

R. OTTO, *West-östliche Mystik*, C.H. Beck, München 1971³. Un volume di pp. 314.

Già da tempo si auspicava una nuova edizione del celebre studio di filosofia religiosa comparata di Rudolf Otto. Questa terza edizione è stata curata da Gustav Mensching, — sulla base di un manoscritto glossato dallo stesso R. Otto, con aggiunte e correzioni al testo — ed è stata migliorata mediante la revisione di tutte le citazioni, alcune delle quali nella prima e nella seconda edizione del libro (1926 e 1929 rispettivamente) erano palesemente scorrette. Il Mensching non ha tuttavia creduto opportuno, come egli stesso avverte nella sua premessa introduttiva, modificare le citazioni tratte dalle opere di Meister Eckart facendo riferimento alla grande edizione delle *Opera omnia* eckartiane: ha dovuto, per forza di cose, citare le stesse edizioni di cui si era servito Otto, anche se oggi sono ormai superate. La stessa interpretazione che l'autore fornisce nei riguardi di Eckart può essere discutibile, dopo le indagini condotte dalla critica più recente sul pensiero del grande mistico tedesco domenicano. Ma il valore di *West-östliche Mystik*, a prescindere da qualche inevitabile riserva su alcuni punti particolari, consiste primariamente nella geniale intuizione dell'autore che ha saputo vedere in due grandi maestri vissuti lontani e senza alcun rapporto culturale reciproco, due « contemporanei » nel senso più forte del termine. Anche se l'indiano Śamkara è vissuto in un'epoca anteriore di alcuni secoli a quella di Eckart, è in realtà assai vicino a lui per ispirazione metafisico-religiosa, se pur entro un ambito non cristiano.

L'armonia delle due metafisiche — quella śamkariana e quella eckartiana — emerge non solo dal fatto che *entrambe* si fondano sulla intuizione dell'essere (*esse purum et simplex* o, secondo il termine sanscrito, *sat eva*) — « essere » inteso come un assoluto senza origine né divenire, come unità fondamentale in cui tutta la molteplicità empirica è raccolta e veduta *sub specie aeterni* — ma anche dal fatto che queste stesse metafisiche vogliono porsi come *salvifiche*. L'intuizione dell'essere è, in esse, *intuitus mysticus*; si che, in certo senso, metafisica e mistica vengono a coincidere. Il terzo capitolo della I parte del libro intitolato « La via della conoscenza » (*der Weg der Erkenntnis*), illustra appunto il modo in cui è possibile raggiungere la conoscenza salvifica, mediante la ricerca del divino nella propria anima. Per Śamkara questa via conduce alla scoperta del Brahman-Atman, nell'Atman (spirito) e per mezzo dell'Atman (*Atmani-Atmanam Atmana*): alla conoscenza immediata di Dio nelle profondità dell'anima umana (p. 38). Per Eckart, invece, che si serve, nelle sue espressioni, della tradizione platonico-agostiniana, la conoscenza salvifica della Verità avviene nella interiorità e culmina in una contemplazione sopratemporale (p. 41).

Entrambi i filosofi non rifuggono, è vero, dall'uso di un certo linguaggio scolastico, né escludono lo sforzo della ragione per dimostrare la validità della loro metafisica; ma in essi rimane primaria quella intuizione personale, che Rudolf Otto chiama *prinzipieller intuitus mysticus* (ibid.).

L'*intuitus* metafisico dell'essere si accompagna, paradossalmente, con una apofasi secondo la quale Dio è al di sopra dell'essere e il Brahman è *sad-asat-paran* (al di sopra dell'essere e del non essere). La speculazione sull'essere infatti è, per un verso, razionale e, per l'altro, soprarazionale, o « numinosa ». E per questo che nei nostri autori certe affermazioni debbono essere considerate *solo apparentemente* in contrasto con altre.

Otto, come sappiamo, non indaga le ragioni storiche per cui tanto Śamkara come Eckart possono aver usato, almeno a tratti, un tipo di discorso oscillante, se non contraddittorio. Egli constata, ad esempio, nel commento di Śamkara alla *Mandukya-Karika* un'accettazione del concetto sopra-razionale del Brahman, tramite Gaudapada (p. 261) senza mettere in luce le complesse problematiche relative alla autenticità del commento śamkariano e alle dipendenze della *Mandukya Karika* dal Buddhismo. Ad ogni modo, osserva Otto che: « als *sat eva* oder *esse purum et simplex*, und als das, was doch in Wahrheit über *sat* und *esse* ist, als Nochrationales und als ganz Überraationales — als beides sind Brahman bei Śamkara und Gott und Gottheit bei Eckart ein Überschwenglich *Heilvolles* und das Heil selbst » (p. 32).

La distinzione tra *Gottheit e Gott* (*Deitas e Deus*), in Eckart, equivale a quella tra *Brahman* superiore e *Brahman* inferiore in Samkara o tra *Brahman* e *Isvara*, cioè tra il Divino sopraperonale e il Dio personale, distinzione che ha ancora le sue radici nelle due vie: razionale e sopra-razionale della speculazione filosofica.

Samkara ed Eckart concordano anche nelle modalità dell'atto mistico che in entrambi gli autori si presenta duplice, come « *Mystik der Selbstversenkung* » e « *Mystik der Einheitsschau* », l'una attraverso il cammino della visione interiore e l'altra attraverso la visione dell'unità; per illustrare le quali Otto fa ricorso anche alla mistica platoniana (*Enneadi*, IV, 8, 1; V, 8, 10; V, 8, 4 e 7) e a quella del musulmano al Hallaj. Le due vie si compenetrano l'una con l'altra e fanno pervenire chi le segue alla visione della non-dualità (*advaita*), una delle dottrine fondamentali della filosofia indiana, dalle *Upanisad* in poi, che Otto ritrova analoga nella filosofia eckartiana. Ricordiamo in proposito anche il bel parallelo tra un passo del *Visnu Purana* II, 16 e un inno appartenente alla scuola di Eckart (pp. 61, 72). Entrambi insegnano come colui che ha raggiunto la non dualità vede *tutte le creature* non distinte da sé e vede perciò il Brahman; o, come dicono le parole di Eckart: « *Ich sage, alle Kreaturen sind ein Wesen* »... « *Alles was man ausserlich hier hat Mannigfaltigkeit, ist im Innern eins* »... « *Das ist das Allertifste. Und darin habe ich mich vernarrt* » (pp. 70-71).

Altri punti di contatto tra la filosofia di Samkara e quella di Eckart si trovano in ciò che Otto chiama « *mistica dell'anima* » (*Seelenmystik*) e « *Religion als Hochgefühl* » per cui si giunge non solo all'unione con Dio, ma ad essere l'Uno stesso, l'Atman stesso, Dio radice del mondo, immortale, Santo, non duale.

Tra Eckart e Samkara vi sono tuttavia anche non poche diversità, che Otto è lungi dal disconoscere. La seconda parte del volume è anzi dedicata a mettere in luce la differenza tra i due grandi autori.

La mistica cristiana di Eckart è, ad esempio, caratterizzata da un dinamismo che manca a quella samkariana, di tipo più statico. Ma sono soprattutto i fondamenti della dottrina della salvezza secondo il cristianesimo a segnare uno dei maggiori punti di divergenza tra la teologia eckartiana e quella samkariana (*Heil als objektiver Wert*, pp. 219 ss.). L'intera teologia di Eckart potrebbe essere considerata, secondo Otto, come una *mystifizierte Justifikationslehre* (pp. 224 ss.). Teoria, questa, forse tra le più discusse e tra le più discutibili entro il quadro della problematica teologica odierna sia protestante che cattolica. Ma non è qui luogo per trattare questioni di così grande peso e di così vasta portata.

Va da sé poi che la dottrina trinitaria in Eckart scagiona la sua ontologia mistica da ogni panteismo (pp. 230-231) e che la dottrina della grazia *colora* la sua metafisica di un tono tipicamente cristiano, per cui il rapporto dell'uomo con Dio è quello di creatura a creatore, di persona « *redenta* » e « *giustificata* » dal Dio che è anche Giustizia. L'uomo « *deificato* », « *coeterno* » a Dio e « *con-creatore* » è chi si è spogliato completamente di sé e, in Cristo, è divenuto « *colui che è generato dal Padre* ». Sul piano etico-pratico poi, nulla di più lontano dallo spirito indiano del concetto eckartiano della morale cristiana le cui opere sono il frutto della contemplazione « *Was wir eingenomen haben in der Kontemplation, das geben wir aus in der Liebe* » (p. 241).

E questo basti come « *riepilogo* » delle tematiche fondamentali del volume. Resterebbe da chiederci, come considerazione generale, quali siano ancora oggi il significato e l'insegnamento metodologico dell'opera di Otto. Per quanto il metodo comparato nello studio delle religioni e delle filosofie sia stato da alcuni messo in discussione, sta di fatto che esso è ancora — o di nuovo — efficacemente seguito in base alle più affermate esigenze di lavoro interdisciplinare. E ad attestarne la validità valgono i risultati che si possono ottenere quando le scienze umane si fanno speculative e sintetiche passando dalle ricerche « *di laboratorio* » dove l'oggetto è esaminato « *in vitro* » a quelle sull'organismo vivente del pensiero umano. L'opera di Otto è in questo senso uno degli esempi maggiori della penetrazione simpatetica di un argomento di studio: in base alla quale è possibile anche al lettore « *occasionale* » avere una visione al tempo stesso *panoramica e profonda*, senza analisi dispersive e senza pesantezze erudite. Rara oppor-

tunità di poter insieme studiare e meditare, arricchirci di qualcosa che non è sola « scienza » e che aiuta a spaziare entro un'atmosfera di vasto respiro spirituale.

CATERINA CONIO

KL. RIESENHUBER, *Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin*, Pullacher Philosophische Forschungen, Berchmanskolleg Verlag, München 1971. Un volume di pp. 411.

L'autore del volume, docente di filosofia alla Sophia University di Tokyo, ci presenta la sua dissertazione per il dottorato conseguito all'Università di Monaco sotto la direzione del prof. Max Müller. Il sottotitolo indica chiaramente il tema: una ricerca sulla dottrina della volontà in S. Tommaso. In realtà, data la natura del volere, intrinsecamente connesso con tutta l'attività spirituale, il lavoro si estende a indagare un po' tutta la metafisica tomista dello spirito, in particolare la nozione di conoscenza, anzi si allarga a tutta la metafisica. Le tre parti di cui l'opera consta indicano questo ampliarsi dell'orizzonte. La prima parte tratta dell'origine del volere nel bene; la seconda esamina partitamente il volere, il conoscere, e l'agire in generale; la terza allarga ulteriormente il quadro: l'origine del volere viene ricercata nell'essenza dello spirito. In quest'ultima parte vengono approfonditi i temi classici della metafisica aristotelico-tomista: le nozioni di forma, sostanza, sussistenza, la composizione dell'ente finito, per chiudere quindi con la considerazione dello spirito infinito che si autoafferma nella propria verità e bontà, e si comunica in amore e in perfetta libertà costituendo così la creatura.

Questo ampliarsi del quadro non diventa né una dispersione né un'inutile aggiunta rispetto al tema centrale, in quanto l'A. nei diversi contesti è sempre alla ricerca del significato, dell'obbiettivo, della fondazione dell'atto del volere, così che questo viene man mano analizzato in tutta la sua portata che è di essere, là dove esso è puramente e originariamente se stesso, il cuore della realtà, la quale appare così avente senso, valore, scopo.

Nella sua indagine l'A. tiene presente l'*opera omnia* di S. Tommaso, per cui le sue riflessioni sono corredate da un vasto apparato di citazioni. Il volume è palesemente frutto di una non comune familiarità con gli scritti dell'Aquinate. Non solo S. Tommaso viene interpretato in base a un sano principio contestuale, ma anche posizioni di commentatori classici e interpretazioni di neo-scolastici sono tenute presenti e valutate. Perciò questo studio, il quale si è proposto di recuperare il più ampiamente possibile il contesto di S. Tommaso, offre anche agganci immediati con la problematica moderna della neo-scolastica e con il pensiero moderno in generale.

Data la natura analitica del lavoro, non è possibile qui una discussione che riprenda i molteplici problemi da esso toccati, ed esamini la validità delle interpretazioni ivi avanzate, anche se ritengo senz'altro valido il quadro d'insieme. Vorrei perciò sviluppare un contributo critico rispetto ad alcuni elementi dell'interpretazione che l'autore ha fatto di S. Tommaso. Le mie riflessioni, pur non intaccando la validità di fondo, possono forse condurre il lettore a una diversa e, salvo *melior iudicio*, più fondata interpretazione di S. Tommaso.

Anzitutto quanto al metodo dell'indagine. « Poiché intendiamo impostare la ricerca in vista di una conoscenza filosofica della volontà umana, e questa conoscenza a sua volta cerca di cogliere in maniera metodica e concettuale l'essenza della volontà, possiamo lasciare da parte l'immediata autoesperienza dell'atto quale metodo proprio. È bensì vero che tutt'e due i modi di conoscenza si compenetrano illuminandosi e completandosi a vicenda. Tuttavia noi seguiamo l'impostazione di S. Tommaso il quale ritiene di principio possibile determinare la natura specifica dell'atto e della facoltà in