ciò che vi è di simile a Dio. Tutto ciò che Dio è, è essere e «Dio non conosce altro che l'essere, non sa altro che l'essere, l'essere è il suo orizzonte». Ora, l'essere è l'essenza di Dio. Allora, se tutto ciò che è, è fondato *soltanto* sull'essere, si deve riconoscere che «tutte le creature sono un solo essere». La vita dell'uomo, nella misura in cui è essere, è inserita nell'essere e, nella stessa misura, è inserita in Dio, imparentata a Dio. La vita umana riceve, dunque, la sua nobiltà ed elevatezza dal suo essere. Ma, al contrario, nella misura in cui la vita umana è mortale ed ha fine, è manchevole, è deficienza di essere. Tale manchevolezza e tale deficienza sono proprie della vita in quanto tale: l'essere è più elevato e migliore della vita, perché la vita è una determinazione, una negazione, e perché l'essere sostiene la vita. È allora necessario che la vita si elevi all'essere, aspiri all'essere, abbandonando se stessa in quanto inferiore, in quanto manchevolezza e deficienza di essere.

Questa è la ragione per cui «l'uomo deve accettare volentieri la morte e morire, per ottenere un essere migliore». Questa accettazione diventa un elogio della morte, dal momento che l'essere migliore della vita è Dio stesso: l'accettazione e l'elogio della morte si trasformano in accettazione ed elogio di Dio, della morte *in* Dio. «Per Dio nulla muore; tutte le cose vivono in lui». Egli è l'Essere, che è pura positività, tale che in Lui la nostra vita vive in quanto diventa un essere. Essere morti significa, dunque, essere passati nella vita eterna, cioè «nella vita in cui la vita è un essere». La vita eterna è la vita dell'Essere di Dio, in cui tutte le creature sono un solo essere. In questa vita «le cose morte diventano viventi» e «la morte stessa diventa vita».

La morte, allora, è la vita compiuta nell'essere. Questo compimento, da una parte,

è il fondo dell'anima e, dall'altra, si attua nel distacco. Come ogni cosa è conosciuta veramente in se stessa solo quando è conosciuta nella sua causa manifesta, allo stesso modo la vita umana è compiuta solo quando è «condotta alla sua causa manifesta, là dove la vita è un essere che accoglie *l'anima quando essa muore fin nel suo fondo*, perché noi viviamo in quella vita in cui la vita è un essere» (sottolineatura nostra). Il compimento della vita, nel quale consiste la morte, è il compimento *dell'essere* essenziale dell'uomo, in quanto è il distacco finale, che lo porta fino nel suo fondo, cioè lo allontana dal suo esser nato per ricondurlo nel suo esser non nato. In questo senso la morte è il compimento del distacco e, come esso, è un evento, che è finale come compimento, non come momento temporale. La morte è la fine, in quanto è il fine. Allora essa è un momento, certamente significativo ed estremo, all'interno del morire, ossia all'interno del distacco: se il morire appartiene all'essere essenziale dell'uomo, come negazione della negazione, la morte è l'ultima suprema negazione, quella che segna l'abbandono e la scomparsa dell'ultima determinazione, la vita, e il passaggio alla indistinzione dell'essere, in cui l'essere della vita umana è uno con l'Essere della vita divina: l'indistinzione dell'essere morti.

In questo senso la morte, che è *distacco*, è l'ultimo compiuto atto del morire, che è *distaccarsi*. Ma allora la domanda non è: perché il morire e la morte, bensì: perché il non morire e la non morte. Questa domanda non riguarda il fatto che l'uomo sarebbe potuto non nascere e, quindi, non morire. Ma, data la reale situazione, riguarda gli impedimenti che ostacolano il morire, la morte e l'essere morto dell'uomo, vale a dire il suo essere essenziale, che si compie nel distacco. Il primo impedimento è il contatto con il tempo: «ciò che tocca il tempo, è mortale». E questa è la deficienza di essere che rappresenta la vita. La stessa deficienza di essere, presente nella vita, è l'opposizione, che nasce dalla corporeità, dalla dispersione, dalla exteriorità, dalla divisione. L'opposizione è instabilità nell'essere e, quindi, mancanza di unità, di vita unitaria. Cioè è quella vita inessenziale che ostacola l'essere essenziale dell'anima nella pura unità del suo fondo: «quando l'anima arriva nella luce dell'intelletto, non sa niente della opposizione. Ciò che sfugge a questa luce, cade nella mortalità e muore». Infine c'è l'impedimento della differenza, che è un'altra forma dell'opposizione: l'anima inclina verso il «questo» e il «quello», e non si mantiene nella purezza del suo essere come non somiglianza a niente, cioè come immagine indistinta dall'immagine originaria. In questa differenza l'anima «muore e non può sussistere».

Vogliamo chiudere questo breve commento con alcune osservazioni. Risulta chiaro che per Eckhart la morte non può ridursi a un fatto naturale che accade sopraggiungendo all'uomo, ma va considerata come un evento, che riguarda l'essere essenziale dell'uomo, la sua situazione metafisica nel rapporto all'Assoluto. In questa visione il morire, la morte e l'essere morto non hanno altro significato che quello *dell'universale dialettica dell'essere e del nulla*. Se l'essere è l'essenza di Dio - Dio è l'essere - e se le creature sono un solo essere, segue che le creature *sono* nella misura in cui *non sono*

nella propria determinazione, *sussistono* nella misura in cui *non sussistono* nelle loro differenze: determinazione e differenza sono divisioni dall'essere e quindi l'essere delle creature come tali è nulla. Ma, inversamente, proprio nella misura in cui le creature *non sono e non sussistono* nella loro creaturalità, nella stessa misura *sono e sussistono* nell'unità dell'Essere: il loro nulla passa così nell'essere. Nell'uomo questo passaggio dialettico dall'essere al nulla e dal nulla all'essere assume la figura del trapasso dalla vita alla morte e dalla morte alla vita: se l'uomo si mantiene nella vita, muore; se muore, passa nella vita dell'essere. L'esercizio di questa dialettica è il distacco. La morte, dunque, è la dialettica in atto del distacco*.

* Data la brevità dello scritto diamo solo il riferimento delle citazioni usate: MEISTER ECKHART, *Opere tedesche*, introduzione, traduzione e note di M. Vannini, La Nuova Italia, Firenze 1982 (= OT); Id., *Sermoni tedeschi*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 1985 (= ST). Il numero, che segue le sigle, indica la pagina.