Sc Catt 122 (1994) 289-329
Elisabetta Zambruno

ABBANDONO DI DIO E RITORNO A LUI. INTORNO AL PROBLEMA DEL MALE NELLA THEOLOGIA DEUTSCH

«Nessuno viene al Padre
se non per mezzo di me»
(Gv 14, 6)

SOMMARIO: Cenni storici – Introduzione – La vita perfetta – Intorno al Perfetto – Il male è allontanamento dal Perfetto – Il ruolo della volontà nel peccato – La critica ai fratelli del Libero Spirito – Disobbedienza e obbedienza: due stili di vita – Umiltà e povertà spirituale – La vita del Cristo modello della vera vita – Nella «sequela Christi» l'uomo è ricondotto a Dio – Conclusioni.

CENNI STORICI

Questo studio si occupa di un testo della tradizione medievale tedesca che fu trovato anonimo e senza titolo da Lutero e da lui intitolato *Theologia Deutsch*, volendo in tal modo indicare la nuova teologia tedesca in opposizione a quella tradizionale latina. La vicenda storica del testo è affascinante e complessa a causa dei numerosi testimoni esistenti: le due edizioni di Lutero e gli otto manoscritti, diversi dei quali sono stati ritrovati in questi ultimi anni. Lutero pubblicò per la prima volta – parzialmente – il testo nel 1516. Egli scrive, nella *Prefazione*, che gli argomenti trattati nel libretto sono simili a quelli che si trovano nelle opere di Tauler e conclude di non aver trovato né nella lingua latina, né nella tedesca una teologia più sana e più conforme all'Evangelo (1). Nel 1518 Lutero pubblica l'edizione completa del testo.

(1) MARTIN LUTHER, *Vorrede zu der unvollständigen Ausgabe der «deutschen Theologie», 1516*, in *Werke. Kritische Gasamtausgabe («Weimarer Ausgabe»)*, Weimar 1883ss, vol. I, 153. Si veda anche la lettera inviata a Georg Spalatin il 14 dicembre 1516. Cf W. VON HINTEN (Hrsg.), *Der Franckforter (Theologia Deutsch). Kritische Textausgabe, Diss.* Würzburg, 1976. Il testo è apparso successivamente in *Münchener Texte und Untersuchungen*, München, 1984.

Nella *Prefazione* – Egli dice – che il *Büchlein* quanto più appare povero nelle parole e nella saggezza umana, tanto più è ricco e prezioso nell'arte e nella saggezza divina (2). Nel 1843 fu trovato dal dr. Reuss, professore e bibliotecario all'Università di Würzburg un manoscritto del trattato del 1497, più antico delle due stampe di Lutero. Anticamente il testo si trovava nella biblioteca del convento cistercense a Bronnbach e fu denominato *Der Franckforter*, poiché nella *Prefazione* l'autore dice di essere prete e custode in una casa dei cavalieri dell'Ordine teutonico a Francoforte sul Meno. Il manoscritto fu pubblicato per la prima volta da Franz Pfeiffer nel 1851 con il titolo comune alle edizioni di Lutero, *Theologia Deutsch*.

Tra le edizioni di Lutero e questo manoscritto vi sono notevoli differenze e Pfeiffer, dopo un'analisi accurata del testo, concluse che quest'ultimo era il manoscritto originale e completo. Per molto tempo si credette che la tradizione manoscritta consistesse appunto nel manoscritto di Bronnbach e nei due manoscritti utilizzati da Lutero per le stampe del 1516 e del 1518 e mai venuti alla luce. In questo secolo sono stati trovati altri manoscritti del trattato che appartengono a epoche diverse: alcuni possiedono il testo completo, altri riportano o delle parti del testo o solo alcuni capitoli (3). Sono dieci i testimoni della Theologia Deutsch: 2 le prime stampe di Lutero e 8 i manoscritti e cronologicamente si collocano in un arco di tempo molto vasto: dal 1450 al 1518. W. von Hinten ha pubblicato un'edizione critica del trattato basandosi sulla tradizione manoscritta e sulle due stampe di Lutero del 1516 e del 1518. «Quanto al contenuto – scrive von Hinten – è possibile redigere sul fondamento della tradizione un testo archetipo che sia ampiamente identico all'originale, cioè al testo dell'autore, ma che non può rappresentarlo completamente. Vi sono solo pochi casi nei quali la ricostruzione della lezione dell'archetipo appare scorretta e non migliorabile con l'aiuto delle tradizioni. Per questi casi si deve assumere con sicurezza una lezione d'autore pienamente dotata di senso, tuttavia il contesto non ammette alcuna emendazione che sia garantita con argomenti sufficienti» (4). Poiché non possediamo il manoscritto originale, noi non possiamo datare il testo con sufficiente certezza; le ricerche linguistiche più recenti permettono di collocare il testo nel secolo XIV.

(2) Cf *Vorrede zu der vollständigen Ausgabe der «deutschen Theologie», 1518*, *Werke*, I, 375-379.

(3) Cf E. ZAMBRUNO, *La «Theologia Deutsch» o la via per giungere a Dio – antropologia e simbolismo teologico*, Milano, 1991², 15-22.

(4) W. von HINTEN (Hrsg.), *Der Franckforter (Theologia Deutsch)*.

Un problema che non è mai stato risolto è l'identificazione dell'autore del trattato. Lutero nella prefazione all'edizione del 1516 scrive: «Questo piccolo libro è stato posto in fondo al Giordano da un vero israelita, il cui nome non è conosciuto e non sarà conosciuto che da Dio solo, poiché il piccolo libro è stato trovato senza titolo, né nome» (5). E' con il manoscritto di Bronnbach che noi veniamo a conoscenza – come abbiamo detto – di alcune notizie sull'autore del trattato. Sono stati fatti diversi studi per cercare di scoprire l'identità dell'autore della *Theologia Deutsch,* senza però mai pervenire a delle conclusioni certe. Credo sia difficile giungere ad una identificazione sicura dell'autore del testo, poiché noi non conosciamo l'anno in cui è stato composto e i testimoni che possediamo appartengono, come abbiamo visto, ad un arco di tempo molto ampio (6).

L'opera dell'anonimo di Francoforte ha tuttavia suscitato nel corso dei secoli un grande interesse ed è stato pubblicata e tradotta in diverse lingue. Nel 1963 Georg Baring ha segnalato 190 edizioni della *Theologia Deutsch,* di cui 124 sono in lingua tedesca. In Italia, nel 1908, apparve una traduzione curata da Prezzolini (7).

Il trattato ebbe una notevole diffusione nelle sette della Riforma e fu tradotto prima in lingua latina e successivamente in lingua francese dall'umanista Sébastien Castellion celebre avversario del riformatore di Ginevra Giovanni Calvino (8). È sull'edizione latina del 1556 preparata dal Castellion che fu composta la *Censura* dal carmelitano scalzo andaluso Tomás de Jesús. Essa determinò il *Decreto della Sacra Congregazione dell'Indice* del 13 novembre 1612, con il quale l'opera fu condannata. Per capire il motivo della condanna occorre brevemente considerare l'ambiente spirituale dei paesi bassi spagnoli negli anni a cavallo tra il secolo XVI e il secolo XVII. È qui che Tomás de Jesús si trovò a predicare ed è qui che compose la *Censura* alla *Theologia Deutsch*. In questi anni nella provincia dei Frati Minori Cappuccini – giunti in Belgio nel 1585 – i giovani si dedicavano alla lettura dei testi mistici senza possedere una preparazione adeguata. I testi più letti erano Harphius, Tauler, Ruusbroec e la *Theologia Germanica.* In seguito a queste letture alcuni novizi incominciarono a disprezzare gli esercizi esterni, la recita del breviario e le preghiere vocali. Un capitolo tenuto a Gand l'8 luglio 1594 proibì le opere Harphius, di Tauler, di Ruusbroec di Seuse e della *Theologia Germanica.* Questi testi potevano essere

(5) MARTIN LUTHER, *Vorrede zu der unvollständigen Ausgabe,* 153.

(6) Cf E. ZAMBRUNO, *La «Theologia Deutsch»*, 29-31.

(7) *Ivi,* 33-34. Mentre questo articolo è in bozze, vedo una recentissima traduzione della *Theologia Deutsch* intitolata: *Libretto della vita perfetta,* a cura di M. VANNINI, Roma, Tascabili Economici Newton, 1994.

(8) *Ivi,* 34-37.

posseduti dai Padri, ma non dovevano essere letti dai novizi. A questo divieto ne seguirono altri. È in questo clima che interviene all'inizio del XVII secolo lo spagnolo Jerónimo Gracián, molto vicino a Teresa d'Avila giunto in Belgio al seguito dell'ambasciatore spagnolo. Egli viene a contatto con correnti mistiche molto diverse da quelle che aveva conosciuto in Spagna e ne rimane stupito. Perciò decide di combattere gli errori con la predicazione e le opere. Tra le tesi più sospette che circolavano fra i Cappuccini alcune riguardavano «l'essenza stessa della perfezione, le preghiere, le indulgenze, il culto delle immagini, la celebrazione della messa». Gracián ritiene che la fonte maggiore degli errori si trovasse nella *Theologia Germanica*. Nel 1611 Gracián pubblica a Bruxelles un'opera dal titolo: *Diez lamentaciones del miserable estado de los Atheístas de nuestros tiempos*. In quest'opera vengono condannati i perfettisti che credevano di essere ispirati da Dio, e rifiutavano ogni insegnamento. Dietro costoro Gracián vede alcuni autori che passano per cattolici tra i quali la *Theologia Germanica* e la *Regula Perfectionis* di Benoît de Canfeld. L'anno prima, nel 1610, era giunto in Belgio – inviato da Papa Paolo V «ad erigenda aliqua monasteria pro iuvandis fidelibus ac haereticis ad fidem reducendis» – il carmelitano scalzo Tomás de Jesús. Come Gracián, Egli ritenne che la causa degli errori che circolavano fosse da imputare alle opere di Benoît de Canfeld, di Harphius, alla *Theologia Germanica* e a Tauler. Così compose la *Censura in libellum vulgo Theologia Germanica...*, conclusa prima della fine del 1611. Padre Tomás mandò il testo a tutte le autorità ecclesiastiche di Bruxelles, Lovanio, Anversa. La vicenda suscitò scalpore, soprattutto tra i Cappuccini, e nella polemica intervenne anche il gesuita Jacques Jansson che scrisse una *Responsio* alla *Censura*. A questa fece seguito una *Replica* di Tomás. La vicenda si chiuse con il Decreto della Sacra Congregazione dell'Indice (9).

La *Theologia Deutsch* ebbe una notevole fortuna nel corso dei secoli, soprattutto in area protestante. Sebastian Franck, Sébastien Castellion, Jakob Böhme, per citare solo alcuni autori, lessero e commentarono la *Theologia Deutsch*. In area cattolica il testo non trovò molti consensi a causa della sua diffusione nelle sette protestanti e inoltre per la condanna subita dal testo. In questo secolo – nel 1909 – all'Institut catholique de Paris, Jean Paquier tentò di mostrare il «carattere cattolico della *Theologia Deutsch*» e presentò le sue tesi nel libro *L'Orthodoxie de la Theologie Germanique*, apparso nel 1922 (10).

(9) *Ivi*, 37-42.
(10) *Ivi*, 43-44.

INTRODUZIONE

Il testo della *Theologia Deutsch* (11) si inserisce in un secolo – il XIV – ricco di vicende storiche complesse e in un'area geografica – quella tedesca – caratterizzata da una presenza di notevoli fermenti mistici. L'autore è un sacerdote dell'Ordine teutonico e fa parte del circolo degli Amici di Dio e nell'opera mette in guardia dai falsi amici di Dio, cioè dai Fratelli del Libero Spirito. L'anonimo di Francoforte non dà molta importanza alle dispute filosofiche e teologiche, tuttavia non è persona di scarsa cultura. Egli appare ancora legato alla tradizione medievale, ma nel trattato si respira un'aria nuova. Il suo pensiero risente dell'influenza di Dionigi, di San Bernardo, di Hugues de Balma di Eckhart e di Tauler. Il tema dell'*Imitazione di Cristo* proprio della fine del Medio Evo e presente anche in modo particolare nella *Devotio Moderna* è nella *Theologia Deutsch* il filo conduttore. Il testo ha perciò un taglio pastorale non trascurabile. L'Autore è un maestro di vita e come sacerdote e custode di una Casa di Cavalieri teutonici è senz'altro punto di riferimento per singoli individui. Non credo si possa e debba escludere un legame con qualche monastero cistercense, la cui spiritualità traspare dalle pagine del libretto. La teologia del Francofortese è la teologia fiorita sulle sponde del Reno che ha a fondamento soprattutto la scuola renana.

Il Francofortese vuole nella *Theologia Deutsch* condurre l'uomo alla vita perfetta, cioè all'unione con Dio attraverso l'amore. Tutto il trattato è incentrato sul cammino che l'uomo deve compiere per giungere a questo fine. Infatti il Prologo del manoscritto della *Theologia Deutsch* dell'anno 1497 inizia con queste parole: «Qui comincia il Francofortese. Sulla vita perfetta egli ci offre delle considerazioni nobili ed elevate» (12). Occorre allora comprendere cosa sia la vita perfetta, in cosa consista e al contrario cosa sia il male che è ciò che ostacola il raggiungimento di questo fine. Così all'interno del rapporto tra l'uomo e Dio che è centrale nel testo a noi interessa comprendere in cosa consista il male, il peccato. È necessario anzitutto seguire il cammino proposto dal Francofortese

(11) Usiamo l'edizione della *Theologia Deutsch* curata da A. M. HAAS, *«Der Franckforter» Theologia Deutsch in neuhochdeutscher Übersetzung herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von A. M. Haas*, Einsiedeln 1980. Quest'edizione si attiene nella dizione e nello stile al testo primitivo medio-tedesco orientale elaborato da H. von HINTEN, *Der Franckforter*.

(12) Questa prefazione si trova nel manoscritto del 1497 pubblicato da W. UHL (Hrsg.), *Der Franckforter, «Eyn Deutsch Theologia»*, Bonn, 1912 (2ª ed. 1926). Cf anche J. PAQUIER, *Le livre de la vie parfaite (La Théologie Germanique)* – Traduction française –, Paris 1928, 23. Cf E. ZAMBRUNO, *La «Theologia Deutsch»*, 83.

nei 53 capitoli di cui è composto il trattato. L'autore nei primi capitoli – I-XIV – presenta i fondamenti metafisici e spirituali del suo pensiero: la riflessione sul Perfetto e su ciò che è parziale. Successivamente propone il cammino, proprio della tradizione mistica, delle tre vie: purgativa, illuminativa, unitiva. I capitoli XV-XXIV riguardano la via purgativa; i capitoli XXV-XL la via illuminativa e i capitoli XLI-LI la via unitiva. Infine gli ultimi due capitoli commentano due versetti del vangelo di Giovanni. Il capitolo LII, Gv 14, 6: «Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me»; il capitolo LIII, Gv, 6, 44: «Nessuno viene a me, se il Padre non lo attira». Nel testo notiamo un procedimento circolare: si parte dal Perfetto per tornare al Perfetto.

La vita perfetta

La vera vita cioè la vita perfetta è la vita interiore – si dice nell'ultimo capitolo della *Theologia Deutsch* ([13]) – che consiste nell'unione con il Perfetto, con Dio. Il cammino per giungere a questa meta è faticoso e passa attraverso alcuni momenti fondamentali. Occorre anzitutto riconoscere che tutto ciò che è creato trae la sua origine dal Perfetto. Perciò sia i beni dell'intelletto, sia i beni materiali devono essere attribuiti al Perfetto. Ne segue che noi non dobbiamo attribuirci niente di ciò che si può chiamare Bene. Nel momento in cui riconosciamo questo, allora ci sembra di essere diventati poveri e tutto quanto ci circonda, appare come nulla: «noi stessi e tutto ciò che, come noi, è parziale e creato». Qui inizia la vita interiore che consiste appunto in uno spogliamento di noi stessi e nel riconoscere la nostra nullità. Allora Dio entra in noi e noi ci uniamo a Lui a tal punto che è Lui ormai ad agire in noi. «Dio infatti prende il nostro posto, cosicché in noi non vi è più nulla che non sia Dio o di Dio... vi è Dio solo, cioè l'Eterno, l'Uno, il Perfetto, che è, che vive, che conosce, che può, che ama, che vuole, che agisce e che s'astiene».

C'é anche un'altra via – scrive l'anonimo sacerdote teutonico – che conduce alla vita interiore e consiste nel preferire e nello scegliere sempre ciò che è migliore. Nelle creature – qualcuno potrebbe obiettare – dove si trova il migliore? «Il migliore – risponde l'anonimo – è là dove il Bene eterno e perfetto, con tutto ciò che gli appartiene, risplende e opera di più, è il più conosciuto e amato». Ma cosa, ci chiediamo, appartiene a Dio? Prosegue l'anonimo di Francoforte – «È tutto ciò a cui si può dare il nome di Bene. Quando

(13) *Theologia Deutsch*, cap. 53, 140.

nelle creature ci si volge così verso il migliore (per quanto si possa riconoscerlo) e vi si aderisce, senza tornare indietro, si giunge sempre di nuovo a un migliore, finché l'uomo riconosca e gusti che il Bene eterno è un Bene perfetto ed è al di sopra di tutto il creato, un Bene senza misura, infinito. È il meglio che occorre amare di più e che occorre seguire. Occorre dunque amare il Bene eterno ed unico, amarlo con tutte le proprie forze, amarlo unicamente e al di sopra di tutto; occorre unirsi a Lui. E poiché in tutta giustizia e verità è a questo Bene unico ed eterno che si attribuirà ogni bene, a lui si attribuirà ogni inizio, ogni sviluppo e ogni termine; alla fine non si attribuirà nulla all'uomo o alla creatura» ([14]). In questo modo si giunge alla vera vita interiore cioè la vita perfetta che consiste nel rinunciare ai beni materiali e in un rinnegamento di sé, così da desiderare, volere, amare e stimare solo Dio, il Bene perfetto ed eterno. Ciò che si conosce e si gusta nella vita perfetta non può essere espresso né con le parole, né – dice l'anonimo – con il canto. Qui, come in altri passaggi del trattato, si dice che i fatti mistici sono inintelligibili. Concludendo, nella vita perfetta l'uomo non deve appropriarsi di alcun bene, perché in tal caso antepone ciò che è parziale e limitato a Dio e in questo modo non giungerà mai al possesso del Bene sovrano. Quando un uomo preferisce un qualsiasi bene, cioè un bene finito, al Bene perfetto compie il male. Scrive il Francofortese: «Bisogna saper scegliere: nessuno può servire a due padroni. Se il Creatore deve entrare, la creatura deve uscire» ([15]). Il riferimento biblico è a Mt 6, 24: «Nessuno può servire a due padroni: o odierà l'uno e amerà l'altro, o preferirà l'uno e disprezzerà l'altro: non potete servire a Dio e a mammona». L'anonimo utilizza molto spesso il testo biblico per presentare e motivare le proprie tesi e in questo caso il rimando al detto evangelico indica la necessità per l'uomo di una radicalità nelle scelte di vita. Il male è qui inteso come attaccamento a un bene finito e come rifiuto quindi del Bene perfetto, cioè di Dio.

Notiamo che la riflessione dell'anonimo cavaliere teutonico prete e custode nella casa dell'Ordine a Francoforte si sposta continuamente dal Perfetto all'imperfetto, da Dio alla creatura. Sono due poli che si implicano e nello stesso tempo si oppongono, in una continua alternanza. L'uno richiama l'altro e insieme lo esclude. Quest'implicanza che è anche esclusione si manifesta nell'antinomia «tutto-nulla» presente in tutto il testo. È interessante notare l'opposizione presente tra il Perfetto che è «tutto» e la creatura che è «nulla». Nel momento in cui la creatura si accosta al Perfetto e quasi

(14) *Ivi*, 140-141.
(15) *Ivi*, 142, n. 48.

«giunge a gustarlo», tutto ciò che è creato appare un «nulla». L'antinomia «tutto-nulla» si ritrova spesso nella *Theologia Deutsch* ed è propria del linguaggio mistico. In questa luce il male è non riconoscere che solo il Perfetto è tutto e la creatura, al contrario, è nulla.

Intorno al Perfetto

L'orizzonte nel quale si colloca la riflessione dell'anonimo è dominato dalla presenza del Perfetto, cioè dalla convinzione che tutto proviene da Lui, tutto appartiene a Lui e tutto deve tornare a Lui nella lode.

Cerchiamo anzitutto di comprendere cosa sia il Perfetto. Il primo capitolo della *Theologia Deutsch* si apre con il versetto dell'Apostolo Paolo (1 Cor 13, 10): «Quando viene il Perfetto, allora ciò che è imperfetto e parziale scompare». Cos'è il Perfetto e cos'è il parziale? Scrive l'anonimo: «Il Perfetto è un essere, che in se stesso e nel suo essere, comprende e racchiude tutti gli esseri: senza di lui e fuori di lui non vi è essere vero e in lui tutto ha il suo essere, perché Egli è l'essere di tutte le cose ed è in se stesso immutabile e immobile e trasforma e muove tutte le altre cose. Al contrario, il parziale o imperfetto è ciò che prende la sua origine dal Perfetto come lo splendore o una luce derivano dal sole o da un corpo luminoso, ed è qualcosa, questo o quello e si chiama creatura. E come nessuno di tutti gli esseri particolari è il Perfetto; così il Perfetto non è nessuno di tutti gli esseri parziali. I particolari sono comprensibili, conoscibili ed esprimibili, al contrario, il Perfetto è per tutte le creature inconoscibile, non concepibile e non dicibile» ([16]). Il Perfetto si manifesta come causa esemplare di tutti gli esseri. È immutabile e immobile come il primo motore di Aristotele.

(16) Scrive l'anonimo autore: «Nun merke: Was ist das Vollkommene und das Stückwerk? Das Vollkommene ist ein Wesen, das in sich und in seinem Sein alles einbegriffen und beschlossen hält, und ohne das und außerhalb dessen kein wahres Sein ist und in dem alle Dinge ihr Sein haben, denn es ist aller Dinge Wesen und ist in sich selber unwandelbar und unbeweglich und wandelt und bewegt alle andern Dinge. Aber das Stückwerk oder das Unvollkommene ist das, was aus diesem Vollkommenen seinen Ursprung genommen hat oder wird, genauso wie ein Glanz oder ein Schein ausfließt aus der Sonne oder einem Licht, und erscheint als Etwas, dies oder das, und heißt Kreatur. Und von all diesen Teilheiten ist keines das Vollkommene.Also ist auch das Vollkommene keine von diesen Teilheiten. Die Teilheiten sind begreifbar, erkennbar und aussprechbar. Das Vollkommene ist für alle Kreaturen unerkennbar, unfaßlich und unaussprechbar, sofern sie Kreatur sind» (*Ivi*, cap. 1, 39).

Paquier, autore di un'edizione francese della *Theologia Deutsch* dal titolo *Le livre de la vie parfaite,* dice che il Fancofortese per esprimere un'idea ricorre spesso a dei sinonimi. Per questo, parlando del Perfetto, Egli dice che è immutabile ed immobile. Da dove viene questa tendenza alle ripetizioni? Forse dall'abitudine a parlare in pubblico. Egli è sacerdote e quindi presumibilmente predicatore. Ma soprattutto – sottolinea Paquier – questo procedimento è frequente presso i mistici; essi si fermano, dapprima, su ciò che provano interiormente, poi, per riuscire ad esprimere ciò che è inesprimibile, utilizzano espressioni diverse ([17]).

Dal Perfetto scaturisce il parziale o imperfetto che è, a differenza del Perfetto, comprensibile e conoscibile. Così «il Perfetto è chiamato Niente perché non è nessuno di questi esseri parziali; la creatura in quanto creatura non può né conoscerlo, né comprenderlo, né nominarlo, né pensarlo» ([18]). L'alterità tra Perfetto e imperfetto consiste nella inconoscibilità del Perfetto, cosicché il Perfetto è chiamato *Niente*. Se tra Perfetto e imperfetto sembra esserci un abisso, come si spiega allora il versetto dell'Apostolo Paolo che dice: «Quando viene il Perfetto, allora ciò che è imperfetto e parziale scompare?»

«Il Perfetto – risponde l'anonimo – viene quando, per quanto è possibile, è conosciuto, sentito e gustato nell'anima». Dipende dall'uomo accogliere o rifiutare il Perfetto. Noi siamo in grado di accogliere il Creatore, nella misura in cui rifiutiamo la creatura. E l'anonimo spiega in cosa consista questo rifiuto della creatura: «Se il mio occhio vuole vedere qualcosa, deve essere purificato da tutte le altre cose; se devono entrare il caldo e la luce, il freddo e le tenebre devono necessariamente uscire» ([19]). L'uomo deve perciò compiere una purificazione per essere pronto ad accogliere il Perfetto.

Ma se il Perfetto è inconoscibile e incomprensibile ad ogni creatura e l'anima è una creatura, come può allora essere conosciuto nell'anima? Seguiamo il pensiero del Francofortese: «Perciò si dice «in quanto creatura», cioè per quanto può la creatura nella sua natura e nel suo essere creata; ciò le è impossibile a causa del suo essere qualcosa. Nella creatura in cui il Perfetto deve essere conosciuto tutto («Kreatürlichkeit», «Geschaffenheit», «Etwas-sein», «Selbstheit») deve essere perduto e annientato. Ecco allora la spiegazione del versetto di San Paolo: «Quando viene il Perfetto», cioè

(17) J. PAQUIER, *Le livre de la vie,* cit., 189-190.

(18) «Darum nennt man das Vollkommene 'Nichts', denn es ist keines von diesen. Die Kreatur als Kreatur vermag dies nicht zu erkennen noch zu begreifen, weder auszusprechen noch auszudenken» (*Theologia Deutsch*, cap. 1, 39).

(19) *Ivi,* 40

quando Egli è conosciuto, allora tutto ciò che è parziale deve essere disprezzato e considerato per niente» (20). La creatura per giungere al Perfetto deve distaccarsi sia da tutto ciò che la circonda, cioè dalle cose create, sia da ciò che è dentro di lei: i sentimenti, l'amor proprio; nel momento in cui si attacca a queste cose «con amore, gioia, piacere o desiderio, il Perfetto le rimane sconosciuto» (21). Insomma per giungere a conoscere Dio l'anima deve perdersi. È interessante notare come la conoscenza di Dio di cui si parla in queste pagine della *Theologia Deutsch* non è una scienza con la quale noi conosciamo Dio come un essere lontano e astratto. È invece – scrive Paquier – una conoscenza intima della sua presenza e delle sue operazioni nella nostra anima (22).

Se la creatura deve tendere al Perfetto con tutte le proprie forze e se la pienezza della vita si attua nella venuta in lei del Perfetto, cioè in una sorta di unione intima con il Perfetto che si realizza nell'anima, allora deve essere eliminato qualsiasi cosa ostacoli questo fine. Il male – come abbiamo già accennato – è l'allontanamento dal Perfetto, cioè la perdita del riferimento dell'orizzonte ultimo al quale la creatura è chiamata ed è un ripiegamento su di sé e verso ciò che è parziale e mutevole.

Il male è allontanamento dal Perfetto

È significativo che, dopo aver parlato del Perfetto, l'anonimo – nel secondo capitolo del trattato – dia la definizione di male. «La Scrittura, la fede, la verità dicono che il peccato non è altro che il fatto che la creatura si distoglie dal Bene immutabile e si volge verso ciò che è mutevole, cioè che la creatura si distoglie dal Perfetto e si volge verso ciò che è parziale, imperfetto e soprattutto

(20) La traduzione che ho dato nel testo non corrisponde esattamente all'originale tedesco qui riportato e si giustifica per una adeguata comprensione del contenuto. Scrive l'anonimo: «Nun könnte man sagen: Da das Vollkommene unerkennbar und unbegreiflich ist für alle Kreaturen, und die Seele doch Kreatur ist, wie kann es denn in der Seele erkannt werden? Antwort: Darum sagt man: "sofern sie Kreatur sind", das heißt so viel wie "Kreatur in ihrer Kreatürlichkeit und Geschaffenheit". Wegen ihrem Etwas-Sein und ihrer Selbstheit ist es ihr unmöglich. Denn wo in einer Kreatur dieses Vollkommene erkannt werden soll, muß Kreatürlichkeit , Geschaffenheit, Etwas-sein , Selbstheit verloren und zunichte werden. Das meint das Wort des Heiligen Paulus: "Wenn das Vollkommene kommt", das heißt, wenn es erkannt wird, so wird das Geteilte, das ist Kreatürlichkeit, Geschaffenheit, Etwas-Sein, Selbstheit, Begehrlichkeit, völlig verschmäht und für gar nichts gehalten» (*ivi*).

(21) *Ivi* , 40-41.

(22) J. Paquier , *Le livre de la vie*, 191.

verso se stessa» ([23]). Quando la creatura si appropria di qualche bene come dell'essere, della vita, del sapere, della conoscenza, dell'attività e pretende di essere essa stessa questo bene, o che questo bene le appartenga, o che provenga da lei, allora pecca. Il male consiste nell'allontanamento dal Perfetto e nella conversione alla creatura. La creatura pecca quando sceglie al posto del Perfetto un bene particolare e lo considera come proprio. Essa – scrive Anstett – orienta la propria volontà ad un oggetto scelto, non in quanto mossa dalla considerazione del Bene in sé, ma di ciò che essa considera come bene ([24]).

Io commetto il peccato quando mi approprio di un bene così da credere che questo bene dipenda da me, mi appartenga e io ne possa fare qualsiasi uso. Questa appropriazione mi conduce inevitabilmente ad assolutizzare un bene particolare e quindi a dimenticarmi del Bene sommo.

Anche il diavolo, dice l'anonimo, si è comportato così: egli è caduto, si è allontanato da Dio, perché ha preteso di «Essere qualcosa, di avere e di possedere in proprio. Questa presunzione questo io, (sein "Ich" und sein "Mich" und sein "Mir" und sein "Mein") questo fu il suo distacco e la sua caduta» ([25]). Nello stesso modo ha agito anche Adamo. «Si dice – scrive l'anonimo – che Adamo ha peccato ed è caduto perché ha mangiato la mela. In realtà Adamo ha peccato a causa della presunzione, del suo io. Anche se avesse mangiato sette mele, senza questa presunzione non sarebbe caduto» ([26]).

La riparazione del peccato di Adamo è compiuta mediante l'incarnazione. Qui si introduce la dottrina cristologica, che riveste un ruolo centrale nella *Theologia Deutsch*. Scrive infatti il Francofortese: «L'uomo non poteva fare nulla senza Dio e Dio non voleva fare nulla senza l'uomo. Per questo Dio si è rivestito di una natura umana o di una umanità. Egli si è fatto uomo e l'uomo è stato divinizzato» ([27]). Quest'espressione fa notare Paquier riprende le

(23) Scrive l'anonimo: «Die Schrift und der Glaube und die Wahrheit sagen, Sünde sei nichts anderes, als daß sich die Kreatur abkehrt von dem unwandelbaren Gut und sich zu dem Wandelbaren kehre, das heißt, daß sie sich kehre von dem Vollkommenen zu dem Teilhaften und Unvollkommenen und allermeist zu sich selber» (*Ivi*, cap. 2, 41).

(24) *Une Théologie Germanique*. Traduction du Manuscrit de 1497 et commentaires par J.-J. ANSTETT, (Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses publiées sous les auspices de la Faculté de Théologie Protestante de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg), Paris, 1983, 92, n. 2.

(25) *Theologia Deutsch*, cap. 2, 41.

(26) *Ivi*, cap.3, 42.

(27) «Der Mensch vermochte es nicht ohne Gott, und Gott wollte es nicht ohne den Menschen. Darum nahm Gott menschliche Natur oder die Menschheit an sich und wurde vermenscht und der Mensch wurde vergottet» (*ivi*).

parole di san Pietro: «Con queste (cioè la "gloria" e la "potenza" del Cristo) ci ha donato i beni grandissimi e preziosi che erano stati promessi, perché diventaste per loro mezzo partecipi della natura divina». Dio si è fatto uomo in Gesù Cristo e l'uomo può vivere così una vita nuova ([28]).

Come è stato riparato il peccato di Adamo, così si ripara la caduta di ogni uomo. La riparazione non può avvenire senza Dio e specularmente Dio non può e non vuole operarla senza l'uomo. Perciò «Dio deve farsi uomo anche in me, così da attirare a Lui tutto ciò che è in me, sia all'interno che all'esterno, così che non vi sia nulla in me che gli resista e sia d'ostacolo alla sua operazione» ([29]). Questa riparazione deve avvenire in ogni uomo e anche in me: «Se Dio attirasse a sé tutti gli uomini che esistono o che sono esistiti, divenisse uomo in essi, ed essi fossero divinizzati in Lui: se questo non avvenisse anche per me, la mia caduta e il mio allontanamento non sarebbero mai riparati. Che avvenga così anche in me. In questa riparazione e miglioramento io non posso, né voglio, né devo fare nulla, ma essere unicamente passivo, affinché Dio solo faccia e operi tutto in me e io subisca lui, la sua azione e la sua divina volontà. Per il fatto che io non voglio entrare in questa passività e voglio far valere il mio "Mein" und "Ich" und "Mir" und "Mich", Dio è impedito e non può operare da solo e senza impedimento. Allora la mia caduta e il mio allontanamento rimangono irreparabili» ([30]). L'incarnazione compie la riparazione in ogni uomo e permette all'uomo di ristabilire quel rapporto che è stato rovinato con la caduta di Adamo. Tuttavia la riparazione non avviene se manca il concorso dell'individuo. L'uomo allora, perché si compia la riparazione, deve spogliarsi del proprio io e di tutto ciò che a lui inerisce, deve cioè essere passivo di fronte a Dio, cosicché Dio agisca in Lui ed egli lo accolga senza riserve. L'uomo non deve possedere nulla, perché nel momento in cui si appropria di qualche cosa pecca e si allontana da Dio.

La ragione di questo distacco che la creatura deve avere nei confronti di ogni bene al fine di poter giungere al Perfetto è teologica e si manifesta nella convinzione che tutto ciò che è bene appartiene al Bene supremo. Nella Sacra Scrittura Dio per mezzo del Profeta dice: «Io non darò la mia gloria a nessuno» ([31]).

(28) J. PAQUIER, *Le livre de la vie*, 193, n. 15; Cf 2 Pt 1, 4.

(29) «Ich vermag es nicht ohne Gott, und Gott kann oder will es nicht ohne mich. Denn soll es geschehen, so muß Gott auch in mir vermenscht werden, also, daß Gott sich annehme alles dessen, das in mir ist, von innen und außen , daß schlechterdings nichts in mir sei, das Gott widerstrebe oder seine Werke hindere» (*Theologia Deutsch*, cap. 3, 42).

(30) *Ivi*, 42-43.

(31) *Is* 42, 8; 48, 11.

L'anonimo, commentando il versetto del Profeta Isaia, scrive: «È a Dio solo che appartiene l'onore, la gloria e la lode. Quando mi attribuisco qualche bene, io credo che questo bene origini da me, mi appartenga o debba appartenermi. Tutte le volte che io penso queste cose, io mi attribuisco qualche onore e qualche gloria. In questo modo io commetto due colpe: mi allontano da Dio e mi approprio di ciò che appartiene soltanto a Lui. Infatti tutto ciò che è bene e che stimiamo come bene appartiene a nessun altro che al Bene vero ed eterno, che è Dio stesso. Per questo chiunque si appropria di un bene commette un'ingiustizia, agisce contro Dio»(32).

Questo non significa – come alcuni ritengono – che l'uomo debba essere «senza sapere, senza volontà, senza amore, senza desiderio, senza conoscenza» (33). Se fosse così noi allora saremmo simili agli animali che mancano della ragione. In realtà noi non possiamo appropriarci dei diversi beni perché questi beni non ci appartengono, in quanto non provengono da noi ma da Dio. E qui il Francofortese cita tre passi del testo biblico per confermare la sua tesi. La prima citazione è presa dal vangelo di Giovanni. Dice Gesù: «Senza di me non potete fare nulla» (34). Le altre due sono di San Paolo. Scrive l'apostolo nella prima lettera ai Corinzi: «Che cosa hai di buono, che tu non abbia ricevuto da Dio?» e ancora: «Ma se tu hai ricevuto tutto da Dio, perché glorificartene, come se tu non avessi ricevuto nulla»? (35). E infine: «Noi non possiamo concepire niente di buono da noi stessi, ma la nostra perfezione viene da Dio» (36). Allora «quando noi riconosciamo che in noi è veramente così, (cioè che tutto proviene da Dio) tutto ciò che è nostro e della creatura scompare e noi non ci appropriamo di nulla; meno la nostra conoscenza ci condurrà all'appropriazione, più essa sarà perfetta» (37). Lo stesso vale per gli altri beni, la volontà, l'amore e il desiderio: meno l'uomo se ne appropria, più essi diventano perfetti, nobili, divini; al contrario più l'uomo si appropria di queste cose, più esse diventano volgari, pesanti, imperfette.

Il motivo per cui noi dobbiamo essere liberi e distaccati da tutto è che tutto proviene da Dio, sia i beni che sono costitutivi della nostra persona, sia i beni che sono presenti nel mondo intorno a noi. Allora il vero sapere è riconoscere che tutto appartiene a Dio e noi possederemo una conoscenza perfetta nel momento in cui saremo distaccati da qualsiasi bene: «quando si è così distaccati da

(32) *Ivi*, cap. 4, 43.
(33) *Ivi*, cap.5, 44.
(34) Gv 15, 5.
(35) 1 Cor 4, 7.
(36) 2 Cor 3, 5.
(37) *Theologia Deutsch*, cap. 5, n. 2, 44-45.

tutto, si possiede la conoscenza migliore, la più perfetta, la piu pura, la più nobile... perché in quel momento tutto appartiene a Dio solo» (38). Al contrario appropriarsi di qualche bene, insiste il Francofortese, costituisce una follia. Solo considerando la realtà così com'è io capisco che nulla mi appartiene e che io non sono capace di produrre nulla.

Se tutto appartiene a Dio, ogni cosa deve tornare a Lui e il peccato, che il Francofortese definisce con una ricca varietà di sinonimi: «Adamo, individualità, proprietà, volontà propria, uomo vecchio, allontanamento da Dio, separazione da Lui», è – come scrive Orcibal – «une irrégularité proprement religieuse» (39). La creatura pecca quando si ripiega su di sé, si appropria di ciò che è di Dio e così lo offende. La creatura è stata creata buona; c'è infatti una bontà ontologica della creazione che è a fondamento del pensiero dell'anonimo. Nel capitolo XXXVI del trattato egli scrive: «Si dice sovente che qualcosa è o avviene contro Dio e qualcosa lo fa soffrire e lo offende. Ma si deve ricordare: in quanto una creatura ha l'essere o la vita, l'intelligenza, il potere o la potenza, nessuna è contro Dio, nessuna è per lui una pena o un'offesa. Nulla di tutto ciò è contro Dio. Che il diavolo o l'uomo abbiano l'essere, la vita, tutto ciò è buono e viene da Dio, perché essenzialmente e originariamente è Dio che è tutto ciò. Dio è l'essere di tutti gli esseri, la vita di tutti i viventi, la saggezza di tutti i saggi. In Dio tutto è più veramente che in se stesso, con il suo essere, la sua attività, il suo sapere, la sua vita; altrimenti Dio non sarebbe ogni bene. Ecco perché ogni creatura è buona. E ciò che è buono Dio l'ama e vuole vederlo esistere. In questo senso nessuna creatura è contro di lui» (40).

È presente in questo passo la dottrina della causa esemplare che è dominante nella *Theologia Deutsch* e che spiega i rapporti tra il Creatore e la creatura (41). Il Perfetto è causa esemplare di

(38) *Ivi*, 45.

(39) J. Orcibal, *La rencontre du Carmel Thérésien avec les mystiques du Nord*, Paris, 1959, 76.

(40) «Weiterhin soll man festhalten: Man sagt, es sei oder geschehe etwas wider Gott und sei Gott etwas zuleid und bekümmere ihn. Man muß wissen, daß keine Kreatur wider Gott ist oder ihm zuleid oder beschwerlich ist, sofern sie ist oder lebt, weiß, kann oder was immer; das ist alles nicht wider Gott. Daß der Teufel oder der Mensch ist, lebt und dergleichen, das ist alles gut und von Gott, denn nach Sein und Ursprung ist dies allzumal Gott. Denn Gott ist das Sein alles Seienden, das Leben aller Lebendingen und die Weisheit aller Weisen; denn alle Dinge haben ihr Sein wahrhafter in Gott als in sich selber und auch ihr Vermögen, Leben und was immer. Gott wäre anders nicht alles Gute, und darum ist es allzumal gut. Was nun gut ist, das ist Gott lieb, und er will es haben; drum ist es nicht wider ihn» (*Theologia Deutsch*, cap. 36, 99-100).

(41) Cf E. Zambruno, *La «Theologia Deutsch»*, 94-99.

tutti gli esseri e racchiude in sé tutti gli esseri. Gli archetipi degli esseri sono presenti in Dio che ci ha creato secondo questi esemplari. Ogni creatura prima di esistere era nel pensiero eterno di Dio. Questa dottrina spiega e giustifica la bontà presente nelle creature. Scrive l'anonimo nel capitolo XLVII del trattato: «Ogni essere è buono, in quanto è. In questo senso nulla è cattivo, né senza bontà; per il fatto che possiede l'essere, il diavolo stesso è buono. Ma peccare è volere, desiderare o amare altra cosa da Dio. Questo volere non è dell'essere; per questo non è buono. Nulla è buono che in quanto è in Dio e con Dio; ora tutto è essenzialmente in Dio e più realmente in Dio che in se stesso; per questo tutto è buono in sé, nel suo essere. Allo stesso modo, se una cosa non esistesse prima in Dio, essa non sarebbe buona» (42).

Allora tutto ciò che proviene da Dio è buono e non è contro Dio. Così «una volontà e un desiderio che sono contro Dio non sono in Dio; perché Dio non può volere né desiderare contro Dio, né altrimenti che Dio. Per questo una volontà di questo genere è cattiva, essa non ha bontà, essa è un puro niente» (43). Ciò che offende Dio è soltanto il peccato. Ma cos'è il peccato? E l'anonimo immaginando di trovarsi di fronte a un interlocutore, risponde: «Il peccato è solo il fatto che la creatura vuole altrimenti da Dio e vuole contro Dio... Se qualcuno vuole diversamente da Dio o contro di lui, qualunque cosa faccia o non faccia, tutta la sua condotta è contro Dio ed è peccato. In breve ogni volontà che vuole in modo differente da Dio è contro la volontà di Dio». Poiché il Cristo ha detto: «Chi non è con me, è contro di me». Alla luce di queste osservazioni: «Ogni uomo può comprendere se è senza peccato o no, ciò che è il peccato, come e con quali mezzi si può e si deve espiarlo. Quest'opposizione della nostra volontà a Dio si chiama con ragione disobbedienza» (44).

(42) Il fondamento del pensiero dell'anonimo è che Dio è l'Essere e il Bene e ha creato tutte le cose buone; Lucifero fu inizialmente un angelo (Cf J.-J. ANSTETT, *Une Théologie Germanique*, 143). Ecco il testo della *Theologia Deutsch*: «Und alles, was da ist, das ist gut, indem es ist. Der Teufel ist gut, insofern er ist; in der Hinsicht ist nicht böse oder ungut. Aber Sünde ist, anderes wollen oder begehren oder lieben als Gott. Und das zu wollen, ist nicht Sein, und darum ist es auch nicht gut. Gut ist ein Ding nur, sofern es in Gott und mit Gott ist. Nun sind alle Dinge wesentlich in Gott und wesentlicher in Gott als in sich selber. Darum sind alle Dinge gut ihrem Sein nach. Gäbe es etwas, das nicht seinshaft in Gott wäre, so wäre es nicht gut» (*Ivi*, cap. 47, 127).

(43) *Ivi.*

(44) *Ivi*, cap. 36, 100; cf Mt 12, 30.

Il ruolo della volontà nel peccato

La volontà gioca un ruolo fondamentale nell'allontanamento dell'uomo da Dio. L'unica cosa – si dice nel XLIV capitolo del trattato – che si oppone a Dio è una volontà contraria alla volontà eterna. La volontà eterna vuole che si ami il Bene eterno. Quando avviene diversamente, allora c'è qualche cosa contro Dio. Per capire questa dottrina immaginiamo – dice l'anonimo – che Dio ci parli così: «Volere al di fuori di me, o non volere come me, o volere altrimenti da me, è volere contro di me; perché la mia volontà è che nessuno voglia diversamente da me. Al di fuori di me non c'è assolutamente nulla di reale, né vita, né essere qualsiasi; allo stesso modo al di fuori di me e della mia volontà, non deve assolutamente esserci alcuna volontà» (45). C'è qui una forma di *teocentrismo* che si giustifica con la dottrina che gli esseri creati dipendono dal mondo ideale degli archetipi che esiste in Dio. È questa la dottrina della causa esemplare già evidenziata e che soggiace a tutto il trattato. Scrive l'anonimo: «Nell'Essere perfetto le essenze di tutti gli esseri sono in verità uno; nell'Uno tutti i beni parziali sono uno; essi non possono esistere senza l'Uno; allo stesso modo tutte le volontà devono essere una nella volontà perfetta e nessuna volontà deve stare al di fuori di lei. Quando avviene diversamente, c'è ingiustizia, opposizione a Dio e alla sua volontà e di conseguenza peccato. Così ogni volontà al di fuori di quella di Dio, cioè ogni volontà propria e ciò che scorre dalla volontà propria, tutto ciò è peccato» (46).

Come l'essenza e la bontà degli esseri sono conformi all'essere e alla bontà di Dio, così anche la volontà e i suoi atti devono essere conformi alla volontà divina. Cercare la volontà propria è cercare se stessi, non il vero Bene. Ciò che io devo cercare, amare e stimare con tutte le mie forze «è il Bene in sé, perché è il Bene e unicamente per amore del Bene, non come qualcosa che viene

(45) «Das muß man folgendermaßen verstehen, als ob Gott spräche: "Wer ohne mich will, oder nicht will wie ich, oder anders als ich, der will wider mich. Denn mein Wille ist, daß niemand anders wollen soll als ich, und ohne meinen Willen soll kein Wille sein , genau so wie ohne mich weder Sein noch Leben, noch dies oder das ist. So sollte auch kein Wille sein ohne mich und ohne meinen Willen"» (*ivi*, cap. 44, 122-123).

(46) «Ebenso wie in Wahrheit alle Wesen wesentlich eins sind in dem vollkommenen Wesen und alles Gute eins in dem Einen usw., und ohne das Eine nichts sein kann, so sollen alle Willen eins sein in dem einen, vollkommenen Willen und kein Wille ohne den einen. Und wo es anders ist, das ist Unrecht und wider Gott und seinen Willen, und darum ist es Sünde. Beachte somit, daß alle Willen ohne Gottes Willen, d.h. aller Eigenwille, Sünde ist, und ebenso das, was aus dem Eigenwillen geschieht» (*ivi* , 123).

da me o come se fosse "me", "mio", "a me", o "per me" ("Ich", "Mein", "Mir", "oder um meinetwillen"). Se io ricerco così il bene, io lo troverò; se io lo ricerco diversamente, io percorro una strada sbagliata» ([47]). È sbagliato, infatti, credere di sapere o di potere fare qualche cosa da noi ed è ancora più grave credere di conoscere il modo di meritare o di ottenere molto da Dio. In questo modo noi commettiamo un'offesa nei confronti di Dio. Il pensiero dell'anonimo è – secondo Paquier – che non possiamo meritare nulla da colui che ci ha dato tutto. Questa tesi, tuttavia, non contrasta con la dottrina cattolica che parla del merito. In realtà ciò che l'autore attacca è la pretesa di ritenerci qualcuno, è la preoccupazione del proprio io e dei propri punti di vista personali ([48]).

Dio infatti è buono e non nutre rancore nei confronti di chi crede di poter ottenere qualcosa da Lui. Dio non nega a nessuno gli effetti della sua bontà e dona a ciascuno secondo quanto può ricevere. Tuttavia fino a quando nell'uomo domina il proprio io, non ci sarà né bene né merito ([49]). Sembra qui che l'anonimo si riferisca al merito che l'uomo acquisisce con le buone opere e che è collegato alla dottrina della grazia. La grazia trasforma l'uomo sia nel suo essere che nel suo agire, così che il suo operare diventa meritorio in quanto partecipe dell'agire filiale di Cristo.

Che la dottrina del merito nell'anonimo sia collegata strettamente alla cristologia è confermato dal capitolo immediatamente seguente dove si parla della via del Cristo, come la via per eccellenza da percorrere ([50]).

Prima però di parlare del Cristo e del significato redentivo della croce, occorre ancora dire alcune cose intorno alla volontà propria. Nel capitolo XLIX del trattato la volontà propria è identificata con l'inferno e con il diavolo, cioè Lucifero. Per questo si dice: «Togliete la volontà propria e non ci sarà l'inferno, né il diavolo» ([51]). Infatti «quando si dice che Lucifero è caduto dal cielo e si è allontanato da Dio, questo significa che ha preteso di avere la propria volontà e di non essere in armonia con la volontà eterna. La stessa cosa è avvenuta per Adamo nel Paradiso» ([52]). E l'anonimo conclude che la volontà propria è la volontà che differisce dalla volontà di Dio, una ed eterna. L'inferno e il paradiso sono due simboli che indi-

(47) *Ivi*.

(48) J. PAQUIER, *Le livre de la vie*, 211, n. 134.

(49) *Theologia Deutsch*, cap. 44, 124.

(50) *Ivi*, cap. 45, 124-125.

(51) «Man sagt, es sei von nichts so viel in der Hölle wie vom Eigenwillen. Das ist wahr. Da ist nichts anderes als Eigenwille. Und gäbe es keinen Eigenwillen, so gäbe es keine Hölle und keinen Teufel» (*ivi*, cap. 49, 128; cf anche cap. 34, 97).

(52) *Ivi*, cap. 49, 128-129.

cano qui: l'uno l'assenza di Dio, l'altro la presenza di Dio. Il paradiso è «tutto ciò che esiste quaggiù; perché tutto ciò che è, è buono e piacevole. In effetti tutto ciò che esiste quaggiù è veramente un anticipo dell'eternità; è particolarmente così di ciò che nelle creature, nel tempo e in ciò che è regolato dal tempo, porta maggiormente l'impronta di Dio e dell'eternità. Le creature sono una via per andare a Dio e all'eternità. Così tutto è un anticipo dell'eternità. Si ha dunque ragione a chiamarlo un paradiso».

Allora in questo paradiso tutto è a nostra disposizione eccetto un albero e il suo frutto, cioè la volontà propria che consiste nel volere diversamente dalla volontà eterna. E il Francofortese riscrive i versetti di Gen 2, 16-17 così: «Ciò che tu sei, ciò che tu fai o non fai, o ciò che succede, tutto ciò non è proibito ed è permesso, purché tutto si compia secondo la mia volontà e non secondo la tua. Ma tutto ciò che avviene secondo la tua volontà è contro la volontà eterna» (53).

C'è un'obiezione, dice il Francofortese, ed è questa: «Poiché quest'albero che è la volontà propria è così opposto a Dio e alla volontà eterna, perché Dio l'ha creato e l'ha posto nel Paradiso?». Non è possibile – risponde l'anonimo – penetrare i disegni divini, desiderare di sapere perché Dio ha fatto questa cosa, piuttosto che un'altra. Chi agisce così, si comporta come Adamo e come il diavolo ed è mosso dal desiderio di compiacersi nella conoscenza di questi segreti. E ciò è puro orgoglio. E qui si delinea la categoria dell'*umiltà* che dovrebbe essere di ogni uomo e che comunque deve caratterizzare colui che si pone alla sequela del Cristo. L'uomo umile non brama di conoscere la volontà intima di Dio. L'unico desiderio che lo anima è «di annientarsi e di spogliarsi della sua volontà propria. Egli vuole in questo modo piacere a Dio, lasciarlo vivere in lui, con la sua volontà eterna, affinché essa diventi padrona assoluta e non sia impedita da qualsiasi altra volontà» (54).

A chi, ancora, si domanda, perché Dio abbia creato la volontà propria, si può dare un'altra risposta. Occorre partire – scrive l'anonimo – dalle due facoltà presenti nell'uomo: l'intelligenza e la volontà. Se queste facoltà non esistessero non vi sarebbero creature ragionevoli, ma solo animali. Inoltre Dio con i suoi attributi non agirebbe, ciò che invece Egli vuole. Compito dell'intelligenza o ragione è di istruire la volontà, come del resto se stessa, che entrambe non traggono origine da sé, che non si appartengono, che non debbono desiderare né volere nulla, né debbono cercare il proprio utile, né servirsi della loro attività come di un bene

(53) *Ivi*, cap. 50, 129-130
(54) *Ivi*, cap. 51, 130-131.

proprio, o per il loro proprio bene. Al contrario esse appartengono a Colui dal quale provengono; esse devono abbandonarsi a Lui, ritornare e fluire in Lui, in una parola devono lasciare spazio a Dio. Tutto ciò spiega quanto viene detto subito dopo intorno alla volontà umana. Seguiamo il pensiero dell'anonimo: «La volontà eterna è in Dio originariamente ed essenzialmente; essa è senza alcuna azione ed operazione; al contrario quando questa stessa volontà è nell'uomo è attiva ed operante; perché è proprio della volontà di volere; altrimenti che volontà sarebbe? Se essa non dovesse produrre alcuna opera, essa esisterebbe del tutto invano. Perciò senza creatura questa attività non potrebbe esistere. Occorre dunque che vi siano delle creature e Dio ne vuole; così mentre la sua volontà non produce opere e non potrebbe produrne, questa volontà potrà avere nelle creature un'attività adeguata. Allora la volontà che è nella creatura e che si chiama volontà creata appartiene a Dio quanto la volontà eterna; essa non appartiene alla creatura. Dio senza la creatura non può volere essere attivo ed operante, dunque lo farà nelle creature e con le creature. Perciò la creatura non potrebbe volere con la stessa volontà, ma Dio vorrebbe e potrebbe volere attivamente con la volontà che è negli uomini e tuttavia appartiene a Dio» ([55]). Cognet scrive che in questo passaggio l'anonimo autore del trattato sembra identificare la volontà umana con quella divina ([56]). Queste affermazioni, se sono prese alla lettera, possono indurre ad individuare una forma di panteismo, come del resto ha rilevato Marie Windstosser all'inizio di questo secolo ([57]). Io credo, però, d'accordo con il Cognet, che l'identificazione della volontà umana con quella divina costituisca un tema

(55) Scrive l'anonimo: «Hier soll man, insbesondere vom Willen, noch etwas beachten. Der ewige Wille, der in Gott ursprünglich und seinshaft ist und ohne alles Werk und Wirken, dieser selbe Wille ist im Menschen oder in der Kreatur wirksam und wollend, denn dem Willen gehört es zu und ist es eigen, daß er wollen muß. Was sollte er auch anderes? Er wäre sonst vergebens, wenn er kein Wirken haben sollte. Und dies kann ohne Kreatur nicht geschehen. Darum muß die Kreatur sein, und Gott will sie haben, damit dieser Wille sein Eigenwerk darin habe und wirke, er, der in Gott ohne Werk ist und sein muß. Darum ist der Wille in der Kreatur, den man einen geschaffenen Willen nennt, ebenso wohl Gottes wie der ewige Wille und nicht Besitz der Kreatur. Da nun Gott ohne Kreatur nicht wirksam und beweglich wollen kann, darum will er es tun in und mit den Kreaturen. Darum dürfte die Kreatur mit den selben Willen nicht wollen, sondern Gott wollte und möchte wirksam wollen mit dem Willen, der in dem Menschen ist und doch Gott gehört» (*Ivi*, 131-132).

(56) L. COGNET, *Introduzione ai mistici renano-fiamminghi,* ed. italiana a cura di M. Vannini, Milano, 1991, 228-229.

(57) M. WINDSTOSSER, *Étude sur la «Théologie Germanique» suivie d'une traduction française faite sur les éditions originales de 1516 et de 1518,* Paris, 1911, 33-40.

propriamente mistico. Una conferma a questa tesi è data dal fatto che l'anonimo inserisce questo discorso nel contesto della via unitiva. Siamo infatti al capitolo LI, quasi alla fine del trattato, e l'autore vede il cammino dell'uomo in rapporto all'unione con Dio. Perciò il tema della perdita per l'uomo della propria volontà, che è presente lungo tutto il testo, viene qui ripreso e fissato definitivamente. Nell'uomo che tende all'unione con Dio la volontà deve scomparire, per lasciare posto alla volontà eterna. «Se in un uomo fosse puramente e completamente così, il volere non verrebbe da quest'uomo, ma da Dio; non vi sarebbe volontà propria e nulla sarebbe voluto che secondo la volontà di Dio. Sarebbe Dio stesso e non l'uomo a volere; la volontà di quest'uomo sarebbe una con la volontà eterna; essa fluirebbe in lei. In quest'uomo tuttavia dimorerebbero il benessere e la sofferenza, la felicità e il bene. In effetti quando la volontà produce un atto, c'è benessere o sofferenza; se tutto avviene come vuole la volontà c'è benessere, altrimenti c'è sofferenza. Ma questo benessere e questa sofferenza appartengono a Dio e non all'uomo... Allora presso quest'uomo non ci sarà dolore se non per ciò che è opposto a Dio e, al contrario, gioia per tutto ciò che verrà da Lui. Quanto è stato detto della volontà si applica anche all'intelligenza, alla ragione, alla forza, all'amore, a tutto ciò che è nell'uomo. Se la volontà fosse interamente abbandonata in Dio, tutto il resto del nostro essere lo sarebbe, Dio riceverebbe tutto ciò che è suo e la volontà dell'uomo non sarebbe dominata dall'amor proprio». Per questo conclude il Francofortese: «Dio ha creato la volontà non perché cada nell'appropriazione» ([58]). Perciò la volontà dell'uomo per non cadere

(58) «Und wo das rein und ganz so wäre in einem Menschen, da würde gewollt nicht von dem Menschen, sondern von Gott, und da wäre der Wille nicht Eigenwille, und da würde auch nicht anders gewollt als Gott will. Denn Gott wollte selber da und nicht der Mensch, und da wäre der Wille eins mit dem ewigen Willen und wäre darein geflossen. Und in diesem Menschen wäre und verbliebe Liebes und Leides, Wohl und Weh und dergleichen. Denn wo der Wille strebsam will, da ist Lieb oder Leid. Denn ist es, wie der Wille will, so ist es lieb, was dagegen anders will, als der Wille will, das ist leid. Und dieses Lieb und Leid ist nicht des Menschen, sondern Gottes, denn wessen der Wille ist, dessen ist auch Lieb und Leid. Nun ist der Wille nicht des Menschen, sondern Gottes; darum ist das Lieb und Leid auch sein , und da wird nichts beklagt als allein, was wider Gott ist. So entsteht da auch keine Freude denn allein aus Gott und aus dem, was Gottes ist und ihm zugehört. So wie es sich mit dem Willen verhält, so verhält es sich auch mit Erkenntnis, Vernunft, Vermögen, Liebe, und was immer im Menschen ist, das alles ist Gottes und nicht des Menschen. Und wo das geschähe, daß der Wille Gott so gänzlich gelassen wäre, da würde das andre allzumall auch gelassen, und Gott erlangte da für sich all das Seine, und des Menschen Wille wäre nicht Eigenwille. Sieh, so hat Gott den Willen geschaffen, aber nicht dazu, daß er eigen sein soll» (*Theologia Deutsch*, cap. 51, 132).

nell'appropriazione deve abbandonare ogni forma di orgoglio e di egoismo così da lasciare spazio alla volontà di Dio.

In questo modo Dio riceve ciò che è suo, cioè la sua signoria su tutto il creato: «Così, dunque, se nelle creature non ci fosse né ragione, né volontà, Dio resterebbe senza essere conosciuto, né amato, né lodato, né onorato; le creature non avrebbero alcuna ragione di essere ed esse non renderebbero alcun servizio a Dio» (59). Secondo Paquier questo passo mostra che la *Theologia Deutsch* non è panteista. Egli scrive: «Senza dubbio sembra che qui l'autore consideri la creatura come necessaria a Dio per agire in sua vece: Dio è immutabile e immobile, come si dice nel primo capitolo del trattato, e la creatura manifesta l'attività divina. Quanto all'uomo, se egli è necessario a Dio, ciò avviene non tanto per completare l'essere divino: poiché egli non è un'emanazione dell'essere primordiale: ma piuttosto è per meglio manifestare gli attributi di Dio e per cantare le sue lodi». Ecco allora spiegato, aggiunge Paquier, il senso della attività della creatura: «Se non ci fossero intelligenza e volontà, non vi sarebbero creature ragionevoli, ma unicamente delle bestie e dei bruti. Vi sarebbe una grande lacuna; allora Dio con i suoi attributi non si ritroverebbe in nessun modo operante, ciò che nondimeno vuole e che di fatto importa alla perfezione». Questo è il completamento d'attività che la creatura procura a Dio e questo è il ruolo nobile al quale sono invitate l'intelligenza e la volontà dell'uomo. Questa è una dottrina «très catholique» – conclude Paquier – tuttavia è esposta in queste pagine del trattato in un modo un poco strano (60).

La volontà dell'uomo deve scomparire di fronte alla volontà divina e a questo proposito c'è una sottolineatura di carattere pastorale nelle parole dell'anonimo. A chi obietta che questo discorso sulla volontà è troppo lungo, Egli risponde, che per Dio non è così. Anzi, se qualcuno si servisse di questo discorso per convertirsi, Dio ne sarebbe felice. È questa una conversione che passa attraverso il distacco da ciò che è particolare e finito per tendere a Dio.

C'è infine un'ultima considerazione sulla volontà libera. La volontà è essenzialmente libera e in questo consiste la sua nobiltà. Se le viene tolta questa sua nobile libertà allora si commette un'ingiustizia. Così hanno fatto il diavolo, Adamo e i loro imitatori. Invece se si lascia la volontà nella sua nobile libertà, si pratica la vera giustizia. Così hanno fatto Gesù Cristo e coloro che l'hanno seguito. Ora chi si comporta come Adamo, avrà come conseguenza

(59) *Ivi*, 133.
(60) J. PAQUIER, *Le livre de la vie*, 213, nota 148.

dolori, preoccupazioni, angosce, sia durante la vita, sia nell'eternità. Al contrario chi si comporta come Cristo, godrà della pace, di calma di felicità sia nel tempo che nell'eternità. Se la volontà dimora nella sua nobile libertà l'uomo e la creatura sono veramente liberi ([61]). Costoro sono quelli di cui parla il Cristo quando dice: «La verità vi farà liberi» e «Se il Figlio vi farà liberi, sarete liberi davvero» ([62]).

A questo punto troviamo una sorta di esaltazione della volontà libera. Scrive l'anonimo: «Quando in un uomo la volontà gode della sua vera libertà, essa compie la sua propria opera, cioè il volere; essa sceglie ciò che vuole, senza impedimento e questa scelta è sempre la più nobile e la migliore; tutto ciò che non è nobile e buono è per essa causa di afflizione e di gemiti. Più la volontà è libera e liberata da ogni legame, più il male, l'ingiustizia, il vizio, in una parola più ogni cattiveria e tutto ciò che si chiama ed è peccato, aumentano la sua tristezza, la sua afflizione e i suoi gemiti. È ciò che si vede presso il Cristo. La sua volontà era la più libera, la meno appropriata che vi sia mai stata e che vi sarà mai; la sua umanità la più libera e la più sciolta delle creature. Tuttavia il peccato e tutto ciò che è contro Dio ha causato al Cristo i più grandi lamenti, afflizioni e dolori che possano mai trovarsi in una creatura. Ma dove la libertà è presuntuosa cosicché non vi è afflizione, né lamento per il peccato, e ciò è contro Dio, e dove si vuole essere così indifferenti e incuranti di tutto, allora si è già nella temporalità come il Cristo dopo la risurrezione». All'uomo, risponde l'anonimo, non è concessa una libertà di questo tipo; questa, infatti, non sarebbe una libertà divina e vera che proviene da una luce divina e vera; ma una libertà naturale, ingiusta, falsa e illusoria che proviene da una luce falsa e illusoria. Come a dire che, in questa vita, l'uomo non possiede una volontà completamente distaccata da tutto, come invece è stata la volontà di Cristo ([63]). L'uomo non può pretendere di essere come il Cristo, può invece tendere ad assomigliare sempre di più a Lui. Due sono gli estremi tra i quali è come sospesa la vita dell'uomo: il cielo e l'inferno. In cielo non si trova la volontà propria, per questo vi è la pace vera e la felicità completa. In inferno, invece, tutti vogliono avere la volontà propria, per questo qui vi è soltanto sfortuna e condanna. «In questa vita – scrive l'anonimo – l'uomo è tra il cielo e l'inferno e può volgersi sia verso l'uno, sia verso l'altro. Più si abbandonerà nell'appropriazione, più vi sarà in lui inferno e dannazione; meno si troverà in lui la volontà propria, meno vi sarà in lui l'inferno e

(61) *Theologia Deutsch*, cap. 51, 133-134.
(62) Gv 8, 32.36.
(63) *Theologia Deutsch*, cap. 51, 134.

più sarà vicino al cielo». Se poi in questa vita «qualcuno potesse essere davvero puro da ogni volontà propria e da ogni appropriazione, se nel fondo del suo essere potesse possedere l'affrancamento, la libertà vera che proviene da una vera luce divina e da un vero amore divino, sarebbe certo di possedere il regno dei cieli» (64).

La critica ai Fratelli del Libero Spirito

Coloro che sono guidati da una luce falsa esaltano la volontà propria contrapponendola al volere eterno di Dio. Costoro sono i Fratelli del Libero Spirito contro i quali il Francofortese polemizza e dai quali prende le distanze. Senz'altro il fine del trattato non è soltanto la polemica contro il Libero Spirito (65), tuttavia ci sembra di poter dire che in alcuni capitoli (66) è presente un'esposizione circostanziata e pungente degli errori di questa dottrina

È attraverso l'immagine delle due luci – la vera e la falsa – che l'anonimo presenta le tesi del Libero Spirito. Ci sono due luci: una vera e l'altra falsa. La luce vera è la luce di Dio, la luce falsa rappresenta le tesi dei Fratelli del Libero spirito. Scrive l'anonimo: «La luce vera è la luce eterna che è Dio; o ancora una luce creata, ma divina che si chiama grazia. La luce falsa è la natura o ciò che appartiene alla natura» (67). «Dio – scrive ancora l'anonimo nel XL capitolo del testo – non è nulla di particolare e non desidera, né ricerca alcunché di particolare, ma desidera soltanto il bene e unicamente perché è bene. Questo è proprio della luce vera. Invece la creatura e la natura sono qualche cosa di particolare, questo o quello; nelle loro intenzioni e aspirazioni esse hanno in vista qualche cosa di particolare, non il bene puramente come bene, ma per una ragione particolare. Perciò Dio e la luce vera sono senza "Ichheit und Selbstheit"; mentre: "Ich, Mir, Mich und dergleichen" sono propri della natura e della luce falsa» (68).

Il primo errore di questa luce falsa è che essa sceglie e vuole non ciò che è bene, ma ciò che ritiene come bene. È questa

(64) *Ivi*, 135.

(65) Cf A. M. Haas, *Die «Theologia Deutsch» – Konstitution eines mystologischen Textes*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 25 (1978) 3, 304-350: 313-314. Per la bibliografia sul movimento del Libero Spirito, cf E. Zambruno, *La «Theologia Deutsch»*, 167-169.

(66) Cf in particolare il XXXI e il XL.

(67) «Es gibt zweierlei Licht: ein wahres Licht, und das andere ist falsch. Das wahre Licht ist das ewige Licht, das ist Gott; oder es ist ein geschaffenes Licht und ist doch göttlich, und das nennt man Gnade: dies ist alles wahres Licht. Umgekehrt ist falsches Licht Natur oder natürlich» (*Theologia Deutsch*, cap. 31, 91).

(68) *Ivi*, cap. 40, 106.

un'illusione che porta la luce falsa ad una conclusione perversa: quella di credersi come Dio. Scrive l'anonimo: «Essa (cioè la luce falsa) si immagina di essere Dio. Credendosi Dio, essa si appropria di ciò che è Dio, non di ciò che è Dio in quanto uomo, o in un uomo deificato, ma ciò che è di Dio in quanto Dio, senza creatura e nell'eternità» ([69]). Questa falsa luce si attribuisce una sorta di immutabilità, di impassibilità simile a quella di Dio. «Si dice con ragione – scrive l'anonimo – che Dio non ha bisogno di nulla, è libero, inattivo, libero da ogni impegno: tutto ciò è vero. Inoltre Dio è immutabile, non si appropria di nulla, è senza coscienza e ciò che fa è bene. Ma la luce falsa soggiunge: è così che anch'io voglio essere, perché più si è simili a Dio, più si ha valore; io voglio dunque essere simile a Dio, io voglio essere Dio...» ([70]). Anche Lucifero – commenta il Francofortese – ha voluto essere come Dio. Ritenendosi simile a Dio questa luce cade nell'illusione di essere al di sopra di ogni natura: «Le sue pretese sono così elevate che essa si immagina di essere al di sopra della natura; essa crede che la natura e ogni creatura siano incapaci di elevarsi alla sua altezza. Essa si crede dunque Dio, e si appropria di tutto ciò che è di Dio, soprattutto di ciò che è di Dio nell'eternità e non di Dio in quanto uomo» ([71]).

Coloro che sono guidati da questa falsa luce – cioè i Fratelli del Libero Spirito – ritengono di aver raggiunto la perfezione e sono convinti di non aver più bisogno delle leggi e dei comandi morali. Essi credono di potersi elevare al di sopra di ogni virtù, di ogni pratica e regola, di ogni comandamento legge e direzione ([72]). Scrive l'anonimo nel capitolo XL del trattato: «Per questo (la luce falsa) dice e immagina di essere al di sopra di ogni opera, parola, pratica, legge e regola, al di sopra della vita corporea che il Cristo aveva nella sua santa umanità. Per questo essa pretende di non essere colpita da alcun atto della creatura, sia buono, sia cattivo, sia secondo Dio, sia contro di Lui. Tutto ciò le è indifferente; essa aspira ad un affrancamento assoluto come Dio nell'eternità. Ai suoi occhi non vi è dominio riservato a Dio; essa si appropria di tutto,

(69) «Auch wähnt es, es sei, was es doch nicht ist, denn es glaubt, es sei Gott und ist doch Natur. Und daher, daß es glaubt, es sei Gott, maßt es sich an, was Gott gehört, und zwar nicht dessen, was Gott gehört, sofern er Mensch oder in einem vergotteten Menschen ist; sondern es maßt sich dessen an, was Gott gehört und eigen ist, sofern er ohne Kreatur Gott in Ewigkeit ist» (*ivi*, 107).

(70) *Ivi*.

(71) *Ivi*, 107-108.

(72) «Man behauptet auch, man müsse und könne über alle Tugend (übung) und über alle Regel, Ordnung und Gebote, Gesetze und verständiges Leben hinausgelangen, also daß man dies alles abtun müsse und es wegschieben und für nichts erachten» (*ivi*, cap. 30, 89).

si immagina che in effetti tutto le appartenga, che essa è degna di possedere tutto; che l'universo intero debba servirla ed esserle sottomesso. Così pretende di non conoscere né pena né tristezza, né sofferenza... Essa si dice anche e si crede al di sopra della vita corporea del Cristo: a suo giudizio si deve essere come il Cristo dopo la sua risurrezione» (73).

Questo è quanto ritengono – scrive Anstett – gli adepti del Libero Spirito. Essi credono di essere giunti al fondo essenziale di Dio, là dove non vi è né il Dio della creazione, né quello dell'incarnazione e dove Egli è in sé, nell'eternità pura; essi sostengono perciò di non dover seguire il Cristo nella sua umanità e di poter sedersi alla destra di Dio come il Cristo dopo l'Ascensione, senza però aver sopportato la passione e la croce (74).

Questa falsa luce, che altrove è chiamata diavolo, genera due frutti malvagi: la ricchezza spirituale, chiamata anche orgoglio spirituale e una libertà falsa e disordinata. Queste due disposizioni, dice il Francofortese, si producono quando il diavolo ritiene di essere giunto al grado supremo e finale: «Qui non c'è più bisogno della Sacra Scrittura, né dell'insegnamento né di nulla di simile» (75). L'uomo che ragiona così prova una grande pace e soddisfazione, si crede giunto al di sopra di tutti gli uomini e ritiene che tutte le creature debbano servirlo. Costui impegnerà tutte le proprie forze nella ricerca di una vita comoda, ricca di piaceri e di distrazioni. Egli infatti ricerca l'ammirazione e non è mai soddisfatto dei piaceri e dei favori che riceve, a tal punto che: «Se anche siete ladro o assassino, purché voi lo serviate e gli siate sottomesso, egli dirà che voi avete un cuore nobile e fedele; perciò vi loderà e vi ricercherà e, dovunque voi andiate, vi seguirà. Ma abbiate pure tutte le virtù di San Pietro: se voi non siete sottomesso a quest'orgoglioso e non eseguite tutte le sue volontà, egli vi metterà da parte e vi perseguiterà con le sue ingiurie e il suo disprezzo» (76).

Così, per concludere, colui che è mosso da questa ricchezza e orgoglio spirituale stima di non aver bisogno né della Sacra Scrittura né dei sacramenti, né delle regole, leggi e comandamenti della santa Chiesa. Anzi costui si fa beffe di coloro che osservano tutto ciò (77).

(73) *Ivi*, cap. 40, 108.

(74) J.-J. ANSTETT, *Une Théologie Germanique*, 147, n.4.

(75) «Sieh, dies hebt also an: Der Teufel bläst dem Menschen ein, daß den Menschen dünkt, und er meint, er sei zum Höchsten und Letzten gelangt und benötige weiterhin weder die Schrift noch dies oder das, und er sei zumal gar bedürfnislos geworden» (*Theologia Deutsch*, cap. 25, 79).

(76) *Ivi*, 79-80.

(77) *Ivi*, 80.

Infine questi falsi spiriti lavorano per procurarsi unicamente il proprio vantaggio; si sentono affrancati dalla coscienza e da qualsiasi rimprovero interiore, perciò tutto ciò che compiono è bene. Questa persuasione li conduce così a delle affermazioni aberranti. Un falso libero spirito infatti, che era in quest'errore, affermava che in coscienza non avrebbe fatto più caso ad ammazzare dieci uomini che un cane. Perciò questi falsi spiriti sono veramente Lucifero, il diavolo. Essi rifiutano «la vita del Cristo e altri punti che sono del dominio della luce vera e che il Cristo ha insegnato e vissuto». Così l'insegnamento della luce falsa è contrario al Cristo: essa è in verità l'Anticristo ([78]).

Questa luce inganna coloro che non sono illuminati dalla luce vera; invece coloro che sono illuminati dalla luce vera non si lasceranno mai ingannare. Infatti colui presso il quale non dimora la luce vera è ripiegato su di sé e ciò che per lui è dolce e piacevole gli sembra essere la cosa migliore. In realtà non è ripiegandoci su noi stessi e sui nostri desideri che noi raggiungiamo il meglio. Piuttosto ci deve guidare in questa ricerca l'insegnamento di Gesù: «Chi ama la sua anima, la perderà» ([79]). Ciò vuol dire che noi dobbiamo rinunciare ai desideri della natura, morire, non seguire la nostra volontà e i piaceri del nostro corpo, ma conformarci ai comandamenti di Dio, non ricercare mai il nostro bene proprio, né per lo spirito né per la natura, ma unicamente e in tutto l'onore e la gloria di Dio. Infatti il Cristo dice che: «Chi perde la sua anima, la troverà nella vita eterna». Perciò: «Bene, amore, aiuto, consolazione, gioia, tutto ciò che in cielo e sulla terra si può trovare nelle creature, colui che ama veramente e perfettamente Dio, lo trova riunito in Lui e in un grado indicibilmente superiore; tutto ciò è inesprimibile e anzi tanto più nobile e più perfetto di quanto Dio creatore è migliore, più nobile e più perfetto della creatura» ([80]).

Al contrario la luce falsa non ricerca Dio ma ricerca se stessa in tutte le cose e dice di essere senza coscienza, perché anche Cristo era senza coscienza. Ma, ribatte l'anonimo, anche il diavolo è senza coscienza e non per questo è migliore. Occorre spiegare allora, cosa sia la coscienza morale. «È riconoscere che l'uomo con la sua volontà si allontana o si è allontanato da Dio – e ciò si chiama peccato – e che la mancanza è dell'uomo, non è di Dio, poiché Dio è innocente del peccato. Chi allora, eccetto Cristo, e qualche altro, può ritenersi innocente e al riparo dai rimproveri interiori?». Concludendo, afferma l'anonimo, «solo Cristo e il diavolo sono

(78) *Ivi*, cap. 40, 109.
(79) Gv 12, 25
(80) *Theologia Deutsch*, cap. 40, 110-111.

senza coscienza» ([81]). Anstett commenta quest'ultima affermazione dell'anonimo così: il Cristo come non ha bisogno di leggi per progredire nella vita spirituale perfetta, – Egli è questa via, essendo il Bene incarnato –, così non ha bisogno di una coscienza morale per sapere ciò che è bene e ciò che è male. Il diavolo, al contrario, è senza coscienza perché egli vuole ignorare il bene e vuole conoscere il male ([82]). C'è un capitolo – il XXX – dove l'anonimo, a coloro che affermano che bisogna essere al di sopra di ogni virtù, regola e comandamento, risponde che in queste affermazioni c'è una dose di di verità e una di falsità e propone il Cristo come esempio: «Il Cristo – egli dice – era al di sopra della sua propria vita, al di sopra di ogni virtù, pratica, regola. Lo stesso è anche del diavolo, ma in modo molto diverso. Ecco come il Cristo era ed è al di sopra di tutto ciò. Parole, opere, azioni ed omissioni, silenzio, discorsi, sofferenze, nulla di ciò che si compiva in lui gli era necessario; egli non ne aveva bisogno, e per sé non ne traeva alcun vantaggio. La stessa cosa avveniva per le virtù, regole, leggi... Perché ciò che si può e si potrebbe acquistare con questi mezzi, è tutto perfettamente nel Cristo. È in questo senso che si verifica e si compie la parola di S. Paolo: «Coloro che sono istruiti, diretti e condotti dallo Spirito di Dio sono figli di Dio e non sono sotto la legge». Cioè essi non hanno bisogno che si insegni loro ciò che devono fare od omettere, perché lo spirito di Dio insegnerà a loro ciò che occorre sapere. Perciò non c'é bisogno di comandare loro di fare il bene o di omettere il male, perché lo stesso nobile maestro, che insegna ogni verità, ordina e comanda di dimorare in ciò che è meglio, ed essi vi obbediscono. Così essi non hanno bisogno di una legge che li istruisca. In un altro senso ancora a loro è inutile la legge; per essa non hanno nulla da guadagnare per il loro proprio vantaggio. Poiché tutto ciò che si può ottenere con l'aiuto o i consigli, le parole, le azioni di tutte le creature per la vita eterna, lo possiedono già perfettamente» ([83]). In questo senso, conclude l'anonimo, ci si può elevare al di sopra di ogni legge, virtù, opera, sapere e potere della creatura.

Qualcuno, poi, potrebbe obiettare – scrive l'anonimo nel capitolo XXXI – che se da questa vita non si trae alcun vantaggio, non occorre praticarla. Colui che dice, però, che la vita del Cristo, le leggi, i comandamenti, le pratiche e le regole devono essere rifiutate e disprezzate commette un grave errore ([84]). A questi interrogativi

(81) *Ivi*, 111.
(82) J. J. ANSTETT, *Une Théologie Germanique*, 148, n. 18.
(83) *Theologia Deutsch*, cap. 30, 89-90; cf Rom. 8, 14.
(84) *Ivi*, cap. 31, 91.

troviamo una risposta nel capitolo XXXVIII. È per amore e non per ottenere una ricompensa che l'uomo deve praticare la vita di Cristo. Infatti questa vita «è la migliore, la più nobile e la più preziosa agli occhi di Dio». Animato dall'amore eterno quest'uomo ama il bene come bene e per amore del bene; egli aderisce a tal punto alla nobile vita del Cristo che non vorrebbe lasciarla, né mai rifiutarla. Qualora si possedesse la vita del Cristo, diventerebbe impossibile abbandonarla e si vivrebbe fino alla fine del mondo ([85]). Allora chi pratica la vita del Cristo non lo fa per ottenere un vantaggio personale, ma solo per amore. E la giustificazione si trova nella vita stessa del Cristo: «che ha vissuto non in vista di un profitto, ma per amore». È l'amore che rende la vita del Cristo leggera, che le impedisce di pesare sulle nostre spalle, che ci permette di sopportarla volentieri e abbracciarla di cuore. Ma se non è per amore che la si abbraccia e se si crede di poterla possedere in vista di una ricompensa, apparirà pesante. Per questo è scritto: «Servire Dio e vivere per lui è facile a chi lo compie» ([86]).

Disobbedienza e obbedienza: due stili di vita.

«Tutto ciò che è perito e morto in Adamo è risuscitato e ha ritrovato la vita nel Cristo. E tutto ciò che era grande e vivente in Adamo è perito ed è morto nel Cristo. Ma cosa è risuscitato e cosa è morto? Io rispondo: È la vera obbedienza e la disobbedienza. Ma cos'è la vera obbedienza? Io rispondo: È essere completamente distaccati da noi stessi, cioè da ogni proprietà ed individualità...». Ciò che deve costituire allora il centro dei nostri interessi è solo Dio. Alla luce di questo si comprende cosa sia invece la disobbedienza: è immaginarsi di essere qualcuno, è ricercare noi stessi nelle creature, è pensare a sé, è amare se stessi. Ma «l'uomo è stato creato per la vera obbedienza ed egli la deve a Dio. In Adamo questa obbedienza è naufragata, nel Cristo essa è risuscitata ed è ritornata alla vita» ([87]). Così Adamo, l'uomo vecchio è

(85) *Ivi*, cap. 38, 102.

(86) *Ivi*, 103.

(87) «Alles, was in Adam unterging und starb, das stand in Christus wieder auf und wurde lebendig. Alles, was in Adam aufstand und lebendig wurde, das ging in Christus unter und starb. Was war und ist das aber? Ich sage: Es war Gehorsam und Ungehorsam.Was ist aber wahrer Gehorsam? Ich sage: Der Mensch sollte so völlig frei von sich selber stehen und sein , das heißt, so frei von Selbstheit und Ichheit, daß er sich und das Seine so wenig suchte und meinte in allen Dingen, wie wenn er nicht wäre.... Hierbei mag man beachten, was Ungehorsam sei. Der besteht darin, daß der Mensch von sich selber etwas hält und wähnt, er sei und

generatore della disobbedienza, il Cristo uomo nuovo è padre dell'obbedienza. E infatti il capitolo XVI è dedicato appunto ad evidenziare queste due categorie: l'uomo vecchio Adamo, l'uomo nuovo il Cristo ([88]).

Se la disobbedienza consiste nella ricerca di sé e del proprio utile e nell'attaccamento alle creature, l'obbedienza consiste nel rinunciare al proprio io, nell'abbandono di ciò che è passeggero e nella ricerca della gloria di Dio. L'uomo nuovo nasce quando questa rinuncia avviene sotto l'influenza della luce divina. «Si dice con ragione: occorre morire a se stessi, cioè ad ogni gioia, consolazione... ad ogni individualità e proprietà, a tutto ciò che ci trattiene, sul quale noi riposiamo con soddisfazione» ([89]). È per questo – scrive l'anonimo – che San Paolo dice: «dovete deporre l'uomo vecchio con tutte le sue opere e rivestire l'uomo nuovo, che è stato creato e formato secondo Dio» ([90]). È a questo punto che l'anonimo introduce un concetto molto bello, quello di umiltà, applicandolo all'obbedienza. Colui che vive ripiegato su di sé, – egli dice – sul suo amor proprio è figlio di Adamo e può considerarsi figlio e fratello del diavolo. Colui, invece, che vive nell'umile obbedienza e secondo il Cristo che è l'uomo nuovo, è fratello del Cristo e quindi giustamente a pieno titolo può dirsi figlio di Dio. Perché si attui tutto ciò, è necessaria una seconda nascita, quella infatti di cui parla il Cristo nel colloquio con Nicodemo: «Se non nascete una seconda volta, non entrerete nel regno di Dio» ([91]). E San Paolo quando dice: «e come tutti muoiono in Adamo, così tutti riceveranno la vita in Cristo» ([92]), intende dire che: «Coloro che seguono Adamo nell'orgoglio, nel piacere e nella disobbedienza hanno in sé la morte spirituale; essi rivivranno solo nel Cristo» ([93]). Perciò fino a quando si segue Adamo, si vive senza Dio. Ora Gesù dice: «Chi non è con me è contro di me» ([94]). Chi è contro Dio è morto davanti a Dio, perciò tutti i figli di Adamo sono morti davanti a Dio. Invece chi è con il Cristo nella vera obbedienza è con Dio e possiede la vita.

wisse und vermöge etwas, und daß er sich selber und das Seine suchte in den Dingen und sich selber liebhat und desgleichen. Zum wahren Gehorsam wurde und ist der Mensch geschaffen, und er ist diesen Gott schuldig. Und der Gehorsam ist in Adam untergegangen und gestorben und ist in Christus auferstanden und lebendig geworden...» (*Theologia Deutsch*, cap. 15, 62-63).

(88) *Ivi*, cap. 16, 63-68.

(89) *Ivi*, 64.

(90) Ef 4, 22. 24.

(91) Gv 3, 5.

(92) 1 Cor 15, 22.

(93) *Theologia Deutsch*, cap. 16, 65.

(94) Mt 12, 30.

Il peccato è quindi la disobbedienza e può essere espiato solo attraverso il ritorno a Dio che si compie per mezzo di un'umile obbedienza. Fino a quando si rimane nella disobbedienza, il peccato non può essere espiato. Se il diavolo volesse ritornare alla vera obbedienza, egli ritornerebbe un angelo; allora tutti i suoi peccati e la sua malizia sarebbero riparati e completamente perdonati. Se un angelo, invece, cadesse nella disobbedienza, egli diventerebbe diavolo. Occorre notare che il Francofortese non menziona gli angeli nel testo; qui egli si riferisce a Lucifero l'angelo decaduto.

Così se l'uomo potesse spogliarsi interamente da sé e da tutto, come era il Cristo come uomo, e se vivesse puramente e totalmente nella vera obbedienza egli sarebbe assolutamente senza peccato e «sarebbe uno con il Cristo e nella grazia, sarebbe ciò che il Cristo è stato di natura». Anstett afferma che a questo punto la *Theologia Deutsch* usando il condizionale ipotetico si distanzia dalla proposizione XX rilevata come sospetta di eresia presso Eckhart nella bolla *In agro dominico*: «L'uomo buono è il Figlio unigenito di Dio» (95). È importante qui sottolineare anche il ruolo affidato alla grazia che è manifestazione della luce divina che è Dio (96). La grazia permette all'uomo di rinnovarsi interiormente e di diventare uomo nuovo così da essere unito al Cristo.

Concludendo l'uomo che vive nella vera obbedienza è unito strettamente a Dio e porta sulle sue spalle il peso della disobbedienza commessa dagli altri uomini nei confronti di Dio. Così ogni forma di disobbedienza è contro Dio. Al di fuori della disobbedienza e dell'uomo disobbediente, né creatura o opera di creatura, né nulla di ciò che si può nominare o immaginare gli è opposto o spiacevole, perché tutto ciò che esiste è gradito a Dio. E qui si fa strada il concetto di riparazione del peccato. Se l'uomo obbediente a Dio potesse sopportare cento morti, egli le sopporterebbe volentieri a favore di un disobbediente, al fine di annientare in quest'uomo la disobbedienza e far nascere in lui l'obbedienza. Certamente nessun uomo riuscirà mai ad essere obbediente come lo è stato il Cristo; tuttavia ci si può avvicinare a lui e così meritare il nome di divino e deificato. Così più «la nostra vita sarà divina e deificata, cioè più noi assomiglieremo al Cristo e più la disobbedienza e il peccato, la cattiveria e l'ingiustizia ci causeranno pena e dispiacere» (97).

(95) J. J. ANSTETT, *Une Théologie Germanique,* 121, n. 11. Cf MAESTRO ECKHART, *Trattati e prediche*, Introduzione, traduzione e note a cura di G. FAGGIN, Milano 1988², 64.

(96) Cf cap. 31, 91.

(97) *Theologia Deutsch,* cap. 16, 67.

UMILTÀ E POVERTÀ SPIRITUALE

L'uomo distaccato da sé e dalle creature che vive un'umile obbedienza è l'uomo umile. Ma in che modo l'uomo giunge a questo completo distacco da sé e da tutto ciò che lo circonda? È necessario che l'uomo impari a conoscere se stesso. Scrive l'anonimo: «Conoscere se stessi, per quello che si è, è al di sopra di ogni scienza, è la più alta delle scienze. Conoscere te stesso ti rende migliore e più degno di lode davanti a Dio che se senza conoscerti, tu conoscessi il corso dei cieli, di tutti i pianeti e di tutte le stelle e le virtù di tutte le piante... Perciò si dice che una voce si è fatta udire dal cielo: "uomo conosci te stesso!". Per questo si è detto che l'uscire da sé non fu mai così buono, di quanto il rimanere in sé non sarebbe stato molto meglio» (98).

Quando l'uomo conosce veramente se stesso, si rende conto di essere vile e malvagio, non degno dei beni e delle consolazioni che hanno potuto o potranno mai venirci da Dio o dalle creature. Così giunge alla vera umiltà ed a un grande disprezzo di sé. Scrive l'anonimo: «Noi troviamo giusto che in cielo e sulla terra tutte le creature si alzino contro di noi e vendichino il loro Creatore, che esse ci facciano soffrire e ci martirizzino. Noi ci stimiamo perfino indegni di essere trattati così. Allora ci sembra anche che noi saremo perduti e condannati eternamente e che nell'inferno noi saremo il marciapiede di tutti gli spiriti malvagi. Questo trattamento ci sembra giusto ed equo; in confronto a tutte le nostre offese contro Dio nostro Creatore, ci sembra perfino troppo dolce. Perciò noi non vogliamo, né possiamo desiderare consolazione o liberazione né da Dio, né da alcuna creatura in cielo e sulla terra; ma noi accettiamo volentieri di rimanere senza consolazione né liberazione» (99). L'umiltà allora consiste nel riconoscere la propria malizia e i propri peccati e nel provarne sofferenza. L'uomo si accorge di aver offeso Dio con il proprio peccato e comprende che le sofferenze che ne derivano sono giuste e conformi alla volontà di Dio. Il pentimento consiste nella sofferenza causata dal peccato commesso. Quando l'uomo si trova in questo stato di prostrazione è nell'inferno e nessuno può consolarlo, né Dio, né alcuna creatura. Infatti è scritto: «In inferno non c'è redenzione». Di questo stato si dice: «Perire, morire, io vivo desolato; di dentro, di fuori io mi sento dannato; non domandate: che io sia salvato» (100). Solo Dio

(98) *Ivi*, cap. 9, 51.

(99) *Ivi*, cap. 11, 55-56.

(100) «Darüber hat jemand gesagt: Verderben, sterben, ich lebe ohne Trost, außen und innen verdammt, niemand bitte, daß ich werd' erlöst!» (*ivi*, 56).

può trarci da questa situazione e ci unisce a sé così strettamente che noi non desideriamo e non stimiamo più che il Bene eterno. Giunti a questo traguardo: «Noi vi riconosciamo un abisso di nobiltà e di bontà, una sorgente insondabile e inesprimibile di felicità, di consolazione, di gioia, di pace, di quiete e di completa contentezza... Noi non ricerchiamo e non desideriamo che il Bene eterno; noi non ricerchiamo più noi stessi, né ciò che ci riguarda, ma solo la gloria di Dio... allora la gioia, la felicità, la pace, la quiete, la consolazione che sono eminentemente nel Bene eterno, tutti i beni, in una parola, diventano nostri. Così noi siamo veramente in cielo. Per l'uomo su questa terra, quest'inferno e questo cielo sono due vie buone e sicure: felice colui che sa veramente trovarle; perché quest'inferno passa e il cielo resta. Quando noi siamo in quest'inferno, nulla ci potrà consolare; noi non possiamo credere che saremo mai consolati o liberati. Poi quando noi siamo in cielo, nulla potrà affliggerci; ci sembra che nessuno potrà mai offenderci o farci penare. Tuttavia, dopo quest'inferno, si potrà essere consolati e liberati, come dopo questo cielo, si può essere rattristati e desolati» ([101]).

Nell'uomo che si trova nell'inferno vi è da un lato una sorta di rassegnazione, dall'altro la convinzione che il castigo che deve sopportare è giusto, poiché è proporzionato all'offesa recata a Dio. Non sempre però l'uomo si trova nell'inferno o in cielo per la propria volontà. A volte succede che noi ci troviamo senza saperlo in inferno o in paradiso. Da soli non riusciamo a far apparire uno stato, né a far scomparire l'altro. Noi, infatti, non possiamo né toglierli, né farli apparire. Questo è opera dello Spirito di Dio: «Lo spirito soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai di dove viene e dove va» ([102]). Fino a quando siamo in questa vita noi possiamo passare da uno stato ad un altro, perfino più volte, sia durante il giorno che durante la notte. Il vero pericolo per noi è di non essere né in inferno, né in cielo, perché allora vuol dire che ci disperdiamo nelle creature.

L'inferno e il paradiso sono qui due simboli che alludono a due stadi di vita. L'inferno indica una vita desolata, dove l'uomo si trova in preda alla disperazione più cupa, poiché qui Dio è completamente assente. Tuttavia a volte è Dio a permettere che l'uomo si trovi nell'inferno per purificarlo dai propri peccati. Al contrario il paradiso è il luogo della gioia, poiché qui è presente Dio.

Sembra che tutto il cammino compiuto dall'uomo nel passare dall'inferno al paradiso debba essere segnato dall'umiltà che con-

(101) *Ivi*, 56-57.
(102) Gv 3, 8.

siste nel distacco di sé. Con l'umiltà noi riusciamo a cogliere nella vera luce la verità di ogni cosa e ci accorgiamo che tutto ciò che vi è di bene in ogni creatura appartiene al vero Bene: «Per se stessa in effetti la creatura come creatura non possiede niente. È una verità incontestabile che la creatura da sé non è degna di nulla e che in tutta giustizia essa deve abbandonarsi e sottomettersi completamente a Dio. Chiunque desidera e vuole abbandonarsi e sottomettersi a Dio, deve, però, anche volersi sottomettere ad ogni creatura. È in questa sottomissione alla creatura, così come nell'abbandono a Dio che risiede la vera umiltà» ([103]). Allora comprendiamo che nessuna creatura ci è sottomessa ma Dio e che tutte le creature hanno dei diritti su di noi e noi invece non abbiamo diritti su nessuno. Noi invece abbiamo dei doveri verso tutti mentre nessuno ne ha verso di noi. Questa è la povertà spirituale di cui parla Gesù nel Vangelo: «Beati i poveri di spirito, perché di essi è il regno di Dio» ([104]). Allora l'uomo che vive la vera povertà spirituale non desidera nulla né da Dio né dalle creature se non lo stretto necessario e accoglie ciò non come fosse un diritto, ma con timore, come una grazia. Egli non ricerca nulla per il proprio corpo, non vuole essere servito, in una parola si stima indegno di tutto. Parla poco, né si arroga il diritto di riprendere gli altri. Parla solo se mosso dallo zelo di Dio. Scrive l'anonimo: «Questa povertà spirituale e questa umiltà servono a far riconoscere e a constatare che tutti gli uomini sono rivolti verso se stessi, verso il vizio e verso il male; è necessario e utile che vi siano disciplina e regole, leggi e comandamenti per istruire la cecità degli uomini, per reprimere la malvagità e per costringerla all'ordine. Se tutto ciò non esistesse, gli uomini sarebbero più cattivi e disordinati degli animali. Attraverso queste pratiche e questi regolamenti molti sono attirati e convertiti alla verità; altrimenti non vi avrebbero mai aderito». Per questo se si è nell'umiltà e nella povertà spirituale non si ha cura di disprezzare le leggi, comandamenti, né coloro che le osservano. Al contrario si prova compassione per le mancanze dell'uomo così da esclamare: «Dio onnipotente, tu che sei verità eterna, tu stesso deplori che l'accecamento, la debolezza e la malvagità degli uomini rendono necessario ciò che, in verità, non è necessario e non dovrebbe esserlo» ([105]). Perché i perfetti non sono sottomessi ad alcuna legge. Così le leggi, e i comandamenti servono solo a coloro che non comprendono, non conoscono niente di meglio, né di diverso. I perfetti le praticano per trattenere i semplici e impe-

(103) *Theologia Deutsch*, cap. 35, 98-99.
(104) Mt 5, 3.
(105) *Theologia Deutsch*, cap. 26, 82-83.

dire loro di scivolare verso una condotta malvagia e tentare di spingerli verso un ideale più elevato. La legge ha qui la funzione di prevenire il peccato e di distogliere l'uomo dal commetterlo. Per coloro che sono ancora invischiati nelle vicende umane e non riescono ad andare oltre, la legge è necessaria, mentre non lo è per coloro che vivono già uniti a Dio che sono appunto i perfetti. Costoro, tuttavia, devono obbedire alle leggi così da essere esempio di umiltà nei confronti di coloro che sono ancora lontani dalla perfezione. Chi ha vissuto in pienezza l'umiltà e la povertà spirituale è stato il Cristo. È la sua parola che ci deve ammaestrare e guidare sul nostro cammino. E qui l'anonimo cita numerosi passi della Sacra Scrittura. Il Cristo che dice di essere docile e umile di cuore, è il maestro per eccellenza. Egli non ha dimenticato, né disprezzato l'antica Alleanza, né i comandamenti, né gli uomini che erano vissuti sotto la legge. «Io non sono venuto – ha detto – per abolire la legge, ma per dare compimento» ([106]). Egli ha insegnato che non basta fare le opere della legge, ma occorre tendere verso un ideale più alto: «Poiché io vi dico: se la vostra giustizia non è migliore e più perfetta di quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel regno dei cieli» ([107]). Se la legge proibisce le opere cattive, il Cristo va oltre e dice che il male consiste già nell'intenzione: «Avete inteso che fu detto: *Non commettere adulterio*; ma io vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso con lei adulterio nel suo cuore» ([108]). La legge permette di vendicarsi dei nemici, il Cristo dice di amarli: «Avete inteso che fu detto: *amerai il tuo prossimo* e odierai il tuo nemico; ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori» ([109]). La legge ancora permette l'attaccamento ai beni della terra, il Cristo insegna a disprezzarli: «Gli disse Gesù: "Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi, dallo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo; poi vieni e seguimi"» ([110]). Gesù non si è limitato ad insegnare, ma per primo ha dato l'esempio con le sue azioni: egli ha osservato la legge e vi si è sottomesso fino alla morte. San Paolo dice: «Cristo si è sottomesso alla legge per riscattare coloro che erano sotto la legge» ([111]). Gesù ha detto che è venuto non per essere servito ma servire ([112]). Egli è dunque con la sua vita, le sue parole e le sue azioni l'esempio della vera umiltà e povertà.

(106) Mt 5, 17.
(107) *Ivi,* 5, 20.
(108) *Ivi,* 5, 27- 28.
(109) *Ivi,* 5, 43-44.
(110) *Ivi,* 19, 21.
(111) Gal 4, 4-5.
(112) Cf Mt 20, 28.

Quando Dio dirige la vita dell'uomo e l'uomo è un vero discepolo di Cristo, allora deve essere necessariamente così. Dove invece c'è orgoglio e ricchezza spirituale e una vita vissuta in modo superficiale, allora non è presente né il Cristo, né il suo discepolo. Il Cristo fino al giorno della sua morte non ebbe mai un momento di felicità, ma conobbe le avversità, la sofferenza, la contraddizione. Anche per il discepolo deve essere così. I poveri in spirito, di cui parla Gesù, sono coloro veramente umili, sono i veri discepoli (113). Là dove è il Cristo e il suo vero discepolo occorre necessariamente «una vera e profonda umiltà, la povertà spirituale, un cuore sottomesso e un'anima interiore» (114).

La vita del Cristo modello della vera vita

Come si giunge alla vita del Cristo? Non è ascoltando molti maestri – dice l'anonimo – né leggendo dei libri o dedicandosi allo studio. Per giungere alla luce vera e al Cristo è necessario non attribuire valore a ciò che è particolare. Noi non dobbiamo cioè riporre il nostro amore, i nostri desideri, i nostri pensieri in ciò che è parziale e finito. Il Cristo insegna questo dicendo: «Vuoi seguirmi? Rinuncia a te stesso e seguimi. Chi non abbandona e non lascia se stesso e tutte le cose, non è degno di me e non potrà essere mio discepolo». Con queste parole vuole dire: «Chi non lascia e non perde tutto non può conoscere me, la Verità eterna, né giungere alla mia vita» (115). Allora una vita nella quale si deve «abbandonare, perdere e far morire ogni amor proprio ed egoismo» è una vita contraria alla natura dell'uomo e perciò amara, cattiva, assurda. Per questo la natura umana sceglie una vita più dolce e più piacevole e in questa sorta di cecità crede che sia la migliore. In realtà la natura umana è attratta da una vita libera e senza norme e ricerca solo la propria pace e le proprie comodità. Questo comportamento si manifesta dove «vi è un'alta ragione naturale; questa ragione si eleva così in alto nella sua propria luce e in se stessa e finisce per credersi la luce vera ed eterna». Ma chi vive così – conclude l'anonimo – inganna se stesso e altre persone (116).

La vita vissuta da Cristo, invece, non è questa ma un'altra e chi conosce e comprende la vita del Cristo, conosce e comprende il Cristo. Chi crede al Cristo, ritiene che la sua vita sia la migliore e

(113) Cf Mt 5, 3.
(114) *Theologia Deutsch*, cap. 26, 84.
(115) *Ivi*, cap. 19, 71; cf Mt 16, 24; 10, 38; Lc 9, 23; 14, 33.
(116) *Ivi*, cap. 20, 72.

la più nobile che vi sia mai stata. Scrive l'anonimo in una delle pagine più belle del trattato: «Più la vita del Cristo è nell'uomo, tanto più il Cristo è in lui; e meno vi è dell'una, meno vi è dell'altra. Perché dove è la vita del Cristo, è anche il Cristo; e dove non vi è la sua vita, non vi è neppure il Cristo. Dove è o sarebbe la vita del Cristo, si potrebbe dire come dice San Paolo (Gal 2, 20): "Io vivo, ma non sono io che vivo, è Cristo che vive in me". Questa è la più nobile e la migliore di tutte le vite. Perché là dove è, è e vive Dio stesso ed ogni bene con lui. Come potrebbe esservi una vita migliore? Si parla di obbedienza, uomo nuovo, luce vera, amore vero, e della vita del Cristo: è tutt'uno. Dove vi è uno di questi, vi sono tutti, dove uno è tolto o manca, non ve n'è alcuno, perché tutto è uno veramente e essenzialmente. Se si potesse ottenerla cosicché nasca e viva in un uomo, allora si dovrebbe aderire a tutto questo e lasciare cadere tutto il resto». E il capitolo si conclude con un'allusione all'Eucaristia: chi riceve questa vita nel Santo Sacramento ha in verità e bene ricevuto il Cristo; più si riceve questo Sacramento, più si riceve il Cristo, e meno lo si riceve, meno si riceve il Cristo ([117]).

Allora chi vuol seguire il Cristo deve non soltanto abbandonare tutto, ma anche portare la croce, che risulta pesante alla natura umana. Egli infatti ha detto: «Chi non abbandona tutto e non prende la sua croce non è degno di me; non è mio discepolo e non mi segue» ([118]).

La natura umana non riesce ad accettare la croce, crede di averla portata abbastanza, ma si inganna perché chi ha veramente abbracciato la croce non può abbandonarla. Ed è nella logica della croce che si spiega Giovanni 14, 6: «Nessuno viene al Padre se non

(117) Scrive l'anonimo: «Soviel Christusleben in einem Menschen ist, soviel ist auch Christus in ihm, und so wenig des einen, so wenig des andern. Denn wo Christusleben ist, da ist Christus; und wo sein Leben nicht ist, da ist auch nicht Christus. Wo Christusleben ist oder wäre, da würde gesprochen, wie der heilige Paulus spricht: "Ich lebe, aber nicht ich, sondern Christus lebt in mir". Und das ist das edelste und beste Leben, denn wo dies Leben ist, da ist und lebt Gott selber und alles Gute. Wie könnte es ein besseres Leben geben? –Wenn man spricht von Gehorsam, von einem neuen Menschen und vom wahren Lichte und von der wahren Liebe und vom Christusleben- das ist alles eins. Wo eines davon ist, da sind sie alle. Wo ihrer eins gebricht oder fehlt, da ist keines von ihnen, denn es ist alles eins, wahrlich und wesentlich.Womit man das erlangen könnte, daß es geboren und lebendig würde in einem Menschen, dem sollte man anhängen und anderem nicht. Was es beirrt, das soll man lassen und fliehen. Wer das empfängt im Heiligen Sakrament, der hat Christus in Wahrheit und gut empfangen, und je mehr man von ihm empfängt, um so mehr Christus, und je weniger, um so weniger Christus» (*ivi*, cap. 45, 124-125).

(118) Mt 10, 37-38.

per mezzo di me». È attraverso la croce, che è la vita di Cristo, che si giunge a Dio. Nel nostro comportamento, sia in quello interiore che in quello esteriore, tutto deve essere degno di Dio, cioè noi dobbiamo essere e agire come se fosse lui a essere e ad agire al nostro posto. Così ogni volontà o desiderio, piacere o affezione, ogni sentimento o pensiero che è contro questa regola non deve mai trovarsi o apparire in noi. Quando ci accorgiamo che dentro di noi qualche cosa non è secondo Dio e non si accorda con il suo volere dobbiamo mettere tutte le nostre cure per eliminarla. Così dobbiamo vigilare sui nostri comportamenti esteriori, perché tutto sia compiuto secondo Dio. «Noi non dobbiamo lasciare apparire nulla che sia contro questa regola. Con questa disposizione tutto in noi sarà di Dio, all'esterno come all'interno; noi saremo i veri discepoli di Cristo, i veri imitatori della sua vita, una vita che noi possiamo conoscere e di cui noi possiamo parlare» (119).

E l'anonimo cita qui numerosi passi del Vangelo che testimoniano questo pensiero. Chi segue il Cristo diventa anche suo servitore: «Chi vuole servirmi mi segua» (120). Chi serve il Cristo va dove è il Cristo, cioè al Padre. È il Cristo che dice: «Padre, io voglio che, dove sono io, sia anche il mio servitore» (121). Allora colui che passa per questa via, cioè attraverso il Cristo, passa attraverso la vera porta ed entra nel recinto cioè nella vita eterna: «e il guardiano gli apre» (122).

Così «se qualcuno va per un'altra via e si immagina di volere o di potere andare al Padre e alla vita eterna non attraverso il Cristo, egli si inganna; non è nella buona via e non si dirige verso la vera porta. Costui o è un ladro e un brigante. Perciò coloro – e l'allusione qui è senz'altro ai Fratelli del libero spirito di cui abbiamo più sopra esposto la dottrina – che sognano una libertà senza limiti e un'indipendenza disordinata di fronte alle virtù, al vizio, all'ordine e al disordine non percorrono la via del Cristo e non entreranno nella vera porta» (123).

Ma il Cristo dice anche che nessuno può andare a lui se il Padre non lo attira. E il Padre – dice l'anonimo – è «il Bene semplice e perfetto; egli è tutto e al di sopra di tutto; senza di lui e fuori di lui non vi è né essere né bene vero; senza di lui non è mai stato fatto e non sarà mai fatto nulla di buono. E poiché egli è tutto, egli deve essere in tutto e al di sopra di tutto. Egli non potrebbe essere

(119) *Theologia Deutsch,* cap. 52, 136-137.
(120) Gv 12, 26.
(121) Gv 17, 24.
(122) Gv 10, 1-3.
(123) *Theologia Deutsch*, cap. 52, 137-138.

nulla di ciò che la creatura, in quanto creatura, può cogliere e comprendere. Perché ciò che la creatura, in quanto creatura, può cogliere e comprendere è parziale e creato. Se dunque la creatura potesse comprendere il Bene semplice e perfetto, questo Bene non sarebbe che un essere parziale, non sarebbe in tutto e non sarebbe il perfetto. Per questo lo si chiama niente; con ciò si vuole dire che egli non è nessuno di questi esseri che la creatura, secondo la sua natura creata, può comprendere, conoscere, pensare e nominare» ([124]). Ecco allora come il Padre ci attira al Cristo: «Quando qualcosa di questo Bene si rivela all'anima nella contemplazione o nell'estasi, allora nasce in lei un desiderio di avvicinarsi al Bene Perfetto e di unirsi al Padre. Ma più questo desiderio cresce, più il Bene perfetto è rivelato all'anima; e più questo Bene le è rivelato, più essa lo desidera ed è attratta verso di lui. Ecco come l'anima è attratta e trascinata verso il Bene eterno» ([125]). Ora quest'attrazione verso il Padre è possibile solo se si passa attraverso la vita di Cristo. Così quando il Cristo dice: «Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me», intende dire che bisogna passare per la sua via; e con le parole: «Nessuno viene a me, se il Padre non lo attira», Egli afferma che nessuno può abbracciare la sua vita e seguirlo se non è attirato dal Padre. E il Padre è sempre il bene semplice e perfetto di cui parla San Paolo quando dice: «Quando viene il Perfetto, allora ciò che è l'imperfetto e parziale scompare» ([126]). Quando il Perfetto cioè è conosciuto e gustato da un'anima, per quanto è possibile in questa vita, allora tutto ciò che è

(124) «Auch sagt Christus: "Niemand kommt zu mir, der Vater ziehe ihn denn" (Gv 6, 44). Nun paßt auf: Unter dem Vater verstehe ich das vollkommene, einfältige Gut, das da alles ist und über alles und ohne das und außer dem kein wahres Sein noch wahres Gutes ist, und ohne das kein wahres, gutes Werk je geschah noch je geschieht. Und da es nun alles ist, so muß es auch in allem sein und über allem. Es kann auch keins von dem sein, was Kreatur als Kreatur begreifen oder verstehen kann. Denn was die Kreatur als Kreatur begreifen oder verstehen kann, das ist gemäß ihrer Kreatürlichkeit beschaffen, das heißt, es ist alles etwas, dies oder das, und das ist dann alles Kreatur. Und wäre nun das vollkommene Einige ein Etwas, dies oder das, was Kreatur versteht, so wäre es nicht alles noch für alles und wäre auch nicht vollkommen. Darum nennt man es auch Nichts; man meint damit, es sei nichts davon, was Kreatur vermöge ihrer Kreatürlichkeit begreifen, erkennen, denken oder nennen kann» (*ivi*, cap. 53, 138).

(125) «Wenn der Seele oder dem Menschen etwas von diesem vollkomennen Gut enthüllt und geoffenbart wird, etwa in einer blitzhaften Schau oder einer Verzückung, so wird in dem Menschen ein Begehren geboren, dem vollkommenen Gut zu nahen und sich mit ihm zu vereinigen.Und je größer dieses Begehren wird, um so mehr wird ihm geoffenbart; und je mehr ihm geoffenbart wird, um so mehr begehrt er und wird gezogen. Solcherart wird der Mensch gezogen und gelockt zur Vereinigung mit dem ewigen Gut, und dies ist des Vaters Ziehen» (*ivi*, 139).

(126) 1 Cor 13, 10.

creato le sembrerà un nulla. E questo spiega perché al di fuori del Perfetto non vi è alcun bene. Così chi possiede il Perfetto, cioè lo conosce e lo ama, possiede e conosce ogni bene.

Nella «sequela Christi» l'uomo è ricondotto a Dio

Il Francofortese propone un cammino che muove dal Perfetto e fa ritorno al Perfetto. L'esistenza umana è tutta tesa tra questi due estremi. Essa trae la sua origine da Dio e trova la sua consistenza e pienezza nella vita in Lui e nel raggiungimento dell'unione con Lui. L'uomo deve tendere al Perfetto e compito della vita quotidiana è compiere quelle azioni che conducono appunto a Lui e, al contrario, rimuovere quegli ostacoli che impediscono o addirittura allontanano dal raggiungimento di questo fine. In questa prospettiva il male si colloca come un allontanamento dal Perfetto e di rimando come un attaccamento alla creatura, a ciò che è parziale e limitato. L'uomo pecca allora quando perde il riferimento al fine ultimo e si ripiega su di sé, sul proprio io e sui propri interessi. Così si appropria di ciò che è bene e, quel che è più grave, crede di essere lui l'autore di tutti i beni. Allora il vero peccato consiste nel sostituirsi a Dio. Il peccato perciò non è solo una deviazione religiosa come giustamente ha fatto notare Orcibal ma è qualcosa di più grave: è togliere a Dio la sua signoria sul creato. Ed è in questo modo che va inteso il versetto di Isaia che l'anonimo cita nel capitolo IV del trattato: «Io non darò la mia gloria a nessuno» ([127]), quasi a dire che tutti i beni appartengono a Dio e devono ritornare a Lui. Perciò chi se ne appropria, compie un'azione contro Dio. Il peccato è opera di una volontà che si ritiene autonoma e che perciò si erge contro Dio. La riparazione avviene per opera di Dio «che si è rivestito di una natura umana e si è fatto uomo». Qui appare l'importanza e la centralità della dottrina cristologica del Francofortese. Nel Cristo si manifesta in pienezza la bontà di Dio. Scrive l'anonimo che l'umanità di Cristo era così distaccata da se stessa e da ogni creatura, come non lo è mai stato nessun uomo nel mondo: «era unicamente la casa, l'abitazione e la proprietà di Dio» ([128]). Nel Cristo non vi è mai stata nessuna appropriazione, nessuna ricerca di sé, nessun desiderio personale, ma unicamente il desiderio di piacere a Dio. Il Cristo è l'uomo nuovo che si oppone ad Adamo l'uomo vecchio, cioè l'uomo attaccato ai beni temporali, a ciò che è passeggero. Il Cristo è l'uomo che rinuncia

(127) Is 42, 8; Is 48, 11; cf nota 31.
(128) *Theologia Deutsch*, cap. 15, 63.

a se stesso e ad ogni bene e che cerca unicamente la gloria di Dio. Nel Cristo è riparato il peccato ed è al Cristo che si deve uniformare la vita di ogni uomo. Certo la sequela del Cristo è la sequela della croce. Tuttavia il Cristo ha promesso ai suoi discepoli la pace: «Vi lascio la pace, vi dò la mia pace» ([129]). E la pace che egli promette non è la pace del corpo, cioè una pace esteriore. Infatti i suoi discepoli e i suoi imitatori hanno sofferto tribolazioni, persecuzioni e alcuni anche il martirio: «Nel mondo – Egli dice – voi avrete tribolazioni» ([130]). La pace donata da Cristo è una pace interiore, è la pace del cuore che – dice l'anonimo – inizia già in questa vita e dura eternamente. Per questo motivo Cristo dice: «Non come la dà il mondo» ([131]). Il mondo infatti inganna, promette molto ma dà poco. Nessuno in questo mondo è esente da tribolazioni e fatiche. Allora occorre cercare questa pace in mezzo alle prove, alle avversità, alle persecuzioni. Solo in questo modo si può essere contenti. Così hanno fatto i discepoli di Cristo e così è chiamato a fare ogni uomo che voglia seguire il Cristo fino in fondo. In questa ricerca è necessario impegnare tutte le forze, così che già nella vita presente, per quanto è possibile, si possa godere della vera pace eterna che è Dio. Allora ciò che è pesante diventa leggero, il cuore è sereno e dopo la vita presente si giunge alla vita eterna. Con il peccato l'uomo si allontana da Dio, si ripiega sul proprio io e rimane oppresso dalle avversità, nella sequela di Cristo conquista la pace del cuore e ritorna a Dio.

Conclusioni

Yves Congar scrisse in un articolo che «mentre i teologi cercano di rendere conto della natura stessa delle cose, gli spirituali esprimono l'esperienza di una realtà trascendente» ([132]). Gli spirituali cercano di esprimere l'esperienza di una realtà che non è concettualmente comprensibile. Mi sembra che il Francofortese possa essere collocato tra gli spirituali. Egli afferma che Dio, il Perfetto, è innominabile e per questo è detto *Nulla.* Gli enunciati degli spirituali – secondo Congar – derivano da una esperienza diretta di presenza e di unione ad una realtà che è al di là delle

(129) Gv 14, 27.
(130) Gv 16, 33.
(131) Gv 14, 27.
(132) Y. Congar, *Langage des spirituels et langage des théologiens,* in *La Mystique Rhénane,* Colloque de Strasbourg, 16-19 mai 1961 (Bibliothèque des Centres d'Etudes supérieures spécialisés – Travaux du Centre d'Etudes Supérieures spécialisé d'histoire des Religions de Strasbourg), Paris, 1963, 15-34: 18.

realtà che noi conosciamo ([133]). Anche l'anonimo autore della *Theologia Deutsch* ha fatto esperienza di Dio. Conoscere Dio – per lui – è amarlo, cioè fare esperienza di Lui. E a questa esperienza di Dio l'uomo giunge solo dopo una purificazione da tutto ciò che è peccato e che allontana da Lui: sia che si tratti di beni sensibili, sia che si tratti delle facoltà dell'intelletto. Il peccato è credere di possedere qualcosa, è ritenere che i beni che ci circondano siano nostri e non derivino piuttosto da Dio. All'uomo che vuole fare esperienza di Dio è richiesto uno stile di vita radicale: «Nessuno può servire a due padroni» ([134]). In questo cammino l'uomo non è solo, ma ha come modello il Cristo; le sue azioni devono sempre confrontarsi con il suo esempio. E' questo il tema della *Imitatio Christi* presente e centrale nel testo.

Di fronte a Dio la creatura si scopre manchevole, insufficiente; al suo cospetto deve stare come Mosè davanti al roveto ardente: «Togliti i sandali dai piedi, perché il luogo sul quale tu stai è una terra santa» ([135]). Come Giovanni della Croce nel cammino per salire sulla vetta del monte Carmelo «per giungere al vertice dell'unione», occorre spogliarsi di tutto, totalmente rinnegarsi in tutto, così da «giungere ad avere il Tutto» ([136]).

Questo il Francofortese ha insegnato ai suoi contemporanei nella *Theologia Deutsch* e questo è il messaggio che ha lasciato in eredità ai suoi posteri.

ELISABETTA ZAMBRUNO
Università Cattolica
Milano

30 aprile 1994

(133) *Ivi.*
(134) Mt 6, 24.
(135) Es 3, 5.
(136) S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita del Monte Carmelo,* I, cap. 13, Opere, Roma, 1979[3].