

# MESSAGGERI DEL NULLA

La scuola di Kyōto in Europa

*a cura di Giancarlo Vianello*



*Rubbettino*

## *Valutazione generale della mistica di Meister Eckhart*

Ueda Shizuteru

### *Osservazioni conclusive*

Abbiamo precedentemente preso dimestichezza con la dottrina eckhartiana della *nascita di Dio* e con quella di *irruzione nel divino*<sup>1</sup>. Inoltre, abbiamo visto che tra le affermazioni di Eckhart in relazione al motivo della *nascita* e quelle concernenti il motivo dell'*irruzione* vi è un certo salto di livello. In particolare, il passaggio dalla mistica di Cristo alla mistica di Dio segna il superamento della mistica, se così possiamo formulare per intenderci. Cristo, soprattutto il Cristo divino, la seconda persona della trinità, è il momento centrale della mistica eckhartiana. È possibile infatti definire la mistica di Eckhart come mistica di Cristo, in quanto punta all'unità con Cristo. La mistica di Cristo tuttavia è in Eckhart, fondamentalmente, una mistica di Dio, perché l'unità con Cristo, secondo l'interpretazione eckhartiana, significa unità con Cristo che è unito al Padre. Anzi, per Eckhart, l'unità con Cristo è causata dal processo per cui la *nascita di Dio nell'anima* rende questa unita a Dio e, in tal modo, identica al figlio di Dio. La mistica di Dio è inoltre, per Eckhart, fondamentalmente già un superamento della mistica, in quanto riunificazione con Dio. Per Eckhart, Dio

<sup>1</sup> Il presente testo rappresenta la parte conclusiva del libro di Ueda. Nelle pagine precedenti l'autore elabora la propria lettura della mistica eckhartiana, cogliendone, come momenti decisivi, il tema della nascita di Dio nell'anima e quello della irruzione nella *Gottbeit*.

è nella sua essenza puro Uno, che in sé è privo dell'essere di Dio. L'*unità con Dio* è propedeutica al puro essere uno con l'Uno. L'anima deve sollevarsi dall'unità con Dio e abbandonare Dio, per raggiungere, attraverso Dio, lo stesso *non Dio*, senza forma e senza nome e realizzare, a partire da Dio, l'unità con la realtà del mondo *senza Dio*.

Essendo una con l'Uno, l'anima dimora, come spirito, al di là di Dio e, come uomo, al di qua di Dio, per cui di qua o di là da Dio è per l'anima indifferente. Marta lavora in cucina<sup>2</sup>; ciò significa che lei è, al di là di Dio, una con la divinità. Con queste intuizioni, Eckhart si avvicina alla visione del mondo del Buddhismo Zen. Non è più mistica. Le conseguenze della mistica conducono, in Eckhart, all'autodisfacimento della mistica stessa. Almeno così sembra. L'episodio di Marta esemplifica perfettamente l'intero pensiero di Eckhart. L'idea di essere uno con il puro Uno non viene da lui portata all'estreme conseguenze, al superamento della concettualizzazione e della religiosità cristiana. Eckhart accetta la dottrina degli attributi di Maimonide nella sua interezza; tuttavia, mentre Maimonide, fondandosi sulla sua dottrina degli attributi, respinge in modo consequenziale la dottrina trinitaria cristiana, Eckhart continua a professarla. Eckhart afferma instancabilmente che Dio deve essere colto nel suo immediato palesarsi. Però con ciò non mostra, come invece avevano fatto molti gruppi spirituali della mistica tardomedioevale, di prendere le distanze dal valore salvifico di quella precisa istituzione ecclesiastica e storica. Eckhart era domenicano e non voleva essere niente altro. Viveva in convento e celebrava l'eucarestia. Sue espressioni concernenti *l'accogliere Dio* *l'assaporare Dio da parte dell'anima* richiamano immediatamente il sacramento eucaristico. Qui, bisogna constatare almeno una certa contraddizione nella dottri-

<sup>2</sup> Si tratta del celebre episodio evangelico della visita di Gesù a Maria e Marta. Mentre Maria si sofferma ad ascoltare la parola di Gesù, Marta opera in cucina per preparare il pasto. Nella prospettiva eckhartiana, come vedremo in seguito, si ha un capovolgimento del senso di questo episodio.

na di Eckhart e una mancanza di consequenzialità nel suo pensiero. Termini di diversa ascendenza sono talvolta posti assieme. Eckhart, ad esempio, usa frequentemente espressioni come: *“Appena sgorgo dal Fondamento e ricevo il mio essere creato”*. Sgorgare è un termine di origine neoplatonica e creare è un termine di origine biblico-teistica. Eckhart parla della creazione come della caduta dall’Uno. Il motivo della nascita e quello dell’apertura procedono a volte uniti e perfino confusi. La mistica di Dio e la mistica dell’infinità si intersecano spesso. Eckhart, ad esempio, dice una volta che l’anima non si accontenta del Figlio e vuole penetrare nel puro fondamento di Dio, dove Dio non è né Padre, né Figlio, né Spirito Santo. In ciò vede una espressione dell’apertura alla *Gottheit*, attraverso il motivo della nascita. Un’altra volta usa espressioni come: *“In questo puro Uno, Dio partorisce il suo Figlio unigenito”* e con ciò il puro Uno viene riportato al rapporto personale Padre-Figlio. Questa circostanza viene valutata dagli interpreti di Eckhart in vario modo. Propongo qualche esempio. Joseph Koch: *“Qui si mostra chiaramente la frattura nel pensiero di Eckhart... da una parte rimane sotto l’influsso della tradizione cristiano-scolastica, dall’altra Maimonide lo attrae irresistibilmente”*<sup>3</sup>. *“Eckhart voleva unire assieme entrambe: la dottrina degli attributi di Maimonide e la dottrina trinitaria cristiana. Un inizio impossibile”*.<sup>4</sup>

Tommaso vede nella dottrina degli attributi di Maimonide una minaccia per il dogma trinitario cristiano e Maimonide da parte sua *“era cosciente che la sua dottrina dell’assoluta unità di Dio era inconciliabile con la dottrina cristiana della trinità”*<sup>5</sup>. Per Heinrich Ebeling, Eckhart era in questo senso un eclettico: *“Noi troviamo rappresentate in Eckhart diverse idee occidentali. Platone, Aristotele, Plotino, Proclo, Dionigi, Eriugena, il neoplatonismo arabo ed ebraico, Bonaventura, Tom-*

<sup>3</sup> J. KOCH, Meister Eckhart und die judische Religionsphilosophie des Mittelalters, *“Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für Vaterländische Kultur”*, 101, 1928, p. 203.

<sup>4</sup> Ivi, p. 247.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

maso, Duns Scoto tratteggiano e illustrano la dottrina eckhartiana. Alla luce di questo eclettismo è possibile interpretare Eckhart nei più svariati modi, come ha fatto per secoli la ricerca eckhartiana, senza riuscire a dare un senso complessivo al suo metodo ermeneutico”<sup>6</sup>. “Eckhart non è un sistematico. Nel suo pensiero non vi è traccia di una consequenzialità, di una sintesi costruttiva, di una sistematicità organica”<sup>7</sup>.

Gunther Stephenson definisce la mistica di Eckhart come mistica impersonale in senso stretto e si interroga sull’*“influsso del Cristianesimo su di lui, in quanto la mistica di Eckhart presenta una sequela di tratti profetici”*.<sup>8</sup> *“Per concludere la nostra sintesi tipologica, vogliamo approfondire ancora un po’ quali momenti formativi la mistica dell’essere di Eckhart abbia ripreso dalla sua tradizione religiosa. Circa le esposizioni che abbiamo finora avuto del carattere speciale della mistica eckhartiana, dobbiamo porre una ulteriore questione circa la misura in cui la sua mistica sia stata influenzata, storicamente e teologicamente, da altro tipo di devozione religiosa, quello del comportamento fideistico-profetico della tradizione cristiana”*<sup>9</sup>. Al contrario Rudolf Otto parla di *“fondamento teistico”* nella visione d’insieme della mistica eckhartiana. *“La sua mistica si incarna sopra un fondamento teistico e la sua speculazione mistica, per quanto alta si realizzi, non smentisce il fondamento su cui poggia”*<sup>10</sup>.

*“Di nuovo è ribadito che non è possibile comprenderne la mistica e le sue formule dal suo contenuto, invece che dal suo fondamento a partire dal quale descrive la sua parabola”*<sup>11</sup>.

Per Joseph Bernhart, Eckhart è un panteista che inutilmente cerca di adeguarsi alla dottrina della chiesa. *“Ciò che*

<sup>6</sup> H. EBELING, *Meister Eckharts Mystik*, Kohlhammer, Stuttgart 1941, p.203.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 204.

<sup>8</sup> G. STEPHENSON, *Gottheit und Gottin der spekulativen Mystik Meister Eckharts*, Diss., Bonn 1954, p. 294.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 303.

<sup>10</sup> R. OTTO, *West-östliche Mystik*. Leopold Klotz Verlag, Gotha 1926, p. 118.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 112.

Eckhart predica è il più lampante panteismo e l'insieme delle affermazioni, nelle quali sembra prendere le distanze da ciò, sono da giudicarsi come inutili sforzi di accordarsi alla dottrina della chiesa"<sup>12</sup>. Al contrario, per Otto Karrer Eckhart appare come un corretto tomista e le sue espressioni radicali vengono valutate come esercizi retorici nella predicazione: "L'impeto della sua convinzione lo trascina. Anche qui il predicatore cade nel trasporto mistico e supera, con parole travolgenti, la sobrietà del pensiero"<sup>13</sup>. In questo senso, Otto Karrer definisce Eckhart un *idealista religioso*. Alois Dempf vede, nella dottrina eckhartiana dell'essere uno con l'Uno, nient'altro che "il significato metafisico della nascita di Dio in noi"<sup>14</sup>, per sciogliere in senso cristiano la contraddizione tra il motivo della nascita ed il motivo della irruzione. Io ritengo appropriato caratterizzare l'insegnamento di Eckhart come *mistica dell'infinito con un fondamento teistico*. Con l'antinomia sovrastruttura/fondamento emerge un'espressione ambivalente: 1) si tratta di un processo di crescita cristiana, in cui Eckhart, nell'appropriazione intellettuale di questa crescita, trova aiuto in concetti neoplatonici; 2) contemporaneamente, anche i concetti cristiano-teistici non devono essere trascurati in questa *mistica dell'infinito*.

Il primo piano di una casa si innalza rispetto al piano terra e tuttavia non può essere disgiunto da questo. Anzi la costruzione richiede solide fondamenta per la crescita. Questa considerazione ci riporta nella maniera più diretta al suo concetto di Dio. L'inseparabilità della mistica della infinitezza dal suo fondamento teistico giunge in lui ad espressione in quanto definisce il fondamento: la *Gottheit*. Solo a partire da Dio, il fondamento, in quanto essenza di Dio, può essere definito *Gottheit*. Malgrado la varietà delle sue espressioni, che concernono il problema del concetto di Dio, sicu-

<sup>12</sup> J. BERNHARDT, *Die philosophische Mystik des Mittelalters*, Reinhardt, Munchen 1922, p. 184.

<sup>13</sup> O. KARRER, *Meister Eckhart. Das System seiner religiöse Lehre-u. Lebensweisheit*, Muller, Miinchen 1926, p. 273.

<sup>14</sup> A. DEMPf, *Meister Eckhart*, Hegner, Leipzig 1934, p. 113.

ramente è possibile affermare: 1) vi sono molte espressioni nelle quali Eckhart esprime la dottrina trinitaria ortodossa. Tuttavia, non vi è alcuna affermazione nella quale egli, a differenza di Tommaso, contrasta la teoria degli attributi per difendere la nozione trinitaria ortodossa. 2) Vi sono molte affermazioni in cui Eckhart elabora la dottrina degli attributi e in maniera tale da mettere in pericolo la dottrina trinitaria ortodossa. Tuttavia, non vi è alcuna affermazione in cui egli, a differenza di Maimonide, sulla base della dottrina degli attributi neghi la dottrina trinitaria. Con ciò è chiaramente messo in luce dove Eckhart giunge. Quando afferma “*Queste tre persone divine sono Uno*”, contraddicendo in conclusione “*Questo Uno non è Padre, né Figlio, né Spirito Santo*” esprime un continuo dualismo ed allo stesso tempo una dinamica che va governata al fine di una elevazione. Si tratta di una struttura in cui la dottrina trinitaria rappresenta il fondamento e la dottrina degli attributi il proseguimento. Si tratta inoltre di una crescita dinamica dal basso all’alto, in cui non si giunge al superamento del fondamento, ma alla sua realizzazione. Eckhart non vede alcuna contraddizione tra la dottrina trinitaria e la dottrina degli attributi, perché il punto centrale di entrambe è l’essere Uno di Dio. Questo essere Uno, secondo la sintesi eckhartiana, in entrambi i casi esprime il rispettivo concetto di Dio; nella dottrina trinitaria, come l’unica natura nella trinità della Persona divina; nella dottrina degli attributi, come il semplice, evidente Uno senza qualità. Il pensiero della unità di Dio è, per Eckhart, la principale direttrice di crescita, che supporta l’intero edificio del suo sistema di pensiero; è l’anello di congiunzione tra la dottrina trinitaria e la dottrina degli attributi e, allo stesso tempo, la forza più diretta che spinge da quella a questa. Questa crescita deve compiersi perché rappresenta il ritorno dell’Uno a Sé stesso.

“*La Gottheit apofatica è l’essenza ovvero il fondamento del Dio trinitario*”: in questa frase è portata ad espressione l’unità della dottrina trinitaria e della dottrina degli attributi, come Eckhart la concepisce. Non si può tuttavia tacere che il concetto trinitario di Eckhart giudicato nel suo com-

plesso, proprio a causa di questa unità, si allontana dall'ortodossia: la dottrina trinitaria in quanto tale è definita in sé stessa e non può essere ridotta a fondamento. Per assicurarsi la connessione con l'unità di Dio, anche nel senso della dottrina degli attributi, Eckhart potenzia soprattutto l'unità delle tre persone in modo tale da far perdere l'aspetto trinitario. Per Eckhart la formula trinitaria suona: *le tre persone divine sono uno*. A tal riguardo, le tre persone sono presupposte e non negate. Tuttavia non afferma: *il Dio unico deve essere tripersonale*. Afferma piuttosto: *il Dio unico è, nella sua unità, libero dalle tre persone*. Eckhart sottolinea l'importanza dell'unità di Dio senza restare fedele alla dottrina trinitaria.

Ciò che è specifico della mistica di Eckhart è che costruisce il suo concetto di Dio dalla dottrina trinitaria e dalla dottrina degli attributi nell'ambito del suo concetto di anima. Eckhart pensa *teocentricamente* o meglio *teo-centripetamente* e perciò è costretto, in maniera sempre più rilevante, a includere la sua nozione di anima nella sua nozione di Dio. *Dio fa nascere in sé il suo Figlio unigenito*; questo pensiero appartiene alla tradizione trinitaria ortodossa e non è peculiare per Eckhart. Perciò Eckhart immediatamente v'introduce il suo concetto di anima e dice: *“Dio fa nascere il suo Figlio unigenito nell'anima, come in sé stesso”*. Così il pensiero acquisisce subito una valenza eckhartiana. *Dio è in sé, nella sua essenza, uno e puro senza immagine*; questo pensiero appartiene anch'esso alla dottrina ortodossa, nella misura in cui tocca l'essenza in quanto tale, ovvero la mera *substantia simplex*, e in misura più rilevante la dottrina degli attributi di Maimonide. Anche questo non è proprio di Eckhart. Perciò Eckhart, di nuovo in questa affermazione, inserisce direttamente la sua nozione di anima e afferma: *“L'anima vuole penetrare nell'unico fondamento di Dio, dove Dio è Uno in Sé, perché l'anima stessa nel suo fondamento è una e pura senza immagine”*. Così perviene anche questo concetto ad una pura valenza eckhartiana.

*Dio è nel suo fondamento un non-Dio, un nulla*; questa affermazione appartiene alla tradizione della teologia nega-



tiva e, anch'essa, non è propria di Eckhart. Perché Eckhart immediatamente inserisce in questa nozione della teologia negativa la sua nozione di anima e afferma: "L'anima è nel suo fondamento spirituale, essa sprofonda dal nulla al nulla". In questo modo, abbiamo una specifica affermazione eckhartiana.

Così per Eckhart lo sviluppo del fondamento teistico verso il piano dell'infinito apofatico, che abbiamo appena tratteggiato attraverso il suo concetto di Dio, deve essere supportato dalla dinamica dell'anima, cioè la dinamica dell'anima, verso Dio e attraverso Dio, in direzione della *Gottheit* e, in unità con essa, di ritorno verso sé stessa. Quella crescita concettuale ha nella dinamica dell'anima la sua realtà. La teoria teocentrica eckhartiana, derivata dalla *analogia attributionis*, offre il fondamento ontologico per ciò, in quanto l'anima, già come creatura, possiede l'unità con Dio. La sua dottrina della nascita di Dio nell'anima lo ricollega al circolo trinitario intra-divino. La sua dottrina della irruzione completa il suo pensiero dell'essere Uno dell'anima e Dio. Così la sua dottrina della nascita di Dio nell'anima, come fondamento, e quella dell'irruzione nella *Gottheit*, come stadio superiore, sono unite dinamicamente in un'unica struttura. La sua dottrina dell'irruzione non è un superamento della dottrina della nascita di Dio nell'anima, bensì il suo completamento. L'anima deve diventare una con Dio per essere innalzata nella irrapresentabilità di Dio. Eckhart parla innanzitutto del Figlio di Dio come immagine di Dio. Poi continua con l'irrapresentabilità del Figlio, perché il Figlio è l'immagine del Dio irrapresentabile. Il Figlio è, proprio nella sua irrapresentabilità, l'immagine di Dio, che è in sé irrapresentabile. Così in Eckhart il concetto di immagine conduce direttamente alla irrapresentabilità e la dottrina della nascita di Dio nell'anima si eleva verso la dottrina della irruzione. Ciò che Eckhart intende con irruzione è già contenuto nella nascita di Dio nell'anima. Solo che lì Eckhart si muove ancora in una difficoltà concettuale. In altre parole: ciò che egli intende con nascita di Dio nell'anima ha implicazioni maggiori del mero tentativo di portare ad

espressione il concetto trinitario, cosa verso cui la dottrina della nascita di Dio nell'anima era originariamente orientata. Quando egli formula ciò che già aveva espresso nella nascita di Dio nell'anima, collegandolo, con l'aiuto di concetti neoplatonici, al motivo dell'irruzione, allora parla più liberamente e senza costrizione, come fosse nel proprio elemento.

### *Meister Eckhart paragonato al Buddismo Zen*

L'indivisibilità della mistica della infinitezza di Eckhart dal suo fondamento teistico risulta evidente se si paragona il suo sistema mistico con il Buddismo Zen. Entrambi presentano molti punti in comune ed una parentela di fondo, che sono stati analizzati più volte sin nelle singole analogie. Infatti si trovano ripetute nelle *Prediche tedesche* di Eckhart espressioni che, parola per parola, possono valere come traduzioni di testi zen. Si possono menzionare la radicalizzazione della trascendenza (Dio) in ultra-trascendenza (*Gottheit*) con l'aiuto della dottrina degli attributi e della teologia negativa, oppure l'identità del fondamento dell'anima con la *Gottheit* in quanto ultra-trascendenza ed il ritorno alla realtà mondana come definitivo completamento dell'irruzione. Tutti questi elementi, che formano nella loro combinazione dinamica il piano superiore della mistica eckhartiana, trovano corrispondenza nel Buddismo Zen. Tuttavia non bisogna tacere che tra Eckhart e lo Zen vi è una particolare differenza che, da una parte, in relazione alla somiglianza di entrambi, può sembrare piccola, ma che d'altro lato è grossa, talmente grossa da inficiare ogni somiglianza. A differenza di Eckhart, il Buddismo non conosce il teismo personale come proprio necessario fondamento, secondo lo spirito del Buddismo originale del Buddha. Nell'ambito delle espressioni buddhiste sono presenti numerosi elementi che appartengono alla sfera del teismo personale secondo la fenomenologia religiosa, ad esempio le forme di culto di fronte alla statua di Buddha nei templi zen. Tuttavia il Buddismo Zen in confronto con le altre

forme del Buddhismo Mahayana e le religioni non buddhiste coltiva solo pochi tratti del genere. Anzi punta ad un superamento di questo aspetto. Nel Buddhismo Zen si usano espressioni come: *Se incontri Buddha, uccidilo!*, *Allontanati dal Buddha!*, *Le sacre scritture sono solo rifiuti!*.

Proprio questa circostanza differenzia in massimo grado, a dispetto di tutte le similitudini, la mistica di Meister Eckhart dal Buddhismo Zen. Pertanto la dottrina teologica negativa della trascendenza, come anche il ritorno alla realtà mondana come reale compimento della irruzione nella vera trascendenza sono nel Buddhismo Zen espresse in modo più radicale e conseguente che nella mistica eckhartiana. Questa differenza può essere illustrata comparando due immagini: la prima è espressione del pensiero di Meister Eckhart, la seconda è espressione diretta dello spirito del Buddhismo Zen.

Per l'indicazione della prima immagine<sup>15</sup>, che si trova in Olanda, dove lo spirito di Eckhart ha avuto un ampio sviluppo attraverso il movimento della *devotio moderna*, ringrazio il prof. Ernst Benz. Rappresenta Gesù in visita a Maria e Marta ed è caratterizzata da un capovolgimento del senso dell'episodio evangelico operato da Eckhart. Secondo lo spirito dell'interpretazione eckhartiana, Marta, impegnata a cucinare, è la figura centrale posta in primo piano, mentre Gesù in quanto *Dio e Maria*, che ascoltando Gesù si trova in comunanza con Dio, sono rappresentati in un angolo sullo sfondo. La figura di Gesù, rappresentata in piccolo dietro Marta, esprime il concetto dell'abbandono di Dio (*Gott lassen*): *elevarsi all'unità con Dio e lasciare Dio*. Marta ha lasciato Dio ed è tornata alla mondanità. Gesù è rimpicciolito alle sue spalle. Marta lavora in cucina. Questo è l'evento principale, rappresentato in primo piano. Il ritorno alla mondanità è per Marta il reale compimento dell'irruzione attraverso Dio fino al fondo, cioè l'essenza di Dio irrepresentabile, il Nulla della *Gottheit*; in unità con questa irruzione, si compie il ritorno di Dio al suo fondamento, al Nulla della *Gottheit*.

<sup>15</sup> P. Aertsen, Rotterdam, Boymans Museum, 1553.

Perciò Gesù perde la sua preminenza ed è rappresentato in piccolo, perché esprime la circostanza che Dio, nel movimento del ritorno, è il Nulla della *Gottheit*. Allo stesso modo in questo quadro, il Nulla della *Gottheit* è presente, rappresentato dalla piccolezza della figura di Gesù.

Questa è l'espressione, per via negativa, della presenza del Dio irrappresentabile. L'espressione, per via positiva, di questa presenza deve essere trovata nell'immagine di Marta. Marta ha abbandonato Dio: da Dio verso il Nulla della *Gottheit* e, in unità con questo, verso la quotidianità. Marta lavora in cucina, cioè ella è uno con il Nulla irrappresentabile della *Gottheit*. In Marta, ed in quanto Marta che lavora in cucina, il Nulla della *Gottheit* diviene presente. Marta tuttavia non è Dio, come è Gesù. Proprio per questo il *non-Dio* è presente in Marta. Simmetricamente, poiché Gesù, Dio incarnato, è rappresentato in piccolo, viene espresso che il Nulla, l'essenza di Dio, diventa uomo in Marta.

Si sarebbe potuto omettere completamente la rappresentazione di Gesù dal quadro. Sarebbe stata l'estrema conseguenza del concetto. Tuttavia Eckhart, malgrado la sua teologia negativa e la dottrina degli attributi, non porta a compimento il superamento del teismo personale. Eckhart non poteva e non voleva giungere a questa ultima conseguenza, che non viene neppure espressa nel quadro in questione. Il quadro contiene ancora molto: l'immagine di Gesù. Rappresenta il ritorno di Dio dal Nulla irrappresentabile della *Gottheit*. Per questo Gesù è rappresentato in piccolo, ma è ancora lì. Rappresenta l'abbandono di Dio (*Gott lassen*) ed il ritorno alla quotidianità, perciò Gesù è dipinto in piccolo, in un angolo dietro a Marta che è dipinta in grande in primo piano. Tuttavia Marta e Gesù si trovano uniti in uno stesso spazio.

Ora abbiamo rappresentato il punto da cui è possibile comprendere il senso della seconda immagine, un dipinto zen<sup>16</sup>. In un fondo bianco e vuoto si può vedere, tratteggiato da pochi segni neri di pennello, un uomo impegnato a ta-

<sup>16</sup>Ryokai, inizi sec. XIII.

gliare un bambù. Quest'uomo è il sesto patriarca del Buddismo Zen cinese. Qui Dio è completamente assente; nessuna traccia del divino; perfino nessuna traccia della sua scomparsa. Rimane solo un vasto vuoto. Qui Dio è completamente realizzato (*entworden*), per usare un termine eckhartiano. Il vuoto appartiene all'essenza della pittura zen. È espressione della radicale irrepresentabilità della trascendenza. Meglio: è espressione del ritorno di quella trascendenza, che gli uomini cercano di rappresentare e di concettualizzare in qualche modo, alla irrepresentabilità, al Nulla, all'ultra-trascendenza. Perciò Dio è totalmente realizzato: è solo un vasto vuoto. Ciò significa che proprio in questo vuoto, in quanto vuoto, vi è il Nulla della *Gottheit* assolutamente presente nel quale Dio è tornato. Il vuoto è l'espressione negativa della presenza dell'ultra-trascendenza. L'espressione positiva, simmetrica a Marta della prima immagine, è un uomo. Il Dio realizzato, giunge a compimento nell'abbandono di Dio da parte dell'uomo, che raggiunge ed attraversa il Nulla della *Gottheit* e, unito ad esso, torna al quotidiano. In un tale uomo, il Nulla è assolutamente presente e concreto, qui ed ora. Nel mezzo del vuoto è dipinto un uomo che lavora. Un uomo taglia un bambù, e ciò è tutto. In ciò Dio si compie: il Nulla della *Gottheit* è questo uomo che lavora. Mentre Marta con il suo lavoro - la preparazione di un pasto - opera per Gesù, ossia per Dio, l'uomo del dipinto zen lavora *semplicemente*, opera senza finalità in un'attività quotidiana, forse la riparazione di un recinto. L'uomo che lavora non è niente altro che lui che lavora. È sé stesso e non dipende da niente. Pochi tratti di pennello e la sua immagine sulla superficie vuota è chiara e precisa come una roccia. Appare nel vuoto infinito come l'unico essere, *esse a se, ens realissimum*: è vero e reale. *Ciò che* è è concentrato nella immagine di un uomo, in questa precisa immagine. Il vuoto non impedisce che egli sia. L'uomo taglia un bambù; il suo operare compenetra il vuoto infinito. *“Il mondo si fa mondo”*<sup>17</sup> nel suo operare in quanto tale. Tuttavia, ciò

<sup>17</sup> Ueda riprende l'espressione heideggeriana: *“Die Welt weltet”*.

non è una giustificazione solipsistica da parte dell'uomo. Al contrario, attraverso la realizzazione del vuoto e dell'annichilimento, è diventato sé stesso che lavora senza dipendere da niente. L'abbandono di Dio (*Gott lassen*) significa per lui l'abbandono del proprio sé realizzato, ciò che, unito a Dio, partecipa in questa unità all'autentico Sé. L'irruzione, attraverso Dio, al Nulla della *Gottheit* significa al tempo stesso che il sé dell'uomo viene travolto ed attraversato dal Nulla della *Gottheit* realizzata. L'uomo è il Nulla. Nel vuoto è dipinto un uomo che taglia un bambù. Egli è sé, ma un sé che d'ora innanzi è travolto dal vuoto, cioè: nel vuoto l'uomo si realizza vuoto. La sua immagine è tratteggiata da pochi segni di pennello. Ma lo spazio interno dell'immagine è vuoto, cioè non è riempito da pennellate. Inoltre i contorni della forma non sono chiusi. Il vuoto, che circonda la forma, penetra in essa. L'immagine sembra non essere dipinta. Vi è solo un ampio vuoto. I pochi tratti di pennello non disturbano in alcun modo questo ampio vuoto. L'uomo taglia il bambù in una vasta pace senza fondo. In questo modo si compenetrano tra di loro il vuoto, come tratto negativo del Nulla dell'ultra-trascendenza, e l'uomo, come tratto positivo. Nel Buddhismo Zen si giunge all'infinita negazione, congiunta all'affermazione della quotidianità.

Il raffronto tra queste immagini lascia intendere quale sia la differenza tra la mistica di Eckhart ed il Buddhismo Zen. Quest'ultimo respira lo stesso spirito della mistica eckhartiana, ma lo porta a più radicali conseguenze, sia per *via negationis*, sia per *via eminentiae*.

Vogliamo vedere più da vicino come la *via negationis* sia seguita in maniera più radicale dallo Zen che da Eckhart. Se Eckhart evita la parola *Dio* - e ricordiamo che Dio per lui è ancora rappresentabile - definisce l'essenza di Dio come Uno. L'Uno si trova al di là del Dio divino. Per Eckhart l'Uno è un ambito di purezza che non può essere definito e che non contiene in sé niente di numerico. Il concetto che Eckhart esprime con l'Uno è collocato dallo Zen al di là dell'Uno. Per lo Zen l'Uno non è ancora completamente puro. Pone la domanda: *Da dove proviene l'uno?*.

Per lui la purezza compiuta si trova al di là dell'uno. Nello Zen si tratta del Nulla, espresso con il termine tradizionale di *sunya* (*sunya* - vuoto; *sunyam* — nulla matematico)<sup>18</sup>. Il Nulla nel Buddhismo Zen non è, come in Eckhart, un altro segno per indicare l'Uno, si trova invece al di là dell'Uno, come lo zero trascende ogni carattere numerico. Il Nulla nel Buddhismo Zen ha il suo reale fondamento nello *zazen*, come il concetto eckhartiano dell'accoglienza di Dio ha il suo fondamento nell'eucaristia. Non si tratta di un concetto speculativo. La radicalità per *via negationis* del Buddhismo Zen trova la sua espressione in affermazioni di questo tipo: *né essere, né nulla, né non-essere, né non non-essere, non soggiornare da nessuna parte e, contestualmente, nel non soggiornare da nessuna parte non soggiornare, separarsi da tutto e separarsi dalle separazione, al di là delle centomila negazioni*. Tali definizioni potrebbero essere catalogate sotto il titolo di *negatio negationis*, come viene espresso da Eckhart. Eckhart tuttavia usa il termine *negatio negationis* nel senso di al di là della negazione che, secondo il suo punto di vista, è una definizione teologica negativa che indica la trascendenza di Dio. Eckhart indica Dio stesso in contrapposizione all'umano; Dio è la negazione della creatura, che in sé è già una negazione. Così Eckhart *esprime* l'essere di Dio in relazione alla creatura come *negatio negationis*.

La concezione radicale del Nulla nello Zen ha numerose conseguenze pratiche. Secondo la tradizione della teologia negativa, Eckhart afferma: *“Dio è nulla. Cioè Dio non è né questo, né quello come noi proviamo a dire. Perciò taci su Dio”*. Però Eckhart non ha potuto tacere, ha parlato di Dio e della divinità nelle sue predicazioni. Malgrado la tradizione apofa-

<sup>18</sup> Per indicazioni filosofiche circa il concetto buddhista di nulla assoluto cfr. NISHITANI K., “Die religiöse-philosophische Existenz in Buddhismus”, *Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposium*, Hrsg. R. Wissen, Tübingen 1960, pp. 381-398 e TAKEUCHI Y., *Buddhism and Existentialism. The Dialogue in Oriental and Occidental Thought*, *Religion and Culture* N.Y. 1959, pp. 291-318.

tica dell'essenza di Dio, per lui come per la tradizione cristiana, il termine Dio è centrale. Dio genera nell'anima il suo Figlio unigenito, cioè Dio si esprime nell'anima. Mentre l'anima ascolta la parola di Dio, si appresta a rispondere e questa risposta dell'anima alla parola di Dio si compie nel senso che, rispondendo, rilancia, cioè predica sopra Dio.

Simmetricamente sono presenti nella storia dello Zen molti esempi di rinuncia ad esprimere l'assoluto attraverso la parola. *“Il venerabile Da-di rispondeva ad ogni domanda che gli veniva rivolta con un colpo di bastone. Quando qualcuno gli nascose il bastone e gli chiese: ‘Cos'è Buddha?’, storse la bocca. Anche lui, nel corso della vita, aveva cercato senza esaurire l'argomento”*<sup>19</sup>. *“Quando un maestro fu interrogato da un giovane su chi fosse Buddha, gli chiuse con una mano la bocca”*. *“Un monaco chiese un giorno ad un importante maestro Zen: ‘Qual è il senso profondo del Buddhismo?’ Il maestro lo colpì con un calcio”*. Se un maestro parla, esprime la negazione radicale all'incirca in questo modo: *Buddha non è Buddha*. Oppure: *C'è una parola che non amo sentire, cioè Buddha*. *Pulisciti la bocca quando hai pronunciato la parola Buddha*.

Doko, un praticante buddhista, andò dal maestro zen Ekai e chiese: *“Che condotta spirituale bisogna seguire alla ricerca della verità?”*. Il maestro zen rispose: *“Non c'è spirito, cui imporre una condotta, né una qualche verità da ricercare”*. *“Se non vi è spirito da esercitare, né una verità da conseguire, perché hai sempre un gruppo di monaci attorno a te, che studiano lo Zen e praticano?”*. Il maestro rispose: *“Non ho alcun posto da assegnare, come posso alloggiare una comunità di monaci? Non ho nessuna lingua, come sarebbe possibile convincere gli altri a venire da me?”*. Il filosofo ribattè: *“Come puoi dirmi in faccia simili menzogne?”*. *“Se non ho lingua per istruire gli altri, come potrei mentire”*. Doko, sorpreso ribattè: *“Non seguo i vostri discorsi”*. *“Anch'io mi capisco poco”*, concluse il maestro zen.

<sup>19</sup> L'episodio è narrato nella raccolta del *Bi yan lu*. Ed. it.: *La raccolta della roccia blu*, Ubaldini, Roma 1978.



Ogni discorso circa la verità, la trascendenza o l'assoluto, o come vogliamo chiamarlo, dev'essere una negazione assoluta. Qui si tratta dell'ineffabile. Non è tuttavia possibile esprimere l'assoluto senza parole, tacendo. L'assoluto, il nulla, è al di là delle parole umane, ma anche al di là del silenzio umano. *Con le parole non puoi raggiungere la verità, ma anche senza parole non la puoi raggiungere.* La negazione vale nel Buddhismo per la parola e per il silenzio. *Trenta colpi di bastone, sa hai qualcosa da dire. E trenta colpi di bastone, se non hai nulla da dire.* Se un allievo ha qualcosa da dire, il maestro gli impedisce di parlare; se non ha niente da dire e tace, il maestro impedisce il silenzio e lo spinge a dire qualcosa. Per impedire il silenzio del monaco, il maestro lo sprona: *“Dz qualcosa subito! Dì qualcosa subito!”*. Bai Chang ricevette dal suo maestro Ma Zou tre vasi di fagioli in salsa di soia (un regalo costoso per l'epoca). Bai Chang radunò i monaci nella sala di meditazione, si avvicinò con un bastone ai vasi e disse: *“Se uno di voi dice una parola, rompo i vasi. Se uno di voi non dice una parola, rompo i vasi”*. I monaci non risposero e Bai Chang ruppe i vasi e tornò in camera sua.

*“Egli (Mou Qi) aveva il suo modo di accogliere chi lo cercava. Appena uno metteva il piede sulla soglia del monastero, lo afferrava e gli ordinava: ‘Parla! Parla!’.* Se quello iniziava a balbettare e non riusciva ad esprimersi, lo cacciava via”<sup>20</sup>.

La *via negationis* e la *via eminentiae* si co-appartengono. Così accade anche nel Buddhismo. Mentre Eckhart per esprimersi in termini positivi, si rifà a Dio (*Dio è essere, Dio è il bene, Dio è amore, Dio contiene tutte le cose, vedere Dio in tutte le cose, conformarsi alla volontà di Dio*), il Buddhismo Zen utilizza un linguaggio quotidiano. Nel Buddhismo Zen, come la negazione è perseguita in modo radicale, così lo è anche l'affermazione. Eckhart afferma: *“Chi guarda un pezzo di legno alla luce divina, vede un angelo”*. Questa è l'affermazione eckhartiana del legno, ma non del legno in quanto tale, bensì in quanto angelo. Nel Buddhismo Zen si affer-

<sup>20</sup> *Ibidem.*

ma: *la montagna come montagna, l'acqua come acqua, il lungo lungo, il corto corto*. Un maestro, che era stato interrogato sul senso ultimo della verità, disse: “*Beviamo una tazza di the*”. Un giorno un monaco interrogò Joshu: “*Tutti gli enti tornano all'uno. Dove torna l'uno?*”. Al che il maestro rispose: “*Quando ero a Seishu, mi sono fatto fare un vestito che pesava sette libbre*”. A volte si dice nel Buddhismo Zen: *Allontanati da dove c'è Buddha. E allontanati anche da dove non c'è Buddha*. Altre volte si dice: *Prego, beva una tazza di the*. La negazione della negazione nel Buddhismo Zen è al di là della negazione e, ad un tempo, in unità con l'affermazione, cioè l'affermazione della vita quotidiana in quanto tale. Si tratta dell'unità della negazione infinita e della semplice affermazione; l'unità dell'*al di là dell'al di là* e dell'*al di qua dell'al di qua*.

Questa unità, che il Buddhismo Mahayana esprime con termine tecnico di *la vera dottrina ossia la meraviglia dell'essere*, si compie nello Zen, in ogni occasione, in modo concreto e dinamico, come dimostrano infiniti esempi giocati tra maestri e tra maestri e discepoli.

Un monaco chiese a Joshu: “*Cosa significa la venuta del patriarca da Occidente?*”. Joshu rispose: “*Una quercia davanti al giardino!*”. Questo è uno dei fondamentali esempi dell'espressione della verità nello Zen. Sulla base di questo esempio, desidero ancora una volta paragonare lo Zen e la mistica eckhartiana e questa volta movendomi nella direzione di esaminare se, e in che misura, la mistica di Eckhart, nelle sue molteplici similitudini con lo Zen, riesca ad esprimere la verità, nella modalità espressa nell'esempio appena citato.

La domanda del monaco dice: “*Cosa significa la venuta del patriarca da Occidente?*”. Il patriarca è Bodhidharma, il fondatore dello Zen, che nella prima metà del sesto secolo venne da Occidente, cioè dall'India in Cina. Questo avvenimento segna l'inizio storico dello Zen. La domanda si riferisce al senso di questo fatto fondante. Pone infatti due questioni. Letteralmente, con quale proposito Bodhidharma è venuto da Occidente? Inoltre, che significato ha per noi que-

sta venuta? Con questa domanda, il monaco cerca una risposta che dia senso a questo avvenimento fondante dello Zen e cerca di riportare questo senso alla verità dello Zen. Alla domanda Joshu rispose: “*Una quercia davanti al giardino!*”.

Questa domanda corrisponde, nel suo senso religioso, alla domanda basilare della soteriologia cristiana: *perché Dio si è fatto uomo?* (Cur Deus homo?). Il Figlio di Dio si è fatto carne in Gesù di Nazareth, questa incarnazione di Dio è l'evento fondante della storia della salvezza cristiana. La domanda: “*cur Deus homo*” interroga circa il senso dell'incarnazione divina. Anche in questo caso in un doppio senso, cioè nel senso del proposito divino in questa incarnazione e nel senso degli effetti di questa incarnazione per noi. Entrambe le domande, quella buddhista e quella cristiana, derivano dallo stesso ambito religioso, benché come vedremo, si differenziano.

Cosa ha risposto da parte sua Eckhart alla domanda: *cur Deus homo?* In una predica, ad esempio, dice Eckhart: “*...und dar umbe ist er mensch geworden, daz er dich gebere sinen egeborenen sun, und niht minner*” (Meister Eckhart. *Deutsche Predigten und Traktate*, Hg. und ubersetzt von Josef Quint. München, 1955,357,22; anche292,3f). Che suona, nella forma a domanda e risposta: *perché Dio si è fatto uomo? Per poterti generare come suo figlio unigenito.* Questo esempio eckhartiano mostra tutto un altro mondo rispetto all'esempio dello Zen. Già l'approccio al rapporto domanda/risposta risulta totalmente diverso nei due esempi. Nell'esempio eckhartiano si ribatte formalmente al perché con un altro perché; in tal modo si afferma il rapporto logico tra domanda e risposta. La modalità della risposta è insita nella struttura della risposta. Si può considerare la risposta di Eckhart come una risposta possibile alla domanda che era stata posta e successivamente si può giudicare se il contenuto della risposta sia stato adeguato. Nell'esempio zen, il rapporto tra le parole di Joshu e la domanda posta risulta totalmente incomprensibile: *una quercia davanti al giardino!*. Queste parole non particolarmente significative, il cui oggetto è facilmente rappresentabile, si trasformano,

in quanto feedback alla domanda sul senso della venuta del patriarca, in qualcosa di totalmente incomprensibile. Che razza di risposta è? Joshu cosa vuol rispondere con queste sue parole? È poi una risposta? La connessione logica tra domanda e risposta è qui soppressa. Una profonda crepa sembra dividere la domanda del monaco e la risposta di Jōshu. È come se Joshu non considerasse né la domanda né chi la poneva. Che tipo di comportamento è insito nel parlare di Joshu? Da quale ricettacolo del cuore nascono queste parole? Cosa accade con le sue parole? Tutto rimane oscuro. Con queste parole non sappiamo che fare. Dobbiamo restare nella incomprensione e non provare ad interpretare il discorso in senso simbolico ed allegorico; cosa che lo Zen rifiuta nella maniera più assoluta. In ogni caso nell'orizzonte del discorso strutturato in domanda e risposta, l'espressione *una quercia davanti al giardino* non può essere presa in considerazione.

Tuttavia il contenuto della risposta eckhartiana si trova, per il Buddismo Mahayana, il nucleo etico-metafisico dello Zen, un passo più vicino del pensiero tradizionale cristiano. Come dimostrato dalla risposta, Eckhart insegna che Dio si fa uomo in ogni singolo uomo e non si confina nel solo Gesù Cristo. L'avvenimento salvifico assoluto si compie in ogni singolo individuo e non avviene attraverso Cristo come mediatore. Il singolo, presso il quale Dio si fa carne, è egli stesso figlio di Dio come Gesù Cristo. Con questa considerazione, Eckhart si imparenta spiritualmente con il Buddismo Mahayana, secondo la cui dottrina ognuno può risvegliarsi alla stessa verità del Buddha, come è stato concretamente realizzato dal Buddha storico. Sulla via del Buddha, ogni uomo è in grado di realizzare la buddhità. Ad ogni modo questa affinità della mistica di Meister Eckhart con il Buddismo Mahayana si muove nell'ambito della teoria. Lo Zen, da parte sua, ha la sua essenza fuori dalla teoria, come afferma l'antico detto zen: *una trasmissione diretta da cuore a cuore al di fuori delle scritture*, mentre la vicinanza dottrinale di Eckhart al Buddismo Mahayana non offre un punto d'appoggio che avvicini all'esempio zen, che si muove in-

vece in una dimensione non dottrinale. Dobbiamo penetrare più profondamente nella mistica eckhartiana e sempre in relazione all'espressione usata per essere metro di paragone - *Cur homo Deus?* - per rilevare un più intenso parallelismo con l'esempio zen.

*Perché Dio si è fatto uomo?* Questa domanda chiede, in relazione a quel perché, circa una realtà del divino. Eckhart ribadisce il *senza perché* (*ane warumbe*) di Dio. Dio è senza perché. "*Dio opera senza perché e non conosce perché*" (*Deutsche Predigten*, cit., 371,2lf). Dio è essere assoluto che ha il suo fondamento in sé ed è fondamento di sé stesso. Dio è *plenitudo* dell'essere. Da questa pienezza dell'essere sgorga la realtà divina *naturaliter*. Dio produce sé stesso da sé stesso. Dio non si muove verso la sua realtà, né vi è intenzionalità divina verso essa. "*Deus non agit propter cur aut quare*" (*Sermones*. In Meister Eckhart, *Lateinischen Werken*, Hg. Joseph Koch, Stuttgart, 1936, Bd.IV, serm. 21). Così, in relazione ai morti non si può chiedere perché a Dio, inteso come sovrabbondanza della pienezza dell'essere. La domanda *perché* non incontra Dio, in quanto Dio che ha in sé il suo fondamento. Piuttosto è la purezza dell'essere divino a coprire le categorie del pensiero umano. Con la domanda *Perché Dio...?*, non si fa niente altro che riportare Dio nell'ambito del pensiero umano, dove questa costruzione acquisisce il senso di una aggiunta alla purezza di Dio. La categoria umana del perché non può che significare che Dio opera così perché opera così. Perché Dio è Dio, l'unico possibile fondamento per la realtà divina. "*Proprium est Deo, ut non habeat quare extra se aut praeter se*" (*Expositio libri Exodi*. In *Lateinischen Werke*, cit., Bd.II, 247).

Stando così le cose, si può, secondo lo spirito di Eckhart, rispondere in breve alla domanda *Perché Dio si è fatto uomo?* Con un *senza perché*. La risposta *senza perché* non lascia all'interpretazione alcuno spazio per una ulteriore domanda su Dio e parallelamente per una precisazione della dottrina.

Nel *senza perché* è superata la distanza da Dio. Allora l'uomo deve, secondo Eckhart, non solo abbandonare Dio contrapposto al *perché*, ma anche Dio contrapposto a tutti

gli avvenimenti, che gli capitano, cioè deve vivere tutto quello che proviene da Dio *senza perché*. E deve operare *senza perché*, allo stesso modo in cui opera Dio. “*Il giusto non conosce perché sulla base del quale operare*”. “*Egli opera perché opera*” (*Deutsche Predigten*, cit., 180,23f e 371,20f). Alla base di questa relazione con Dio nell’operare *senza perché*, si mostra la nascita di Dio nell’anima, cioè il farsi uomo di Dio nell’uomo. “*Se noi non conosciamo il perché, il Figlio nasce in noi*” (*Deutsche Predigten*, cit., 73, 9f). In questo modo, la risposta *senza perché* contiene in sé una forza che allontana l’interrogante dalla richiesta di perché e lo avvicina direttamente all’oggetto che con la domanda *perché* aveva cercato di cogliere in modo errato, direttamente nell’oggetto stesso, cioè in modo che l’oggetto posto nella domanda, il farsi uomo di Dio, si realizza direttamente nell’interrogante. *Perché Dio si è fatto uomo?. Senza perché*. Ciò richiama lo Zen. In realtà sono presenti nello Zen numerosi esempi di questa modalità di risposta. Un monaco chiese a Da Me: “*Qual è il senso della venuta dall’occidente del Patriarca?*”. Da Me rispose: “*Nessun senso*”<sup>21</sup>. Lin Chi rispose alla stessa domanda: “*Se avesse un qualsiasi senso, egli (Bodhidharma) non ci potrebbe salvare*”. Se il Patriarca fosse venuto in Cina con una intenzione, anche con l’intenzione di predicare la verità dello Zen, non si sarebbe lui stesso trasformato nella pura verità dello Zen. Ciò si accorda con l’espressione: *se Dio operasse con un perché, non sarebbe Dio*.

La risposta *senza perché* annulla, da un lato, la domanda sul senso della venuta del Patriarca e, allo stesso tempo, il punto di vista dell’interrogante, con il quale cerca un qualche senso nella venuta del Patriarca e crede di poter penetrare la verità dello Zen attraverso la comprensione del senso. In questo modo, è possibile rilevare una reale corrispondenza tra Eckhart con il suo pensiero *senza perché* e l’esempio zen con il suo *senza senso*. Nella cosiddetta teologia negativa, la mistica di Meister Eckhart e lo Zen concordano.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

Tuttavia la comune teologia negativa non raggiunge ancora il luogo con cui Joshu risponde alla domanda circa il senso della verità del Patriarca: *una quercia davanti al giardino*. Ci colpisce, in questo esempio, la mancanza di relazione tra la parola di Joshu e la domanda, mentre la risposta secondo le modalità della teologia negativa, *senza perché* oppure *senza senso*, continua ad avere una relazione logica con la domanda. La risposta considera almeno formalmente la domanda *perché?*. Coerentemente esprime la negazione con il *senza perché*. In questo modo, la relazione tra risposta e domanda è comprensibile in un piano logico. Le espressioni *senza perché* oppure *senza senso* appartengono ancora al linguaggio logico. La negazione, espressa in entrambi i casi, nella mistica eckhartiana e nello Zen, si muovono nella stessa dimensione in cui è stata posta la domanda. La negazione, in quanto segno negativo, non è in grado di annullare realmente il porre la domanda che s'incontrerà con la negazione. L'interrogante stesso comprenderà la risposta *senza perché* come una negazione alla sua domanda senza trascendere realmente la propria posizione.

Per avvicinarsi ancora un poco al luogo, indicato da Joshu con l'espressione *una quercia davanti al giardino* e, come avvenuto finora, utilizzando un topos parallelo nella mistica di Meister Eckhart, vogliamo citare un altro esempio che si colloca sulla direttrice del *senza perché* ed è concreto come l'espressione *una quercia davanti al giardino*, un esempio, tuttavia, che, invece di esprimere il linguaggio della logica del *senza perché*, presenta realmente cosa è il *senza perché*.

“*La rosa è senza perché, fiorisce perché fiorisce*”<sup>22</sup>. Così suona una poesia di Angelo Silesio, un seguace di Eckhart e contemporaneamente un poeta rappresentativo della mistica tedesca. Il *senza perché*, che nel precedente esempio di Eckhart era riferito all'essere, alla vita, all'agire divino, è qui riferito ad una cosa concreta, la rosa. *La rosa è senza perché*. Normalmente la rosa appartiene alla natura, al mondo crea-

<sup>22</sup> *Cherubinischer Wandermann*, 1,289.

turale per la coscienza cristiana ed al mondo oggettivo della natura per la coscienza moderna. Tuttavia la rosa di Angelo Silesio, in quanto *senza perché*, non appartiene alla natura. Un'altra sua poesia recita: "*La rosa, che il tuo occhio vede qui, è fiorita eternamente in Dio*"<sup>23</sup>

La rosa presente è anche vista in Dio. La rosa attraversa la natura e fiorisce in Dio, perché *ciò che è in Dio, è Dio*. Il fiorire della rosa non è più un fatto naturale, bensì una manifestazione in Dio, una manifestazione di Dio: la vita di Dio fiorisce. La rosa è, fiorendo in Dio, cioè come Dio che fiorisce, *senza perché*. L'espressione *senza perché* non deriva dalla retorica, bensì l'essere *senza perché* della rosa è l'essere di Dio e, in quanto Dio, la rosa è *senza perché*. In questo modo, Angelo Silesio poteva affermare: "*fiorisce perché fiorisce*". Qui si dà in modo immediato la vita *senza perché* di Dio. "*La vita vive senza perché, proprio perché vive*". "*La vita vive in quanto vive*" (*Deutsche Predigten, cit., 180,25/27*). Nella seconda poesia proposta afferma: "*la rosa che il tuo occhio vede qui...*". La rosa, che nel suo essere è trasparente fino a Dio, che fiorisce in Dio in quanto Dio, è la stessa che è vista dai tuoi occhi, dai tuoi organi di senso. Perciò la realtà visibile della rosa è una concrezione della vita di Dio, che fiorisce in sé. Il Dio che fiorisce in sé è *divenuto carne* e si è mostrato alla vista. "*La rosa è senza perché, fiorisce perché fiorisce*". L'essere della rosa è Dio e, in quanto Dio, è *senza perché*; la rosa fiorisce perché fiorisce, cioè la vita di Dio vive, perché vive. Nella vita spirituale europea una tale tendenza che vede la natura, nel caso specifico una rosa trasparente, in Dio e Dio concretizzato nella rosa, come abbiamo visto nel precedente esempio di Angelo Silesio, è descritta come panteismo oppure come mistica della natura e attaccato soprattutto da parte cristiana, perché il Cristianesimo vi vede una commistione delle differenze qualitative tra Dio ed il creato, un fraintendimento che porta a divinizzare il creato ed a privare Dio della sua divinità. In questo

<sup>23</sup> *Ivi*, 1,108.



caso, Eckhart doveva difendersi dall'accusa di panteismo da parte dell'inquisizione.

Eckhart pensava che Dio fosse l'essere della creatura, annullando in tal modo lo scarto tra Dio e creatura. Questo scarto, per il Cristianesimo, discende dalla *creatio ex nihilo*. Creare dal nulla significa dare essere al nulla e rivolgersi dal nulla all'essere. Dio, in quanto essere, dona essere al nulla e fa nascere il creato. Si pensa quindi all'essere in un doppio senso, che si contrappone all'altro qualitativamente, in quanto Dio ed in quanto creato, cioè l'essere assoluto e l'essere ricevuto e relativo che è stato dato al nulla. Eckhart poteva, per salvaguardare il pensiero che si fonda sulla tradizione cristiana della *creatio ex nihilo*, il pensiero secondo cui non vi è nulla fuori di Dio, non condividere la realtà di due diversi modi di essere. Per lui il creato in quanto tale, considerato al di fuori di Dio, era puro nulla che, al di fuori di Dio, non valeva nulla. Qualcosa che non fosse Dio in realtà non era niente, un puro nulla che non aveva in sé alcun senso. Così, secondo Eckhart, Dio e creato non potevano essere contrapposti come avveniva nell'espressione *Dio e creato*. La natura posta vicino a Dio non era essere relativo. Era puro nulla. Qui non si può parlare di panteismo o di mistica della natura; Eckhart non dice che il mondo in quanto tale o la natura in quanto tale è Dio. Mondo e natura sono un puro nulla. Essere e puro nulla, così Eckhart esprime l'ultima conseguenza della differenza qualitativa tra Dio e creato. Il creato è un puro nulla (*unum purum nihilum*). Questa è la prima affermazione di Eckhart sul mondo e sulla natura. Non è tuttavia la sua ultima affermazione. Il creato non ha essere in sé ed è puro nulla. Perciò trova il suo essere in Dio in quanto Dio. Se la creatura è, l'essere della creatura è Dio stesso, perché non si è nulla al di fuori di Dio e ne consegue che ciò che è, è Dio. Per Eckhart, l'essere che è in sé e l'essere che è dato al nulla, sono lo stesso essere, cioè Dio. Se l'essere che è dato al nulla, fosse considerato un essere relativo, secondo l'opinione di Eckhart, il nulla avrebbe da Dio, cioè dallo stesso essere, un influsso negativo e ciò contraddirebbe l'assolutezza di Dio. Così Eckhart considera la *creatio ex nihilo* come

creazione dal nulla in Dio, nell'essere di Dio. La creatura allora vive in Dio, nella vita di Dio, ovvero la creatura germoglia in Dio. Come dice Eckhart (*Deutsche Predigten*, cit.,413, 2): “*Si voli in Dio e si sarà in Dio come il più alto angelo. Poiché tutte le cose sono uguali in Dio e sono Dio stesso*”.

Le due posizioni menzionate, quella secondo cui la creatura è un puro nulla e l'altra secondo cui la creatura è in Dio ed è in quanto Dio, possono sembrare contraddittorie, benché siano la doppia conseguenza del fatto che, al di fuori di Dio, non esiste nulla. Tuttavia sono strettamente legate tra di loro, al punto che entrambe prese singolarmente risultano false. Insieme formano un circolo dinamico. Quando si parla del mondo in quanto tale, secondo Eckhart, bisogna considerare l'uomo come un puro nulla e mentre si vede il mondo come nulla, si vede Dio in esso e simmetricamente il mondo in Dio.

“*La rosa è senza perché, fiorisce perché fiorisce*”. La rosa è vista in Dio e parimenti, come detto, deve essere vista, nel suo essere creaturale, come un puro nulla. Vedere la creatura come puro nulla significa, per l'uomo che vede la rosa, che la creatura ed il suo stesso sé sono spogliati. Allora colui, che nella sua solitudine è risorto come figlio di Dio ed è rinato in Dio, vede la creatura in quanto Dio, in Dio ed in sé stesso. Allora la rosa, che è *senza perché*, non gli appare più come appartenente al mondo degli oggetti, bensì appartenente al suo stesso sé, in quanto figlio di Dio. L'uomo e la rosa condividono in Dio la vita di Dio. Il fiorire della rosa è un evento divino ed è la stessa cosa dell'uomo che è unito a Dio.

Nel nostro paragone con lo Zen, vogliamo considerare assieme la domanda e la risposta: *Perché Dio si è fatto uomo?*. *La rosa è senza perché*. Ciò ricorda: *Qual è il senso della venuta del patriarca da Occidente? Una quercia davanti al giardino*. In entrambi gli esempi, si tratta in ugual misura di un qualcosa di concreto che appare alla coscienza come un oggetto naturale, rosa o quercia, e tuttavia come risposta ad una domanda religiosa. Che significato abbia la rosa lo abbiamo appena visto. *La quercia davanti al giardino* è nel suo significato - perché si dovrebbe darle un significato - niente di di-

verso dalla rosa di Angelo Silesio. La concretezza della rosa non si riferisce al suo senso oggettuale, bensì all'essersi fatto carne di Dio, cioè all'incarnazione dell'essere *senza perché*. Allora non si replica con *senza perché* nel linguaggio della logica, ma è il Sé, che è *senza perché*, ad apparire nella sua concretezza come risposta. Ciò è, secondo la tradizione buddhista, il salto decisivo nella vita religiosa dal logico-ideale al reale. Alla domanda sul significato della incarnazione di Dio appare immediatamente Dio incarnato, cioè la rosa come risposta, perché il nocciolo della questione è che il sé, che risponde con la rosa, è incarnazione di Dio, in quanto figlio di Dio. Qui si apre il mondo del reale, che Eckhart, come *Lebenmeister*, condivide con lo Zen. Il *senza perché* appartiene ancora al pensiero su Dio ovvero al Dio pensato. Chi invece ha vissuto Dio nella sua vita *senza perché*, vive egli stesso con la vita di Dio. Non teme, al di là dei limiti teologici della teologia negativa, di lasciar apparire la rosa, se ciò riguarda Dio. Mostrando l'essere *senza perché* di Dio, nega allo stesso tempo la risposta *senza perché* alla domanda *perché?*. Perché questa negazione è, come abbiamo detto, una negazione verbale, cioè una espressione negativa che si muove ancora nella stessa dimensione della domanda. Se, al contrario, alla domanda *perché Dio...?* risponde direttamente *La rosa è...* è un vero colpo contro la dimensione della domanda ed un atto di negazione, ovvero una negazione incontestabile, una salto dalla logica alla realtà anche nel suo aspetto negativo. Questa locuzione riporta alla realtà tanto quanto l'esplosione di una bomba alla domanda *cos'è una bomba?*. L'esplosione di una bomba è la reale, vera risposta alla domanda e la reale negazione del porre domande. La vera esperienza di una bomba è che, attraverso lei, si muore.

Precedentemente, abbiamo esaminato la stretta parentela di entrambi gli esempi. Ora dobbiamo ricordare che esiste una fondamentale differenza e che siamo alla ricerca di raggiungere, attraverso la mistica eckhartiana, il luogo indicato dall'espressione di Jōshu.

*Qual è il senso della venuta del patriarca da Occidente?  
Una quercia davanti al giardino. Perché Dio si è fatto uomo?*

*La rosa è senza perché.* Se alla domanda *perché Dio si è fatto uomo?* si fosse risposto semplicemente con *la rosa*, si sarebbe colto il senso dell'esempio zen. La risposta *la rosa è senza perché* avrebbe dovuto, per così dire, essere abbreviata. Cosa significa questa abbreviazione, cioè togliere *è senza perché* da *la rosa è senza perché*? Cosa implica questo taglio, nella profonda relazione tra Dio e uomo e tra Dio e natura?

Anche Eckhart utilizza questo taglio? Per esaminare ciò, vogliamo considerare ancora una volta la risposta *la rosa è senza perché* e cosa significhi ciò che è stato tagliato alla rosa, cioè *è senza perché*, e che problemi genera questo taglio. L'espressione *è senza perché* può essere considerata sotto due prospettive: 1) riguarda Dio come essere assoluto e 2) poiché sono parole umane, si tratta di un predicato che l'uomo utilizza per esprimere Dio e l'essere della rosa. L'espressione *è senza perché* appartiene in quanto oggetto a Dio, in quanto espressione all'uomo.

1) L'espressione *è senza perché*, che è stata separata dalla rosa, nella sua formulazione originaria, nell'essere senza perché, è Dio stesso, l'assoluta pienezza dell'essere senza perché, come abbiamo già visto. L'essere senza perché appartiene a Dio ed a Dio solo. Ciò differenzia Dio, in maniera assoluta, da ciò che non è Dio. *La rosa è senza perché*: qui Dio stesso appare nella forma del *senza perché*, come l'essere della rosa, annichilendo l'essere creaturale della rosa. Tuttavia Dio, che appare nella sua forma divina, per Eckhart, non è Dio stesso, che è senza forma. Stando così le cose, l'abbandono dell'*è senza perché* dall'espressione *la rosa è senza perché* equivale alla completa sparizione di Dio. Non vi è più traccia di Dio. Questa scomparsa di Dio può essere vista come il reale compimento dell'*Entwerdung* di Dio in senso eckhartiano. Eckhart ricerca l'essenza, il fondamento di Dio, al di là della trinità, nel nulla. Per Eckhart, cioè, Dio si trasforma in nulla, Dio torna al suo fondamento indivisibile, ineffabile, privo di forma e modo, al suo fondamento non-fondamento e tutto torna assieme a lui.

*La rosa è senza perché.* La rosa, in cui Dio appare come essere, è una incarnazione di Dio. Nella rosa, in quanto in-

carnazione di Dio, Dio mantiene ancora il suo essere Dio per sé, precisamente nel *è senza perché*. Non è come se Dio avesse completamente annichilito il suo essere divino e fosse completamente scomparso nella rosa. Questa apparizione di Dio in forma divina come essere della rosa, ossia nel mantenimento dell'essere divino nella incarnazione nella rosa, evoca un doppio aspetto, cioè la differenza tra Dio e ciò che Dio non è: Dio e natura, ovvero creatore e creato.

*La rosa è senza perché*. Qui Dio appare nella sua forma divina del *senza perché* assieme alla rosa. Deve allora confermare almeno una volta la propria differenza. Dal fondo di questa dualità, la rosa deve apparire in quanto natura ed allora la dualità, Dio e natura, giunge all'unità, nella misura in cui l'unità, a partire dal fondo della dualità, può sembrare una sorte di mistica della natura.

Tagliando *è senza perché*, cioè l'*Entwerden* di Dio, scompare questa dualità. La differenza tra Dio e natura, tra creatore e creato è superata. Ciò tuttavia non significa divinizzare la natura. Con la scomparsa di Dio, Dio torna, secondo Eckhart, a prima della creazione. Prima della creazione non vi è natura. Se Dio si annichilisce, anche la natura annichilisce. Qui allora non si può parlare di divinizzazione della natura.

2) *La rosa è senza perché*. Ciò è una precisazione rivolta alla rosa, cioè un predicato che l'uomo afferma circa la rosa. Qui si ripropone una dualità, uomo e rosa. *La rosa è senza perché*. Un predicato presuppone una persona che lo afferma, che dice della rosa: *la rosa è senza perché*. Allora *è senza perché* è originariamente e precisamente un predicato circa Dio, parole umane con cui Dio è pensato ed espresso dall'uomo - ancora una dualità: Dio ed uomo.

Secondo Eckhart, l'essere di Dio è impensabile ed inefabile: dice appunto "*Dio è senza perché*". *Senza perché* tronca tutti i tentativi di esprimere Dio attraverso il pensiero umano, operando con il nesso domanda/risposta. Tuttavia il *senza perché* stesso non supera ancora l'ambito del pensiero umano, perché la negazione stessa è una costruzione logica. *È senza perché* come predicato di Dio resta un pensiero uma-

no che cerca di definire l'essere di Dio, che è in sé impensabile ed è, come tale, un velare il puro essere di Dio e, in tal modo, un momento di separazione tra uomo e Dio. La predicazione degli uomini dovrebbe essere un superamento della dualità. In verità non è niente altro che un tentativo, da parte degli uomini, di superamento attraverso il pensiero, quando ciò che è stato pensato è in realtà solo un velare e un dividere. Predicare è espressione della dualità. Dio, che è in sé impensabile e irrappresentabile, è al contempo ineffabile. Dio è ineffabile. Ma se l'uomo dice *Dio è ineffabile*, dice ovviamente qualcosa circa Dio. Tra l'affermazione che Dio è ineffabile ed il silenzio vi è un salto decisivo. *Senza perché*, come predicato di Dio, rimane un discorso circa Dio, la cui essenza richiede il silenzio degli uomini. *La rosa è senza perché*. Qui vi è, visto da fuori, non un discorso diretto su Dio, ma sulla rosa, con il cui predicato di appartenenza ci si rivolge a Dio, cioè la rosa. Ovvero l'essere della rosa, si riferisce a Dio, parla di Dio. *Senza perché* è un predicato umano, con cui l'uomo parla di Dio e si riferisce alla rosa in quanto Dio.

In questa prospettiva, il taglio del *senza perché* è il compimento del silenzio dell'uomo circa Dio e circa l'essere della rosa in quanto Dio. Non un invito a non parlare, in quanto Dio è ineffabile, bensì un tacere realmente. È reale rinuncia alla parola umana e abbandono del pensiero, nel non-pensiero.

Riassumendo: circa il *senza perché* abbiamo affermato due cose: 1) Dio appare ancora nella forma divina dell'etero *senza perché* e questa apparizione di Dio richiama la dualità di Dio e natura, al cui fondamento l'unità di Dio e rosa deve apparire come mistica della natura. Perciò Dio, che appare nella forma del *senza perché*, non è ancora Dio come è in sé; 2) Sono parole umane, un predicato dell'uomo circa Dio e circa l'essere della rosa in quanto Dio. Qui riappare una dualità, uomo e Dio, oppure uomo e rosa. Nel *senza perché* come predicato umano, si esprime il pensiero umano su Dio e sull'essere della rosa.

Il pensiero vuole esprimere con ciò, con parole umane, il velamento dell'impensabile essere di Dio.

Il pensato si trasforma allora in un velare l'impensabilità dell'essere di Dio e le parole umane si trasformano in chiacchiera. L'uomo, quando parla di Dio attraverso il *senza perché*, non è ancora tornato alla sua vera origine. Questi due punti hanno la loro origine comune nel fatto che alla semplice rosa è stato aggiunto il *senza perché*. L'aggiunta tuttavia si realizza solo dove vive in precedenza una dualità, cioè dove l'uomo originario era già diviso.

Il fatto che vi fosse già una dualità, appare dal fatto che la rosa da un lato si mostra come natura e che il *senza perché* nasce dall'essere di Dio e che questo *senza perché*, detto da parole umane, è giustapposto a Dio e alla rosa che è vista in Dio. Così il taglio del *senza perché* significa: 1) la totale scomparsa di Dio nel nulla; 2) il totale silenzio dell'uomo su Dio, cioè la fine della parola, il reale ritorno di Dio nel suo fondamento ineffabile; 3) il superamento della dualità contrapposta di Dio e natura, uomo e Dio, cioè il ritorno all'unità originaria ed al nulla, come appare nella completa sparizione di Dio e nella completa consunzione dell'uomo.

In questo taglio del *senza perché*, non avviene che la rosa isolata dal taglio, cioè dall'apparizione del nulla, mantiene il suo essere come quando, nelle forme esteriori, il predicato viene tagliato ed il soggetto resta. Se si dice *la rosa è senza perché*, la rosa nella sua dimensione naturale viene annichilita in Dio in quanto Dio. Con il taglio del *senza perché*, cioè con la scomparsa di Dio nel nulla, anche la rosa, che è in Dio in quanto Dio, viene annichilita. È un puro nulla. Se si dice *la rosa è senza perché*, l'uomo, che vede la rosa in Dio in quanto Dio, è morto in quanto creatura ed è rinato in Dio in quanto figlio di Dio. Nella sua morte l'uomo vive la vita di Dio che vive nel fiorire della rosa. Nel tramutarsi di Dio in nulla, muore l'uomo, il figlio di Dio, ed anche la vita di Dio. Si tratta della *Grande Morte*, come la chiama lo Zen, l'estremo divenire dell'uomo. È, per dirla con Eckhart, un *deserto*, dove non sopravvive alcuna vita, umana o divina, dove nessuna creatura può germogliare in Dio. Questo puro nulla, deserto, si chiama secondo una espressione zen *doppia dimenticanza*. L'uomo dimentica il suo sé e Dio. Dio di-

mentica il suo sé e l'uomo. Questa *doppia dimenticanza* è rappresentata nello Zen da un cerchio il cui centro è vuoto. Nel puro nulla, in cui scompaiono Dio e uomo, anche la rosa viene annichilita.

Siamo finalmente giunti al luogo che volevamo raggiungere, partendo dalla espressione di Joshu *una quercia davanti al giardino*. Da *la rosa è senza perché* è scomparso il *senza perché*. È un puro nulla, in cui Dio, uomo e rosa sono scomparsi. Se si dice *la rosa* si parla della incarnazione del puro nulla: la resurrezione dalla *Grande Morte* nel deserto o, secondo l'espressione zen, *il fuoco sorge dalla fredda cenere oppure un albero secco fiorisce*.

*Perché Dio si è incarnato?. La rosa. Qual è il senso della venuta del patriarca da Occidente?. Una quercia in giardino.* Abbiamo, a partire dalla mistica eckhartiana, colto una reale corrispondenza con lo Zen. Tuttavia, Eckhart ci segue realmente in questa corrispondenza?

Con il taglio del *senza perché*, la corrispondenza è raggiunta. Cosa rappresenti questo taglio lo abbiamo appena esaminato. Ora l'*irruzione*, per Eckhart, assume concettualmente lo stesso significato di questo taglio. Per Eckhart, *irruzione* significa che l'uomo si realizza quando è unito a Dio e vive in Dio - l'estrema estraniamento dell'uomo -, quando penetra attraverso Dio fino al nulla, al vero fondamento originario senza forma e ineffabile di Dio e, al tempo stesso, dell'Uomo. Con questa idea dell'*irruzione*, Eckhart, uscendo dall'ambito concettuale cristiano, si avvicina al massimo allo Zen. Si potrebbe dire che entra nell'ambito dello Zen. Tuttavia, emerge al contempo una differenza decisiva. Eckhart condivide con lo Zen il motivo del taglio, non giunge invece all'estreme conseguenze della negazione, al superamento della rosa sola. Quando Eckhart passa dalla negazione all'affermazione, ritorna a Dio e con Dio alla rosa e, non passando direttamente all'affermazione della rosa, bensì attraverso una deviazione in Dio. Per Eckhart, anche nella sua radicale concezione dell'annichilimento di Dio, Dio rimane sempre la fonte dell'affermazione e, solo attraverso Dio e in Dio, tutto il resto trova affermazione. Senza parla-



re di Dio, Eckhart non è in grado di tornare all'affermazione. Ciò è connesso fondamentalmente con l'interpretazione del nulla e con il compimento della negazione. Eckhart afferma che Dio scompare e definisce il nulla in cui Dio scompare: *Gottheit*. Ciò implica che egli sperimenta il nulla, partendo da Dio, come fondamento di Dio e non sperimenta il nulla in sé stesso. Il nulla tuttavia, nel quale Dio si annichilisce, non lascia, in quanto tale, sussistere il luogo dove definire il nulla di Dio in quanto *Gottheit*. Puro nulla e nient'altro: questo indica la semplice espressione *la rosa*.

Eckhart non dice *nulla*, come nello Zen, bensì *Dio è nulla*. Qui cogliamo una differenza decisiva. Una differenza che dev'essere ulteriormente approfondita. Cos'è Dio? Eckhart afferma: *Dio (nella sua essenza) è un nulla*. Cos'è Dio? Un maestro zen risponderebbe *nulla*.

Se si afferma *Dio è un nulla*, il nulla definisce l'essere di Dio, ma non nel senso che Dio in sé è un nulla, ma nel senso che la negazione, espressa con *nulla*, riporta una prospettiva umana. *Dio è un nulla* significa che Dio è ed è un nulla, cioè un nulla per gli uomini. *Dio è* è un'affermazione inviolabile. Nella domanda *cosa è Dio?*, non vi è reale posta in questione e nella risposta *è un nulla* niente viene insidiato dal nulla. Dio è l'essere stesso, un puro essere, così puro che è al di là da ogni definizione ed è anche al di là dal nulla umano. Il nulla in questo caso è una quintessenza della negazione di ogni possibile determinazione con cui l'uomo si riferisce a Dio. Dio non è buono, Dio non è vero, Dio non è saggio, eccetera. *Dio è un nulla*, non nel senso che è senza essere, è piuttosto qualcosa di diverso da quanto si può affermare, è un *essere al di sopra degli altri esseri*.

*Dio è un nulla*, ciò significa anche che Dio è, ed è un nulla per gli uomini. Qui sorge una doppia endiadi: essere/nulla, Dio/uomo. Anche l'ultima parola di Eckhart circa Dio, l'Uno, è detta nella dualità e nella contrapposizione. Nello Zen si dice diversamente: *cos'è Dio?* Nulla. Qui non si tratta di rispondere alla domanda sulla essenza di Dio con un *nulla*, bensì di negare totalmente la domanda stessa. Il nulla non si riferisce all'essenza di Dio, bensì lo stesso essere di

Dio non trova posto in questa risposta. Il nulla non ha niente in comune con la domanda e con il porre la domanda e nega in questo modo lo stesso interrogante. Con il *nulla* si nega contemporaneamente la domanda, ciò che è domandato e chi pone la domanda. Il nulla è il superamento della dualità ed è diverso dalla espressione *Dio è nulla*. Si tratta di una unità completa, *una grande palla di fuoco*, come si dice nello Zen.

Notare: la differenza tra comprensione del nulla e realizzazione della negazione ha forse a che fare con il fatto che Eckhart rappresenta l'assoluto con la categoria della *substantia*, mentre il Buddhismo lo fa con la categoria della *relatio*. Come conseguenza di ciò ed in vista del radicale superamento della *substantia*, Eckhart doveva vedere l'essenza di Dio come *mera substantia simplex*, che è priva di ogni determinazione. Nel Buddhismo - secondo la dottrina dell'*anattà e della sunyatà* mahayaniche - è invece totalmente negato l'utilizzo della categoria *substantia* per definire un ente, al contrario di quanto riteneva Eckhart. Nel Buddhismo non vi è nulla dotato di sé. Ogni ente è una relazione con un altro ente. Essere - nella definizione buddhista - significa non essere in sé, ma in relazione. Per cui la categoria *relatio* è centrale nel Buddhismo. Ciò che è nella relazione, appare nella relazione e si esaurisce nella relazione. Questa relazione universale non è un ordine definito, bensì un evento dinamico in relazione all'altro. In questa relazione ogni cosa appare come nulla e come essere: cioè un nulla in sé, costantemente aperto a causa della relazione. È in sé un nulla che, allo stesso tempo, si unisce alla relazione universale: *sboccia un fiore, si apre un mondo*<sup>24</sup>. Ed al contempo non è. Questa è, per il Buddhismo, la verità dell'essere. L'essere è nella sua essenza attraversato e riattraversato dal nulla.

Abbiamo visto quale evento sia il taglio del *senza perché* e come Eckhart, con la sua teoria *irruzione*, tratti concettualmente questo taglio. Tuttavia non giunge alle estreme

<sup>24</sup> *By yan lu*, cit.

conseguenze, perché il fondamento di ciò rimane l'assoluto, Dio, rappresentabile con la categoria della *substantia*, come Ente assoluto. Vogliamo vedere che avvenimento sia la semplice espressione *la rosa* - cosa che in realtà non accade in Eckhart - e, a partire da questa corrispondenza, poter analizzare la risposta *una quercia davanti al giardino*. Il taglio conduce al profondo silenzio della *Grande Morte*. Non solo l'uomo tace su Dio, ma anche Dio stesso tace. Dio non pronuncia la parola insita nella sua divinità, né la parola della creazione, né quella della salvezza. Così l'espressione *la rosa*, in quanto totale silenzio, è pronunciata nella *Grande Morte*. La parola qui è la fonte originaria della pura vita nel deserto. Si dice: *la rosa. La rosa. Nient'altro*. Non è che la rosa sia contrapposta a qualcosa. Nessun Dio sta, come fondamento dell'essere, dietro alla rosa. Nessun uomo sta di fronte alla rosa e ne parla con parole umane. La rosa non è più vista dall'uomo né da Dio. Si tratta di un assoluto *indivisuum* del semplice *ein einic sein*. Dove vanno uomo e Dio? *La rosa. Nient'altro*. Nessuna traccia di Dio. Dio è nel suo fondamento del nulla, senza forma ed immagine, presente ed in quanto tale *la rosa*. La rosa è l'incarnazione del nulla, in cui si trasforma Dio. Dio si è annichilito ed il nulla, in cui si è trasformato, è divenuto la rosa. La rosa è il sé risorto del Dio annichilito nel nulla. *La rosa. Nient'altro*. Nessuna traccia dell'uomo. Niente di pensato, nessun predicato in parole umane. Qui vi è l'uomo nel suo fondamento originario, nel suo essere *niht geistic, geistenlos* presente ed in quanto tale *la rosa*. L'uomo, che si è unito a Dio, ha rinunciato al proprio sé ed il nulla, in cui si sono trasformati l'uomo e la rosa come oggetti della natura, sono diventati *la rosa*. *La rosa* è la concrezione del nulla ed in quanto tale l'essere rianimato dalla *Grande Morte* dell'uomo senza sé. *La rosa*. È un evento del nulla. Come tale la rosa permette una infinita negazione. Contestualmente, l'evento del nulla, *la rosa*, è, in quanto non-evento, la semplice affermazione della rosa e di tutto il resto.

Se l'uomo ha raggiunto una volta *la rosa*, cioè se attraverso la *Grande Morte* si è trasformato in puro nulla e se poi,

con l'espressione *la rosa*, è rinato, è in grado di esprimere questa realtà in diversi modi, senza allontanarsene.

La libertà dalla parola del silenzio si trasforma in libertà di parola. Per esprimere la *rosa* con le formule, negative o positive, che ricorrono spesso in testi zen, si può dire: 1) negativo *la rosa non è la rosa*, 2) positivo *la rosa fiorisce, perché fiorisce*.

Nella formulazione negativa: *la rosa non è la rosa*. Questo *non* non lascia alcuno spazio a *bensì*. Anche se si dicesse *non è la rosa, bensì A*, questo A sarebbe da catalogare sotto la stessa negazione: A non è A. Dietro al *non* non vi è qualcosa, ma un *non* infinito, che nega l'essere sé. Se tuttavia il nulla lasciasse lo spazio per un *bensì*, se si potesse dire *la rosa non è la rosa, ma - ad esempio - Dio*, la rosa diventerebbe trasparente e lascerebbe apparire Dio come suo fondamento. La rosa quindi lascerebbe trasparire il suo fondamento, cioè Dio. Ora Dio si è trasformato in nulla, Dio è non Dio. La rosa è trasparente, senza fondamento, senza un qualunque ente che la possa fondare. *La rosa non è la rosa*. Qui si tratta di una totale negazione priva di fondamento. In questo caso la negazione è radicalmente attuata se si dice che *la rosa è senza perché*. Alcuni esempi zen di questa negazione priva di fondamento: *il patriarca Bodhidharma non è mai venuto in Cina* oppure *Buddha non ha mai asserito nulla nella sua predicazione di quarantanove anni*.

Si è detto sopra *la rosa non è la rosa*, cioè, secondo quanto affermato, la rosa non è la rosa dal punto di vista del fondamento del nulla umano, cioè secondo il fondamento originario della trasparenza infinita. Con ciò si arriva alla formulazione positiva. *La rosa è la rosa*, in quanto l'essere rosa della rosa è attraversato e riattraversato dal nulla e così è trasparente nel suo fondamento.

Questo essere nel non fondamento della trasparenza infinita viene espresso dallo Zen con la parola *come (soku)* e vede la verità dell'essere nella relazione (non A è A, ma A è come A). L'essere è reso infinitamente trasparente dal nulla; l'infinito nulla è colorato dall'essere: questa antinomia è fusa insieme dal *come*. Si dice, in termini positivi, *la rosa è co-*

*me la rosa. La rosa fiorisce, come fiorisce.* Questa formulazione è, confrontata con la formulazione *la rosa fiorisce, perché fiorisce*, più immediata nella sua affermazione. Questo *come* apre nello Zen uno spazio libero per la poesia. Qui si trova il fondamento dell'utilizzo della parola come poesia nello Zen.

### *Conclusioni finali*

Un monaco ha chiesto a Joshu: “*Che senso ha la venuta del patriarca da Occidente?*” Joshu risponde: “*Una quercia davanti il giardino*”. Abbiamo paragonato alle parole che la mistica di Eckhart, o dei membri del suo circolo, usa di fronte alla domanda *cur Deus homo?* le varie risposte, per poter cogliere il luogo dove si realizza una corrispondenza tra i due punti di vista. Le parole di Eckhart, che ho scelto come risposta, si trovano nelle prediche di Eckhart. Predicare è, per Eckhart, la funzione propria della parola e della sua esistenza religiosa, mentre nello Zen *domanda e risposta - mondo* si chiama questa pratica - è il luogo proprio delle parole e un elemento costitutivo dello Zen stesso, come abbiamo visto negli esempi. Abbiamo confrontato le diverse forme dell'utilizzo delle parole, da una parte le parole di Eckhart, dall'altra il *mondo* dello Zen. Le questioni relative alla diversità strutturale dell'utilizzo delle parole necessitano di ulteriori ricerche.

Nel nostro breve confronto con lo Zen, la mistica di Meister Eckhart si mostra nella sua indissolubile dipendenza dal fondamento cristiano ed in quanto tale si connota come mistica cristiana, benché all'interno del Cristianesimo rappresenti una radicale deviazione dalla ortodossia della chiesa.

La Scuola di Kyoto ha tradotto la nozione buddhista di *Sūnyata* con gli strumenti concettuali della filosofia occidentale. In epoca di occidentalizzazione su scala planetaria e di omologazione, ha saputo anche ripensare la radicalità originaria giapponese, ridefinendone l'identità. Grazie all'acquisizione di questa alterità cosciente, ha posto le basi per un dialogo proficuo con l'Occidente.

In particolar modo, i filosofi della Scuola, che padroneggiano un doppio linguaggio e spaziano in un duplice orizzonte, sono stati in grado d'esprimere osservazioni originali sul tema dell'essere e del *nulla*, preziosissime per l'Occidente in piena deriva nichilistica. Questa antologia presenta testi di Nishida, Tanabe, Nishitani e Ueda che trattano temi che appartengono all'orizzonte culturale europeo e si pongono come un momento ravvicinato di confronto culturale.

Giancarlo Vianello è socio fondatore del *Centro Studi Maitreya* di Venezia. Sul pensiero e gli autori della Scuola di Kyoto ha pubblicato numerosi saggi, tra cui: Giancarlo Vianello, Matteo Cestari, Kenjiro Yoshioka, "*La Scuola di Kyoto*", Rubbettino, Soveria Mannelli, 1996; Giancarlo Vianello, "*Il concetto di tempo in Dōgen*", in Atti del XXIV Convegno di studi sul Giappone, Savona, 2000; Giancarlo Vianello, "*La ricezione di Heidegger in Giappone*", in Atti del XXV Convegno di studi sul Giappone, Venezia, 2001; Giancarlo Vianello, "*Note sulla vacuità: dalla Prajñāparamitā alla scuola di Kyoto*", in «Dharma», n. 7, Roma 2002. Collabora con varie riviste impegnate nel dialogo interculturale, tra cui: «Dharma», «Simplegadi», «Esodo», «La stella del mattino».