



JAKOB BÖHME

QUESTIONI TEOSOFICHE

VERO ESAME DELLA DIVINA RIVELAZIONE
IN 177 DOMANDE

a cura di
FLAVIO CUNIBERTO



Edizioni Scientifiche Italiane



Nella stessa collana:

1. NYNFA BOSCO, *L'Europa e il suo oriente. La spiritualità del cristianesimo orientale*, 1993
2. MAURIZIO PAGANO, *Hegel: la religione e l'ermeneutica del concetto*, 1992
3. GIUSEPPE ZARONE, *Pensiero e verità. Saggi metafisico-teologici per la metaetica*, 1993
4. NYNFA BOSCO, *D. Bonhoeffer. Un'etica cristiana della responsabilità per laici e credenti*, 1995

TESTI

1. ALFRED NORTH WHITEHEAD, *Dio e il mondo. L'immortalità*, a cura di Nynfa Bosco, 1993
2. JAKOB BÒHME, *Questioni teosofiche. Ovvero esame della divina rivelazione in 177 domande*, a cura di Flavio Cuniberto, 1996

JAKOB BÒHME

QUESTIONI TEOSOFICHE

ovvero esame della divina rivelazione in 177
domande

a cura di FLAVIO

CUNIBERTO

fyi

Edizioni Scientifiche Italiane

«Come le finestre del tempio di Salomone»
Cenni introduttivi sulla gnosi cristiana di Jakob
Böhme

«Dimostra che puoi far nascere GESÙ in te stesso, e che ne sei tu la levatrice: in caso contrario i *Kinder Christi* diranno che hai trovato solo il Fanciullo delle storie, ossia la culla vuota»

(JAKOB BÖHME, *Von der wahren Gelassenheit*, 2,53)

I. Note sul 'mestiere. Il filtro hegeliano

1. Nel descrivere l'aspetto fisico del venerato Maestro, il discepolo-biografo Abraham von Frankenberg non cede sicuramente alla tentazione di abbellire: «Il suo aspetto era gracile, non bello, di piccola statura, le tempie troppo alte, il naso un po' curvo». Ma «gli occhi grigi e quasi celesti -aggiunge - brillavano come le finestre del Tempio di Salomone» (AB, pp. 20-21). L'espressione, che appare curiosa, potrebbe aprire prospettive esegetiche singolari, di cui non potremmo dar conto qui se non in misura limitata. E sarà un po' questa la cifra delle pagine che seguono: un tentativo di suggerire direzioni di ricerca che potranno trovare in questa sede uno sviluppo non omogeneo e comunque solo parziale. La scelta delle *Questioni teosofiche* [*Theosophische Fragen*, 1624] come via d'accesso all'intricato labirinto della teosofia böhmiiana cela d'altronde una palese contraddizione. Se infatti essa risponde all'esigenza di un esordio non troppo impegnativo sul piano della mole editoriale, e dalla fisionomia spiccatamente "didattica", è pur vero che le *Questioni* sono l'ultimo scritto del Maestro di Görlitz: l'opera interrotta dalla morte all'inizio della quindicesima *Frage* (un po' come *YArte della Fuga* di Johann Sebastian Bach si interrompe sulla Fuga XV a tre voci). E al carattere incompiuto si aggiunge quella che in linguaggio critico-letterario chiameremmo l'"estrema maturità" dello scritto, circostanza che non agevola, per svariate ragioni, il compito del lettore. Vorremmo dunque chiarire fin dall'inizio qual è il senso dell'operazione, sia nei suoi aspetti filologici (la traduzione), sia in quelli propriamente teorici. E diremo allora che gli obiettivi sono in sostanza tre: mostrare anzitutto che cosa significhi tradurre Böhme in italiano (e anzi tradurlo *tout court*); tentare, nei limiti del possibile, un

commento non del tutto inadeguato all'estrema complessità del percorso; trarre infine lo spunto da un testo breve e "compendiario" per una prima messa a fuoco della sua straordinaria figura. E poiché il terzo obiettivo non è affatto l'ultimo in ordine di importanza, converrà far precedere all'esame delle *Questioni* un primo sguardo d'insieme, suggerito e sostanziato da una lettura metodica e tuttora in corso della *Theosophia revelata* nel suo complesso (che è poi l'unico modo, come si vedrà, di leggere Böhme).

L'immagine corrente del *philosophus teutonicus*, il "calzolaio tedesco di Lusazia" (1575-1624), è quella del mistico luterano nutrito di ermetismo, precursore geniale e "barbarico" di quelle strutture speculative che l'idealismo tedesco porterà alla chiarezza del concetto (è l'immagine consegnata da Hegel nelle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*). C'è poi, in quell'immagine, il dettaglio

¹ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, HI/2, trad. it. Firenze, p. 35. Del *teutonicus*, dice Hegel, «non abbiamo da arrossire» (*ibid.*). Gli riconosce uno «spirito poderoso» (p. 42), una «gigantesca, selvaggia e rude tensione» speculativa (*ibid.*). Ma l'omaggio, che varrebbe la pena seguire nelle sue articolazioni analitiche, è tutto sospeso alla categoria del "precorrimiento", dunque omaggio ed epitaffio insieme: «Soltanto nel concetto, nel pensiero, le più o meno aneddotico della bottega, che fa da sfondo alla biografia di Frankenberg (1651) come uno strano inserto di medioevo gotico alle soglie della filosofia moderna.

Non è che di quella bottega si sappia molto. Frankenberg riferisce del suo apprendistato - forse triennale - accennando poi con due parole sibilline («darauf gewandert») al successivo viaggio di *compagnon*, previsto dagli statuti delle gilde. Si potrebbe tuttavia partire proprio di qui, dal terreno in apparenza solo biografico e aneddotico del "mestiere", per movimentare il *cliché* con un paio di raffronti esterni, acontestuali. Il primo è una tradizione *chassidica* tedesca del secolo XIII, secondo la quale il patriarca Enoch, prima di essere rapito in cielo come Elia e trasformato nell'angelo Metatron, sarebbe stato appunto un calzolaio: e proprio nell'esercizio del suo mestiere «non soltanto univa la tomaia con la suola, ma congiungeva ciò che sta in alto con ciò che sta in basso», così da attrarre la «corrente dell'emanazione» e da trasformare l'azione profana in «rituale». ² Come dire che alle origini e ai vertici della scienza mistica sta non solo la pratica di un mestiere, ma precisamente una bottega di calzolaio. Il secondo caso - più esotico del primo - è la storia di un maestro tibetano, anche lui calzolaio, che meditando per dodici anni *sul proprio mestiere*, raggiunge infine l'illuminazione e viene rapito in cielo (come Enoch). ³ Una analisi non superficiale di queste "analogie tradizionali" ci porterebbe troppo lontano. Sarebbe tuttavia una grave omissione non rilevare che l'accenno a Enoch avvicina il racconto chassidico al cuore stesso della teosofia böhmana, dove la figura del

filosofie hanno la loro verità; soltanto in essi l'assoluto può venire espresso ed è quale è in sé. *Da questo lato Böhme è un perfetto barbaro* (*ibid.*, p. 36). Cfr. sulla questione I.

SCHUSSLER, *Böhme und Hegel*, in "Jahrbuch der schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau", X, 1965, pp. 46-58.

² Cfr. G. SCHOLEM, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, trad. it. Torino 1980, p. 169.

³ *Ibid.*, p. 170.

patriarca biblico riveste un ruolo preciso ed è oggetto di osservazioni cruciali.⁴ E si potrebbe ricavarne in ogni caso una piccola lezione di metodo: come cioè un rapido allargamento di orizzonte possa gettare sul *cliché* del "calzolaio mistico" una luce imprevista, trasformando in oggetto di teoria quello che appariva come un dato biografico scontato, e non poco ingombrante. Restando poi ancora per un attimo sul terreno in apparenza umile del "mestiere", si potrebbe proporre un accostamento che apparirà arbitrario. La vaga assonanza fra i termini *mestiere* e *mistero* sembra nascondere un caso classico di falsa etimologia -di quelli cari appunto alla letteratura "misteriosofica" -, anche se la parentela storica fra i due termini è positiva e ben nota. Nella variante inglese: «*Mystery* ha una doppia etimologia: dal latino *minister*, *ministerium*, attraverso il francese *mestier*, che significava "mestiere o arte" (...) e dal latino, di derivazione greca, *mysterium*, che si riferiva a "scienza occulta", "iniziazione" (...)».⁵ Ma in forma ben più assertiva e diretta è proprio il traduttore inglese di Böhme, l'avvocato londinese John Sparrow, a riproporre l'accostamento - «Tutte le arti e i mestieri [*metiers*] del mondo sono misteri [*mysteries*]» -,⁶ che non è affatto, nel testo di Sparrow, un "gioco di parole", e suggerisce una impensabile relazione interna fra l'autore del *Mysterium magnum* e la sua peculiare condizione sociale, legata appunto alla pratica di un "mestiere".

Lo scopo di questi accenni troppo brevi - il *topos* del calzolaio-iniziato, il nesso quasi-etimologico *mestiere-mistero* - è di lasciare intravedere sullo sfondo "folkloristico"

⁴ Enoch è l'iniziato perfetto, «al termine dei prodigi» {*am Ziel der Wunder*; *Seel. Fr.* 35,12). Di qui, fra l'altro, la nozione peculiare di "vita enochiana".

⁵ J. RYKWERT, *I primi moderni*, trad. it. Milano 1986, p. 252, nota 94.

⁶ J. SPARROW, *Preface* a J. Böhme, *Of Christ's Testaments*, London 1652 (corsivo nostro); cfr. anche, sull'"ambiente" della citazione, J. WEBSTER, *La grande instaurazione*, trad. it. Milano 1980 (in part. il cap. 2, "La fratellanza spirituale").

della bottega di Görlitz un paesaggio più complesso di quello suggerito dal puro dato biografico: di accennare in altre parole alla portata simbolica del "mestiere" tradizionale inteso come *sequenza organizzata di gesti*, ossia come prassi rituale significativa (e di qui allora la parentela col *mysterium-ministerium*) ?

2. Posto che un primo obiettivo - davvero minimo -sia stato raggiunto, converrà passare brevemente agli aspetti teorici del profilo tracciato da Hegel, badando, più che ai singoli temi, alla direzione complessiva del discorso. Secondo le pagine "epocali" delle *Vorlesungen* l'essenza del pensiero di Böhme consisterebbe nella lotta titanica per la conquista del concetto. Hegel procede a una "urbanizzazione" sistematica del *teutonicus* interpretandone

le immagini come metafore coatte, a partire da un senso proprio - quello concettuale - che fatalmente gli sfuggirebbe.⁸ Ora l'immaginarietà metaforica che Hegel imputa a Böhme come un limite arcaico, proponendosi di estrarne

⁷ Sarebbe ovviamente futile cercare un passaggio diretto *dal mestiere alla teosofia*, come se il primo contenesse la chiave della seconda. Quel che si vuol dire è che la prassi tradizionale del "mestiere" come partitura simbolica, come sequenza di gesti simbolici, eccede la figura moderna del mestiere come sapere tecnico nello stesso senso in cui il percorso intellettuale degli scritti böhmiiani - la *Theosophia revelata* - eccede una sua possibile sistemazione concettuale. In entrambi i casi il luogo del significato va cercato al livello del *gesto*. O anche: la teosofia appartiene allo stesso orizzonte del mestiere nella sua accezione tradizionale (che è l'orizzonte di un sapere operativo, consegnato in un modo o nell'altro alla forma del *rito*). L'ambito culturale in cui il nesso fra le due dimensioni appare più evidente è forse la letteratura emblematica dell'età barocca: su questo punto vedi ad es. E. BE\Z, *Die Signatur der Dinge*, in "Eranos Jahrbuch", 1973, p. 521.

Sulla natura dei mestieri tradizionali (e anche sul motivo del "viaggio") si veda L. BEN'OST, *Le Compagnonnage et les métiers*, Paris 1966.

⁸Cfr. G.F.W. HEGEL, *Lezioni* cit., p. 42: «Le forme, di cui egli si avvale, nella loro essenza *non sono determinazioni di pensiero*. Sono, da un lato, *determinazioni sensibili*, chimiche, qualità come 'asprezza', 'dolcezza', 'agrezza', 'ferocia', o *sentimenti* come 'ira', 'amore', e poi ancora 'tintura', 'essenza', 'tormento', ecc. *Ma codeste forme sensibili non conservano in lui il proprio significato sensibile, egli le adopera per fornire parole al pensiero*». Non può non risultarne una "lotta terribile e dolorosa" (*ibid.*, p. 41).

la pura vena speculativa, è in realtà del tutto intrinseca alla concezione e alla prassi böhmiiana del significato come *segnatura*, ossia come *gesto sensibile* (o per usare un altro termine d'impronta, come "intelligibile empirico"). Nel titanismo arcaico del Maestro di Görlitz si rispecchia il titanismo personale di Hegel: lo sforzo immane di imbrigliare senza residui i significati concreti nelle maglie del concetto, e di elevare l'intuizione a sistema. La messa in forma (l'"urbanizzazione") dei caotici materiali böhmiiani condanna Hegel a perderne precisamente l'essenziale, o meglio ad assimilarlo in una sorta di grandiosa "anamorfosi" di cui si vorrebbe stabilire con più precisione la legge interna. Citiamo, a puro titolo di esempio, un passo tipico del *De signatura rerum*: «Troviamo d'altronde che il *Sul*, il piacere libero, è il medico della brama come natura angosciosa; lo splendore della libertà che viene dal fuoco naturale rifulge allora nell'oscurità dell'angoscia e la colma di libertà. La rabbia si estingue e *la ruota smette di girare [und das drehende Rad stille steht]*, e in luogo del girare si produce un suono nell'essenza». ⁹ Non si pretende che il passo risulti comprensibile di primo acchito: occorre davvero un lungo percorso per padroneggiare la polisemia delle "qualità" e delle "forme". Viene tuttavia spontanea la domanda se lo scenario descritto - il "sole", la "medicina", l'"angoscia" - sia fisico, psicologico o altro. E la domanda non ammette una risposta univoca, perché l'oggetto del discorso non è "isolabile", la sua legge è una fondamentale ubiquità (che è poi l'essenza stessa del simbolismo). Se la metafora è una *translatio* a partire da un senso primario - ossia in

ultima analisi da un concetto - si potrà dire che la "strategia" di Böhme è essenzialmente non-metaforica.

⁹ *Sign.* R. 2,15-16. O si pensi alla straordinaria "tempesta", il cui baricentro è lo scoccare del *Blitz*, il lampo che unisce e separa insieme "cielo" e "terra" (*ibid.* 3,32-34).

Questo carattere non-metaforico del discorso, ossia la sua pratica del significato come *segnatura*, discende a sua volta da una opzione teorica in certo senso ancora più originaria, che permetterà di misurare in tutta la sua portata la violenza dell'operazione hegeliana. Il movimento della *Offenbarung* - il dischiudersi *aeWAbgrund* nel molteplice naturale - coincide per Böhme col prodursi stesso del linguaggio, è il venire *deiYAbgrund* alla Parola: ma allora il linguaggio non sarà in alcun modo il veicolo esterno del significato, un puro "mezzo" trasparente al concetto, bensì il luogo sensibile del significato stesso.¹⁰

Non ci soffermeremo oltre sulle pagine delle *Lezioni* perché, ai fini del nostro discorso, lo scarto o la "cesura" introdotti da Hegel dovrebbero essere chiari. Converrà piuttosto precisare un po' meglio come vada intesa quella coincidenza, al solo scopo di fissare le prime coordinate di lettura. Nel definire il linguaggio come il luogo empirico del significato e come il luogo stesso del mondo (la Parola è il *Grund Gottes*, il luogo in cui Dio prende forma), bisognerà intendere questa empiricità come qualcosa di anteriore alla distinzione "culturale" tra suono e scrittura, tra *phoné* e *grammé*: il gesto originario del significato è al tempo stesso acustico e grafico, è *verbum* e *lux*, si muove nell'ambito dell'udire e del vedere insieme (ma di un udire e di un vedere non ancora intesi come funzioni fisiologiche "private").¹¹

¹⁰ Se in luogo di "linguaggio" diciamo "scrittura" - e ci sarebbero buone ragioni per farlo - può essere utile ricordare qui le osservazioni di Derrida sulla logica hegeliana del Concetto: «C'est pourquoi Hegel n'interroge jamais la circulation vivante du discours en termes d'écriture. (...) Ce qui devrait pourtant interdire de considérer l'écriture (...) comme le simple déchet empirique du concept [corsivo nostro], c'est que ce déchet (...) est *coextensif-à* toute la vie du discours» (J. DERRIDA, *La dissémination*, Paris 1972, p. 57).

¹¹ Per queste nozioni centralissime vedi oltre, *Questioni* 1,5 sgg. e *passim*. Sulla *Sprachtheologie* di Böhme in generale si veda ad es. P. HAN'KAMER, *Die Sprache, ihr Begriff und ihre Deutung im 16. und 17. Jahrhundert*, Bonn 1927, pp. 151-175 e 195-200.

E d'altra parte, se assumiamo - come inevitabile - il punto di vista della finitezza, la coincidenza di linguaggio e mondo sarà solo virtuale, nel senso che la cesura tra la parola e la cosa - la lettera e lo spirito, l'esterno e l'interno - è la misura della "caduta". *L'opus*, il *Prozess* - da intendere come il "lavoro" filosofico, ossia alchemico, ossia spirituale -, consisterà, almeno sotto un certo aspetto, nel riattivare le tracce della *Natursprache*

(della coincidenza originaria e "adamica" di linguaggio e mondo) a partire dalle singole lingue storiche.¹² Di qui allora la centralità del simbolismo fonetico, la ricerca costante della *segnatura* come *carattere* ontologico dei suoni che sorregge il rapporto specialissimo di Böhme con la lingua tedesca (ma anche ad esempio con la lingua latina, re-interpretata alla luce del suo schematismo ontologico latente).

La tesi della coincidenza originaria (e perciò virtuale) di linguaggio e mondo, contiene dunque una poetologia *in nuce*, e apre un orizzonte teorico (per certi aspetti già eckhartiano) nel quale si muoverà con impressionante coerenza buona parte del pensiero tedesco moderno, da Ha-mann a Walter Benjamin a *Unterwegs zur Sprache*.¹³ Ma quel che più interessa è segnalare qui come quegli sviluppi poetologici - come già gli sviluppi speculativi - immettano più o meno radicalmente la "gnosi" böhmana in una prospettiva soggettivistica (il primato dell'Io) o storicistica (il divenire come luogo del senso) *che può conservare Böhme solo a condizione di liquidarlo*. Quella "poetologia" eristica

¹² Sulla nozione di *Natursprache* si veda, fra gli infiniti testi possibili, *Aur.* 20,90: «perché essa [= la lingua naturale] è la radice o la madre di tutte le lingue che sono nel mondo, e contiene la conoscenza integrale delle cose».

¹³ Per usare categorie molto generali, è questa l'opzione "romantica" per eccellenza. Se parliamo di una coerenza "impressionante", è per la tenacia con cui questa linea accompagna e sfida, nell'ambito della cultura tedesca moderna, la sua controfigura idealistica e storicistica. E come una lotta mai risolta fra un'ontologia di stampo "arcaico" - ma non per questo meno strutturata - e la sua disciplinata negazione in nome di una soggettività progettuale.

di cui si parlava (e che potremmo anche intendere, per proiettarla su uno sfondo "sapienziale", come una sorta di orfismo cristiano), è una poetologia appunto solo *in nuce*, non tematizzata e irriflessa. Lo è a condizione di non sapersi come tale, o a condizione di pensare il linguaggio *come luogo sacro e non come luogo estetico*. In altri termini, la "bottega" di Gørlitz non conosce la cesura del Moderno: la sola Caduta su cui Böhme non si stanca di ritornare è quella "ontologica" che inserisce al fatto stesso della Manifestazione nella sua sovrana astoricità.

Ritroviamo allora, sotto un'angolazione leggermente diversa, lo stesso nodo critico che si presentava sopra con la lettura di Hegel. Il carattere irriflesso della poetologia di Böhme (che è poi tutt'uno con la sua dottrina del *Wort Gottes* come "cuore" di Dio) appare a molti critici moderni come un limite, come una anticipazione geniale ma confusa, perché in sostanza pre-moderna.¹⁴ Anche gli interpreti più congeniali del pensiero di Böhme - disposti sulla linea "romantica" - sono spesso inclini a relegarlo nella categoria dei "precursori", secondo un

paradigma storiografico da cui il confronto diretto e radicale coi testi böhmiiani impone di *uscire* (al punto da vedere se mai, nel complesso della *Theosophia revelata*, il "canto del cigno" di qualcos'altro). Si tratterebbe, allora, di rovesciare la prospettiva, e di domandarsi se non sia proprio la radicale estraneità di Böhme alla sfera "estetica" a consentirgli un rapporto così originario con la dimensione della parola (nella misura in cui l'estetico è solidale con la sfera della soggettività moderna, con l'Io in quanto luogo privilegiato del senso).¹⁵

¹⁴ E esemplare in questo senso il giudizio di Paul Hankamer: «Anch'egli [= Böhme] non supera il confine che sarà Klopstock a superare per primo. Ma la direzione del suo pensiero indica un fine lontano, che sarà raggiunto da Hamann» (*op. cit.*, p. 168; corsivo nostro).

¹⁵ Non è possibile nemmeno accennare alle questioni sollevate dalla ricezione di Böhme nel quadro della *Romantik*. Si potranno ricordare di passaggio gli

Sia il tentativo hegeliano di disciplinare una strategia metaforica che in realtà non è tale, sia le letture assai più congeniali della *Romantik* in chiave di poetologia e di "fisica poetica", rischiano allora, in un modo o nell'altro, di affacciarsi intorno a una dimensione perduta: quella di una gnosi cristiana perfettamente compiuta in se stessa, e il cui destino storico sembra essere quello di alimentare letture filosofiche impegnate a trasferirla *eis allo ghenos*.

3. Va da sé che la diagnosi sommaria svolta fin qui ha la semplice funzione di legittimare e preparare una lettura delle *Questioni* e di Böhme in generale "emancipata" dai filtri storiografici di epoca romantica. Una lettura della *Theosophia* come gnosi cristiana, di natura essenzialmente pre-filosofica, e le cui articolazioni più sottili e più vitali non hanno trovato rifugio nella filosofia ma piuttosto *altrove*.

Detto ciò i problemi si affollano. Perché ad esempio parlare di "gnosi" e non, come più usuale, di "misticismo"?

studi classici di Ernst Benz o quello di W. Feilchenfeld su Novalis. Ma, anche prescindendo dal fenomeno massiccio delle "riscoperte" e delle riletture, sarebbe di estremo interesse esplorare ad esempio le profonde affinità böhmiiane (e si potrebbe aggiungere "rosacrociate") del giovane Friedrich Schlegel, la cui diagnosi folgorante della Modernità come coazione a ripetere, formulata nello *Studium-Aufsatz*, accoglie il nucleo della dottrina böhmiiana della Caduta al punto da interpretare la patologia del Moderno come una *accelerazione della caduta* stessa nella forma della "ruota angosciosa". La malattia moderna ha tutti i caratteri della *Narrenthey* luciferina, salvo poi pretendere di uscirne alle condizioni dettate dalla soggettività.

Né è possibile accennare al caso particolarissimo di Schelling, in equilibrio instabile fra i due ordini: e così instabile da tentare poi il salto nella filosofia positiva. E proprio sul versante degli studi schellinghiani che si riscontrano tuttavia i contributi più significativi sulla "metabolizzazione" romantica di Böhme. Intendiamo riferirci non solo ai lavori ormai classici sui "padri svevi" (Schneider, Benz) come fonti "occulte" del primo romanticismo, ma anche per esempio a quelli recentissimi di Francesco Moiso: così, nel quadro di una discussione generale sulla medicina filosofica della *Romantik*, si veda il capitolo su "J. Böhme e il modello ontologico della malattia", in F. MOISO, *Vita Natura Libertà. Schelling 1795-1809*, Milano 1990, pp. 325-328; e così il saggio *Göttliche Freiheit*, di

prossima pubblicazione, sulle ascendenze böhmiene della *Freiheitsschrift* di Schelling. Al caso-Baader si accennerà più avanti, nella solita forma cursoria.

Risposta anche qui sommaria, e suddivisa in due tempi. (1) La nozione di "misticismo" è in certo senso più innocua: allude a stati di coscienza il cui prodursi non implica perlopiù una dottrina, ma una disposizione della volontà ad accogliere il dono della Grazia. Una disposizione perlopiù passiva e propiziabile con l'esercizio ascetico, ma (perlopiù) non strutturata sul piano conoscitivo. Il mistico ha (normalmente) visioni, non pratica una scienza. Sotto questo aspetto non vi è quasi nulla, in Böhme, che richiami l'esperienza mistica in senso ordinario; e anche in confronto alla mistica speculativa di scuola renana, o agli elaborati percorsi spirituali della mistica carmelitana, la componente dottrinale, "intellettuale" è in Böhme senza paragone più estesa. (2) Il secondo aspetto della risposta offre l'opportunità di chiarire un punto rimasto fra le righe: parlando, sopra, di una immaginosità "intrinseca" alla concezione e alla prassi böhmiiana del significato come gesto sensibile, avremmo dovuto aggiungere che quella prassi è *tanto coerente e rigorosa quanto poco sistematica e in molti casi poco chiara*. Siamo in pieno paradosso, ed è forse il paradosso di Böhme. Lo scarto non è insomma, come ritiene Hegel, fra la *Bildlichkeit* metaforica e il concetto, ma fra la *Bildlich-keit* e se stessa, tra la forma e il contenuto della dottrina. C'è in Böhme un peculiare problema espressivo, su cui ritorneremo più avanti.¹⁶ E se è questo scarto a collocarlo tra i "mistici", si tratta, lo ripetiamo, di uno scarto inerente

¹⁶ Muovendo da una "casistica" spirituale estesa alle tradizioni orientali, René Guénon dedica al caso di Böhme alcune osservazioni che ci paiono qui del tutto pertinenti: in casi come questo "l'individuo (...) può non aver coscienza della vera natura di ciò che ha ricevuto e a cui è stato ricollegato (...) Questi svantaggi hanno fra l'altro la conseguenza di dare spesso all'iniziato, specie per quel che riguarda il suo modo di esprimersi, una certa somiglianza esteriore con i mistici (...) com'è capitato in particolare a Jacob Boehme" (R. GUÉNON, *Iniziazione e realizzazione spirituale*, trad. it. Torino 1967, pp. 62 sg.; corsivo nostro). Si tratta qui, in primo luogo, delle molteplici assonanze lessicali con i Renani, o con la *Theologia Deutsch*. Occorre precisare che nel lessico di Guénon il termine "misticismo" ha una connotazione di assoluta passività.

alla forma e non alla dottrina. Ma il termine "gnosi" porta con sé implicazioni e complicazioni di ben altra natura. Lo adotteremo allora in via provvisoria, rimandando al cap. IV una precisazione diretta al riguardo.

II. 11 problema di un esoterismo cristiano

1. Se consideriamo il contributo decisivo offerto da Böhme alla genealogia dell'idealismo tedesco (nelle sue varie componenti), potrà apparire strano che una cultura filosofica

come quella italiana, così intrecciata alle vicende della filosofia classica tedesca, abbia rinunciato per tanto tempo a sollevare il velo sulle ascendenze teosofiche dell'idealismo.¹⁷ Ma forse ancora più sorprendente è il silenzio - o l'imbarazzo - che si registrano sul versante teologico-religioso, dove Böhme, a differenza dei mistici renani o di Silesio, è sempre rimasto ai margini delle iniziative editoriali e di studio. Né la matrice luterana e antiromana del suo "profetismo" può giustificare da sola una circolazione così scarsa: perché il fenomeno vale, entro certi limiti, negli stessi paesi di cultura riformata. Converrà dunque andare subito al cuore del problema, che concerne la *natura* stessa dell'insegnamento di Böhme e della "tradizione" inaugurata dai suoi scritti.

Vogliamo dire che fin dalla sua prima irradiazione europea e in particolare inglese (intorno alla metà del secolo XVII), il complesso dottrinale della *Theosophia revelata* si è come rifugiato nella massoneria-, o meglio in quegli ambienti di ermetismo cristiano (pansofici, rosacroci a vario titolo) in cui sarebbe sorta la *massoneria speculativa* nella sua accezione a noi nota. Il fenomeno è, lo ripetiamo,

¹ Non è certo un caso che i lavori e le intuizioni recenti di Francesco Moiso siano maturati su un terreno decisamente antistoricistico come quello della *Natu rphilosophie*.

specificamente inglese, e raggiunge il suo primo apogeo negli anni di regno di Carlo I Stuart.¹⁸ Resta il fatto che gli aspetti più vitali, più "operativi" del pensiero böhmano vengono come adottati nella cornice di un esoterismo cristiano dai contorni assai sfuggenti: ed è in ogni caso questa forte impronta massonica, o magari massonico-pietista, a fornire la chiave della "fortuna" di Böhme, in Italia e non solo. La questione non è affatto marginale o storico-erudita. Le stesse vicende editoriali della *Theosophia* rispecchiano con palmare evidenza un'ipoteca massonica che segna, nel bene come nel male, l'eredità spirituale del Maestro di Görlitz nei tre secoli (e più) dalla sua scomparsa. Se è vero che la storia di questa irradiazione esula largamente dai limiti di questo studio, sarà opportuno ricordare come gli sviluppi spesso aberranti della massoneria sette-ottocentesca abbiano potuto condurre a una lettura e ad un "uso" dei testi böhmani perlomeno discutibili, quando non inquinati del peggiore occultismo.¹⁹ E così il

¹⁸ Le complesse implicazioni storico-teoriche del "böhismo" inglese richiederebbero di essere studiate in un lavoro a sé. Sulla diffusione degli scritti di Böhme in Inghilterra si rimanda comunque agli ottimi lavori di Wilhelm STRUCK, *Der Einfluss Jakob Boehmes auf die englische Literatur des 17. Jahrhunderts*, Berlin 1936, e di Serge HURIN, *Les disciples anglais de Jacob Boehme*, Paris 1956. Per non parlare della letteratura più specifica su Böhme e Newton, dei lavori sui

"filadelfi" e via discorrendo. Sull'ambiente della Riforma puritana e le "aspettative" inglesi nei confronti dell'ermetismo böhmano cfr. WEBSTER, *La grande instaurazione*, trad. it. cit., come pure, per altri aspetti dell'ambiente e del problema, il lavoro di J. RYKWERT, *I primi moderni*, trad. it. cit. Per la galassia dei circoli pansofici e (pseudo-)rosacrociani, variamente intrecciati alla figura e all'opera di Böhme, si rimanda ai grandi lavori di W-E. PEUCKERT: in particolare *Das Rosenkrentz*, Berlin 1973, e *Pansophie*, Stuttgart 1936, la cui erudizione impressionante nasconde tuttavia una scarsa attenzione per le strutture teoriche o dottrinali dei fenomeni in questione.

¹⁹ Pensiamo ad esempio all'adozione di Böhme negli ambienti del teosofismo del tardo '800: cfr. F. VOX HARTMANN, *Il mondo magico di Jacob Böhme*, trad. it. Roma 1982, che si presenta come un ricco centone di passi böhmani. Ma già l'intero capitolo della massoneria tedesca del secolo dei Lumi offrirebbe ampia materia di ricerca in questo senso. Si veda l'ottimo lavoro di L. GUINET, *Zacharias Werner et l'ésotérisme maçonnique*, The Hague 1962. Per la questione "teorica" del teosofismo, vedi oltre, p. 38 e nota 65.

blocco delle traduzioni francesi riedite negli anni 70 dalla milanese Arche testimonia come lo studio o perlomeno la lettura del *teutonicus* in Italia si siano avvalsi in larga misura della mediazione francese: una mediazione inaugurata in epoca napoleonica dal grande lavoro di Saint-Martin e proseguita, tra '800 e '900, nei circoli legati appunto alla massoneria d'Oltralpe.

Parlare di un "esoterismo cristiano", in rapporto alla massoneria o ad altre organizzazioni soprattutto di età medievale, o ancora a gruppi più o meno "rosacrociani" di epoca anche recente, significa sollevare un problema irto di enormi difficoltà, di ordine storico-sociologico e di ordine spirituale e dottrinale. Se in questo caso ci azzardiamo a farlo, è per una ragione molto precisa e aderente alla natura del nostro discorso. Ed è che alcuni aspetti della irradiazione böhmana in Europa - per non parlare della struttura interna dell'opera - lasciano indovinare anche solo "in negativo" quello che certamente è stato, e che potrebbe essere tuttora, un esoterismo cristiano a pieno titolo. "Esoterismo" e non solo "gnosi", perché il contenuto appunto gnostico della teosofia (quella che il Maestro di Görlitz chiama la *perla sapienziale*), fa corpo con una prassi organizzata, di natura individuale o collettiva, in qualche modo *non coincidente* coll'universalità del culto pubblico e perciò appartata, o "segreta", non per ragioni di ordine psicologico-associativo (che rappresentano una possibile degenerazione), ma per ragioni intrinseche alla natura della dottrina. Una prassi, ed è questo l'aspetto decisivo, che non si sovrappone al patrimonio magisteriale *dall'esterno*, né lo fronteggia come un'alternativa "separatista" ed "eterodossa", ma ne stabilisce *all'interno* il nucleo propriamente "metafisico" (imboccando così una direzione *uguale e opposta* a quella del razionalismo deistico e delle varie "demitizzazioni"). In questa prospettiva, che è interna e non esterna all'ortodossia, il rapporto classico fede-ragione (nelle sue varie accezioni possibili) subisce

una metamorfosi peculiare, svolgendosi in un dinamismo di crescita (nel senso preciso del "grano di senapa" evangelico). La fede essendo quel *Zug Gottes*, quella "scintilla" seminale, germinale, da cui può svolgersi, nelle condizioni opportune, e a prezzo di un "lavoro" adeguato, la *Wissen-schaft* del divino.²⁰

Si impone a questo punto una breve digressione, che potrà essere "gravida" di conseguenze proprio in rapporto alla lettura di Böhme, e a cominciare proprio dalle *Questioni*. Se c'è un "luogo" in cui il rapporto fede-ragione (e quindi religione-filosofia) nella forma a noi nota perde ogni pertinenza per lasciare spazio a qualcosa di totalmente diverso, questo luogo è, in termini molto generali, l'Oriente, o per meglio dire quelle "filosofie" o "religioni" orientali che non sono, appunto, né una cosa né l'altra. Si potrebbe dire che il "luogo" proprio di Böhme è "orien-

²⁰ L'immagine della scintilla "seminale" che divampa in fiamma gnostica si trova ad es. in *Gelas.* 1,26 (è il *minimum fidei* del "grano di senapa" come gnosi virtuale).

Nella sua Introduzione all'edizione italiana di F. VOX BAADER, *Filosofia erotica*, Milano 1982, Lidia Procesi si sofferma opportunamente sul problema delle "filosofie esoteriche" di ambito cristiano (p. 7), dimostrando un coraggio lessicale di cui i titoli correnti dell'Introduzione sembrano vergognarsi (per un curioso refuso, le filosofie "esoteriche" diventano subito "erotiche"). La Procesi intende tuttavia l'"esoterismo" in una accezione molto vaga: è l'"altro" dalla ragione, il ricettacolo informi dei saperi ermetici, kabbalistici ecc., a cui Baader si rivolge in odio al razionalismo dei Lumi. L'accezione in cui vorremo usare qui il termine "esoterismo" è assai meno irrazionalistica e comunque più precisa, e sta a indicare il nucleo intellettuale (o simbolico) di una Tradizione, che nel caso del cristianesimo si presenta come una tradizione anzitutto religiosa. Per una introduzione molto lucida ed esauriente al problema si veda Serge Hutin, s.v. "Esotérisme", in "Encyclopaedia Universalis". Ancora una volta, non è questa la sede opportuna per fare il punto sulla questione. L'obiettivo è di suggerire una direzione di ricerca. Per una discussione molto equilibrata sull'"esoterismo" delle chiese cristiane primitive cfr. i lavori di J. Daniélou, e in particolare l'articolo *Les traditions secrètes des Apôtres*, in "Eranos Jahrbuch", XXXI (1962). Un buon lavoro d'insieme, aperto a molteplici prospettive di ricerca e ispirato all'opera di René Guénon, è quello di Jean REYOR, *Pour un aboutissement de l'oeuvre de René Guénon. Etudes sur l'esotérisme chrétien*, Milano 1991. Per gli aspetti propriamente dottrinali della questione, cfr. H. STÉPHANE, *Introduction à l'esotérisme chrétien*, 2 vol., Paris 1979-1983.



tale" in questo senso.²¹ La difficoltà di situare la *Theosophia revelata* entro le categorie ordinarie della concettualità occidentale è del tutto analoga a quella sollevata dalle "metafisiche" orientali: per esempio il *Vedanta*, le esegesi coraniche di Ibn Arabi, o anche, per venire a un altro Oriente, lo *Zohar* e la Kabbalah luriana. Ma se le grandi "affinità" di Böhme sono ad Oriente - e la lettura delle *Questioni* potrà fornire non pochi spunti in questo senso - il suo percorso spirituale appare tuttora quale apparve ai suoi discepoli e contemporanei: come una possibilità *estrema* dell'esperienza cristiana, la possibilità di attivare il patrimonio spirituale del cristianesimo in una forma al tempo stesso intellettualmente compiuta e "operativa", cioè nella forma di un lavoro iniziatico rigoroso o appunto di una gnosi.

Detto questo, si impone una precisazione ulteriore. Nel caso specialissimo del Maestro di Gørlitz la fedeltà alla chiesa (luterana) è così intrinseca al discorso teosofico da fornire spesso a quest'ultimo le movenze apparenti di una semplice catechesi (come nelle *Questioni*). La fedeltà alla lettera della professione di fede, e le peculiarità espressive a cui si accennava in precedenza, impongono alla lettura di Böhme una direzione molto precisa e molto didattica: quella di un movimento *continuo e spesso impercettibile* dall'essoterico all'esoterico, dal dato religioso nella sua formulazione dogmatica alla "perla" gnostica che non lo nega ma lo presuppone e lo *realizza* (come si cercherà di mostrare, ad esempio, nel caso cruciale del rapporto Creazione-Caduta).

Tutto ciò è inevitabilmente ancora generico. Le considerazioni svolte fin qui si proponevano di definire un campo di ricerca in cui si tratterebbe ora di mettere piede: sia

²¹ Uno spazio teorico non lontano da questa prospettiva sembra offrirlo la "filosofia della religione", per esempio nell'accezione (gnostica) di un Ferdinand Christian Baur.

sul versante dell'interpretazione testuale, sia su quello storiografico dei "circoli" böhmiiani e delle loro complesse metamorfosi. A tale scopo non sarà inutile ripercorrere in primo luogo la vicenda singolare del *corpus* manoscritto della *Theosophia revelata*, dove l'ipotesi fin qui vaghissima di un "esoterismo" böhmiiano assumerà contorni finalmente più definiti (cap. III).

Il capitolo successivo (IV. *Appunti di metodo*) avrà la funzione parallela e complementare di mostrare come quell'esoterismo (o quella gnosi) sia la dimensione propria dei *testi* di Böhme, quella a cui non può non tendere l'assimilazione meditante del suo percorso.

III. Dal cenacolo di Gòrlitz agli 'Stillen im Lande': una storia sommersa

La vicenda dei manoscritti böhmiiani riveste un interesse che va ben oltre l'aspetto storico-filologico. Si può ricostruirla con buona sicurezza per circa un secolo, dalla morte dell'Autore (1624) fino all'edizione amburghese del 1730.²² Fin dai primi anni dopo la morte del Maestro, l'olandese Abraham von Willemszon van Beyerland si dedica a una ricerca meticolosa delle copie e degli autografi su cui verrà condotta, dallo stesso Willemszon, la prima traduzione degli scritti di Boehme in una lingua straniera (Amsterdam 1634-1642).²³ Il "tesoro" della collezione Willemszon, ossia il nucleo autografo, comprende: *VAurora* (o *Morgenróte*); i trattati *Von den Testamenten Christi* \ *YApologia* contro Gregorius Richter; il *Gespräch einer erleuchteten und einer*

²² Si veda la sez. VII dell'AB, "Catalogus der originalen Hand-Schriften und ersten Copeyen der samtlichen Schriften des sei. Jacob Böhmens" (1728); per un resoconto completo cfr. W. BUDECKE, *J. Böhme. Die Urschriften*, voi. 2, Stuttgart - Bad Cannstatt 1966, pp. 477-87.

²³ L'elenco completo e dettagliato delle traduzioni olandesi è in AB, sez. VI, pp. 116 sgg.

unerleuchteten Seele; il trattato *Von wahrer Gelassenheit* \ *il Gebet-Buchlein* \ la prima *Apologia* contro Balthasar Tilken; e infine 41 epistole (*Sendbriefe*).²⁴ Sempre intorno agli anni '30 i manoscritti böhmiiani varcano la Manica, inaugurando quella fase per molti aspetti straordinaria che è la "ricezione" inglese del *teutonicus*: tra il 1648 e il 1662 un'equipe diretta dal citato John Sparrow (avvocato all'"Inner Tempie" di Londra, e personaggio enigmatico) porterà a termine la traduzione integrale degli scritti, maturata nell'ambiente della riforma puritana e del fervore comeniano e "rosacrociano" (lo stesso ambiente che tiene a battesimo i primi passi della futura "Royal Society", tra le riunioni dell'"Invisible College" e le prime sedute "ufficiali" della massoneria speculativa).²⁵ In parallelo agli sviluppi inglesi è però ancora l'Olanda a porsi come la più sicura custode del lascito e del "culto" böhmiiano. Alla morte del mecenate Willemszon (1680), il *corpus* manoscritto viene acquisito da Wilhelm Goswijn Huygens, ispiratore e soprattutto finanziatore di quella che sarà due anni più tardi l'edizione Gichtel (Amsterdam 1682, quindici volumi in ottavo). E sempre nell'ambito del gruppo olandese (di cui fanno parte fra gli altri Andreas Dionysius Freher e Johann Wilhelm Ueberfeld), vedranno la luce le due successive edizioni di Amburgo, quella del 1715 e quella del 1730: basata, quest'ultima, su un più ampio uso dei manoscritti e corredata di ricchi materiali documentari.²⁶

Ma il significato del 1730 nella vicenda dei manoscritti böhmiiani va al di là dell'apogeo editoriale. A partire da

²⁴ *AB*, p. 127 (ma nell'elenco della sez. VI, p. 108, le *Epistole* sarebbero solo 16).

²⁵ Per una concisa e aggiornata messa a fuoco della prima "ricezione" inglese di Böhme cfr. J.P. **SCHOBINGER**, *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. England*, voi. 3/1, Basel 1988, pp. 75-80 ("Die Böhme-Rezeption"). Si veda inoltre Hutin, *Les disciples* cit.

²⁶ E questa tuttora l'edizione critica di riferimento, "la migliore e la più completa in nostro possesso" (**BUDECKE**, *Die Urschriften* cit., p. 479).

questa data infatti il *corpus* manoscritto scompare. E scompare per ben due secoli, fino a quando, nel 1924, alcuni manoscritti (probabilmente non autografi) riaffiorano nelle biblioteche di Breslavia e Wolfenbüttel. La svolta decisiva si ha però dieci anni più tardi, quando Werner Buddecke, il futuro editore delle *Urschriften*, viene a contatto con i rappresentanti di una *Böhme-Gemeinde* insediata nella località renana di Linz. E proprio lì riemerge il "tesoro": il *corpus* manoscritto di van Beyerland, custodito gelosamente per due secoli e di cui la "comunità scientifica" aveva perso le tracce. Il fondo custodito dalla comunità di Linz costituisce la prova vivente di una "tradizione ininterrotta",²⁷ mantenuta nel silenzio delle piccole comunità pietiste che riconoscevano in Böhme, in Gichtel e Ueberfeld i propri "padri spirituali".²⁸ Seguendo vie incerte e clandestine il fondo originario era stato trasmesso come una reliquia preziosa da Leida a Berlino, e di qui a Pammin in Pomerania per approdare infine nel gruppo di Linz am Rhein.

L'immagine della "reliquia" va presa in realtà molto sul serio. Il breve accenno alla diffusione seicentesca degli autografi e delle copie manoscritte suggerisce in effetti appena la traccia esterna di quelli che furono, fin dall'inizio, i circoli böhmiiani diffusi in giro per l'Europa. Da un appunto allegato al manoscritto originale *dell'Aurora* apprendiamo ad esempio che l'autografo fu «sottratto» a Leida nel 1750 «per poter mostrare alle buone anime *la grafia autentica del beato Autore*».²⁹ E uno spirito di atten-

²⁷ Una «lückenlose Tradition» (*Ibid.*, p. 481). ²⁸*Ibid.*, p. 482.

²⁹ *Ibid.*, voi. 1, p. 350 (corsivo nostro). E però forse la stessa edizione amburghese a fornire l'idea più adeguata dello spirito che accompagna fin dall'inizio l'irradiazione degli scritti böhmiiani in Europa. Leggiamo infatti in apertura della sez. VI: «Una volta gettato il seme di questa divina parola, Dio non ha cessato in alcun modo di benedirlo, sia nel cuore delle buone anime sia *all'esterno*, procurandogli una rapida e ampia diffusione. E così non può non destare meraviglia lo zelo e lo slancio con cui tanti spiriti solleciti si diedero a trascrivere [le sue opere] (...) Fu così adempiuto ancora durante la vita dell'Autore ciò che

zione devota, che prende forma in cenacoli privati di varia estrazione sociale e la cui struttura interna può dare luogo a semplici congetture. Ma c'è, nel brano citato in nota, un particolare non trascurabile: il fervore delle trascrizioni -di cui già le *Epistolae theosophicae* documentano i problemi e le fasi - sembra prescindere dalla possibilità di un'edizione a stampa. Le edizioni in realtà verranno, e anche presto, ma possiamo affermare con una certa sicurezza che nei circoli böhmiiani propriamente detti la modalità prioritaria della trasmissione è *il testo manoscritto*. Si apre qui un ventaglio di problemi di cui non è possibile dar conto in questa sede. Non è tuttavia casuale che la prima edizione a stampa in assoluto sia quella del *Weg zu Christo* (poi *Christosophia*), pubblicato a Gòrlitz da Johann Sigi-smund von Schweinichen l'anno stesso della morte di Böhme (1624) nella forma di una silloge comprendente il trattatello sulla penitenza (*Von wahrer Busse*), quello sull'abbandono (*Von der wahren Gelassenheit*) e quello sulla vita soprasensibile (*Vom ubersinnlichen Leben*)?² Diciamo non casuale perché il *Weg zu Christo* è lo scritto più introduttivo del *teutonicus*, e non tanto dal punto di vista teorico o dottrinale quanto dal punto di vista ascetico-penitenziale, ossia come «ingresso nella scuola teosofica»?¹ E questa insomma la palestra dove il discepolo metterà

egli aveva annunziato più volte: quel che la mia patria rigetterà, lo accoglieranno altri popoli con gioia» (p. 97, corsivo nostro).

³⁰ Cfr. *AB*, sez. VI, p. 97.

³¹ E un invito che non si può non "girare" al lettore, rimandandolo per esempio alla vecchia traduzione italiana di E. NOBILE, *La via verso Cristo*, Bari 1933. Si può dire, con le parole di Gerhard Wehr, che nel *Weg zu Christo* «l'eredità esoterico-spirituale di Böhme assume il carattere di un manuale religioso-edificante» (G. WEHR, *Esoterisches Christentum*, Stuttgart 1975, p. 222). Cogliamo l'occasione per segnalare che il "cristianesimo esoterico" del titolo di Wehr rimanda precisamente alla linea "teosofista" a cui si accennava (vedi sopra, nota 19), e la cui appartenenza a un "esoterismo cristiano" per così dire legittimo è resa assai dubbia dai presupposti stessi del teosofismo. Il titolo del libro di Wehr riprende un classico della letteratura teosofista, ossia il *Cristianesimo esoterico* di A. Besant.

alla prova la serietà delle sue intenzioni, ed è comprensibile che sia appunto questa la prima opera destinata a una diffusione su larga scala.

E però lo stesso *teutonicus* a indicare con chiarezza il criterio che avrebbe dovuto presiedere alla pubblicazione degli scritti e che ne regolava in ogni caso la diffusione interna al gruppo. Rivolgendosi all'amico-discepolo Cari von Endern, Böhme annuncia il proposito di «mettere il libro [il manoscritto *Von Christi Testamenten*] in una forma più infantile [*kindlichere*], per maggior comprensione dei semplici e destinata alla stampa». E aggiunge che «ai sensi più dotati [*den hohen begabten Sinnen*] si

può dare il profondo [*das Hohe*, che potrà essere perciò «trascritto»] e ai semplici lo stampato?»³² Il discorso è chiaro. Sono previsti due livelli di diffusione ai quali corrisponde la copia manoscritta e la pubblicazione a stampa, sebbene poi il significato [*der Verstand*] sia «lo stesso», e non occorra neppure modificare i termini per renderlo più accessibile. (Notazione importante: come dire che è la struttura stessa del discorso, più del lessico, a selezionare i lettori).

Siamo dunque in presenza di una "cerchia interna", che le molteplici edizioni a stampa non smentiscono ma anzi presuppongono e a cui Böhme allude spesso con l'espressione un po' sibillina di *Kinder Gottes*, i "figli di Dio".³³ Alla luce di questa tradizione che possiamo definire orale e manoscritta, la scoperta novecentesca della *Gemeinde* böhmana di Linz am Rhein assume un significato più

³² *De Testamentis Christi, Zuschrift an Un. Cari von Endern*, in *BW*, voi. 6 (corsivo nostro).

³³ Sulla natura di questa cerchia interna si sofferma ad esempio B. Gorceix nella sua ampia introduzione alla traduzione francese delle *Epistolae* (J. Bôi **IME**, *Épîtres théosophiques*, Paris 1980). Malgrado le «troublantes hypothèses» suggerite da alcuni passi delle lettere, Gorceix ritiene di non dover attribuire al cenacolo di Görlitz il carattere di una vera «confrérie» (p. 36). Altro è il caso dei gruppi böhmani posteriori: «En Angleterre et à Amsterdam (Gichtell), il existera au XVII siècle et au XVIII siècle de véritables *fraternités boehmistes*. Du vivant de l'auteur, parlons plutôt d'amis ecc.» (*ibid.* e sg.; corsivo nostro).

pregnante. La comunità böhmana riaffiora come un torrente carsico di cui si erano perse le tracce. Ma l'incontro della cultura accademica con gli *Stillen im Lande* - col mondo "silenzioso" delle comunità pietiste o böhmano-pietiste non è dei più felici. La Böhme-Gemeinde si appella infatti alla regola del segreto: vieta allo studioso di divulgare il nome esatto della località e così pure il nome del "decano" a cui è affidata la tutela del fondo manoscritto *per conto di tutte le comunità böhmane*³⁴ E quel che più importa, si oppone coerentemente a qualunque utilizzo editoriale dei materiali conservati.

Arrivano intanto gli anni della guerra e del delirio, e la vicenda assume contorni che con un eccesso di frivolezza si potrebbero definire "romanzeschi". Nel 1941 la Gestapo ordina, per ragioni niente affatto chiare, il sequestro del *corpus* e lo scioglimento della comunità di Linz. Uno studioso rivale di Buddecke - quel Wilhelm Goeters che già nel 1934 era arrivato autonomamente sulle tracce del fondo autografo, precedendo di poco lo stesso Buddecke e scontrandosi con gli stessi divieti - sventa il sequestro e si impadronisce dei manoscritti (o di una parte di essi), per poi custodirli gelosamente durante le traversie della guerra e dell'immediato dopoguerra. Anche il rivale Goeters, col quale Buddecke è in contatto, si oppone però alla pubblicazione dei manoscritti. Sarà solo il figlio di Goeters a

firmare l'atto di resa, "consegnando" i manoscritti a Buddecke nell'estate del 1953, e rendendo così possibile l'agognata edizione delle *Urschriften*.

Anche a prescindere dai suoi risvolti più enigmatici - si vorrebbero conoscere ad esempio le ragioni precise del provvedimento di polizia - la vicenda è senz'altro esemplare. Da una parte uno studioso "laico", impaziente di estrarre il tesoro nascosto e di "pubblicarlo" secondo i criteri della scienza filologica. Le resistenze opposte dalla

³⁴ BUDDECKE, *Die Urschriften* cit., voi. 2, p. 482.

Böhme-Gemeinde gli appaiono patetiche, un caso di oscurantismo religioso insensibile alle ragioni della scienza.³⁵ Dall'altro, una tipica comunità di *Stillen im Lande*, un cenacolo di devozione pietista legato da una catena ininterrotta *alYexemplum* e alla presenza spirituale del Maestro.

Dunque la "cerchia interna" cresce e prolifera, e in terra tedesca trova un rifugio ideale nel mondo "silenzioso" del risveglio pietista. In quanto "silenziose" e appartate, le comunità böhmiene del "risveglio" ci sfuggono. Ma sotto la patina sentimentale, arcadica, del "risveglio", il lavoro sugli scritti del Maestro slesiano si perpetua con mirabile continuità. Un testimone oculare e coinvolto come Heinrich Jung-Stilling ci informa che «gli influssi di Böhme agiscono in segreto e sempre con molta forza *tra la gente comune*»³⁶ ed è ancora un biografo di Jung-Stilling, Arnold Ruge, a informarci sul modo "curioso" in cui gli scritti böhmiensi venivano letti nelle comunità pietiste: «Quando essi [= gli *Stillen*] pronunciavano espressioni come "ruota delle essenze eterne" [*Rad der ewigen Essenzen*], o "sguardo inviarne" [*schickender Blick*] e altre ancora, provavano una particolarissima elevazione d'animo. Passavano intere ore a scrutare le figure magiche e pensavano che quelle immagini di fronte a loro vivessero e si muovessero».³⁷ Dove è chiara l'allusione all'utilizzo delle tavole emblematiche - le tavole dell'edizione Gichtel - come "supporti di meditazione".

L'incontro drammatico fra lo studioso Buddecke e quella che potremmo chiamare una "confraternita" di campagna vede collidere insomma *due prassi di lettura ben definite e tra loro indipendenti*, anche se poi la storia della tradizione

³⁵ *Ibid.* Quasi a giustificare il proprio atto di forza, Buddecke aggiunge che la comunità era ormai "in via di estinzione".

³⁶ H. JUNG-STILLING, *Theobald oder die Schwärmer*, in *Sämmtliche Werke*, 1841, voi. 6, p. 320 (corsivo nostro).

³⁷ A. RuCE, *Aus Stillings Leben*, in *Ges. Schriften*, voi. 1.

böhmiensi riesce ad associarle in tutte le combinazioni possibili: la lettura "filosofica" e quella "meditante".

Il primo grande alveo di questa ricezione operativa, che assume gli scritti del Maestro slesiano come base e programma del lavoro spirituale, è come si è detto la massoneria inglese.³⁸ Le comunità pietiste rappresentano una "copertura" assai diversa: innanzitutto più popolare, comunque non "segreta" nei suoi statuti organizzativi, ma in qualche modo parallela e intrecciata alla prima, come si lascia anche solo congetturare dalla fitta rete di rapporti fra i due lati della Manica (un esempio fra tutti: la grande diffusione della letteratura "filadelfa" in Germania). Ma non interessa qui tracciare una mappa anche solo schematica di quella che abbiamo chiamato la "linea" meditante od operativa, e non interessa neppure stabilire fino a che punto tale mappa sia un oggetto storico ricostruibile. Quel che interessa è definire con una certa chiarezza la natura alternativa delle due "linee", e portare esempi non generici a conforto della nostra tesi.³⁹

³⁸ Ed è su questa linea che troviamo, a puro titolo di esempio, l'edizione o meglio riedizione settecentesca di William Law, e poi la magnifica ristampa edinburghese dei primi anni del nostro secolo.

³⁹ Per quanto riguarda le possibili "combinazioni" fra le due letture, pensiamo ovviamente a un Oetinger, a un Saint Martin, a un Baader, che sembrano muoversi oscillando sul crinale fra i due versanti. L'intera opera, ad esempio, di Ernst Benz, si muove sulla loro scia.

Per tutte le questioni relative alla diffusione del pensiero di Böhme nella Germania pietista, è doveroso richiamare il grande lavoro di R. Ch. ZIMMERMANN, *Das Weltgebilde des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition im deutschen XVIII Jahrhundert*, 2 vol., München 1969-1979, dove la parola d'ordine è appunto "ermetismo". Lo studio dello Zimmermann, strumento indispensabile di consultazione e ricco di prospettive teoriche assai lucide, coglie in modo definitivo la centralità dell'opera di Böhme nella *koimé* ermetizzante del sec. XVIII (cfr. ad es. p. 24), ed è sensibilissima al clima generale dell'epoca, ai rapporti fra *Popularphilosophie* e religione naturale, fra ermetismo ed eclettismo ecc. Anche in questo caso tuttavia, come in quello citato di W.E. Peuckert, la ricchezza e la genialità della ricostruzione storica sembrano sbarrare la strada alla percezione della teosofia böhmana come organismo intellettuale e operativo.

IV. *Appunti di metodo. 1. L'Illusione. 2. La Ruota. 3. / centri sottili*

1. *L'Illusione*. Se nei capitoli precedenti si è accennato alle "prassi" di lettura degli scritti böhmani in prospettiva storica (tra comunità pietiste, massoneria e filosofia), converrà ora porsi il problema da un punto di vista più diretto, individuando se possibile un filo capace di orientare nella selva della *Theosophia revelata*. E poiché l'obiettivo immediato di queste pagine è di introdurre la lettura delle *Questioni*, la cosa più ragionevole sarà di entrare "in medias res" con un preciso esempio testuale.

Nei due capoversi iniziali della decima *Frage*, dedicata alla caduta di Lucifero, il principe delle tenebre viene descritto come un *Narr*, un "folle" (un "matto") o un "buffone", e nello stesso tempo come un *Künstler*, un "artista". Restando all'interno delle *Questioni* non è possibile cogliere la straordinaria pregnanza allusiva delle due immagini: c'è il rischio di intenderle come un

dettaglio esornativo dal suono un po' eccentrico. Estendendo lo sguardo ad altri testi böhmiiani - e in forma per quanto possibile metodica - scopriremmo invece che quei brevi cenni fanno sistema con tutta una famiglia di passi fra loro eterogenei, fino a costruire un "oggetto" disseminato la cui ricostruzione andrebbe di pari passo con una lettura integrale dell'opera.⁴⁰ Così, ad esempio, il significato "essenziale" del termine *narr* - il suo significato nella *Natursprache* - ci viene illustrato in un passo del *Mysterium Magnum* (22,65) che lo interpreta come una "furiosa ruota

⁴⁰ Proprio in considerazione di questo carattere "disseminato" del testo böhmiiano, Jean-Louis Vieillard-Baron dichiarava indispensabile l'uso del computer: «Une analyse des textes détaillés ne peut être faite sans l'aide de l'informatique» (J.L. VIEILLARD-BARON, *Étérodoxie et esotérisme chez J. Böhme*, in AA.VV., *Aspects du libertinisme au XVII^e siècle*, Paris 1974, p. 174). Si otterrebbe per questa via una concordanza davvero esaustiva e capillare, ma la domanda è se l'uso del computer sia compatibile con una lettura meditante degli scritti böhmiiani.

di fuoco". Il termine *narr*, che il Vangelo di Matteo associa al fuoco infernale,⁴¹ porta iscritto come sua segnatura

10 schema di una *circolarità ossessiva*, percepita come un fuoco devastatore che non si estingue.⁴² Altra fonte da collocare in serie sarebbero quei passi dispersi in cui *narren* (*giocare* nel senso attivo di *prendere in gioco*) è riferito all'illusione demoniaca:⁴³ Satana vi appare come un *illusio-nista*, e la tentazione come un riuscito gioco di prestigio in cui il Tentatore convince Adamo della propria avvenuta degradazione (un po' come la metamorfosi "porcina" dei compagni di Ulisse da parte della maga Circe). Ma *narren* è poi anche sinonimo di *affen*, *scimmiottare*, nel senso del vecchio adagio "diabolus simia Dei": Satana mette in caricatura l'immagine divina dell'Uomo primordiale, conferendo a quell'immagine deformata il magnetismo sinistro di una *larvai*. Col graduale ampliarsi del paesaggio testuale si delinea insomma, in rapporto a Lucifero, il campo semantico della "parodia", dell'"illusione" come deformazione inconsistente eppure sinistra, rovinosa, dell'inganno come gioco metafisico. E di una parodia che si esplica nella forma simbolica della "ruota", come circolarità "for-sennata" e coatta.

⁴¹ La *Vulgata* dice *fatuus*: «Quis autem dixerit: *Fatne*, reus erit gehennae ignis» (Mt 5,23).

⁴² Tenendo presente l'italiano "folle", avremmo l'immagine omologa del "girare in folle". Il campo semantico di "folle"/"follia", "folla", "folletto", può offrire un equivalente alla "segnatura" del germanico *narr*. Quanto al nesso tra "folla" (come "massa disordinata") e "follia", esso appare vicino all'accezione böhmiiana di *turba* (col suo affine *turbiren*), che è appunto la "folla" in quanto portatrice di una segnatura "vorticosa" e "vertiginosa" (e non è affatto un caso

che la caduta di Lucifero porti a sua volta la segnatura della vertigine: «Come uno che stia su una roccia altissima (...) e quanto più guarda in basso tanto più vi cade, senza fondo» [*Princ.* 4,73]. D'altra parte, il "folle" in questione è il "matto", il Primo Arcano dei Tarocchi, e via enumerando il "jolly", il "giocoliere", il "giullare", forse anche il "trickster" ecc. (a cui corrisponde in Böhme la figura del *Gaukler* o dello *S eb a lek*).

⁴³ Cfr. *Princ.* 4,3; *Myst. punct.* 10,15 ecc.

⁴⁴ Per l'uso del termine cfr. *Questioni* 10,6.

Il motivo della "buffoneria" e quello affine dell'"arte" (Lucifero come buffone e artista) non è dunque né frivolo né banalmente "popolaresco",⁴⁵ ma anzi tecnico: e il discorso andrebbe allargato alla dimensione della *magia*, che nella sua accezione demoniaca risulta affine a quella illusionistica del gioco di prestigio, o anche dell'opera d'arte come pura finzione, come *trompe-l'oeil*.⁴⁶ Senza dire che il termine *Kunstler* è qui, nel passo citato delle *Questioni* l'equivalente parodico dell'*Artista*, ossia dell'alchimista spirituale a cui spetta la realizzazione dell'*opus* (è l'accezione che attraversa da un capo all'altro il *De signatura rerum*). Definire Lucifero come un *Kunstler* significa farne un alchimista alla rovescia.

Questa breve incursione testuale ha ottenuto un primo risultato non disprezzabile: quello di mostrare come il significato dei singoli termini si dilati e si arricchisca nella prospettiva degli altri scritti böhmiiani, confluendo via via in un campo semantico sfaccettato e rigoroso. Ma l'esempio scelto, quello della *parodia* e dell'*illusione* come ambito propriamente demoniaco, ci offre l'opportunità di riaprire la questione cruciale e fin qui solo in parte sfiorata, della gnosi böhmiiana e dei suoi rapporti con lo gnosticismo. Questione cruciale, centrata sulla tesi della *illusorietà del male e del* conseguente problematico rapporto tra *finitezza, creazione e caduta*. Anche qui, come spesso in queste pagine, ci limiteremo a suggerire qualche coordinata d'insieme, attenendoci in primo luogo alla distinzione classica fra una gnosi ortodossa (per esempio Clemente), e una gnosi eterodossa (per esempio Valentino). Ma alla ricerca di un criterio complessivo, che risulti applicabile *anche* al caso di Böhme e che consenta di evitare rischiosi equivoci, az-

⁴⁵ Come sembra ritenere Koyré rispetto, per esempio, alla concezione böhmiiana del paradiso: «enfantine» e ricalcata sui motivi della letteratura popolare (A. KOYRÉ, *La philosophie de Jacob Boehme*, Paris 1929).

⁴⁶ Cfr. anche solo *Questioni* 3,30 (e relativo commento).

zarderemo senza troppi preamboli quanto segue: *se la tesi gnostica per eccellenza è quella che afferma l'illusorietà del male, lo gnostico ortodosso riterrà tuttavia non illusorio il movimento che porta a riconoscere il male come illusione, mentre per lo gnostico eterodosso non si dà alcun movimento, ma una sorta di 'risveglio' istantaneo che svuota di senso qualsiasi apprendistato spirituale.* Nei termini dell'ermetismo cristiano quel movimento sarà il "lavoro" cristico: il sacrificio iniziatico dell'io aggrappato alla "magica" vischiosità dell'illusione stessa. Se il Male è illusorio, la sua illusorietà va *realizzata* adottando la più rigorosa delle discipline. E il movimento in cui consiste il lavoro iniziatico così definito è lo stesso che riconduce la lettera - l'essoterico - allo spirito - l'esoterico. Non è allora che il secondo neghi il primo, perché il secondo è il primo dal punto di vista della sua consumazione, della sua *consumatio* iniziatica, del suo *Ziel*.⁴⁷

Dalle due opzioni possibili seguiranno atteggiamenti *opposti* verso la Legge e le forme esterne del culto, intese ora come costitutive di quel movimento - come l'involucro essoterico da attraversare e realizzare - ora invece come un puro ostacolo al risveglio.

Considerata sotto questo profilo la vicenda del *teutonicus* è esemplare. Nonostante la pubblica persecuzione del "primarius" Richter e il carattere chiuso, riservato, della

⁴⁷ Vorremmo portare l'attenzione sulla questione delicata del rapporto fra *nascita* e *ri-nascita*. L'*opus* spirituale si presenta anzitutto come *Wieder-geburt* (vedi anche solo il trattato omonimo del *Weg zu Christo*): è la *Wieder-bringung*, il *ri-pristino* della condizione adamica perduta, inteso come il crescere del *neuer Leib*, del "nuovo Adamo" sotto l'involucro del "vecchio Adamo" ecc. E tuttavia, quanto più il "lavoro" procede e il *nuovo corpo* prende forma, tanto più il processo *acquista il carattere della Nascita tout court*: della Nascita eterna intesa come *il nascere o la natura di Dio (Geburt Gottes)*, come il compiersi stesso della Manifestazione. In altre parole, il lavoro consiste nel *consumare* lo spazio di quel *Wieder-* per cui la nascita si presenta inizialmente come una *ri-nascita*. Vengono così definiti due livelli, dinamicamente connessi, ai quali corrisponderà sul piano ermeneutico la distinzione tra un senso essoterico o propriamente religioso, e un senso esoterico o propriamente iniziatico.

sua "confraternita" slesiana, Jacob Böhme resta fino all'ultimo il luterano devoto che nel *Weg zu Christo* prescrive la più rigorosa osservanza della Legge, indicando nel "vero pentimento" l'unica via d'accesso alla teosofia. Nessuna tentazione settaria o separatista nella forma, e la più appassionata adesione alla "lettera" nella sostanza. Ben diverso sarà il caso delle scuole böhmiene posteriori, a cominciare da Pordage e gli altri "filadelfi" inglesi, dove la componente antinomica diventerà decisiva: anche se poi P"osservanza" böhmiiana di due pensatori cattolici come Baader e Saint-Martin sembra confutare da sola una presunta incompatibilità fra la "gnosi" del *teutonicus* e la Chiesa di Roma.⁴⁸

2. *La Ruota*. La figura della ruota vorticoso, associata alla dimensione luciferina nella sua valenza buffonesca e parodica, è però solo una variante di quella "ruota angosciosa" (*Angstrad*) la cui fenomenologia attraversa la *Theo-sophia revelata* da cima a fondo.⁴⁹ E questa a sua volta non è che un "tempo" di quella figura generalissima che è appunto la *Ruota*: forse la struttura fondamentale dell'intero percorso (proiettata su uno sfondo vertiginoso di "equivalenze" bibliche - il "carro" di Ezechiele per esempio in *Aur.* 3,10 - e naturalistiche). Vediamo allora di raccogliere con più attenzione questo "filo" e di pensarlo come un metodo, una chiave di lettura.

Una situazione sempre ricorrente e nelle forme più svariate è quella del *moto ascendivo*: l'angoscia che si trasforma in gioia (*Freude*), il crampo che si scioglie, il respiro che si distende, l'oscurità che si apre e "sboccia" nella

⁴⁸ Cfr. ad es. J.P. SCHOBINGER *cit.*, in part. p. 81, su Pordage e il giudizio (in chiave böhmiiana "ortodossa") del vescovo Taylor; cfr. anche HUI'IN, *Les disciples* *cit.*, p. 29.

La tendenza a presentare la posizione dello stesso Böhme come "eterodossa" e separatista è peraltro diffusa, e nasce da un equivoco profondo circa la natura del suo esoterismo. Cfr. in questo senso J.L. VIEILLARD-BARON, *art. cit.*

⁴⁹ Cfr., a puro titolo di esempio, *Sign.* R. 2,9; *Drf Lei?* 14,24; *M.M.* 22,62; ecc.

freschezza saporosa della corolla ecc.⁵⁰ Figure tutte di cui non è lecito stabilire a priori se il loro contenuto sia fisico, psicologico o metafisico (e non è lecito perché la separazione viene dopo, la portata di quelle situazioni è più originaria ossia simbolica). Ora, lo schema esplicito o latente del moto ascendivo (potremmo forse dire il suo "diagramma") è quello appunto di un percorso a *spirale*: da intendere grosso modo come un moto circolare ascendente a due fasi.

Così il primo ternario elementare - Tamaro, l'aspro, l'ardente - genera una struttura antagonistica che

«non trova pace, e continua a generarsi *dal basso*; così esso diviene come una ruota che gira [*tuie ein drehend Rad*], che si volge angosciosa e penosa con un lampo obliquo, un girare insensato [*gleich einer Unsinnigkeit*], e il lampo si trasforma in un fuoco pungente: che non è però un fuoco gagliardo, ma come il fuoco [racchiuso] in una pietra». ⁵¹

E la ruota angosciosa continua a girare veloce «wie ein schneller Gedanken» («come un pensiero veloce»), finché dalla furia (*Grimmigheit*)

«viene una scossa [*Schrack*] di gioia, e attraversa la furia come l'accendersi di una luce. E la scossa si fa all'istante bianca, chiara, luminosa (...) e il suo pungolo, che è l'amarezza, *trionfa* [*triumphiret*] nel girare della ruota per la gran gioia». ⁵²

La ruota angosciosa rappresenta ed è la prima fase, il primo "giro", destinato a trasformarsi in un giro trionfante o glorioso secondo la formula generalissima: «in der Ueberwindung ist Freude» («la gioia è nel giro-awolgi-

⁵⁰ Rinunciamo qui a fornire precise indicazioni testuali, perché si tratta di un struttura davvero pervasiva: occorrerebbe citare centinaia di passi.

⁵¹ *Princ.* 1,11 (corsivo nostro).

⁵² *Ibid.* 2,9 (corsivo nostro). I due passi citati rappresentano una sezione minima all'interno di un *iter* grandioso il cui commento analitico richiederebbe molto spazio e un grado di comprensione del testo qui non postulabile.

mento superiore»). La struttura a cui ci riferiamo, ossia il passaggio dalla ruota ossessiva (*Angstrad*) alla ruota gloriosa (*Triumphrad*) è *molte cose a un tempo*: è, potremmo dire, la struttura simbolica della Manifestazione, ossia la struttura stessa della vita divina, *nella misura del suo manifestarsi, ossia nella misura del nostro meditare?*⁵³ L'accenno iniziale al tema luciferino viene così catturato attraverso la figura della Ruota dentro una struttura dinamica più ampia che è la struttura stessa del "processo" ossia del meditare. ⁵⁴

E ad ogni modo più chiaro, a questo punto, quale sia

⁵³ Questa "potenza del negativo", questo passaggio attraverso la negatività come momento costitutivo dell'essere integrale è l'intuizione di cui Hegel si riconosce debitore al *teutonius*. Ma avendo qui citato il termine tedesco *Ueberwindung* (cfr. ad es. *Princ.* 1,13), cogliamo l'occasione per una breve analisi comparativa. Tradurre *Ueberwindung* con *superamento* rischia di impoverire l'immagine, la cui segnatura schematica è piuttosto un "avvolgere e trascinare verso l'alto", un moto spiraliforme dove la *Freude* appare "al giro superiore" della spirale. Si potrà dire che anche la *Aufhebung* hegeliana ha una valenza non diversa, e non si vede in effetti da dove provengano le triadi hegeliane se non di qui. Ma a parte il fatto che il ternario bohémiano è una ternario "senza sintesi", il problema è di vedere *che cosa sia davvero in gioco nel passaggio dalla teosofia alla filosofia speculativa*. La metafora della *Ueberwindung* non è una semplice metafora, un tropo ornamentale che rivestirebbe il concetto e che la filosofia lascerebbe poi cadere come una morta "spoglia": il moto spiraliforme è *la cosa stessa*, ha la realtà di una struttura simbolica, e ad essa dovrà confor-

marsi l'intelligenza nel suo percorso meditante. Che questo possa essere anche il caso di Hegel? Che si possa dare cioè una lettura meditante di Hegel, dove il movimento del concetto verrebbe riattivato nel suo potenziale metaforico (o come si è visto non-metaforico ma "gestuale"?). Il valore della *boutade* sta forse nel richiamare la natura *anamorfica* della filosofia classica tedesca: come "traduzione" di una prassi ascetico-spirituale nello spazio ibrido della Germania moderna.

⁵⁴ Non è possibile qui accennare nemmeno sommariamente ai problemi connessi con questa doppia circolarità. Basterà dire che uno degli aspetti cruciali è quello della *Scheidung*: il punto in cui si produce la separazione e insieme il contatto fra i due cerchi. Nello schema, a cui si accennerà, delle sette forme elementari, quel punto sarà la *quarta forma*, intermedia fra il ternario angoscioso e il ternario glorioso: cfr. ad es. *Questioni* 3,11.

Facendo uso di una terminologia filosofica moderna, e tuttavia in qualche modo interna alla prospettiva del *teutonico*, si potrebbe vedere nella ruota angosciosa il diagramma del ripetere come *cattiva ripetizione* o *cattiva infinità*, mentre la circolarità vittoriosa è espansiva e agisce per "sovrabbondanza". Sono il "circolo vizioso" e il circolo "virtuoso", colti qui nella loro originaria identità.

la portata di quella fenomenologia del demonico da cui siamo partiti. Non si tratta per nulla di una teodicea più o meno filosofica, del tentativo sempre ripreso di "scagionare" Dio dalla presenza e dagli effetti del male. Il senso della "discesa agli inferi" è di immettere il lettore "serio" nel dinamismo di quella circolarità che, svolta correttamente, si innalza e si esalta nel tripudio della *Freiheit*, della *Freude*, della *Liebe Gottes*. Si tratta insomma di un percorso iniziatico nel senso rigoroso della parola. E allora il passaggio per i "gironi" infernali ne sarà la rigorosa premessa: quella che Böhme chiama con termine straordinario la *Ursache*, ossia la materia, l'alimento, così come il fuoco è l'alimento della luce. E mancheremmo un aspetto essenziale se non ricordassimo che questo moto ascensivo (in cui è scritta la figura della Ruota) ha il carattere, insieme, della *crescita vegetale* e della *fioritura*. L'avvolgersi a un giro più alto fa tutt'uno con lo schiudersi della ruota gloriosa: uno schiudersi che è uno sbocciare e che connota il culmine del processo o *Paradeis*, il ripristino dello stato originario, della condizione adamica come stato umano integrale.⁵⁵

Non c'è un solo testo di Böhme in cui questa struttura dinamica, questo movimento rotatorio e ascensivo venga descritto in una forma che si possa definire completa. Quanto si diceva a proposito di un caso specifico - la serie semantica della "buffoneria" - vale per tutti i casi possibili, compresa quella struttura semantica per eccellenza che è il *Rad*, la Ruota nelle sue metamorfosi. Anche la Ruota, la struttura del meditare, è, negli scritti della *Theosophia*, un oggetto disseminato, come le facce molteplici di un unico prisma non frammentabile. L'oggetto crescerà col progredire della lettura meditante, e crescerà *nel* lettore-discepolo come la Perla che si deposita nella conchiglia.⁵⁶

⁵⁵ Sulla segnatura "paradisiaca" della crescita vegetale - alla quale è assimilato il "processo" - si veda per esempio *Sign. R.* 8,24 sgg.

⁵⁶ Sono molto lucide in proposito le osservazioni di Gerhard Wehr, editore della *Studien-Ausgabe* in corso di pubblicazione presso l'Insel Verlag: «In luogo

Ma per meglio accostarsi all'enigmatica coerenza di questo procedere - che è nello stesso tempo il contenuto e la forma del testo - conviene dare la parola allo stesso Böhme. Già la *Vorrede* dell'*Aurora* (1612) ci informa che il discorso si approfondirà via via, «je weiter, je tiefer», e che molti temi verranno «ripetuti più volte e sempre più a fondo, per venire incontro all'ottusità del lettore, e anche alla mia».⁵⁷ E quel che vale per la singola opera vale per l'insieme: per l'intero arco degli scritti che tra il 1612 e il 1624 articolano, con alcune fasi intensissime, la visione iniziale. Ecco perché egli scriverà «più libri» e «sempre più a fondo», in modo tale che «quanto non viene colto nell'uno si possa trovare nell'altro».⁵⁸ E se l'approfondimento è graduale, è anche chiaro fin dall'inizio il suo carattere frammentario, perché «a causa della corruzione la nostra conoscenza è parziale» (*Stückwerk o stückweise*)⁵⁹

3. *I centri sottili*. Ma appunto, le affermazioni di Böhme valgono più a circoscrivere il problema che a risolverlo, più a saggiare e selezionare i lettori che a metterli sulla strada. Non sarà lui insomma a fornire "apertis verbis" la chiave della lettura. Che questa reticenza sia almeno in parte intenzionale risulta dalle formule con cui il Maestro di Görlitz ama rivolgersi alla cerchia interna, alla «comunità dei *Kinder Gottes*».⁶⁰ E interrogarsi sulle ragioni di

di un percorso lineare e logicamente consequenziale troviamo un girare in tondo, una deambulazione intorno a un centro. Le immagini, i simboli, *che crescono* per così dire *organicamente* dalla pagina böhmana, generano un moto circolare e spiraleforme che occorre accompagnare con una lettura meditante» (*Esoterisches Christentum* cit., p. 221, corsivo nostro). Non fosse per le riserve a cui si accennava in precedenza (vedi nota 31), la descrizione di Wehr è perfetta.⁵⁷ *Aitr., Vorrede*, 107.

⁵⁸ *Epist.* 10,45.

⁵⁹ Si tratta, dice la *Vorrede* al *De signatura*, di «offrire al lettore (...) una materia (*Ursache*) che lo induca a un *movimento*, al desiderio e alla fame della Perla preziosa» (3; corsivo nostro). Qui è lo stesso Böhme a presentare il proprio libro come un "supporto di meditazione".

⁶⁰ Si veda la lettera a Cari von Endern del 4 maggio 1620 (*Epist.* 6,2): «Pur essendo verso di Voi come un estraneo, riconosco il vostro tenero cuore verso questa reticenza significherebbe ritornare alla questione già accennata della natura più o meno esoterica dei suoi scritti, ma anche interrogarsi sulla stessa natura della sua ispirazione».⁶¹ Uno studio capillare delle comunità böhmane successive alla cerchia originaria mostrerebbe probabilmente come lo sforzo di esplicitare queste chiavi di lettura abbia accompagnato il consolidarsi di una prassi rituale organizzata, e perciò di un esoterismo böhmano in senso stretto. Così nella cerchia olandese, raccolta intorno alla figura di Johann Georg Gichtel (1638-1710), quella che abbiamo chiamato "lettura meditante" si configura nello stesso Gichtel come un'ascesi metodica scandita sui testi del Maestro.⁶²

Vale anzi la pena di soffermarsi un attimo sul caso-Gichtel perché è proprio la sua *Theosophia practica revelata* a fornire per la prima volta in modo esplicito una interpretazione "operativa" delle sette forme elementari come *centri sottili* su cui condurre la meditazione (e assimilabili senza dubbio ai *chakras* della tradizione indo-tibetana).⁶³ L'interesse del caso-Gichtel è insomma non solo storico ma metodologico: è assai probabile che il contatto personale con i membri del primo gruppo böhmiiano gli abbia fornito delle chiavi di lettura in qualche modo autorizzate,

i *Kinder Gottes* (...) e poiché la S.V. si getta nella stolidità dei *Kinder Gottes*, vi riconosco il timore di Dio e il desiderio di entrare nella comunità dei *Kinder Gottes*, nella quale in Cristo e in Dio siamo tutti un solo Corpo, in molte membra e mansioni» (corsivo nostro).

⁶¹ Vedi sopra, nota 16.

⁶² Sulla figura, estremamente interessante, di Johann Georg Gichtel, si veda la monografia di B. GORCEIX, *Johann Georg Gichtel (1638-1710)*, Lausanne 1975; ma anche, per una breve introduzione, S. Hutin, *Les disciples* cit., pp. 16-24.

⁶³ S. Hutin parla in proposito di uno «yoga boehmiste» (*ibid.* p. 23); il parallelo con la tradizione tantrica (p. 192) è ripreso da G. VAN DER LEEUW, *Le Feti créateur*, trad. fr., Paris 1926, p. 48. Su Gichtel e la dottrina dei centri sottili cfr. anche R. BERNOULLI, *Seelische Entwicklung im Spiegel der Alchemie*, in "Eranos Jahrbuch", III (1935), pp. 280-281. Alcuni accenni in questo senso, accompagnati da tre tavole della *Theosophia practica*, si trovano in ZOLLA, *Le meraviglie della natura. Introduzione all'alchimia*, Milano 1975, pp. 206-207 e 563-566.

e che si debba quindi vedere nella teoria dei "centri" una esplicitazione ortodossa delle indicazioni operative sibilline contenute negli scritti del Maestro.⁶⁴ Se mai, l'affiorare in Gichtel di una teoria esplicita dei centri sottili porrebbe il problema di una lettura di Böhme condotta in parallelo alle teorie tradizionali dell'Oriente estremo o anche islamico. Ed è una tentazione molto forte: alla coerenza interna vedremmo aggiungersi una coerenza di più ampio respiro, quasi sempre illuminante per la prassi meditativa a cui si è accennato, e si avrebbe la sensazione di trovare a Oriente quelle "chiavi" di cui la superficie dei testi böhmiiani è così avara, e che pure la natura stessa di quei testi richiede. Un discorso analogo andrebbe fatto per l'uso meditativo o rituale delle straordinarie tavole emblematiche che accompagnano le edizioni antiche di Böhme (l'edizione Gichtel, l'edizione inglese "di William Law"). Verrebbe spontaneo parlare di *mandala* cristiani e non sarebbe una definizione arbitraria. Si correrebbe nondimeno un rischio, su cui non è possibile sorvolare: quello di surrogare con elementi di natura comparativa un percorso la cui coerenza è anzitutto *interna*, col risultato di "perdere il filo" e di ricadere con le migliori intenzioni nelle braccia di un sincretismo sterile. (E sta qui, fra l'altro, la distanza essenziale tra la teosofia nell'accezione di

Böhme - come gnosi cristiana innestata sul terreno dell'ermetismo - e il cosid-

⁶⁴ In parole molto povere, si ha l'impressione che Gichtel non aggiunga nulla, ma si limiti a "illustrare", anche in senso grafico, il dinamismo onnipervasivo degli scritti böhmiiani. Ecco un esempio di come la Ruota sia associata in Böhme alla teoria delle "sette forme" e quindi alla struttura della "nascita": «Se dovessi circoscriverti in breve la divinità nella sua nascita, direi allora: E come se tu avessi di fronte *una ruota formata da sette ruote*, ciascuna incastrata nell'altra (...) *le sette ruote sono i sette spiriti di Dio* (...) Essi generano un 'mozzo' in ogni ruota, eppure non sono sette mozzi ma uno solo, che si adatta a tutte le ruote» {*Aur.* 13, 71-73; corsivo nostro). Ora, le sette forme (o "spiriti") "si generano nel corpo come in Dio" {*Aur.* 13,30). Le sette forme sono dunque *centri corporei*, anche se poi la nozione è problematica, e il "corpo" sarà da intendere nello stesso tempo come "il corpo di Dio" {*der Leib Gottes*). La dottrina dei centri sottili fa tutt'uno con quella dell'Uomo primordiale.

detto teosofismo ottocentesco).⁶⁵ In altre parole: non ci sono "scorciatoie", e se anche esistono conviene evitarle. Non soltanto i temi crescono, come si è visto, col progredire della lettura, ma anche il metodo affiora e si precisa *dall'interno*, con l'ampliarsi graduale del paesaggio, percorso su e giù come una spola sul telaio.⁶⁶

La questione della "reticenza" ci riporta infine ancora una volta a quelle peculiarità espressive a cui si è accennato. Se è vero che l'oscurità dei temi e delle tecniche di lettura può rispondere in parte ad una strategia precisa,⁶⁷ sarebbe forse un errore riportarla per intero a un calcolo deliberato. La *Theosophia revelata* si presenta lucidamente come lo sviluppo di un carisma particolare, rispetto al quale il *Wundermann* di Görlitz sa di essere in certo modo passivo. La scrittura fluisce velocissima sotto le sue dita, che faticano a «star dietro» e «tremano» come di fronte a un compito immane. E «come uno scroscio di pioggia», «dove colpisce colpisce», e in questo senso l'opera non è «sua» («es ist nicht mein Werk»), e lui ne è solo «un cattivo, semplice arnese»; ed è così poco sua che «quando

⁶⁵ Sulla distinzione fra teosofia e teosofismo si vedano le pagine definitive di R. GUÉNON, *Le Théosophisme. Histoire d'une pseudo-religion*, Paris 1922/1986, pp. 7-11. Le riserve, più volte espresse, nei confronti del lavoro di G. Wehr e del suo "cristianesimo esoterico", vanno intese in questa prospettiva.

⁶⁶ Accettando le regole del gioco si finirà per scoprire «l'architettura quasi inverosimile» dei suoi scritti (H. GRUNSKY, *Jacob Boehme*, Hildesheim 1956, p. 7), «l'incroyable méticulosité du penseur autant que du manieur de mots» (B. GORCEIX, *Introduction a J. Böhme*, *Épîtres* cit., p. 100). È degno di nota che l'ottimo lavoro di Hans Grunsky viene presentato come il frutto di un impegno ventennale {*op. cit.*, p. 7}. Quanto ai rischi di una disinvolta mescolanza fra motivi tradizionali eterogenei, rimandiamo ancora a R. Guénon: «Les formes traditionnelles peuvent être comparées à des voies qui conduisent toutes à un même but, mais qui, en tant que voies, n'en sont pas moins distinctes; // est évident qu'on n'en peut suivre plusieurs à la fois, et que, lorsqu'on s'est engagé dans l'une d'elles, il convient de la suivre jusqu'au bout et sans s'en écarter, car vouloir passer de lune à l'autre serait bien le meilleur moyen de ne pas avancer en réalité, sinon même de risquer de s'égarer tout à fait» {*Aperçus sur l'imitation*, Paris 1992, p. 49, corsivo nostro).

⁶¹ Basterebbe citare gli "infiniti" passi del *De Signatura* sul carattere riservato degli insegnamenti ermetici trasmessi.

usa il *Noi* intende lo Spirito, quando usa il singolare, l'io, intende l'Autore stesso». ⁶⁸ Queste confidenze occasionali, sparse qua e là negli scritti, riempiono di meraviglia. Hanno il tono della sincerità assoluta, a cui si sposa un'autorevolezza senza pari. Ma è allora come se gli mancasse il linguaggio, il "codice" necessario per dare a quelle immagini la veste e la forma operativa più adeguata. Un segno di questa distanza tra il carisma e i mezzi, è l'evoluzione interna degli scritti, in cui riveste un'importanza di primo piano l'adozione di procedimenti kabbalistici, a partire, si suppone, dall'incontro con Balthasar Walter. Ed è ancora la citata lettera ad Abraham von Sommerfeld a esporre con tutta la chiarezza necessaria la posizione di Böhme su questo punto:

«46. Sarebbe bene che di tutti [i miei libri] se ne facesse infine uno solo, e che gli altri venissero lasciati cadere. Perché la molteplicità crea dissidio e contraddizione a causa dell'ottusità dei lettori che non sanno discernere lo spirito e la sua mirabile lingua. La ragione pensa allora che ci sia contraddizione, eppure in profondo non c'è contraddizione». ⁶⁹

È l'auspicio di un lavoro che possa disciplinare e ridurre la massa sconcertante degli scritti. Si è visto in realtà come quella massa non sia affatto caotica: è l'"ottusità" dei lettori a non cogliere la coerenza strepitosa dei suoi labirinti interni, congegnati si direbbe come un finissimo meccanismo ad orologeria. E tuttavia Böhme si accorge di non dominare fino in fondo la "chiave" del meccanismo: continua a percepire una distanza, uno scarto, tra l'opera così com'è e quella che gli appare come una possibile versione più didattica, in qualche modo più accessibile. Questo scarto, mai colmato, e la professione di umiltà che ne deriva, è il segno inconfondibile e toccante del suo magistero spirituale.

⁶⁸ *Ep. theos.* 10; 45,30,49 (lettera ad Abraham von Sommerfeld, "Anno 1620") (corsivo nostro).

⁶⁹ *Ibid.*, 46 (corsivo nostro).

V. Le 'Questioni teosofiche' (1624)

Ben poco sappiamo sulla stesura delle *Questioni* e delle relative risposte. Il *Bericht* dell'edizione amburghese parla, genericamente, di "amici slesiani" e accenna alla prima edizione a stampa, uscita a Dresda nel 1642. Anche a supporle compiute, le *Questioni* resterebbero una via di mezzo fra il trattato e il compendio propedeutico in senso stretto (come la *Clavis*). All'obiettivo della completezza -le 177 domande toccano si può dire tutti i temi della teosofia böhmana - si associa un'evidente

preoccupazione didattica, nel senso di contenere in breve spazio il "nocciolo" della dottrina: ed è, per Böhme, come battere una nuova strada, in vista della *summa* auspicata nella lettera a Cari von Endern. Né si può adottare come termine di confronto il precedente illustre delle *40 Fragen uber die Seele [Quaranta questioni sull'anima, 1620]*, dove l'interpellante era un singolo discepolo - l'amico kabbalista Balthasar Walter - e anzi una figura chiave dell'intero cenacolo böhmano.⁷⁰ Nel caso delle *Questioni* gli interpellanti sono anonimi, ed è lecito pensare a un questionario collettivo, redatto da più discepoli in vista di un compendio ad uso della scuola.

Ciò premesso, la brevità a volte schematica dei capoversi e lo sviluppo disuguale delle risposte non deve trarre in inganno. Rispetto ai grandi "trattati" si riducono l'ampiezza e l'intrico labirintico della pagina, ma non muta il dinamismo profondo che la struttura. I tratti essenziali della scrittura böhmana sono tutti presenti anche nelle *Questioni*, a cominciare dall'uso della lingua tedesca, guidato da una percezione visionaria della segnatura, dell'engramma semantico dei singoli termini.

Un certo affiorare di temi squisitamente neoplatonici -

⁷⁰ Secondo la leggenda böhmana sarà proprio la lettura delle *Vierzig Fragen* a conquistare Carlo I Stuart, tanto da indurlo a finanziare la magnifica edizione inglese, affidata all'equipe di John Sparrow (cfr. *AB VI*, 7).

l'insistenza sul tema *deiVidea*, la critica della nozione di "progetto" (*Vorsatz*) divino (che sembra quasi una parafrasi plotiniana) - potrebbe far pensare a un tono più "filosofico", più vicino alle impostazioni di scuola. Ma si tratterebbe anche in questo caso di un'impressione fuorviante, e per fugare i sospetti converrà soffermarsi sul caso emblematico del *Si* e del *No*.

I due principi dinamici della natura divina - la *Liebe Gottes* e il *Zorn Gottes*, espansione e contrazione, diastole e sistole - vengono ricondotti nelle *Questioni* a quella che potrebbe sembrare una coppia di *funzioni logiche astratte, affermazione e negazione?*¹ Il fatto è che nel testo delle *Questioni* il *Si* e il *No* sono lo *Jah* e il *Nein* della lingua tedesca: valori linguistici, e anzitutto fonetici, che risultano comprensibili solo a partire dalla struttura fine della lingua. Ciò significa, nella prospettiva della *Natursprache*, leggere l'aspirazione finale dello *Jah* come una segnatura espansiva (uno *Aus-hauchen*, uno "spirare"), e viceversa leggere nella filigrana del *Nein* il gesto opposto della contrazione e dell'introversione (*ein/hinein*) come movimento appropriarne. Per non parlare dell'assonanza tra lo *Jah* e la prima sillaba del Nome divino *Jah-weh*, la cui struttura bisillabica e bipolare rispecchia ancora una volta la pulsazione originaria dei due principi. Che allora la coppia elementare delle *Questioni* rappresenti una svolta "logicistica", nel senso (auspicato da

Hegel) di una "depurazione" concettuale del linguaggio teosofico, è pura apparenza. E la traduzione (per esempio in italiano) ad estrarne il concetto: la segnatura linguistica originaria li riporta immediatamente nel flusso dei significati concreti. Se un primo tratto è dunque l'uso "visionario" della lingua tedesca, un secon-

A considerarle in questa luce si apre comunque una strada suggestiva: è difficile non cogliere un'aria di famiglia* con la struttura del *codice binario* nel linguaggio informatico (la possibilità di ricondurre la totalità dell'informazione al gioco infinitamente variato di una coppia operativa elementare).

do aspetto decisivo è che i grandi temi teosofici si arricchiscono anche nelle *Questioni* secondo la logica peculiare a cui abbiamo fatto cenno in precedenza. Il carattere compendiarico del lavoro non modifica insomma l'attitudine a variare ogni volta l'angolazione dello sguardo: col risultato che le brevi e spesso schematiche risposte si immettono in una *Bewegung* che ha il carattere dell'ennesima "variazione sul tema". *Abbiamo così il paradosso di un testo che riassume senza ripetere ciò che riassume.* Anche le *Questioni* andranno messe "in serie" con i trattati maggiori secondo un principio che potremmo chiamare di "esaustione" simbolica.

2. E infine veniamo al testo. L'esordio fa pensare a un andamento sistematico: dall'Uno (inteso come *Abgrund*) ai molti, passando per lo snodo fondamentale della Diade o della polarità fondamentale. A uno sguardo appena più attento l'illusione sistematica o "filosofica" si dissolve. L'unità non è posta e nemmeno dedotta; si dovrebbe dire che "si manifesta" o anche "si apre", e il luogo del suo aprirsi è il *Gemuth* (il "sentire"), inteso a sua volta non come un *Gemuth* soggettivo o "privato" (psicologico) ma come il campo stesso del manifestarsi.⁷² L'Uno come Abisso è il Nulla anteriore ad ogni distinzione.⁷³ Ma l'evento centrale dell'intero discorso teosofico è il "nascere" di quel Nulla,

⁷² Per la nozione di *Gemuth* cfr. *Questioni* 6,4. La proposta di renderlo con "sentire", o "sentimento", può sembrare molto arbitraria; siamo comunque in un ambito non lontano dal *sentido* in S. Giovanni della Croce (le "sette caverne" del *sentido* presentano una strana analogia con l'organismo delle "sette forme").

⁷³ Occorre sgombrare il campo da un possibile equivoco: quello di intendere il Nulla come il non-essere che l'Abisso respingerebbe "scegliendo" l'essere. Questa lettura non vede che il Nulla è Dio stesso in quanto anteriore alla propria *Geburt*, alla propria "natura", cioè Dio come non-manifestato.

E sul Nulla si orienta infatti la volontà creaturale nella *Gelassenheit*, nell'abbandono di ogni "presa". D'altra parte, che Dio "scelga" l'essere contro il niente attingendo alla propria "libertà" originaria e abissale è una prospettiva viziata di antropomorfismo (e di un antropomorfismo che enfatizza la dimensione "tragica" della scelta). La *Göttliche Freiheit*, la libertà dell'Abisso è il suo *librarsi* sulle Acque, al di qua di ogni "presa", è la sua "imprendibilità".

il suo porsi come "natura", secondo un dinamismo trinitario che è il principio della manifestazione universale. Quel ritmo ternario si articola su una polarità in certo senso più radicale: quella, come si è visto, del Sì e del No, assimilabili alla *Liebe* e al *Zorn Gottes* (l'Amore e la Collera). Sono i due "registri" coeterni dell'unità divina, principio dissolvente e principio coagulante, espansione e contrazione, diastole e sistole, secondo un rapporto di correlazione dinamica che ne fa all'origine una sola cosa ("ein Wesen"). Ma l'immagine-simbolo che li stringe in un plesso inseparabile è quella della *fiamma*: il fuoco e la luce, il bruciare e lo splendere come aspetti dell'unica fiamma.⁷⁴ I due principi sono intesi come "centri" o "fuochi" dell'operare divino, e l'immagine dei due fuochi, in apparente contrasto col dinamismo della luce e della fiamma (che presupporrebbe un solo fuoco), sembra sottendere lo schema geometrico e astronomico (kepleriano) dell'ellisse come figura "sdoppiata". Sebbene i due fuochi siano distinti solo dal punto di vista della realtà manifestata e finita, e se ne parliamo, ne parliamo "auf creatürliche Art".⁷⁵

Il dischiudersi o l'articolarsi dell'Unità (al modo di una fioritura, della crescita vegetale) è un processo di natura *linguistica*. Se la visione semantica del rapporto uno-molti è ben radicata nel neoplatonismo antico e medievale (Eriu-gena), qui la semantica assume la forma radicale di un meccanismo o di una combinatoria linguistica, le cui assonanze con la Kabbalah sono esplicite anche nel testo delle *Questioni*. L'articolarsi dell'Unità divina ha infatti la struttura di un Nome (il Tetragrammaton), inteso come serie vocalica elementare che porta in sé la segnatura della \

⁷⁴ La teosofia bohémiana insegue i due "registri" nelle variazioni più vertiginose, di cui le *Questioni* nella parte elaborata non possono dar conto: sul piano della *Offenbarung* come Rivelazione saranno l'Antico e il Nuovo Testamento, la Legge e la Grazia, ma anche la lettera e lo spirito, il Rigore e la Misericordia, l'Adamo "exotérique" (come traduce Jankélévitch) e il Cristo "ésotérique".

⁷⁵ *Prmc.* 2,5.

triplice vita divina (Padre, Figlio e Spirito: mentre la "H" finale, l'unico fonema non vocalico, segna per così dire il passaggio alla manifestazione esterna). Il Nome è l'articolazione fonetica dell'unità. Ma ecco entrare in gioco la correlazione dinamica dei due principi: se la vocale ha una segnatura espansiva (e potremmo dire illimitata), la potenza del Nome divino *avrà bisogno* di un principio limitante, di una resistenza che la costringa in una forma, ed è questa la funzione del "negativo" come volontà divina che "devia" per generare.

Lo schiudersi (il "fiorire") del Nulla nella sua scansione binaria e ternaria si articola a sua volta - con l'allargarsi concentrico *dell'onda* - su una *base* naturale dalla struttura più

complessa: è l'organismo delle sei forme, "proprietà" {*Eigenschaften*} o "energie" {*Kräfte*}, o anche "essenze" {*Essenzieri*} divine (i *Quell-Geister dell'Aurora*), che scandiscono il movimento della manifestazione in quanto è la vita stessa di Dio nel suo autogenerarsi. La teoria delle sei forme elementari (che diventano sette se le consideriamo dal punto di vista del loro compimento, del "settimo giorno" in cui i sei giorni attivi "riposano" e vengono glorificati), è, nelle *Questioni*, appena abbozzata. O meglio, riprendendo quanto si diceva sul dinamismo interno degli scritti, la teoria delle forme elementari trova qui una delle svariate formulazioni che attraversano la *Theosophia revelata* formandone in certo senso la struttura portante.

L'importanza della teoria è tale che ci si dovrà limitare qui a un breve accenno, rimandando al testo e al commento. E d'altra parte, il vero problema non è di assegnare una valenza univoca ai sei (o sette) momenti della struttura, al di là delle continue oscillazioni terminologiche tra un testo e l'altro: il vero problema è di comprenderne l'effettiva portata. Non sarebbe eccessivo affermare che capire le sette forme e capire Böhme è tutt'uno. Quei momenti (o "stazioni") della *Geburt* che vengono qui definiti come "asprezza" (*Schärfe*), "durezza" (*Härte*), "sensazione penosa" {*peinliche Empfindnis*}, "fuoco angoscioso" (*aengstliches Feuer-Quall*), "amore" (*Liebe*), "suono" (*Schall*) e infine "sostanza" (*Wesenheit*),¹⁶ articolano un percorso o un processo che è il processo per eccellenza: la Manifestazione, certo, il "nascere" {*Geburt*} di Dio, ma anche e identicamente il "rinascere" {*Wiedergeburt*} della creatura finita, la sua realizzazione metafisica.⁷⁷ Sulla struttura dinamica (e "rotatoria") di questo processo, abbiamo fornito prima alcune indicazioni generali. Converrà qui ribadire, ancora una volta, che i due movimenti - il "nascere" e il "rinascere" - sono in realtà un unico e identico processo che si determina come *ascendente* o *discendente* secondo la direzione in cui viene considerato, e che potrà essere definito come il processo cristico nella sua doppia accezione cosmogonica e teogonica (l'Incarnazione come "discesa" della Parola nella carne e come il "sorgere" della Parola "nell'anima"). Ecco allora, di nuovo, la duplicità della Ruota-Spirale, che è in primo luogo la ruota delle forme (*Aur.* 13), e il cui sdoppiamento non è se non la doppia direzione del *Prozess*.¹⁸

⁷⁶ *Questioni* 3,11-35.

⁷⁷ Vedi sopra, nota 47.

⁷⁸ La doppia direzione ascendente e discendente del processo consentirebbe ampi sviluppi sul piano del simbolismo. Pensiamo in particolare alla figura dell'*albero rovesciato* (su cui cfr. ad es. A.K. CoOMARASWAMY, 27 *grande brivido*,

trad. it. Milano 1987, cap. 22, "L'albero rovesciato"): è l'albero che ha le radici in cielo e la chioma sulla terra. Ma "gli Alberi (...) sono rovesciati solo al di sotto di quel punto in cui ha luogo la rettificazione e la rigenerazione dell'uomo" (*ibid.* p. 344). Che è come dire: la speculante, l'inversione, è reale solo dal punto di vista della finitezza. Un equivalente preciso si ha in Böhme con l'immagine della *philosophische Kugel*: la "sfera filosofica" formata da due emisferi opposti e tangenti. La visione "binoculare" dei due emisferi - l'occhio sinistro e l'occhio destro - si riassorbe nella visione monoculare del *centro*, che è l'occhio assoluto. La tavola illustrativa della *Kugel* (o *Wunderauge der Ewigkeit*) si trova in *Seel. Fr.* 1.

Con un salto meno azzardato di quanto può sembrare, varrebbe la pena di esaminare sotto questa angolazione l'inversione apparente subita dalla dottrina della *potenza* e *dell'atto* nel passaggio dall'ontologia aristotelica a quella neoplatonica: un'inversione che sembra rispondere a una legge di compie-

Non esporremo a questo punto le varie tappe di quella "sintassi celeste" che è il generarsi delle forme come *sensi* angelici; né seguiremo il movimento, ad essa *speculare*, della Caduta. Rimandiamo senz'altro al testo e al commento, nella fondata convinzione che il percorso di Böhme non si lasci ridurre a un'esposizione riassuntiva.

Parlando tuttavia di processo "speculare" abbiamo toccato il punto critico dell'intero percorso. Lo svolgersi della *Bewegung*, del movimento, come *un'onda concentrica sempre più ampia*, segue un doppio registro: il determinarsi della manifestazione, prima informale e poi formale (cioè individuale), e il progredire di quel suo *doppio sinistro* che è la Caduta. E il doppio registro non va identificato, frettolosamente, col *ritmo originario*, la pulsazione del Sì e del No, la Misericordia e il Rigore, bensì con la *doppia prospettiva* da cui è possibile accedere a quel ritmo originario che è unitario nella sua radice: *la prospettiva dell'Uno e la prospettiva del Due*.

Il problema vertiginoso della Caduta si chiarirà allora come un problema di prospettiva: come *la prospettiva dell'Illusione* che accompagna fin dall'inizio, *magneticamente*, lo schiudersi dell'Uno (in quanto *sguardo ri-flessivo sul fondo magico* dell'Uno) e la cui consumazione costituisce l'obiettivo proprio del cammino spirituale.

VI. Tradurre Böhme

Dovrebbe essere abbastanza chiaro a questo punto quali siano i problemi connessi con una traduzione di Böhme, in italiano o in altra lingua. Il percorso della *Theosophia revelata* passa per intero attraverso le signature fonetiche (e

mentarietà analoga a quella messa in gioco dal simbolismo dell'albero inverso. Il diagramma perfetto di questa complementarietà è il cdd. "sigillo di Salomone", formato dalla sovrapposizione e dall'intreccio di due triangoli equilateri dai vertici contrapposti.

talora anche grafiche) della lingua tedesca, oltre a un modesto ma sostanzioso apparato di termini latini e a densissimi inserti ebraici. L'attitudine a percepire come in filigrana le "segnature" delle parole determina uno scarto continuo rispetto al lessico ordinario della lingua tedesca, e il significato ultimo dei singoli termini si lascia fissare "stereoscopicamente" solo alla luce di una lettura complessiva.⁷⁹ Dire che il percorso passa di lì significa dire che la Nascita della Parola - il formarsi del corpo spirituale nell'anima meditante - è mediata, sorretta, dalla lingua tedesca in quanto traccia articolata della *Natursprache*.⁸⁰ In assenza del testo a fronte si è pensato perciò di riprodurre tra parentesi quadre non solo i termini più oscuri o più devianti rispetto al significato ordinario, ma anche i termini e le espressioni la cui spiccata valenza meditativa sollecitava una particolare attenzione al suono della lingua tedesca. Solo in qualche caso si è tentata la via della ricreazione mimetica del termine originario (p. es. *Annehmlichkeit* = presa; *Ichts* - occhio ecc.). Lo scopo del piccolo apparato interno è di evidenziare le famiglie semantiche operanti nel testo, e di seguire per quanto possibile le linee dinamiche interne al suo percorso (linee affidate per esempio all'uso ricorrente dei prefissi e al gioco vertiginoso delle assonanze). Per la stessa ragione si è deciso di evidenziare in corsivo le parti salienti.

Un'ultima osservazione, sempre in chiave di "guida alla lettura". Se la *Teosophia revelata* nel suo insieme è, con le parole di Martensen, una straordinaria «filosofia della preghiera»,⁸¹ i testi di Böhme, *Questioni* incluse, saranno testi

⁷⁹ E il caso di riportare le parole di Hans Grunsky: «Il loro significato [= dei termini böhmiani] si discosta perlopiù dal senso corrente anche quando si tratta, in apparenza, di parole tedesche molto familiari, e non si lascia riassumere nella forma di un glossario, ma può essere compreso solo a partire da una presentazione integrale del sistema» (H. GRUNSKY, *op. cit.*, p. 319; corsivo nostro).

⁸⁰ Cfr. ad es. *Aur.* 8,73: «Comprendi dunque la tua madrelingua, vi troverai un fondo non meno profondo che nell'ebraico o in latino».

⁸¹ H.L. MARTENSEN, *Jacob Boehme: his Life and Teaching or Studies in Theosophy*, trad. dal danese di T. Rhys Evans, London 1885, p. 20.

da recitare, o comunque da leggere e rileggere (l'inglese direbbe *peruse*) secondo una prassi ermeneutica che trova la sua definizione insuperata nelle parole famose della *Lettera VII* di Platone (341 c-d):

«Non è affatto una disciplina come le altre; solo dopo una lunga frequentazione e convivenza, la cosa [*to pragma*] si manifesta all'improvviso [*exaiphnes*] nell'anima, come la luce che si accende da una scintilla e poi nutre se stessa.»

Nota bibliografica. Böhme in Italia

I ricchi materiali documentari allegati all'edizione del 1730 accennano a una precoce diffusione degli scritti di Böhme anche a sud delle Alpi (*YAusführlicher Bericht* [V, 4] riporta la testimonianza di un certo Henricus Prunius, frequentatore del cenacolo böhmiiano di Lissa, e reduce da un viaggio in Italia nell'anno 1638). L'argomento merita attenzione, perché un'eventuale presenza di Böhme in Italia negli ambienti della mistica o della religiosità eterodossa - o meglio ancora dell'esoterismo massonico e in senso lato rosacrociano - avrebbe tutti i caratteri di quel "fiume carsico" di cui si parlava a proposito delle comunità di area pietista. Alleghiamo invece una breve nota sulle traduzioni e sullo stato degli studi böhmiiani in Italia, a scopo orientativo e come materia di ulteriore riflessione critica.

Dopo una breve antologia di *Scritti di religione* (Paravia 1924, pp. 92; rist. SeaR, Scandiano 1989), contenente alcuni capitoli del *Weg zu Christo*, fu lo stesso Antonio Banfi a curare la voce "Böhme" per l'"Enciclopedia Italiana" (voi. 7, p. 280). Al medesimo giro di anni risalgono le traduzioni laterziane di Emilia Nobile, la *Via verso Cristo* e un blocco omogeneo di capitoli del *Musterium magnum*, col titolo *La storia di Giuseppe* (Bari 1938, pp. 252); entrambi nella collana "anticrociana" di "Studi religiosi ed esoterici". Nel 1928 la stessa E. Nobile pubblicava una monografia su *J.B. e il suo dualismo essenziale* (Roma 1928), che rimane tuttora l'unica monografia su Böhme in lingua italiana.

Nel 1942 esce dai Fratelli Bocca una traduzione dei *Sei punti teosofici*, anonima e affidata nella sua nuda brevità all'intuito del lettore "devoto" (rist. Genova, I Dioscuri 1991).

Dopo il volumetto di Bocca si registra una sola traduzione italiana di scritti böhmiiani: una versione anonima e abbreviata del *De signatura rerum*, condotta su quella francese di Sédar (Parigi 1894) e pubblicata dalla milanese Arche. Nel catalogo della stessa Arche (collezione Sebastiani) esce inoltre la "storica" traduzione francese della *Morgenröte* realizzata da Louis-Claude Saint-Martin nel 1800 (*L'Aurore naissante*, 1977); alla quale si affiancano in pochi anni le versioni francesi della *Menschtverdung Christi* (*De l'Incarnation de Jésus-Christ*, 1976, rist. anastatica dell'edizione di Losanna 1861), del trattato *Von der Gnadenwahl* (*De l'élection de la Grdce*, 1976) e della *Clavis* (*Clef* 1977). La serie delle ristampe milanesi era stata inaugurata poco prima dalla citata traduzione parziale di Sédar (*De la Signature des Choses*, 1975).

Il blocco delle traduzioni francesi riedite da Arche testimonia - come già accennato - il peso della mediazione francese nella "ricezione" italiana del *teutonicus*: una mediazione inaugurata in epoca napoleonica dal grande lavoro di Saint-Martin e proseguita, tra '800 e '900, nei circoli legati alla massoneria d'Oltralpe.

In un panorama così scarso di iniziative originali assume allora notevole spicco la scelta antologica curata da Gerardo Fraccaro per la "Grande antologia filosofica Marzorati", voi. Vili, pp. 1604-1644 (ampie traduzioni dall'*Aurora* e dai *Tre principi*, breve glossario).

Il resoconto della letteratura critica non ha pretese di completezza, ma richiede in ogni caso ben poco spazio. Oltre alla citata monografia di E. Nobile, vanno citati alcuni articoli su rivista: E.C. Salzer, *Jakob Böhme come rappresentante del Rinascimento tedesco*, in "Rinascita", 4 (1941), pp. 827-843 e 5 (1942), pp. 425-439; Id., *Jakob Böhme, il mistico di Görlitz*, in "Rivista di filosofia neoscolastica", 33 (1941), pp. 385-408; R. Franchini, *La 'Philosophia teutonica' di J. Böhme*, in Id., *Le origini della dialettica*, Napoli 1969, pp. 151-65; L. Procesi Xella, *La teosofia böhmiiana del fondamento*, in "Archivio Filosofico" (1982), N. 1-2, pp. 11-29. Ricordiamo ancora il lavoro di Rubina Giorgi, *Alla ricerca delle nascite*, Pollenza/Macerata 1978 (si vedano su Böhme le pp. 33-77, "Un'arte dei corpi linguistici"), e i già citati lavori di Francesco Moiso (vedi sopra, nota 15), inquadrati in uno studio a largo raggio delle origini *naturphilosophisch* dell'idealismo tedesco, con particolare riguardo al primo e al secondo Schelling.

Nota editoriale

Il testo adottato è quello dell'edizione del 1730: non si tratta di un'edizione critica secondo gli standard odierni, ma di un'edizione comunque pregevole e fondata su un accurato lavoro di comparazione. Per tutte le questioni relative alla possibilità di una edizione critica di Böhme rimandiamo al lavoro "scientificamente" impeccabile di W. Buddecke.

Per le citazioni in nota ci riferiamo a tale edizione, nella ristampa anastatica curata da Will-Erich Peuckert: Jakob Böhme, *Sämtliche Schriften*, 11 Bde, hrsg. von W-E. Peuckert (Faks.-Neudr. der Ausg. 1730), Frommann-Holzboog, Stuttgart 1955-1960 (e citata in seguito come *BW*)- Il titolo *Theosophia revelata* è quello attribuito all'intera opera dall'edizione Gichtel del 1682. Diamo infine le sigle utilizzate per le singole opere, precisando che si tratta - con l'eccezione dell'*Ausführlicher Bericht* - delle sigle "canoniche" già utilizzate nell'edizione amburghese del 1730:

- *Aur.* = *Morgenröte im Aufgang*, 1612 [*Aurora*; *BW*, voi. 1].
- *Princ.* = *Beschreibung der Drey Prinzipien Göttliches Wesens*, 1619 [*De tribus principiis*; *BW*, voi. 2];
- *Dreyf. Leb.* = *Von dem Dreyfachen Leben des Menschen*, 1620 [*De triplici vita*; *BW*, voi. 3];
- *Mschw.* = *Von der Menschbiverdung Jesu Christi*, 1620 [*De incarnatione Verbi*; *BW*, voi. 4];
- *Seel. Fr.* = *Vierzig Fragen iiber die Seele*, 1620 [*Psychologia vera*; *BW*, voi. 3];
- *Theos. Punct.* = *Von sechs theosophischen Puncten*, 1620 [*Sex Puncta theosophica*; *BW*, voi. 4];
- *Myst. Punct.* = *Kurze Erklrdung sechs mystischer Puncte*, 1620 [*Sex Puncta mystica*; *BW*, voi. 4];

- *Gelas.* = *Von der wahren Gelassenheit [De aequanimitate, in Christosophia III; BW, voi. 4];*
- *Irrth. Stief.* = *Vom Irrthum Stiefels, 1622 BW, voi. 5];*
- *Sign. R.* = *Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen, 1622 [De signatura rerum; BW, voi. 6];*
- *Gdw.* = *Von der Gnadenwahl, 1623 [De electione gratiae, in BW, voi. 6];*
- *M.M.* = *Erklärung tiber das Erste Buch Mosis, 1623 [Mysterium magnum; BW, voli. 7 e 8];*
- *Epist.* = *Theosophische Sendbriefe, 1618-1624 [Epistolae theosophicae; BW, voi. 9];*
- *AB* = *Ausführlicher Bericht [De vita et scriptis; BW, voi. 10].*

I

Questioni teosofiche

Ovvero esame della divina rivelazione
in 177 domande

Prefazione dell'Autore al Lettore

Sta scritto: «L'uomo naturale non comprende le cose dello Spirito di Dio; esse sono follia per lui, e non è capace di intenderle» (I Cor 2,14). Ma sta anche scritto, per contro: «Lo Spirito scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio» (I Cor 2,10).

Se l'uomo dotto, senza luce divina, volesse accostarsi a queste domande e spiegarle, non ne sarebbe in grado; e dovrebbe anzi guardarsi dal domandare troppo in alto, dove egli stesso non comprende. A lui diciamo di lasciare la cosa a colui al quale lo Spirito di Dio vorrà concederlo (lo Spirito che scruta ogni cosa attraverso lo spirito dell'uomo). Perché per lui è cosa inafferrabile e impossibile.

Ma a coloro che amano Gesù diciamo che è bene indagare e capire, e che non vi è cosa impossibile. Perché in un vero cristiano abita Cristo, in cui sono rivelati tutti i tesori della sapienza nascosta: egli sa nello Spirito di Cristo, e non in virtù della propria natura. Abbiamo dunque sviluppato queste domande in un libriccino apposito, con chiarezza e in forma sommaria, mentre gli altri scritti le svolgono in forma più ampia.

E ne raccomandiamo il Lettore alla Rivelazione del Nostro Signore Gesù Cristo.

Capitolo primo

Che cos'è Dio in se stesso,
al di fuori della natura e della creatura?

1. Dio è l'eterna unità, il bene unico, non misurabile, che nulla ha dietro o davanti a sé: nulla che possa dargli o aggiungergli qualcosa, o che possa muoverlo, senza inclinazioni e proprietà [*Eigenschaften*]. Egli è una cosa sola in se stesso, senza origine nel tempo, pura semplicità, senza contatto, senza luogo, né gli occorre dimora. Ma è insieme fuori del mondo e nel mondo ed è più profondo di un pensiero profondo. E se enumerassimo per centomila anni la sua grandezza e

profondità non avremmo nemmeno iniziato ad esprimerla, perché è infinito. Tutto ciò che può essere contato e misurato è naturale e formale: ma l'unità di Dio non può essere espressa, perché attraversa ogni cosa simultaneamente, e per questo è chiamata Bene, perché è l'eterna soavità [*San/te*], e la suprema beatitudine [*Wohltun*] nella natura e nella creatura sensibili, ossia l'amore come sensibile dolcezza [*Süsse*].

2. Perché l'unità, cioè il Bene, fluisce da se stessa, ed entra fluendo nel volere [*Wollen*] e nel moto; e l'unità ama o compenetra il volere [*Wollen*] o il fluire [*Walien*], e il fluire o il volere sente [*empfindet*] l'unità soave. E questo è il fondo amoroso [*Grund*] dell'unità, di cui Mose dice: Il Signore nostro Dio è l'unico Dio, e non ve n'è un altro (*Es. 20; Deut. 4,39*)¹.

¹ Si noti l'associazione fonetica tra *Wollen* ("volere") e *Wallen* ("ribollire", "tumultuare"), a cui si aggiungeranno più avanti (2,1-2) le varianti del *Wille* ("volontà") e del *Wellen* ("ondeggiare"). La nozione astratta di "volere" o "volontà" si scioglie in un campo semantico più vasto in cui fa tutt'uno col "ribollire" e con l'"ondeggiare". Il fluire dei *YAbgrund* assume insomma il carattere di *urionda*, come il sollevarsi e il concentrarsi di un'onda primordiale. (Il *Wollen*)

3. E non vale dunque ciò che pensa la ragione, che Dio abiti al di sopra del firmamento, al di fuori del luogo di questo mondo. Non vi è un luogo in cui Egli dimori separatamente, ma la sua manifestazione ha diversi gradi. Egli è in noi, presso di noi e attraverso di noi; e se il suo amore [*Liebe*] entra in una vita [*Leben*], lì Dio si manifesta come reale: ossia il suo amore, l'Unità, è lì fluente [*aus-fließend*], volente e sensibile. Dio gli ha creato un Luogo nel fondo dell'anima [*im Grunde der Seele*], néXTdea eterna ossia nello specchio [*Gegenwurf*] dell'eterno spirare amoroso, in cui l'amore vuole e sente se stesso, come dimostrano gli angeli e le anime beate².

evoca d'altronde l'idea della *Wollust*, la "voluttà" nel senso del latino "z^o/uptas").

² Anche "vita" (*Leben*) e "amore" (*Liebe*) sono semanticamente vicinissimi, quasi varianti di un'unica "arche", e come tali vanno percepiti alla lettura. L'Idea eterna è la Sapienza, la *Weisheit*, definita qui come il luogo destinato ad accogliere fin dall'origine il raggio divino. Secondo il racconto di Abraham von Frankenberg, nella parola greca "idea" Böhme percepiva la segnatura di una "vergine celeste", una "dea spiritual-corporea" (*AB* p. 16). Di qui, per la prima volta, l'uso del termine in rapporto alla Sophia.

Capitolo secondo

Che cos'è l'abisso di tutte le cose, dove non vi è creatura, ossia il Nulla abissale?

1. È una dimora dell'unità divina, perché l'aprirsi [*das Auf-thun*], ossia l'occhio del Nulla [*das Ichts des Nichts*] è Dio stesso. L'aprirsi è l'unità, un eterno vivere e fluire [*Wellen*]: volontà [*Wille*] pura che non ha nulla da volere se non se stessa.¹

2. Perciò la volontà è una pura voluttà [*Wollust*] amorosa, un'uscita da sé verso il sentire. La volontà è (1) il Padre eterno del fondamento [*Grund*]; e il sentire amoroso è (2) il Figlio eterno, che la volontà genera in sé in una sensibile forza amorosa; e l'uscita dell'amore volente-sensibile è (3) lo Spirito della vita divina.

3. E così l'eterna unità è una vita triplice, non misurabile e senza inizio, che sta in un puro volere [*Wollen*], in un rac-cogliere [*Fassen*] e in un sentire se stessa, e in un eterno uscire [*Aus-gehen*] da se stessa.²

¹ Si noti anche qui la pregnanza simbolica del discorso. L'"aprirsi" è un *Auf-thun*, dunque piuttosto uno "sbocciare", uno "schiudersi", o anche un "sollevarsi": come "il sollevarsi di un'onda" (vedi sopra, 1,2). Sul termine *Ichts* vedi oltre, 2,7. La traduzione, che può sembrare qui arbitraria, è in realtà giustificata dal nesso fra l'Unità e il suo "aprirsi", che sarà precisato più avanti come l'aprirsi dell'Occhio eterno.

² La determinazione del Figlio come un *fassen* (un "prendere-raccogliere") si presterebbe a sviluppi molto ampi. Si osservi come quel "raccogliere" rivesta nello stesso tempo la funzione del "logos" greco (da *legin*) - che è peraltro estraneo al lessico di Böhme - e quella propria del Figlio come cuore del Padre: dove il cuore va inteso anzitutto nel senso schematico del re-cipiente ossia del vaso. Sul Figlio come Cuore del Padre cfr. ad es. *Aur.* 3,15. Ma vedi anche *ibid.* 3,16-17: «dalla sorgente di Gesù (...) come in un vaso celeste ["in einem himmlischen Ge-fässe"]». Lo schema o il diagramma del vaso (*Ge-fäss*) è iscritto poi nella definizione ricorrente del Figlio come *ge-fassete Wort* (la "Parola raccolta"; cfr. ad es. *M.M.* 2,1); quanto all'associazione tra il cuore e il vaso, è del

4. E l'oggetto [*das Aus-gegangene*] della volontà e dell'amore vivente [*Liebens und Lebens*] è la Sapienza [*Wei-sheit*] di Dio, ossia il luogo del divino contemplare [*die göttliche Be-schaulichkeit*], e il gaudio dell'unità divina, attraverso la quale l'amore entra nelle energie e nei colori, nei prodigi e nelle virtù.

5. In questa vita sbocciante [*auf-thuenden*] dell'unità divina vengono intesi cinque sensi [*fünf lautbare sensus*] nel sentire della vita amorosa - A, E, I O, U - in cui sta il divino volere ed agire. Essi procedono verso un espirare [*Aus-hauchen*] che genera la distinzione e l'intelligenza della divina trinità, cosicché la vita eterna si sente e si comprende.³

6. La trinità si manifesta dall'unità con un triplice spirare [*Hauchen*], e questo triplice spirare entra in se stesso in triplice modo in un Proprio. E lo stesso triplice senso [*sensus*] si chiama, nella lingua naturale [*sensualische Sprache*] JEHOVAH.⁴

tutto esplicita anche nella Tavola emblematica del *De Testamentis Christi* (BW, voi. 6), dove riprende peraltro un motivo iconografico antichissimo.

Non è privo d'interesse il fatto che l'episodio biografico deDa seconda illuminazione giovanile sia legato proprio alla vista di una "vaso" (un "Zinnern Gefäss", un "vaso di zinco"; cfr. AB, p. 11). L'interesse sta in primo luogo nel legame tra la forma del vaso e l'esperienza statica della visione, associata altre volte allo "sguardo del Figlio": «So aber ein Mensch allhie auf Erden mit dem HI. Geiste erleuchtet wird aus dem Brunnenquell Jesu Christi (...), so gehet eine solche Freude in seinem Herzen auf, dass der ganze Leib zittert (...) welche alleine die verstehen, die an dem Orte sind zu Gaste gewesen» (Aur. 3,16; dove è evidente l'intonazione autobiografica). Va da sé che il vaso in questione lascia scorgere in filigrana il calice eucaristico (il *Kelch Christi*), qui assimilato alla "sorgente di vita" (*Brunnenquell*).

³I cinque "sensi" sono anche - qui implicitamente - le cinque forme della sensibilità corporea (che è dunque radicata in Dio). Cfr. ad es. *Mschw.* LI 10,4 sg.: «[i sensi] sono le radici del gusto rinnovato che penetrano nella sapienza e nei prodigi divini»; e Dio «si effonde nei sensi ed è una sola sostanza con i sensi» (*ibid.* 8). Cfr. su questo punto G. BONHEIM, *Zeichendedeutung und Natursprache. Ein Versuch über Jacob Boehme*, Würzburg 1992, in part. la parte LI, "Die Sinnlichkeit der Offenbarung", pp. 59-226, e la nozione di un "sensorio metafisico". Ma sono anzitutto le articolazioni elementari del significato in quanto suoni elementari (vocali).

⁴La *sensualische Sprache* o *Natursprache* è il luogo sensibile (*sensualisch*) della coincidenza tra il *sensus*, cioè il significato, e *Yens*. Vedi M.M. 35,48:

7. Poiché Turruta, ossia la /, trapassa in un essere triplice, dove lo *JE* è il Padre, che con la sua volontà spirante passa nello *HO*, cioè il raccogliersi [*Fassung*] dell'amore, e nello *HO* viene intesa la Parola di ogni energia; essa forma una circonferenza, un racchiudersi [*Um-schluss*], ossia l'eterno qualcosa [*Ichts*] da cui esce il desiderio amoroso. E questa uscita è lo Spirito, che si raccoglie e si forma nello *VA*. Perché *V* è lo Spirito, e *A* è la Sapienza in cui lo Spirito si raccoglie in una vita attiva.⁵

«L'unica lingua era la *Natursprache* (...) ed essi intendevano nella lingua il senso cioè l'essere, il modo in cui la volontà formava l'essere». Linguaggio ed essere coincidono, e questo nella modalità sensibile del Soffio, lo *Hauchen*, che è come la forma generalissima del linguaggio. Conviene sottolineare come la nozione di *sensus* stringa insieme empiricità e significato: il linguaggio naturale è il luogo empirico del senso. Esso è racchiuso nella scorza delle lingue storiche come l'oro nella pietra.

La segnatura linguistica del Soffio è il Nome *Je-ho-rah*, perché lo "spirare" è triplice, ha tre modi, ossia: (1) *Yin-spiratio*, (2) il raccogliersi nel cuore (la Parola), e (3) *Yex-spiratio*. Anche qui, come nel caso del linguaggio, il respiro va inteso come movimento empirico e come struttura metafisica a un tempo. La trinità "sta nel respiro" (ed è in questo senso che Dio può essere *spirito*, *Geist*). Ma il Nome, formato dai cinque suoni vocalici, si apre sulla *H* finale (1^{ma} aspirata), che segna il passaggio dal regime vocalico al regime consonantico, ossia: il passaggio dal ternario come principio della manifestazione alla manifestazione propriamente detta. Lo spirare esce da sé, e questo uscire è la Sapienza, la *Weisheit* (la *Jungfrau Sophia*). Cfr. M.M. 35,50: «Ma la *H* significa il piacere divino o la Sapienza, il modo in cui il piacere divino *spira da se stesso* [*aus sich selber aus-hauche*]». La Sapienza è il momento della transizione all'esterno (e quindi il passaggio alla corporeità come "tempio" dello Spirito).

C'è in questo movimento verso l'esterno un aspetto di resistenza, un condensarsi del respiro la cui modalità linguistica è appunto la consonante. L'alfabeto nella sua interezza

- vocali e consonanti - articola dunque la *Natur Gottes* in quanto polarità. E a questo punto che compare il Due come opposizione.

⁵ L'associazione tra il Figlio, la Parola, e la circolarità verrà precisata in 2,10. Cfr. su questo tema *Sign. R. 9,2*, dove le sette forme elementari si dispongono ad "anello" o a "ghirlanda" (*Ring/ringen*) intorno alla Parola come intorno al centro immobile della ruota (è ^"invariabile mezzo" della tradizione estremo-orientale). Nel simbolismo ermetico il "carattere" del Figlio è infatti il simbolo del sole. Sul significato dello *Ichts* cfr. M.M. 3,21: «Il tutto non ha bisogno dello *Ichts*, lo *Ichts* è solo il suo gioco, con cui il tutto gioca per diventare manifesto». Per limitarsi all'essenziale, si noti come la determinazione dello *Ichts* oscilla tra la figura del Figlio e quella della Sapienza, a cui allude il motivo del "gioco", evidenziando così una parentela che richiederebbe un commento ben più ampio.

8. Così questa triplice vita spirante in se stessa si chiama *O. JAH*. Perché il desiderio raccolto [*ein-gefasset*] è la *O*, un occhio [*Auge*] del vedere eterno, un puro vedere; e lo *JAH* è il triplice ingresso in sé medesimo alla sensibilità del volere, che si apre-sollewa attraverso il respiro eterno.⁶

9. L'aprirsi [*das Aufthun*], ossia la proprietà sensibile [*im sensu*] dell'aprirsi, si chiama *ADONAI*, e sono le sei energie da cui scaturisce [*entspringet*] il *Mysterium Ma-gnum*, l'alto Nome *TETRAGRAMMATON*: dal quale sono sbocciati [*entsprossen*] tutti gli esseri del visibile e dell'invisibile in forma e figura.

10. Nelle sei energie della parola *ADONAI* risiedono le sei proprietà della natura eterna, ossia della vita naturale, da cui sono fluiti gli angeli e le anime secondo la virtualità [*In-wendigkeit*] della loro *IDEA*; e anche i sei giorni della creazione del mondo, i quali, insieme alla visione vivente (che assume forma sostanziale [*Wesen*] con la *O*) si raccolgono nella quiete: qui le sei energie riposano nell'amore silenzioso, nell'unità eterna, pur continuando a volere e ad uscire nella loro azione senza sosta.

11. Ed è questa la *O*, il settimo giorno, in cui Dio si è riposato e in eterno si riposa dal suo operare. Ossia le sei

⁶ La circonferenza, che sopra era associata alla Parola, sembra assumere qui una posizione autonoma rispetto al ternario (*JAH*), ed è associata al vedere. Viene così ribadita l'oscillazione a cui si accennava tra il Figlio come Cuore del Padre e la Sapienza: *Y occhio* del "vedere eterno", simboleggiato dalla lettera *O*, è da un lato il "centro" del ternario (cfr. ad es. *Irrth. Stief.* 150), ossia il "secondo principio", dall'altro è il culmine di un movimento trinitario che ha nella Sapienza il suo quarto termine (per dare un'idea del complesso simbolico implicito in questa affinità tra il Figlio e la Sapienza - o in termini kabbalistici la *Shekinah* - si pensi alla figura *adocchio del cuore*, ossia al vedere come funzione propria del cuore in quanto centro dell'essere: «beati mundo corde, quia videbunt Deum» {*Mt* 5,8). Il percorso suggerito da Böhme in queste righe (*O. JAH*) corrisponde con evidenza al diagramma *deiYocchio nel triangolo* (cfr. ad es. la tavola del *Mysterium Pansophicum*, in *BW*, voi. 4). Sulla *Shekinah* come aspetto femminile di Dio vedi G. ScitOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, trad. it. Torino 1993, pp. 235 sgg. Sul motivo dell'"occhio del cuore" cfr. R. GUÉNON, *I simboli della scienza sacra*, trad. it. Milano 1975, cap. 72, "l'Occhio che vede tutto".

energie - (1) l'attrazione [*Begierlichkeit*], (2) il moto [*Beweglichkeit*], (3) il sentire [*Empfindlichkeit*], (4) il fuoco o la vita [*Feuer oder Leben*], (5), la luce o l'amore [*Licht oder Liebe*],

(6) il suono [*Schall*] o la distinzione o l'intendere - riposano in ciò da cui sono scaturite: nella O, nella dimora [*Sfatte*] di Dio dove si annuncia l'amore eterno, l'unità, ovvero l'occhio [*Ichts*] dell'unità, che è il Sabato eterno delle cose, della buona sostanza.

12. Comprendiamo dunque (1) come il Nulla Eterno al di fuori di ogni inizio sia un puro splendore [*Schein*], l'occhio della visione eterna [*das Auge des ewigen Sehens*]. Perché tutte le cose vedono in esso come un nulla [*ein Nichts*], mentre il Qualcosa [*das Etwas*] scaturisce da questo vedere: e così il Nulla, l'Eterna Unità, vede liberamente attraverso ogni cosa.

13. E comprendiamo inoltre (2) che Dio stesso è il vedere e il sentire del nulla, e per questo viene detto un nulla (pur essendo Dio stesso), perché è inafferrabile e inesprimibile.⁷

⁷ I capoversi 9-13 richiedono un commento unitario perché il paesaggio della prima *Quaestio* si allarga qui in una grandiosa ricapitolazione (si noti che il capoverso 13 si chiude, circolarmente, sul Nulla abissale della domanda). Se il Nome *Jehovah* articola l'unità divina nella sua pulsazione trinitaria - ossia come principio della manifestazione - il nome *Adonai* la articola in quanto vita, processo del manifestarsi: è la "formula" delle sei energie elementari (cfr. Introduzione) intese come momenti della "nascita" (*Geburt*).

Che il primo Nome, definito qui come Tetragrammaton, scaturisca dal Nome Adonai (che sembra successivo), può apparire strano. In realtà, *ADONAI* è come la "base" del Tetragrammaton: e viene dunque prima dal punto di vista della manifestazione, che è nello stesso tempo il punto di vista del meditare.

Le sei energie, assimilate ai sei giorni della creazione, diventano *sette* ove si includa il loro "riposo", ossia la forma totale in cui si raccolgono nel "settimo giorno" (che è la *Rube*, ossia la *Pace*). Ora, la settima forma è appunto la O (1° "omega") intesa come forma *conclusiva*: considerata da questo punto di vista essa è identica alla Sapienza, già definita come il prodotto (*das Aus-gegangene*) del dinamismo trinitario (cfr. 2,4), come lo specchio gioioso in cui Dio contempla la sua opera. A questo momento conclusivo viene associata altrove la dimensione della *corporeità*, e la Sapienza, come settima forma, sarà allora il corpo stesso di Dio. Cfr. ad es. *Dreyf Leb.* 5,68: «La sostanzialità [*Wesenheit*] è in

cielo, ed è l'energia o la corporeità [*Leiblichkeit*] dei sette spiriti di Dio, ed è chiamata *il corpo di Dio [der Leib Gottes]*».

Sarebbe di grande interesse soffermarsi sull'immagine della "dimora" (*Stätte*): l'uso di *Stätte* anziché *Wohnung* nasce da un'evidente assimilazione fonetica tra *Stätte* e *Stadt* ("città"), dove la dimora divina diventa la Città Celeste, ossia la forma conclusiva della manifestazione (nello stesso senso in cui ad esempio la tradizione indù definisce *Brahma-pura* - "Città di Brahma" - la "dimora" di Brahma nella forma individuale).

D'altra parte, le *sette forme* in questione formano un tutto organico insieme alle *tre* determinazioni del Respiro, secondo una figura complessiva che corrisponde con notevole esattezza all'organismo *dell'albero sephiratico* nella Kabbalah. Sulla questione, assai discussa e per certi aspetti enigmatica, dei rapporti fra Böhme e la Kabbalah, si veda ad es. W. SCHULZE, *J.B. und die Kabbalah*, in "Judaica", XI (1955), pp. 12-29. Sulle analogie fra la teosofia böhmana e la dottrina di Isaak Luria si veda la testimonianza sorprendente di OETINGER, in *Gedanken zur Verteidigung Jacob Boehmes*, Frankfurt und Leipzig 1731, p. 258.

Capitolo terzo

Che cosa sono l'amore e la collera di Dio?
come può essere Egli un Dio collerico e geloso,
se è l'amore immutabile? come possono amore
e collera essere una cosa sola?

1. Se anche la nostra esposizione potrà risultare difficile al lettore, egli potrà nondimeno comprendere ogni cosa purché invochi la virtù divina e possieda la vera serietà [*das recht Ernst*].

2. Sappia il lettore che tutte le cose consistono nel Sì [*Jah*] e nel No [*Nein*], siano esse divine o diaboliche, terrene o in qualunque altro modo. L'Uno, cioè il Sì, è pura energia [*Kraft*] e vita, ed è la verità di Dio o Dio stesso. Egli sarebbe in sé inconoscibile, e non avrebbe gioia né esaltazione o sentire senza il No [*Nein*]. Il No è il limite [*Gegen-wurf*] del Sì, o del vero: *perché il vero si manifesti e sia qualcosa deve esservi un <contrarium> in cui Veterno vivere sia attivo, sensibile, volente.*¹

3. *E tuttavia non possiamo dire che il Sì e il No siano distinti, come due cose giustapposte: sono una cosa sola [ein Ding], eppure si scindono in due inizi (Principia), e formano due centri [centra], dove ciascuno agisce e vuole in se stesso. Come il giorno nella notte e la notte nel giorno: sono due centri indistinti, se non per il volere e il desiderio. Essi hanno infatti due fuochi: il giorno (1), ossia l'ardore che apre [aufschliessende], la notte (2), ossia il freddo che chiude [ein-schliessende]. E sono tuttavia insieme un solo fuoco [ein Feuer], e nessuno sarebbe manifesto o attivo senza l'altro: perché il freddo è la radice del caldo, e il caldo è la causa*

¹ E il grande principio dell'antagonismo dinamico: non c'è manifestazione senza opposizione. Il termine *Gegen-wurf* ha il valore etimologico di *ob-jectum*, e vale qui per "schermo", "resistenza", o anche "limite", come appunto proponiamo.

[*Ursache*] del freddo. E al di fuori della loro eterna lotta le cose sarebbero un nulla, silenziose e immobili.²

4. Così va intesa l'eterna unità dell'energia divina: se l'eterna volontà non uscisse da sé e non facesse presa [*in Annehmlichkeit*], non vi sarebbero figure o differenze ma tutte le energie sarebbero una sola potenza. Né potrebbe esservi alcuna comprensione: perché il comprendere sorge dalle differenze e dal molteplice, dove una proprietà vede l'altra, la prova, la vuole.

² L'Amore (*Liebe*) e la Collera (*Zorn*) sono assimilati al Sì e al No come polarità simbolica (vedi Introduzione). Si noti anzitutto la descrizione in termini di "aprire" e "chiudere" intesi come gesti elementari (*Yanf-* e *Yein-*): sono l'espansione e la contrazione, la diastole e la sistole, ma anche le due direzioni della *potestas clavium* o il *solve et coagula* dell'ermetismo, richiamati qui in modo esplicito dalle proprietà fisiche del caldo

e del freddo. Va da sé che la polarità può essere letta in termini di maschile/femminile (diurno/notturno), e il modo stesso dell'esposizione richiama con forza il diagramma taoista dello *yin/yang* (dove ciascun principio contiene l'altro in potenza, nella forma del punto bianco in campo nero e del punto nero in campo bianco; cfr. ad es. T. BURCKHARDT, *Alchimia*, trad. it. Milano 1986, pp. 109 sgg.).

Le due direzioni della "potestas clavium" - l'aprire e il chiudere, o anche lo "sciogliere" e il "legare" - corrispondono del resto alle potenze giudiziarie della Misericordia e del Rigore, ossia alle *due colonne* dell'albero sephirotico (cfr. R. GUÉNON, *L'Uomo e il mondo*, trad. it. Milano 1977, pp. 30-31).

Da un punto di vista più generale ci si potrebbe domandare se la comparsa della polarità non introduca un elemento estraneo al cristianesimo nelle forme note. Ma si pensi al simbolismo non solo vetero-testamentario della *mano destra* e della *mano sinistra*: lo stesso episodio evangelico dei *due ladroni*, crocifissi alla destra e alla sinistra di Cristo e oggetto rispettivamente di "misericordia" e di "rigore", ripropone un simbolismo tradizionale.

E da notare però soprattutto il modo dell'esposizione, il cui ritmo interno deve guidare, qui come sempre, la lettura meditante del testo bohémiano. Potrebbe sembrare che la polarità - Sì e No, Amore e Collera - venga introdotta qui per la prima volta. Di fatto, già la comparsa della *Weisheit* (la H del Tetragrammaton) configurava il passaggio del "respiro" all'esterno, dal regime della vocale come fluire illimitato al regime della con-sonante come schermo, specchio o limitazione (vedi sopra, 2,6). Ciò a cui stiamo assistendo è allora l'approfondirsi di un unico movimento, *l'allargarsi di quell'onda circolare* che è la O, la *Circumferenz* (2,7), già descritta come il passaggio del "respiro" nell'essere sostanziale (*Wesen*). E così l'organismo delle sei (sette) forme elementari verrà ripreso più avanti (capoversi 11-35) in modo da mostrarne il ritmo interno, scandito dai due "giri" della spirale: il giro attrattivo del *Nein* (la "sistole") e il giro espansivo dello *Jah* (la "diastole").

5. E così va intesa anche la gioia [*Freude*]. Ma se deve esserci una presa [*An-nehmlichkeit*], questa dovrà essere un desiderio ap-propriannte [*eine eigene Begierde*] e ri-flettente [*zu seiner Selbst Empfindlichkeit*], una volontà di resistenza che non potrà coincidere con l'unico volere. Perché l'unico volere vuole l'unico bene, che è esso stesso, vuole solo sé stesso nell'identità [*Gleichheit*]. Ma la volontà fluiva all'esterno [*ausgeflossene*] vuole la diversità per distinguersi dall'identità ed essere il proprio qualcosa [*und sein eigen Etwas sey*], perché l'Eterno Vedere abbia qualcosa da vedere e da sentire. E dalla volontà propria nasce il No: perché essa entra in una forma propria che vuole imporsi come propria. E volendo essere qualcosa non può coincidere con l'unità, che è un puro fluire e un puro Sì [*ein aus-fließend Jah*]: libero nel proprio spirare e in-sen-sibile, perché non ha nulla in cui possa sentirsi, se non fosse lo schermo della volontà deviata [*des ab-gewichenen Willem*] cioè del No, che è un limite [*Gegen-wurf*] del Sì in cui il Sì diventa manifesto e ha qualcosa da volere.³

6. Perché l'Uno non ha in sé nulla da volere, a meno che non si duplichi in modo che siano due: nell'unità non può sentirsi, ma nella dualità [*Zweiheit*] sente [*empfindet*] se stesso.

7. Intendete allora correttamente: la volontà deviata è uscita dall'uguaglianza dell'eterno volere, e non ha nulla da volere se non se stessa. Ma poiché è Qualcosa proprio staccandosi dall'uno (che è come un Nulla, pur essendo tutto), essa si raccoglie nel desiderio [*Begierde*] di se stessa-

⁵ Il *Nein* è il *principium individuationis*. Non sarebbe eccessivo affermare che il movimento fichtiano della *Setzung* come deduzione del molteplice nasce di qui. E però più urgente decifrare il ritmo interno dell'esposizione, il cui carattere asistemico appare sempre più funzionale a un percorso di natura meditativa (ma potremmo anche dire iniziatica). Si noti ad esempio che il "no" viene definito in termini quasi identici a quelli in cui è definita *Videa*, la *Weisheit*, in 1,2. Siamo dunque a un giro più ampio dello stesso movimento; la "resistenza" agisce come un prisma che filtra la luce solare manifestandone la struttura interna, le *sette forme*.

sa, e desidera [*hegehret*] se stessa come pure l'unità da cui è fluita*

8. Essa desidera l'unità perché l'unità trovi in essa una base sensibile - la base del piacere amoroso -, e desidera se stessa per generare movimento, conoscenza e comprensione, affinché l'unità si distingua e sorgano le energie. E sebbene l'energia non abbia fondamento né inizio, nell'atto della *presa* [*An-nehmlichkeit*] si formano distinzioni, e da queste distinzioni sorge la natura.

9. Questa volontà che fluisce all'esterno entra nel desiderio, e // desiderio è magnetico [*magnetisch*], cioè attrattivo [*ein-ziehend*], mentre l'unità è espansiva [*aus-fliessend*]. Abbiamo dunque una coppia di opposti, Sì e No: perché l'espandersi non ha fondamento [*Grund*], mentre l'attrarre genera un fondamento. Il nulla vuole uscire da sé per manifestarsi, e il qualcosa vuole entrare in sé perché il nulla acquisti un sentire, perché l'unità diventi sensibile in esso. E così il fuori [*Aus*] e il dentro [*Ein*] sono disuguali.

10. E il No [*Nein*] si chiama No perché è un desiderio rivolto all'interno [*ein-gekehrete*], come un chiudere e un attrarre [*als Nein-werts ein-schliessend*], mentre il Sì [*Jah*] si chiama Sì perché è un eterno uscire [*Aus-gang*], ed è il fondamento di ogni essere, verità pura. Esso infatti non ha alcun No [*Nein*] prima di sé, e il No si determina solo nel volere alla ricerca di una presa.⁵

⁴ Si potrebbe porre qui la domanda cruciale: quel "deviare" della volontà non è già un preludio alla "caduta"? E evidente in ogni caso che la volontà "autoconservativa" - in termini spinoziani potremmo dire il *conatus* - è qui ancora sospesa sul nulla "come una sorgente alla sua origine" (*Gelas.* 1,30). Ora, che la volontà individuale contenga insieme il desiderio del nulla, è proprio di una manifestazione ancora integra. Siamo a quel punto del processo dove l'eterno "dimora" nel tempo, dove la "lettera" è ancora trasparente allo spirito pur essendo già determinata come lettera.

¹ Si noti l'assonanza *Nein/binein*, a cui si contrappone il movimento espansivo del Sì (lo "spirare" dello *Jah*; cfr. Introduzione). La polarità è schematizzata in una coppia di *gesti dinamici* intesi come pulsazione elementare.

11. Questa volontà emanata e desiderante è attrattiva e si raccoglie in sé stessa: di qui vengono forme e proprietà [*Eigenschaften*]. (1) La prima proprietà è *Yasprezza* [*Schdrfe*], da cui il duro, il freddo, l'asciutto, la tenebra. Perché la contrazione fa ombra a se stessa, e questo è il vero fondamento della tenebra eterna e temporale; e la durezza e l'acutezza sono il fondamento

del sentire. (2) La seconda proprietà è il movimento *deiY attrarre* [*Anziehen*], che è una causa del separare. (3) La terza proprietà è l'incontro [*die wahre Empfindung*] tra la durezza e il movimento: che è come un'asprezza angosciosa di fronte all'unità. (4) La quarta proprietà è il fuoco [*Feuer*], ossia il lampo dello splendore [*der Blitz des Glanzes*]: esso ha origine dal contatto tra la grande asprezza angosciosa e l'unità; perché l'unità è dolce e silente [*sanft und stille*], e l'asprezza dura e irrequieta è terribile, e una base della pena.⁶

12. Nel contatto si produce allora una *scossa* [*Schrack*], e in questa scossa l'unità si mostra come uno sguardo [*Blick*] o un fulgore [*Glast*], un sussulto gioioso. Allora infatti la luce sorge in mezzo alla tenebra: l'unità diventa luce, e la *presa* [*An-nehmlichkeit*] della volontà desiderante diventa un fuoco spirituale originato dall'asprezza fredda, dal moto e dal sentire della tenebra. Ed è la sua so-

⁶ Dove situare le "proprietà" in questione? Al registro propriamente fisico (il fuoco, l'attrarre) si sovrappone infatti quello fisiologico-percettivo (l'aspro) e quello psicologico (la pena, l'angoscia), secondo un intreccio semantico vertiginoso che esclude ogni "locazione semplice". D'altra parte, questa non è che *una* tra le infinite versioni del settenario offerte da Böhme a partire dalla *Morgenröte*: e le versioni sono ben lontane dal coincidere, proponendosi ogni volta come il supporto di un movimento meditativo sempre variato e così indirizzato alla sua pienezza. Sull'importanza centrale della dottrina, che le *Questioni* si limitano ad accennare schematicamente, riportiamo le parole di Christopher Walton, grande studioso ottocentesco di Böhme e del suo allievo anglo-tedesco Dionysius Andreas Freher: «No one can have any solid pretensions to a knowledge of theosophical truth, until he shall have mastered *in understanding and experience*, this most fundamental subject of the constituent ground of Nature» (cit. in Jacob BOEHME, *The Threefold Life of Man*, trad. inglese di John Sparrow, London 1909, "Appendix B").

stanza [*Wesen*], come un *consumare divorante* [*als eine schreckliche Ver-zehrlichkeit*].¹

13. E per questo Dio viene detto un Dio collerico [*zornig*] e geloso [*eiferig*], un fuoco che consuma [*ver-zehrend*]: non per ciò che Egli è in se stesso al di fuori di ogni presa, ma per il suo nucleo di fuoco; e per "tenebra" intendiamo il fondamento buio, come un oblio [*Ver-gessung*] del bene. La quale tenebra è nascosta [*ver-borgen*] nella luce come la notte nel giorno (come leggiamo in Gv 1,5).

14. Nelle suddette proprietà vediamo dunque la collera di Dio, e la prima è un *contrarsi* [*Ein-ziehen*] nel No [*Nein*]: essa non si adegua al Sì, cioè all'unità, ma forma in sé una tenebra, ossia una perdita [*Ver-lierung*] del bene.

15. In secondo luogo essa forma in sé un'asprezza, che è come l'agonia della dolcezza, dell'unità soave. In terzo luogo forma in sé una durezza, ossia la morte eterna, la vana impotenza. In quarto luogo forma in sé, in questa durezza mortale, una sensazione penosa che non si estingue [*eine immerwährende peinliche Empfindnis*]. In quinto luogo forma in

sé un fuoco angoscioso. E sotto queste proprietà intendiamo la collera di Dio e il fuoco infernale: e viene detto Inferno [*Hölle*] o caverna [*Höhle*] perché è un nascondimento [*Ver-borgenheit*] o una chiusura [*Ein-*

⁷ La figura dello *Schrack* è fortemente polisensa: al significato psicologico dello "spavento" (da *schrecken*) si sovrappone quello acustico-immediato dello "schianto" provocato dalla folgore, ma anche, insieme, la strana esaltazione connessa alla vista del lampo, inteso come il prodursi istantaneo di un contatto fra cielo e terra. E il momento del passaggio (vedi Introduzione) dal ternario angoscioso al ternario glorioso in tutta la varietà dei significati possibili. Sul *lampo* (*Blitz*) come punto di contatto e di separazione fra i due "centri" si veda l'interpretazione illuminante di Hans **GKUNSKV**, *Jacob Boehme*, Stuttgart 1956, pp. 212 sgg.

Come già sopra (3,8), l'ambito semantico della *An-nchmlichkeit* è quello del "far presa" e più ancora del "prendere", nel senso intransitivo per cui si dice che una fiamma "prende", "attecchisce". L'unità "al di là di ogni presa" è quella che altrove viene qualificata come *Freiheit*: la libertà, ciò che sfugge alla "presa", l'"imprendibile".

schliessung]. Ed è inimicizia verso Dio, perché è penoso, e l'unità divina è pura dolcezza, e sono l'uno contro l'altro come il fuoco e l'acqua. E di qui hanno preso origine il fuoco e l'acqua anche nel mondo creato.⁸

16. La quinta proprietà nell'accendersi della volontà emanata è dunque la sensibilità dell'unità divina come amore [*Liebe*], che nel fuoco si fa mobile e desiderante, e genera nel fuoco (nella pena) un secondo principio, un grande fuoco amoroso. Essa è infatti l'alimento [*Ursache*] e il fondamento della luce [*Licht*], per cui la luce scaturisce nell'essenza del fuoco. Essa è la potenza dell'amore nella luce [*sie ist der Liebe Kraft im Lichte*]. Così l'unità entra nel movimento e nella sensibilità, perché la forza eterna diventi sensibile e vi siano volere, desiderio, distinzione: altrimenti l'unità sarebbe una eterna quiete, e insensibile.⁹

17. Questo amore e questa luce dimorano nel fuoco e lo compenetrano, cosicché l'essenza del fuoco si trasmuta nella gioia più alta [*in die höchste Freudenreich*], e non vi

⁸ Il gesto semantico del *ver-* (*ver-zehren*, *ver-bergen*, *ver-gessen*, *ver-lieren* ecc.) va inteso come la segnatura infera per eccellenza (cfr. *Princ.* 4,69-74). Il *ver-* è il "carattere" della dimensione tenebrosa in quanto cattiva infinità: in termini più liberi potremmo definirla come un'interruzione (ri-flessiva) del flusso luminoso che si condanna a una ricerca senza esito.

L'esposizione dei capoversi 14-16 sembra riepilogare quella del capoverso 11, ma è facile vedere che in realtà non si corrispondono: c'è come un leggero scarto intorno a una figura dalla fisionomia peraltro nettissima, quella di una "ruota" quaternaria associata al *Zorn Gottes*.

L'associazione *Hölle/Höhle* suggerisce l'idea di una "cavità buia", di un luogo chiuso e senza luce che ha però nello stesso tempo il carattere del fuoco inteso come *processo divorante* (la simbolicità di questo "fuoco" risulta per esempio dalla possibilità di pensarlo come un fuoco "freddo"; cfr. *Seel. Fr.* 7,3: «La tenebra ha in sé un fuoco freddo ecc.»). Si noti infine, riguardo al Dio "geloso" (*eiferig*), che la figura scritturale della "gelosia" ha piuttosto il significato dello *zealo*, ossia appunto l'ardore, il fervore *del Ygnis consumens*.

⁹ E chiaro che *Liebe* e *Licht* (come anche *Liebe* e *Leben*: cfr. 1,3) vanno pensati insieme, a partire dalla loro assonanza fonetica. Quanto al termine *Ursache*, si tratta della

materia nel senso di *hylé*, cioè della sostanza di base, del "materiale". La nozione logica di "causa" apparirebbe qui davvero troppo debole.

è più collera ma solo un puro gusto amoroso [*Liebe-Gesch-mack*] e un sentire divino.

18. L'eterna unità si incendia [*uber-inflammieret sich*] diventando amore, e perché vi sia qualcosa da amare. Perché se l'amore-unità non stesse nella qualità ardente del fuoco esso non sarebbe reale [*wirklich*], e l'unità sarebbe immota e senza gioia.

19. La collera divina va intesa allora come l'essenza del fuoco: e il divino fuoco amoroso come l'amore sensibile, l'unità sensibile. Esse formano due *centri* in un solo fondamento, come un doppio fuoco.¹⁰

20. (1) Il fuoco della collera, la ricerca [*Wille*] divorante di una presa [*An-nehmlichkeit*], è il fondamento/principio della natura eterna, da cui gli angeli e le anime traggono il loro principio, e viene detto *Mysterium Magnum*. Da questa natura eterna è sgorgato anche il mondo visibile, come un proiettarsi [*Gegen-wurfi*] dell'interno all'esterno.¹¹

21. (2) E il *centro* dell'amore è il Sì [*Jah*], ossia lo

¹⁰ Si noti che i due "fuochi" in questione corrispondono esattamente a quelli che in geometria sarebbero i "fuochi" di un'ellisse (di cui la circonferenza, con un solo "fuoco" o "centro", è com'è noto un caso-limite). Cfr. il diagramma della "sfera filosofica" (*philosophische Kugel*) in *Seel. Fr.* 1,106.

¹¹ Vedi sopra (2,9-10), dove l'articolarsi della *natura eterna* nelle sei potenze del Nome Adonai sembrava ancora prescindere dalla polarità dei due "fuochi". E si tenga presente il capoverso 3,9, dove il desiderio come principio generativo è detto "magnetico". Siamo al punto d'incontro tra la nozione di *mysterium mag-num* e quelle affini di *mag-ia*, *mag-netisch*, *i-mag-nation*, e così pure *mat-rix*. E il mistero del generare ossia della nascita, a cui corrispondono nel lessico di Böhme i termini in qualche modo equivalenti di *natura* e *Geburt*. Parlare allora di "natura eterna" è come parlare di "nascita eterna": è l'evento stesso del nascere o del "venire alla luce" come manifestazione *del Y. Abgrund*. Lo studio della radice *mag-* porterebbe lontano. Si noti comunque la vicinanza della serie semantica sopra accennata all'ambito di *maya* nella tradizione indù (dove *Maya* è la *Shakti* di *Brahma*, la sua onnipotenza, ma anche, se considerata separatamente da *Brahma*, la possibilità della "grande illusione"). L'accento al "proiettarsi" (come possibile traduzione di *Gegenwurf*) ripropone del resto la figura della Sapienza in quanto "specchio magico". La genesi *dell'illusione* avrà a che fare con l'orientamento della volontà rispetto al "fondo" magico della *matrix* (vedi 10,5). Sull'ambito semantico di *mag-* (o *mah-*) in area indoeuropea cfr. ad es. E. ZOLLA, *he parole e la cosmogonia*, in "Conoscenza religiosa", N. 1-2, 1972, p. 39.

spirare ardente del fuoco che è detto Parola di Dio: lo spirare dell'unità divina, la base [*Fundament*] della forza. E qui va inteso lo Spirito Santo, come un espirare del soffio amoroso, come il movimento o la vita dell'amore. E così lo spirito angelico e psichico in cui Dio si manifesta e dimora.

22. Ma il principio delle anime e degli angeli, secondo la loro natura, va inteso come la natura eterna del fuoco. Perché la divina chiarezza [*die klare Gottheit*] non diventa creaturale (essa è una ed eterna), ma compenetra la natura come il fuoco attraversa un ferro incandescente.

23. E comprendiamo a questo punto come sia possibile la dannazione [*Ver-damnnis*] degli angeli e delle anime, se essi perdono [*ver-lieren*] cioè il fuoco amoroso staccandosi dall'unità divina ed entrando nel desiderio appropriante. Divampa allora in esse il fuoco rabbioso, ed è la loro vera vita.

24. Ma se il divino fuoco amoroso arde nel loro fuoco centrale, il loro ardore vitale è pura gioia e soavità celeste [*ein sanftes Wolthun*], e il fuoco divino e naturale stanno in un solo fondamento.¹²

25. In questa quinta proprietà diventa manifesta la Gloria [*Glorie*] e Maestà [*Majestät*] di Dio, come luce amorosa. Di cui dice la Scrittura (1 *Firn* 6,16): Dio abita in una luce inaccessibile, a significare che nessuna creatura è mai stata generata dal fuoco centrale amoroso, perché è il fuoco santissimo, Dio stesso nella sua Trinità.

26. Da questo fuoco santo è emanato il *Si* [*Jah*], come un raggio [*Straht*] dell'unità sensibile: ed è il prezioso Nome di Gesù [*der theure Name JESUS*], che riscatta l'anima dal fuoco della Collera: prendendo forma umana, calandosi nel

¹² Si delinea lo scenario della "caduta". Dal punto di vista della realtà manifestata e creaturale tutto dipende dal suo modo di "stare" nella relazione fra i due "fuochi". C'è un modo di stare nella relazione che li realizza come un fuoco solo, e c'è un modo di stare nella relazione che li realizza come due. Sul significato della "prova del fuoco" vedi oltre, 10,15-23.

fuoco centrale deviato della Collera divina - cioè nell'anima - la riaccende col fuoco amoroso e la riunisce a Dio.

27. Ponete dunque attenzione, e comprendete il vero fondamento! In Dio non c'è collera ma puro amore; solo nel fondamento che rende mobile l'amore è il fuoco della collera, *che però in Dio è solo un alimento del regno gioioso e delle potenze*. Nel *centro* del fuoco rabbioso è invece tenebra, pena e tormento.

28. E sono l'uno nell'altro come il giorno e la notte, e nessuno comprende l'altro ma dimorano l'uno nell'altro, e formano due *principi* [*Principia*], come due eterni inizi [*An-fänge*].

29. Il primo inizio è detto il Regno di Dio nell'Amore; e l'altro inizio è detto il Regno della Collera divina, il fondamento buio in cui dimorano gli spiriti cacciati [*ver-st os s eneri*].

30. Il fondamento del Regno di Dio è puro Sì, ossia le potenze della Parola che distingue [*des schiedlichen Wortes*]. E il fondamento della Collera di Dio è un puro No, da cui proviene la menzogna. Perciò Cristo ha detto che il diavolo è il padre delle menzogne, perché il suo fondamento è pura negazione, e un contraddire il vero.

31. La sesta proprietà è il suono [*Hall*], il risuonare [*Schall*], l'intelligenza [*Verständnis*], il discorso [*Rede*] o il distinguere [*Unterscheiden*], ossia l'intelletto [*der wahre Ver stand*]. Esso risiede nei due fuochi centrali a un tempo. Ma nel *centro* del fuoco naturale, nel luogo della presa (e *nella misura in cui i due fuochi sono distinti, come accade per i diavoli e le anime dannate*), esso non è intelletto, bensì astuzia ed acume, un saggiare [*Probirung*] il fondamento naturale: un puro abuso delle potenze, da cui nascono inganno e diffidenza, stupidità, buffoneria [*Narrheit*] e frivolezza.¹³

¹³ La precisazione tra parentesi («soferne diese beyde Feuere geschieden werden») non potrebbe essere più chiara: la dia-bolicità consiste appunto nel

32. In questa sesta proprietà stanno i Nomi Santi, ossia le potenze divine nello schiudersi dell'unità [*im Auf-thun der Einheit*], nell'operare e nel volere, e stanno nei due fuochi ad un tempo: il fuoco della mobilità naturale e il fuoco della fiamma amorosa.¹⁴

33. Sta qui la parola taumaturgica con i suoi effetti: il gran nome di Dio TETRAGRAMMATON [*JeHoVaH*] è infatti il centro dei prodigi [*Wunder*] divini e opera in entrambi i fuochi centrali: ma gli spiriti malvagi ne abusano [*missbrauchen*], proiettandosi [*in ihrer Ver-wandelung*] nel centro della natura ignea.¹⁵

34. Ed è qui racchiuso il principio dell'intera CABALA e Magia, perché [nel Nome] sono le potenze operanti dove il non sensibile opera nel sensibile. E in questo luogo troviamo la Legge di **Mose**, che ci proibisce di abusarne pena il castigo eterno: come risulta dal secondo Comandamento fra i dieci. Cosa chiara per i nostri e sigillata per l'empio.¹⁶

separare i due fuochi, nella *illusione* della loro separatezza. Si delinea qui un motivo di portata vastissima: la separazione (illusoria o anche "immaginaria") dei due fuochi produce come un'immagine deformata e parodica delle potenze. L'esempio specifico è in questo caso quello dell'intelletto nel suo "registro" luciferino, ma analogo discorso varrebbe per i vizi come virtù rovesciate ecc. Vedi oltre, 13,2: la *logica* della perdizione è identica alla logica del Regno.

¹⁴ In che senso i Nomi "stanno" nella sesta proprietà se l'intero organismo delle sei proprietà o potenze risiede come si è visto nel Nome *Adonai* (vedi sopra 2,9)? Il fatto è che i Nomi "nascono" qui nella loro modalità propriamente acustica, ossia come *suoni*. Vedi oltre, 3,34. L'onda si allarga e si determina nella prospettiva delle singole "stazioni".

¹⁵ Cfr. ad es. *Irrth. Stief.* 150: «E in questo punto, dove il suono eterno o la voce divina viene generata in eterno dalla libera volontà dell'abisso, ha origine il preziosissimo Nome *JEHOVA* ecc.».

¹⁶ Il secondo Comandamento della Legge mosaica - "non nominare il Nome di Dio invano" - equivale a "non abusare delle potenze". L'identità di *cabala* e *magia* indica lapidariamente l'identità fra il linguaggio (il Nome) e le potenze. L'"abuso" è dunque un uso improprio o deviato dei Nomi a fini demiurgici: ed è quell'uso del linguaggio che ha come condizione la scissione luciferina tra i due fuochi.

L'accenno alla legge mosaica consente di vedere più da vicino il meccanismo delle proprietà ossia della "nascita". Qui siamo infatti nella prospettiva

35. La settima proprietà del volere emanato e desiderante è la sostanzialità [*Wesenheit*], in cui tutte le potenze giacciono e operano sostanzialmente: essa è il *sub-jectum* delle potenze da cui è scaturito il mondo visibile, ed è emanato attraverso il movimento del Nome prodigioso, entrando nella distinzione e nella forma.¹⁷

36. Per questo in tutti gli esseri del mondo visibile sono entrambi i fuochi centrali, secondo l'Amore e la Collera di Dio, come vediamo nelle creature.

37. Ma il fuoco santo vi è nascosto [*ver-borgen*], sigillato [*ver-schlossen*] dal peccato e dalla fuga [*Fluch*] divina (il movimento della Collera), come vediamo dalla tintura [Tinc-tur](#). Ed è tuttavia possibile entrarvi, per divina grazia.¹⁸

38. Lo stesso fuoco santo, quando ancora compenetra-

della sesta proprietà, che è il *suono* come modalità acustica del linguaggio. Che la Legge compaia "in questo luogo" significa allora che "in questo luogo" il Nome nasce *come Legge rivelata*, ossia *come annuncio*. Ne è una riprova complementare l'esposizione della sesta proprietà come la troviamo ad esempio nei *Drey Prinzipien*: «E il suono [*Ton, Schall*] nella ruota vorticoso è *colui che annuncia* in tutte le qualità [o proprietà] *la nascita del Fanciullo*» (*Princ.* 3,13). La comparsa della sesta forma è assimilata qui alla *Natività* in quanto *lieta novella (eu-angelion)*. Ma il contenuto dell'Annuncio è la Parola stessa. Ciò di cui stiamo parlando è la Nascita della Parola nei due momenti della Legge mosaica e dell'Incarnazione. In un commento di maggiore ampiezza si potrebbe mostrare come questo complesso di significati si riconduca al tema della "voce" di Dio, la *Stimme Gottes*, nel suo passaggio da Adamo ad Abramo, a **Mose**, alla stessa Parola incarnata.

¹⁷ Con la settima proprietà siamo alla conclusione (cfr. 2,10-11), alla Sapienza intesa come corporeità divina. Si veda anche *Dreyf. Leb.* 5,50: «Poiché essa [= la Sapienza, *Weisheit*] è la sostanzialità [*Wesenheit*] spirituale (...) la corporeità [*Leiblichkeit*] spirituale». O anche l'"elemento" puro, la terra verginale, e quindi il Corpo stesso di Cristo in quanto cibo eucaristico.

Quello che è, dal "punto di vista" di Dio, il passaggio alla manifestazione (ai "frutti" dell'Albero della Vita), dal punto di vista creaturale sarà il culmine del processo spirituale (o più semplicemente del *Prozess*): è infatti la Sapienza a conferire la "corona" o la "perla" della visione. *Quella che può sembrare una discesa è anche, identicamente, un'ascesa.*

¹⁸ Anche il termine *Fluch* è semplicemente intraducibile. Se il significato consolidato è quello di "maledizione", in realtà il *Fluch* è la "fuga" di Dio (da *fliehen*), il suo svanire. Così in *Pr.* 18,7: «Perché il *Fluch* di Dio non è altro che il ritirarsi [*fliehen*] da una cosa».

va la terra, era il *paradiso*: e lo è tuttora, salvo che l'uomo ne è stato scacciato, e qualcuno si cerca in questo fuoco fino alla morte, e non lo trova, a meno che non lo abbia trovato in se stesso.¹⁹

39. In questa domanda sull'amore e la collera di Dio dobbiamo dunque intendere due fuochi: (1) un fuoco amoroso, che è pura luce ed è chiamato Amore, l'unità sensibile; (2) e un fuoco rabbioso che è la presa appropriante della volontà emanata attraverso la quale il fuoco amoroso diventa manifesto; e questo fuoco rabbioso è il principio della natura eterna, e nel suo centro interno è detto tenebra e pena. Eppure i due fuochi sono un unico principio, e sono in eterno: ma si scindono [*scheiden sich*] in due inizi eterni, come vediamo nel fuoco e nella luce.

¹⁹ Formulazione magnifica: il paradiso era ed è la natura manifestata - la "terra" - in quanto immagine non scissa del fuoco originario. Il paradiso è nel mondo, ma l'uomo non è in paradiso (se non virtualmente).

Il "cercarsi" nel fuoco senza vederlo è la circolarità della "ruota angosciosa" come sforzo cicicamente ripetitivo. Cfr. *Gelas.* 1,22: la ragione discorsiva deve evitare di "cercare se stessa", ossia di ri-flettersi ecc.

Capitolo quarto

Che cosa c'era prima degli angeli e della creazione?

1. C'era Dio coi due fuochi centrali e le potenze, l'eterna infinita nascita [*Gebàrung*] dei prodigi, colori e virtù, dove gli angeli e le anime, con tutte le creature del mondo visibile e del mondo angelico spirituale riposavano in una *IDEA* ossia in un Modello [*Inmodelung*] spirituale: in essa Dio ha visto dall'eternità tutte le sue opere, non in forma creaturale - nella divisione [*Scheidung*] - ma nella schematicità [*Fòrmlichkeit*] delle potenze, dove lo Spirito di Dio gioca con se stesso.¹

2. In questi fuochi centrali era l'elemento [*das Elementi*], e i due fuochi centrali erano un'unica sostanza distinta in due principi, come il fuoco e la luce.²

3. Quando però il fuoco centrale della volontà appropriarne si è mosso, contraendosi in un più gran desiderio di contemplare e formare se stesso, ne è risultata la creazione [*Schòpfung*]. È stata la volontà eterna di Dio a muoverla secondo i due fuochi, cosicché l'Idea ha acquistato figura, in lode dei Suoi prodigi.

¹ Cfr. 1,3 e 2,10. *Videa*, ossia la Sapienza, è dunque il "luogo" della generazione. Cfr. ad es. *Theos. Punct.* 1,62: la Sapienza verginale «non è generatrice [*ist keine Gebärerin*] e non dischiude nulla, ma è lo Spirito a dischiudere i suoi prodigi. Essa è il suo *abito* [*Kleid*] e il suo ornamento, e ha in sé i prodigi, i colori e le virtù del mondo divino, ed è la *casa* [*Haus*] della Santissima Trinità e l'ornamento del mondo divino ed angelico». L'accenno al "gioco" è una chiara allusione scritturale: «allora io ero con lui come architetto ed ero la sua delizia ogni giorno» (*Pr.* 8,22). Per il nesso tra l'"abito" e la Sapienza verginale si veda ad esempio il motivo iconografico tradizionale della Vergine intenta a "tessere" il Velo del Tempio.

² La nozione di "elemento", nel senso di "elemento puro" (*das reine Element*), anteriore ai quattro elementi fisici, coincide almeno in parte con la *Weisheit* in quanto "corporeità spirituale" o "terra celeste" (cfr. *Princ.* 22,71). E l'elemento paradisiaco di cui è fatto in origine il corpo di Adamo (cfr. *ibid.* 14,43).

4. E in questo movimento è emerso il fondamento buio [*bolliselo*] della Collera divina, che Dio aveva chiuso nella tenebra, ed escluso [*ver-stossen*] dal suo operare. Ed è ancor oggi come un palato famelico proteso verso la creazione, e vuol diventare creatura e figura.

5. E questo è il motivo e la causa per cui Lucifero, il principe del Trono [*Thron-F tirsi*], si è rivolto dall'Amore verso il fuoco centrale della Collera, in cui si illudeva [*meinte*] di regnare sulla dolcezza e l'amore di Dio; e fu perciò cacciato dal fuoco amoroso centrale e perdette il suo trono nella luce. Ora egli possiede la tenebra [*Hölle*], e così è per le anime dannate.

6. Questo fondamento buio [*höllisch*] nel ritrarsi [*im Fluch*] della Collera è il *centro* del mondo visibile ed è chiamato Satana, di cui Cristo ha detto che seduce [*ver-führe*] il mondo intero. E va inteso come il regno della tenebra, dove il caldo e il gelo si combattono, come i nostri intenderanno [*den Unsern genug*]?

⁵ Il baricentro dell'intero passaggio (capoversi 4-6) sta nel *Fluch*, nel "ritrarsi" della Collera che la isola dal suo rapporto funzionale con l'Amore ponendola in essere come illusione di autonomia. L'immagine del "palato famelico" va intesa nel senso del "risucchio", dell'attrazione "magnetica" esercitata dal *centrum natura e*; ed è in questo senso che Satana "seduce" [*ver-führe*].

Capitolo quinto

Quale fu il principio e la sostanza da cui gli angeli furono creati? e quale fu l'energia della parola che fluì in essi creandoli?

1. La Scrittura dice di Dio (*Sai* 104,4): Fai dei venti i tuoi messaggeri, delle fiamme guizzanti i tuoi ministri. In queste parole è racchiuso l'intero significato: con la parola "messaggeri" [*Diener*] si intende infatti *Videa* formale [*bildliche*], ossia lo spirito angelico proveniente dal soffio [*Odem*] o dallo spirare [*Hauchen*] della virtù e della potenza divina, dal santo Nome di Dio.¹

2. E la parola "fiamme guizzanti" [*Feuer-Flammen*] allude al fuoco centrale della natura eterna, dove sta la sostanza della creatura, ossia il volere proprio della propria sostanza. Bisogna dunque intendere:

3. *L'IDEA* o immagine [*Ebenbild*] di Dio è una forma del Nome Divino nello schiudersi del Nome di Dio, in cui Dio dall'eternità ha riconosciuto ogni cosa: ossia una *immaginazione* [*Imagination*] del volere divino, in cui il volere dell'abisso è entrato in una forma senza per questo diventare creatura. Essa infatti è soltanto *urilDEA*, un'immagine che si forma in uno specchio. *L'immaginazione* della virtù

¹ Malgrado la densità e la compattezza dell'esposizione, le *Questioni* non offrono che una rapida sintesi dell'angelologia böhmana (e come sempre da una prospettiva particolare, che è quella degli angeli come "grammatica celeste"). Per uno sviluppo di più ampio respiro cfr. il cap. 8 del *Mysterium magnum*, "Sulla creazione degli angeli e il loro governo", ma soprattutto i capp. 4-8 dell'*Aurora* ("Sulla creazione dei santi angeli", "Sulla sostanza corporea di un angelo", "Come l'angelo e l'uomo siano immagine di Dio", "Sulla regione degli angeli", "Sul Corpus di un regno angelico"). Sull'angelologia di Böhme si vedano le osservazioni di B. GORCEIX, *L'Ange et l'Allemagne au dix-septième siècle*, in AA.VV., *L'Ange et l'homme*, Cahiers de l'Hermétisme, Paris 1978, pp. 132-41. Gorceix ipotizza in proposito una possibile influenza di Reuchlin, con riferimento ad esempio al cap. 50 del *De arte cabbalistica*.

divina si è formata dunque nel nome emanante [*aus-fließenden*] di Dio.

4. Ma quando Dio volle avere questa *IDEA* in una creatura vivente, cioè in una volontà propria, mosse e distinse il fuoco centrale della natura eterna: così *VIDEA* è diventata manifesta nel fuoco, cosa che è avvenuta attraverso lo spirare del Sì (*JAH*).

5. E così il No, la volontà della presa [*An-nehmlichkeit*] appropriarne, si è introdotto nell'esprire del Sì perché la creatura [*Creatur*] poggiasse su un volere proprio [*eigene*]: e questo volere proprio va inteso nel fuoco centrale, nelle proprietà [*Eigen-schaften*] del fuoco in cui consiste la vita creaturale.

6. Perché se ciò non fosse accaduto, Lucifero non avrebbe potuto staccarsi dal bene e cadere. Se non avesse avuto una volontà propria avrebbe dovuto gradire l'energia divina. Così invece la creatura si è staccata [*ab-gebrochen*] dal bene per regnare nella potenza e nelle proprietà del fuoco centrale, ossia nel mutamento [*Ver-wandelung*] e nella fantasia [*Phantasey*].²

7. Perciò Cristo lo ha chiamato un assassino e un mentitore dal principio: perché il No ha assunto in lui il predominio, e ne fa un mentitore puro.³

8. L'essenza e la sostanza degli angeli buoni è una virtù [*Kraft*] del fuoco centrale e della luce centrale. Qui sta la loro immagine [*Bildnis*]: ma *VIDEA* in essi è una figura [*Figuri*] del Santo Nome di Dio, ossia della Parola prodigiosa [*wunderthuendes*].

9. E poiché i nomi e le virtù divine sono senza numero, vi è dunque una differenza tra le *IDEE* in essi, così come

² La fantasia non è l'immaginazione, ma la sua variante patologica, qui associata al "gesto elementare" del *ver-* nell'accezione ormai nota del trapassare e dello svanire. Sul tema centrale della *Phantasie* (o *Phantasey*) vedi oltre, 10,2.

³ Perché un "assassino" {*Mörder*}; Cfr. *Gàio*. 4,27: la "fantasia" è la facoltà del "costruire e del *distuggere*", dove il distruggere crea lo spazio necessario per un costruire *sostitutivo*. In questo senso vedi oltre, 10,4.

una virtù ha un effetto diverso dall'altra. Pur essendo in Dio una cosa sola, nell'emanazione, ossia nella Sapienza, sono distinte per manifestare i prodigi. *L'IDEA* angelica è dunque distinta nelle virtù [*Kräften*], e ciascuno ha potere e virtù diversi dagli altri.

10. Come sono diverse le stelle nel firmamento, così sono diversi gli angeli, affinché vi sia una armonia [*Harmo-nia*], ossia una conoscenza gioiosa delle virtù divine.

11. Il loro fondamento sta nei Troni delle virtù divine, e sono nel loro insieme i messaggeri dei Troni delle virtù. Perché dai Troni, ossia dal Nome santo di Dio, dall'unità eterna, è scaturita *VIDEA*, e per questo vi sono differenze e gerarchie fra di essi.⁴

12. Benché siano tutti messaggeri di Dio, ogni Trono ha i suoi ministri e le sue legioni con nomi specifici, secondo i rispettivi Troni e virtù. Vi sono perciò Principati [*Fürsten-Enget*] fra di loro, secondo la proprietà di ogni Trono: quale è la virtù del Trono, tale è il Principato. Gli altri sono messaggeri, non servi, ma voci nell'armonia del Trono, in lode del gran Dio.

13. Le profondità mondane ed extra-mondane sono piene di questi Troni e Gerarchie, non però nei quattro elementi, ma nell'elemento puro del fuoco e della luce interni: essi [= i quattro elementi] possiedono un altro principio, ossia un altro mondo, che è pure in questo mondo ma in un'altra qualità, in un altro *caos*.⁵

14. Intendete dunque il fondamento angelico: gli angeli provengono dall'essenza dei due fuochi eterni centrali; le loro virtù sono i grandi Nomi di Dio nel movimento del-

⁴ II Nome coincide con i Troni perché questi vanno intesi come le "lettere" del Nome di Dio (del Tetragrammaton). L'idea (la Sapienza-specchio) è il luogo della manifestazione come moltiplicazione del Nome.

⁵ Sul nesso fra gli angeli e *Velemento puro* cfr. ad es. *Sign.* R. 14.48. Sul rapporto fra gli angeli e gli elementi vedi anche oltre, 13,5 sgg. dove gli elementi del mondo fisico appaiono come la dimora degli angeli caduti in quanto "spiriti elementari".

l'espiazione [*aus-fließenden*]. Sgorgano dal Sì e vengono condotti nel No, affinché le virtù si manifestino: *doveva esserci un limite e uno schermo [Gegenwurf] perché sorgessero le differenze.*⁶

15. Il nome *Jachiel* (il Signore è il vivente, il mio Dio) è la distinzione [*Unter-scheidung*] dell'idea delle virtù; di qui fluisce *Eliei* (Dio è il mio Dio), e i santi Nomi secondo la proprietà divina, che sono molteplici. Solo per accennare al Lettore come tutti fluiscono dai *sensi* divini.

16. Ma i nomi dei Principati, che introducono nel *sensu* la R.T, o la S., e la cui virtù sta nella forza e nella potenza del fuoco, vengono dal grande Nome *Tetragrammaton (JeHoVaH)*, e sono principi sul firmamento e sugli elementi: essi dimorano infatti nell'elemento interno, da cui i 4 elementi sono emanati ed emanano tuttora.⁷

17. Vi sono anche Principati esterni, che dimorano nei quattro elementi e sono detti spiriti astrali, ossia ascendenti [*Ascendenten*], ed hanno le loro proprietà nel mondo (visibile), diverse dai principi interni. Essi hanno infatti un altro *caos* di natura esterna, di cui non riferiremo per evitare ogni abuso e superstizione.

18. Se vogliamo considerare e intendere correttamente le virtù e le funzioni degli angeli, e non limitarci alle immagini [*Bilder*] come la ragione [*Vernunft*] ottusa, consideriamo anzitutto *gli spiriti delle lettere [die Geister der Buch-staben]*, in quale *sensu* ed energia riposi ciascuno di essi; e consideriamo poi la composizione [*Zusammenfugung*] degli stessi spiriti letterali da cui sorge la parola o il significato [*Verstand*]: avremo allora l'intero fondamento nel Sì e nel No.⁸

⁶ Ecco ancora, lapidaria, la formulazione del principio oppositivo: non c'è manifestazione senza opposizione.

⁷ II Tetragrammaton è inteso qui come pura base consonantica.

⁸ Lo *spirito ciclici letteru* è il suo valore semantico originario, inscritto nella *Natursprache*. Cfr. *Epist. 4,21*: «Perché mi è stato concesso di riconoscere gli *spiriti delle lettere* dalla loro provenienza» (lettera a Christian Bernhard del 14

19. Come dunque le parole sono distinte per mezzo degli spiriti letterali (*vocali*), così è la loro distinzione sul piano delle creature e delle forme: così è insomma il regno umano e tutto

quanto si chiama creatura. Esse [= le creature] sono *sensi* divini provenienti dai due fuochi centrali, come parole composte dalle virtù divine.⁹

20. Perché come l'alfabeto è il significato [*Verstand*] di tutti gli esseri, così la parola di Dio è il significato di tutte le cose, e *gli angeli sono le sue lettere*.

21. I principati indicano le lettere, ossia i Troni, e gli angeli-messaggeri indicano la composizione dei *sensi*: essi si lasciano usare docilmente per formare l'armonia della comprensione divina, a lode dello stesso Dio.

22. Come nelle lettere risiede la forza e il potere di distinguere i *sensi*, così la massima forza [*die grösste Kraft*] risiede nei Troni angelici: gli altri sono come lettere composte e forze cooperanti. *La loro gerarchia [ihr Regiment und Ordnung] va intesa come Valbero nei suoi rami*. E tale è il rapporto fra le specie che vivono nei quattro elementi, *gli uomini compresi*, ogni specie ha i suoi superiori, e tutto ciò è una figura del mondo interno spirituale.

23. Se l'uomo non fosse rinchiuso nel No e potesse

novembre 1619). Il passo richiederebbe tuttavia un commento assai più ampio. Così ad esempio è illuminante la contrapposizione fra *Geist* (spirito) e *Bild* (forma, figura): il livello semantico proprio della lingua naturale o adamica è, nel lessico di Böhme, *sensualisch*, ossia concreto e non astratto, spazializzato ma non figurativo (o "iconico"). E insomma il livello del tracciato schematico o *Charakter*, termine che non a caso le *Questioni* associano alla nozione di *Idea*. Si può desumerne che *Videa* (la Sapienza, lo specchio dell'Intelletto ecc.) è il "luogo" dei caratteri. Ma se consideriamo il rapporto essenziale, e già etimologico, fra *Videa* e la visione, questo "luogo" vedrà coincidere il "carattere" come gesto spaziale elementare e il "carattere" come suono elementare (come grafema e come fonema). Siamo nel luogo della coincidenza tra *verbum* e *lux*: in quanto modalità della vibrazione originaria.

⁹ La doppia dimensione acustica e visiva del significare si precisa qui nella sua portata ontologica. La formazione (per via combinatoria) delle parole-suoni fa tutt'uno con la genesi delle cose-figure. Si veda, per una straordinaria variazione sul tema, il cap. 10 del *De signatura rerum*. Per tutta la questione si rimanda inoltre a *M.M.* 35,54 e 36,42 sgg.

comprendere quali energie [*Kräften*] porta nella propria bocca, quale potere vi risiede, ne gioirebbe altamente. Ma non può saperlo, per via della caduta [*des Fluches*], e ciò gli impedisce di abusarne.

24. Egli porta nella propria bocca un potere senza limiti: se avesse la fede e volesse dar forma a questa energia, possederebbe il principio di tutti i segreti e potrebbe operare miracoli come gli angeli. Come attesta anche la Scrittura: «Se avrete fede come un grano di senapa potrete dire alla montagna: gettati nel mare» (*Mt* 21,21). E ancora: «Vicino a te è la parola, sulla tua bocca e nel tuo cuore» (*Rom* 10,8).¹⁰

25. E questo, come sopra si accennava, sia detto per i nostri e niente più, per evitare ogni abuso. Un chiavistello ne chiude l'accesso agli indegni, ed è anche proibito scriverne più

diffusamente. Benché sia venuto il tempo in cui queste cose saranno manifeste a chi ne è degno. Ed è abbastanza.

¹⁰ Il processo cosmogonico - la manifestazione attraverso la Parola (*Wort*) che è il Cuore di Dio - coincide virtualmente con la formazione della parola a partire dal "cuore" umano. Riportiamo qui una delle formulazioni più pregnanti: «Perché lo Spirito denomina ogni cosa secondo il *modo* in cui essa sta nella nascita, e secondo il *modo* in cui si è formata nella creazione. *Così la forma anche la nostra bocca: nel modo in cui essa [= la cosa] procede dalla sostanza eterna e viene all'essere.* Così anche la parola umana viene dal *centro* dello spirito, in forma qualità e figura, ed è come se lo spirito plasmasse un tale essere [= la parola] *così come essa è nella creazione*, quando egli esprime le forme [*Gestalten*], creandole» (*Dreyf. Leb.* 6,2). Dall'identità essenziale della parola e della cosa «*erkennen wir, dass wir Gottes Kinder, und aus Gott geboren sind*» (*ibid.* 6,3). Come una fondazione poetologica, od ontosemiologica, della figliolanza divina.

Qual è l'ufficio proprio degli angeli, e perché l'energia divina entra in una forma?

1. Come noi uomini sulla terra governiamo e comprendiamo ogni cosa mediante la diversità delle parole, così Dio, il sentimento [*Gemùth*] eterno, opera e governa con le parole figurate [*bildlichen*] nella Sapienza.

2. Gli angeli non sono altro che energie [*Kräfte*] figurate della parola di Dio: perché il sentimento [*Gemùth*] dell'uomo è un'immagine dell'eterna energia [*Kraft*] divina.

3. Perché tutti i sensi vengono da un'unica base affettiva, e dai sensi vengono i pensieri, come una conclusione o un'immaginazione [*Imagination*], e di qui il piacere, che diventa sostanziale e genera il desiderio sensibile e quindi l'opera.

4. Così Dio è il sentimento [*Gemùth*] eterno, ossia l'intelletto, e non vi sarebbe dentro nessuna differenza se Egli non uscisse da se stesso. Le sue emanazioni sono le energie - come i sensi nell'uomo - e le energie si raccolgono in una immaginazione nella quale consiste *Videa* angelica, e l'immaginazione si introduce nel piacere espansivo, ossia nel Sì [*JAH*], e il piacere nel desiderio, ossia nel fondamento della presa [*An-nehmlichkeit*] individuale, ossia nel No [*Nein*], E il desiderio si introduce nelle proprietà fino al fuoco, da cui scaturisce la luce. Così le stesse proprietà del desiderio sono i pensieri di Dio, da intendere nei due centri, cioè nel Sì e nel No.¹

¹ La nozione di *Gemüth* è complessa e pressoché intraducibile (sull'uso del termine nella tradizione mistica renana cfr. ad es. il "Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique", Paris, s.v. "Tauler"). È il principio attivo della sensibilità, intesa a sua volta come l'articolazione fondamentale dell'organismo umano e divino: è come il luogo dell'analogia dinamica tra le due nature, che sono in

5. Il Sì è divino, e il No è la natura appropriante [*die Eigenheit der Natur*], ossia il determinarsi [*Emp-find-lichkeit*] del desiderio. Questo desiderio di determinazione si realizza [*ist ein Werck worden*] negli angeli: che sono i pensieri di Dio secondo l'amore e secondo la collera, ossia una manifestazione del suo sentimento [*Gemüth*] o del suo volere.²

6. Non che in Dio vi siano pensieri, ma nella sua volontà emanata desiderante, che si introduce nel fuoco e nella luce per diventare sensibile.

7. E come un uomo governa il mondo e tutti gli esseri con i suoi pensieri, così Dio, l'unità eterna, governa ogni cosa mediante gli uffici degli angeli: l'energia e l'operare sono di Dio, loro sono gli strumenti coi quali Dio si diverte, manifestando le energie eterne e i prodigi e guidandoli in un gioco amoroso [*Liebe-Spiel*].

8. Essi non sono che le corde nella grande armonia della gioia divina, nel canto e nel suono delle energie, e sono gli operai dei prodigi divini [*Wunder Gottes*], i formatori delle energie, ossia dei santi Nomi di Dio.

radice o in potenza una natura sola (cfr. Grunsky, *op. cit.*, pp. 110 sg.; BoNMEIM, *op. cit.*, cap. "Metaphysik der Sinne"). La lettura del termine in filigrana porta tuttavia più lontano: la valenza di *Ge-müt* è quella di un "raccogliersi", analogo nella sua funzione al Cuore come Parola raccolta e come *Ge-fäß*. Come i sensi articolano ed esprimono il *Gemüt* umano, così gli angeli (i "sensi angelici", i "servitori" e i "messaggeri") articolano ed esprimono il *Gemüt* eterno. Ma Tana-logia ("come...così") può trarre in inganno. L'opposizione è in realtà fra una natura integra e una natura decaduta, *tra le quali* i sensi oscillano come "messaggeri sottili" ("subtilesten Boten") che «entrano in Dio per rientrare da Dio nel regime della necessità» (*Meschiv.* II 10,4). Il *Gemüt* sarà allora l'organo comune - il sensorio - di questa comunicazione oscillante (cfr. anche *Introduzione*, nota 73).

Si noti ancora la pulsazione ritmica che continua a governare il processo: dal raccoglimento del *Gemüt* all'espansione dell'Idea (Immaginazione), alla chiusura delle "proprietà" (il fuoco), e di nuovo all'espansione della luce.

² Il No come *principium individuationis* è il "gesto" che pone un limite al desiderio e lo realizza: in questo senso è la sua *Emp-findlichkeit*, in cui risuona il valore di *finden* ("trovare"), come anche - nel prefisso *Emp-* - l'idea di un movimento frenato.

9. Come noi uomini diamo forma e figura nella nostra bocca alle energie dei sensi [*sensuum*] e le mettiamo in parole, così il loro lavoro è una messa in forma [*Bildung*] delle energie e delle forme divine.

10. Ciò che essi vogliono e bramano è messo in forma e figura dall'immaginazione [*Imagination*], e queste forme sono pure *idee*, come Dio le ha modellate prima ancora della creazione [*Schöpfung*] degli angeli.

11. Ed è questa la santa Cabala delle mutazioni [*die heilige Cabala der Veränderungen*], e il grande regno gioioso in cui la sapienza e la scienza di Dio prende forma e figura attraverso gli spiriti centrali del fuoco e della luce. E vi è dentro *una tale gioia di conoscenza che essi si inchinano umilmente di fronte all'Eccelso*, perché il No non prevalga in loro e non li privi di quell'onore [*Ehre*] e di quella gloria [*Herrlichkeit*].

12. Il loro nutrimento è un attingere [*Schöpfen*] all'unità divina, un desiderio avido di quella unità, ed è come un balsamo [*Balsam*] per il loro fuoco centrale, a evitare che la furia [*Grimm*] si risvegli. E per questo essi vivono in eterno ed umile abbandono [*in gelassener Demuth*], perché il No non s'innalzi com'è accaduto ai diavoli: e la caduta di Lucifero sta di fronte a loro come uno specchio.³

³ Si noti anzitutto la fulminante ambivalenza di *schöpfen/Schöpfung*, che è nello stesso tempo l'"attingere" (6,12) degli angeli all'unità divina e l'atto creativo con cui Dio porta gli angeli all'esistenza (6,10). Il venire all'essere della manifestazione coincide con l'atto per cui essa "si nutre" del non-manifestato, o anche: la manifestazione si realizza sospendendosi al suo centro vuoto. Il movimento verso l'alto coincide col movimento verso il basso, e non sarebbe illegittimo parlare in proposito di una realizzazione discendente e di una realizzazione ascendente come di un unico processo considerato nelle due direzioni (per parlare in termini di "potenza" e di "atto", quello che è "in potenza" nel primo caso sarà "in atto" nel secondo e viceversa).

Seconda osservazione, la genesi del mondo angelico è, come si è visto, la genesi del linguaggio, nella forma di una combinatoria celeste fondata sul principio di polarità. Sullo sfondo kabbalistico del discorso - la "santa Cabala delle (per)mutazioni" - si veda, oltre al citato Schulze (II, nota 7), il lavoro recente

13. Intendete dunque: l'intera creazione [*Creation*] del mondo interno ed esterno (ossia nell'elemento puro e nei quattro elementi) è una pura messa in forma delle energie divine, ma secondo i due fuochi centrali, il Sì e il No. E un'emanazione che procede da un'emanazione, fino alla materia più rozza e condensata della terra e delle pietre.⁴

14. Giacché il mondo visibile è la stessa parola emanata con i due fuochi centrali, e questi fuochi formano un *subjectum* nel quale vivono le creature esterne.

15. E quanto più si penetra nella virtù [*Kraft*] di una cosa, tanto più ci si avvicina a Dio, come si può vedere nei metalli e nei vegetali e in tutti i viventi. Perché i quattro elementi sono la cosa più esterna; viene poi il corpo astrale, e la terza è la *quinta essentia*, ossia il fondo dell'elemento santo. La quarta è la tintura, l'energia suprema della parola emanata nella quale i due fuochi centrali risiedono in un unico *subjectum*-. ed è Dio stesso nella sua chiarezza.

16. Se solo volessimo destarci dal sonno di Adamo e guardarci attorno, potremmo vedere prodigi: se non ci

di J. SCHULITZ, *Jakob Boehme und die Kabbalah: eine vergleichende Werkanalyse*, Frankfurt a.M. 1993.

Terza osservazione. L'equilibrio dello stato angelico anteriore si presenta come una sintesi di "umiltà" ed "esultanza" da intendere in senso "tecnico": se l'esultanza è un moto verso l'alto (*ex-sultatio*), l'umiltà è invece un "inchinarsi" all'Altissimo. Cfr. ad es. *Gelas.* 1,26: il divampare della fiamma della conoscenza (*auf-geben*) fa tutt'uno col «desiderio di sprofondare (*sencken*) nella sua luce e di reputarsi cosa indegna e di nessun valore». Non si tratta di generiche notazioni sentimentali o di un vago linguaggio edificante, perché la complementarità dei due "gesti" (verso l'alto e verso il basso) ha la funzione precisa di impedire il manifestarsi del "No". E un "salire" nella luce "aderendo" alla luce, dove l'adesione azzerava lo spazio della riflessione. Su questo punto cruciale si veda ancora *Gelas.* 1,29, dove il combinarsi delle due direzioni genera un moto *unitario* dell'anima "in avanti" (*vor sich*).

⁴ Notiamo di passaggio che l'uso del termine *Creation* in luogo di *Schöpfung* risponde come sempre a una semantica sottile, che mette in serie *Creation* e *crescere/wachsen*, *Kreatur* e *Kraft*. La serie formata da questi quattro termini, e con l'aggiunta di *Krone* (*corona*), *Krieg* e *Christus*, *Kreuz* (*croce*) e *Kronos/Saturnus*, consentirebbe di radiografare con risultati sorprendenti vaste zone della teosofia böhmana. La segnatura di *Creation* è la crescita vegetale, ossia l'"Albero dei Nomi" (vedi oltre, 6,17) come moltiplicazione "ohne Zahl und Ende".

fosse così cara la terra potremmo vedere il cielo. E questo sia detto per i nostri.

17. E questa dunque la conclusione [*Schluss*] dell'operare angelico: *essi sono strumenti giocosi [Gespielen] della gioia divina, e membra e rami del grande albero dei Nomi divini su cui crescono i frutti celesti; si cibano della sua linfa, ossia ogni angelo del proprio Trono, e quale è il Trono - il Nome divino - tale è l'ufficio di quell'angelo, ma l'intero albero è Dio.*

18. I saggi pagani hanno compreso il *subjectum*, ossia l'immagine [*Gegenbild*] dei Troni, e li hanno adorati come divinità, ma non ne hanno colto il vero fondamento interno; fra i cristiani esso è rimasto muto, tranne alcuni pochi a cui Dio lo ha manifestato e che ne hanno parlato segretamente, in parabole.

Che cosa ha mosso Lucifero a peccare contro Dio e a deviare dal bene?

1. Lo ha mosso la presa individuante [*die eigene An-nehmlichkeit*], ossia il No, la volontà emanata nel fuoco centrale della natura eterna. Egli vi si è innalzato [*empor geschwungen*], desiderando dar forma all'energia divina nella potenza del fuoco.

2. Egli desiderò provare [*probiren*] la proprietà della natura eterna, e non volle restare nell'abbandono [*Gelassen-heit*] ma volle dominare nel e col santo Nome del Trono.

3. La causa però che lo mosse a questa brama è il Trono nel quale era principe, e nel quale rimane in eterno secondo la proprietà della potenza del fuoco: non vi è rimasto secondo il santo Nome dell'energia luminosa ma secondo la tenebra.

4. Quando prese avvio la creazione [*Schöpfung*] degli angeli, la volontà appropriarne si è innalzata, le proprietà [*Eigenschaften*] hanno preso a operare e a moltiplicarsi.¹

5. A queste proprietà ha attinto [*geschöpft*] la volontà generativa [*kreaturliche*] di Lucifero: riconoscendo in esse

¹ Siamo al punto descritto in 6,4: «Il desiderio si introduce nelle proprietà fino al fuoco, da cui scaturisce la luce». Il gesto ap-propriante, individuante, del desiderio, presiede alla nascita delle forme (*Bildungen*), che però si compie nel segno espansivo della luce. Che è come dire: la forma rimane sospesa alla sua origine informale. Il fuoco - la "fucina" delle forme - va attraversato in certo modo *senza guardarlo*. Quanto alle "proprietà", esse vanno intese al solito come gli archetipi dinamici della natura divina, e sono perciò sinonimo di "forze", "essenze" ecc. Cfr. *Mschw.* II 9,1: «Quando fu rivestito della sostanzialità divina, [Satana] dovette *subire la prova del fuoco* e portare la sua immaginazione nella luce; *ma egli la portò all'indietro, nel centro della furia*». Sul significato esiziale dello sguardo "all'indietro" cfr. ad es. GRUNSKY, *op. cit.*, cap. 18, "Das höllische Zurück und die Lüge des Machtwerdens"; ma si tratta di un archetipo universale, dall'anabasi di Orfeo alla moglie di Lot. L'esito dello sguardo all'indietro è un *apparire prematuro*. La forma deve agire come formante prima di *apparire* come formata.

la chiave dell'onnipotenza, e trovando in sé l'energia miracolosa [*die wunderthuende Kraft*], la sua volontà generativa si è innalzata verso la potenza del fuoco e ha abusato in lui del Nome Santo. Egli non ha voluto restare nell'abbandono [*Gelassenheit*], ma ha voluto dominare sui Troni e si è staccato [*ab-gebrochen*] dall'Unità.

6. Egli ha voluto dominare col No sopra il Sì, perché il No si è innalzato in lui e ha disprezzato [*ver-achtet*] il Sì: nel No stava infatti il potere di distinguere e formare, così la volontà generativa volle regnare nel No - nel mutamento [*in der*

Ver-wandelung] - e si staccò dall'unità divina per entrare nella presa appropriarne [*in die Annehmlichkeit der Eigenschaften*].

7. *E subito le proprietà divennero in lui manifeste [offenbar]:* ossia il fuoco freddo, l'acutezza, l'aspro, il duro, l'amaro, il pungente, l'ostile, l'angoscia e la pena del fuoco. E divenne un nemico di ogni amore, umiltà [*Demuth*] e dolcezza [*Sanftmuth*], perché al Fondamento della collera divina si era appiccata la falsa volontà.²

² Il deviare dalla *Gelassenheit* (7,5) - da intendere come adesione irriflessa alla *wunderthuende Kraft* della natura divina - è il "passo indietro" che apre lo spazio della progettualità. Il suo effetto riflessivo è di rendere manifesta la distinzione qui ancora indistinta delle "proprietà": ossia di portare alla luce la sfera del *proprio*, emancipando la "sistole" dalla "diastole", il No dal Sì.

Tenendo ferma l'immagine-base della fiamma, si può dire che il gesto luciferino emancipa il fuoco dalla luce: ma se consideriamo l'economia complessiva dei due momenti e il loro rapporto con i "tre mondi" o i tre livelli macro-e microcosmici (Spirito, Anima, Corpo; cfr. oltre, 12,15-17), si potrà aggiungere che la deviazione luciferina emancipa fatalmente la sfera psichica (la potenza del fuoco) da quella propriamente spirituale (la potenza della luce). Il motivo della *magia* nella sua accezione diabolica ha a che fare precisamente con questo "taglio", e si lega a quello che potremmo chiamare il "fascino del fuoco". Cfr. oltre, 10,5: «Gli piacque il mondo magico dell'onnipotenza».

Anche la "caduta" di Adamo riprende, in altri testi, la stessa modulazione, sostituendo all'asincronia dell'*indugio* quella simmetrica della *fretta*. Il nucleo metafisico del discorso è del tutto congruente con i temi della gnosi kabbalistica. Cfr. ad es. G. SCHOLEM, *Le grandi correnti* cit., p. 255: «Egli [Adamo] avrebbe dovuto aspettare, staccare più tardi dall'albero la corteccia, che rappresenta il primo frutto ecc.». I frutti dell'Albero corrispondono qui alle "proprietà" della *Natur Gottes* emancipate, ossia prematuramente manifestate da Lucifero.

Come ha potuto un angelo diventare un diavolo? o che cos'è un diavolo? in quale essenza e sostanza viene a trovarsi dopo la caduta?

1. Non bisogna pensare che il Santo Nome in cui Lucifero era un angelo del Trono [*Thron-Engel*] sia diventato un diavolo esso stesso: e tanto meno che lo sia diventato il fuoco amoroso centrale, ossia l'energia della luce. Ciò è impossibile.¹

2. Quando infatti Lucifero introdusse il suo desiderio in una potenza propria, si staccò dalla volontà divina e si spense [*ver-lasch*] in lui la luce del suo fuoco vitale. Perché l'unità da cui si era staccato è un balsamo [*Balsam*] del fuoco, in cui il fuoco assume il suo splendore luminoso.

3. Così in lui rimase solo il No: una creatura formata [*eine gebildete Creatur*]. E il Sì si allontanò da lui, perché il No si era separato dal Sì in una volontà propria, non volendo soggiacere

al Sì (al Soffio [*Hauchen*] dell'unità divina), *ma volendo essere il proprio stesso soffio*.

4. Ne rimase un fuoco freddo, acuto, duro, pungente, amaro, velenoso, angoscioso e penoso: il fuoco centrale vi dimora in eterna lite, *in una fame e una sete inestinguibili*.

5. Per ridiventare un angelo Lucifero avrebbe dovuto attingere di nuovo all'unità e all'amore divino: avrebbe dovuto uccidere con l'amore la sua vita di fuoco e risolversi all'umiltà. Ma l'abisso tenebroso [*das höllische Fun-dament*] non può risolversi a questo, perché non rimane in

¹ Sul nesso fra Angelo e Trono vedi sopra, ad es. 5,9-12. La caduta di Lucifero coinvolge per così dire solo un aspetto dell'Angelo: è uno scindersi *nel* Trono del principio tenebroso da quello luminoso. Ma su questo punto vedi oltre, 11,1 sgg., dove lo sdoppiarsi del Trono si configura come la lotta tra Michele e il Dragone.

essi (nei diavoli) alcun desiderio di umiltà o di *pentimento* [*Busse*].

6. La loro vita non è altro che l'abisso tenebroso, un condensato [*Quali*] della collera divina, puro veleno e ribrezzo, e come un'agonia senza fine. E se odono parlare di amore e umiltà ne rifuggono, perché l'amore è la morte della loro falsa vita.

7. Essi provano bensì un eterno *rimorso* [*eine ewige Reue*] per l'eredità perduta - per il bene - ma non possono credere di ottenere la grazia perché *la loro fede è un dubbio eterno*.²

8. Si sono staccati da Dio e perciò fuggono [*fliehen*] e maledicono [*fluchen*] l'energia e la volontà divina, che è per essi insopportabile. *Se la santa energia divina li toccasse, ne sarebbero indeboliti*, poiché essa uccide la volontà individuale, e la volontà individuale non vuole essere uccisa, per non perdere la sua forza e il suo potere [*seine Kraft und Macht*] ?

9. Così Lucifero, che era un principe del Trono, ha abbandonato [*ver-lassen*] il proprio Nome santo, e la volontà propria - ossia il principio generativo del fuoco centrale [*die Creatur, versteht das Centralische Feuer-Leben*] - si è innalzata secondo le proprietà della natura eterna.

10. Egli si è dunque giocato [*ver-scherzet*] *idi* (propria)

² Contrapposizione esemplare di *rimorso* e *pentimento* (8,5): se il rimorso è la ferita aperta della coazione autoconservativa, il pentimento (*Busse*) chiude una volta per tutte la ferita della colpa. La fenomenologia del demonico accennata in queste righe è tutta all'insegna di una coazione a ripetere frustrante e senza esito. L'abisso tenebroso è il luogo del bisogno che non si estingue, del dubbio condannato a non risolversi: *come una parodia di vita che si nutre della propria morte*. Figura di questa vita parodica è altrove il *serpente* (*Schlange*), considerato nel suo *avvolgersi* (*schlingen*) *senza fine* intorno all'Albero della Vita (cfr. Pr. 4,73: «Il suo salire [= di Lucifero] è la sua caduta»).

Il rapporto tra rimorso e pentimento esemplifica sul piano psicologico il passaggio dalla circolarità angosciosa al "lampo" che la ferma e la volge in circolarità gloriosa.

³ «Chi vuol salvare la propria anima la perderà, chi la perde la salverà». La pseudo-vita si aggrappa a se stessa, vedendo nella liberazione la propria fine.

immagine divina - *VIDEA* - e l'ha resa muta ed inerte come un albero rinsecchito e senza linfa: una figura immobile, del cui carattere [*Charakter*] angelico si vergogna in eterno. Il suo modo e la sua forma non sono più angelici, egli ha perso l'immagine divina ed è diventato come un animale velenoso, la cui vita è nel veleno.

11. Tale è la forma assunta dai diavoli ognuno secondo la sua proprietà: perché le loro proprietà sono diverse, ferma restando la base dell'essenza buia; e hanno anch'essi le loro gerarchie, secondo le rispettive proprietà. Vi sono dunque le legioni della superbia, della cupidigia, dell'invidia, dell'ira, della menzogna, dell'illusione magica e molte altre ancora: e ciascuna è un *contrarium* della saggezza e della verità divine.

12. Ogni energia divina positiva ha un *contrarium* nell'abisso tenebroso, ossia nel No, affinché il Sì, la verità, sia riconosciuta: e così anche la tenebra, cioè la base abissale della collera divina, è diventata una forma [*bildlich*].

13. Ma qualcuno domanderà: com'è possibile che un angelo diventi un diavolo rabbioso e spregevole?

14. La risposta è che ciò avviene attraverso i due fuochi centrali eterni, in cui la volontà risiede nelle proprietà: che l'uno si separi dall'altro è già accaduto. Se poi accade anche nell'uomo, sarà l'uomo a corrompersi.

Poiché Dio è onnipotente,
perché non si è opposto a Lucifero
e ha consentito che ciò accadesse?

1. Se il fuoco si divide [*scheidet sich*] dalla luce nasce fra i due una grande ostilità: così come sono ostili l'acqua e il fuoco, e nessuno desidera l'altro perché sono l'uno la morte dell'altro. Ma se crescono insieme in un'unica vita, in un solo fondamento [*in einem Grunde*], allora c'è amore fra di essi, e una grande gioia. Così è anche il rapporto fra il diavolo e Dio: Dio non desidera più il diavolo e il diavolo non desidera più Dio.

2. Se ora qualcuno chiederà perché Dio nel suo movimento non ha impedito ciò, si dirà che Dio gli aveva dato il suo amore e gli aveva posto un divieto, come lo pose ad Adamo. Ma la volontà centrale eterna del fuoco, ossia la collera divina, non volle, e si divise [*scheidete sich*] in essi nel suo modo proprio.

3. E qui occorre distinguere l'amore e la collera in Dio: vengono detti entrambi divini, ma Dio, in quanto bene eterno, non è la collera. La collera ha un altro *principium*: essi sono una cosa sola nel fuoco amoroso, ma sono due nella *divisione* [*in der Scheidung*]. E poiché sono entrambi senza inizio, essi hanno una volontà eterna per cui nessuno può uccidere l'altro ma restano, eterni, ciascuno in se stesso. *E una forza duplice, e sono due centri, ma vengono in origine dall'unità, da un unico fondamento.*¹

¹ Sugli sviluppi della questione nella filosofia classica tedesca cfr. ora F. Moiso, *Göttliche Freiheit*, di prossima pubblicazione. Nel mostrare l'ascendenza bohémiana delle tesi di Schelling nella *Freiheitsschrift*, Moiso insiste sulla coesistenza irrelata e indifferente dei due "principi" *nel/Un-grund*. Non è che l'opposizione dei due principi venga "tolta" nell'unità originaria, ma questa va

4. Quando dico perciò che l'amore di Dio è onnipotente, sopra ogni cosa e in ogni cosa, ciò accade secondo la volontà del Sì [*Jah*], ossia della luce, e se il No [*Nein*] gli si abbandona allora il Sì trasforma il No nella propria energia e nel proprio amore e i due fuochi centrali restano l'uno nell'altro, in un unico fondamento, in un solo amore e in un solo desiderio. Dio non sarebbe onnipotente, se solo l'amore lo possedesse nella sua onnipotenza, *e l'amore non sarebbe manifesto e non sarebbe riconosciuto come amore senza la collera.*

5. Perciò l'amore si riversa nel fuoco della collera, per diventare un fuoco amoroso. Se però la collera si separa dall'amore nella presa appropriarne [*in eigene Annehmlichkeit*],

l'amore non lo impedisce con la forza, perché ne seguirebbe che Dio è in contrasto con se stesso.

6. Così il No, la collera divina, si è diviso dall'amore (negli angeli caduti) per entrare in un regno proprio. E questo prodigio [*Wunder*] serve anche da specchio agli altri angeli, perché la loro volontà propria non s'innalzi; e perché in eterno gioiscano e lodino Dio riconoscendo di non trovarsi nell'essenza del fuoco, e tanto più rivolgano il loro desiderio all'unità divina, e restino nell'abbandono e nell'umiltà, cioè nell'armonia divina.²

7. Se dunque parliamo della volontà della Collera, e diciamo che si è staccata dall'Amore per entrare nella forma, *ciò va inteso in relazione alla creatura*. Non è stata una volontà esterna agli angeli caduti, ma il Dio collerico nella creatura formata a diventare formale [*bildlich*], se no il

pensata come un libero coesistere dei due: «Dell'*Ungnind* è indifferente dire che esso è luce oppure tenebra» (p. 13). Ed è tuttavia un libero coesistere che precede il "taglio" operato dallo sguardo luciferino.

² Il motivo del mondo infero come "specchio" e controfigura del mondo angelico e celeste si lega, nella tradizione bohiana successiva, alla questione della eternità delle "pene infernali". Per un accenno al riguardo vedi oltre, 14 e 15.

suo intero *locus* sarebbe decaduto: e poiché non è così, ciò dimostra che furono cacciati dal loro trono.

8. Non bisogna dare a Dio la colpa della caduta, ma solo all'energia formata [*der gebildeten Kraft*] nella creatura secondo il No: è stata questa a rovinarsi e a diventare menzogna, non Dio ma la creatura, non la potenza informale della collera [*die ungebildete Kraft des Zornes*] in cui arde l'amore, ma il Trono secondo la presa [*Annehmlichkeit*] e l'ipseità [*Selbheit*]. E come fece il loro re e il loro principe, così fecero anche le sue legioni.³

9. Se la Collera indurisce [*verstocket*] una creatura, non è una rabbia esterna a penetrare in essa, ma la sua stessa rabbia, e per questo è possibile giudicarla. Se la creatura costringesse Dio al male non si potrebbe giudicarla, perché farebbe allora la volontà di Dio: essa invece ha una volontà contraria, e per questo cade nel giudizio.

10. La ragione parla molto di Dio e della sua onnipotenza, ma comprende poco di Dio e del suo essere: *essa*

³ La caduta è "esterna" a Dio. Il suo prodursi non è imputabile alla Collera, che nel suo rapporto organico con la Luce (ossia nella prospettiva della Luce) *non è Collera*: è imputabile a un *punto di vista* che genera la Collera come tale.

Vedi oltre, 12,4-6 (*Bildung des Finstemis/ bildliche Herrschung*). In che senso la caduta è connessa alla *Bildung*, al sorgere delle forme, e quindi al procedere della Manifestazione? Il sorgere delle forme come gioco ritmico dello *JAH* e del *NEIN* comporta la possibilità di uno "sguardo" sulle forme che presuma di dominarle dall'esterno (in questo senso va

intesa la *bildliche Herrschaft*, il "dominio formale" di 12,6). L'attivazione di questa possibilità è precisamente la "colpa" di Lucifero. Ma insistere sul fatto che questa possibilità inerisce unicamente alla creatura come tale - cioè alla forma formata - significa ribadire che *la caduta si dà solo nella prospettiva della finitezza*.

Occorre notare del resto come la prospettiva mitico-religiosa della caduta come "evento" si scioglia, nell'esegesi biblica di Böhme, in una serie indefinita di "cadute" successive: Lucifero, il Sonno di Adamo, la Creazione di Eva, il Frutto proibito, la Cacciata, l'uccisione di Abele, la Confusione delle lingue. Il cadere è più un processo continuo che un "evento", ed è un processo (illusorio) che coincide sotto un certo aspetto col procedere della Manifestazione stessa. Le tesi di Böhme sulla "caduta" configurano un'interpretazione esoterica o metafisica del dato religioso.

separa Vanima da Dio come fosse una sostanza separata, e nulla sa degli angeli o dell'anima. E questo è il maggior danno della cecità, che si litiga, si disputa, e non si perviene al vero fondamento.⁴

⁴ Non è ben chiaro, a un primo sguardo, il senso di questa osservazione filosofico-tecnica sull'anima come "sostanza separata". Il punto è che il "taglio", la *Scheidung* operata dalla ragione separando l'anima da Dio (l'anima dallo Spirito) corrisponde al "taglio" operato da Lucifero separando il primo dal secondo principio, il Fuoco dalla Luce, ed è per così dire la sua "ricaduta" sul piano conoscitivo.

Che cosa ha desiderato il diavolo per deviare dall'amore di Dio?

1. Desiderò essere un artista [*Künstler*]. Vide la creazione e, avendo compreso il suo fondamento, volle essere un dio in proprio [*ein eigener Gott*], regnare su tutte le cose col potere del fuoco centrale, *formarsi in tutte le cose e assumere tutte le forme*, per essere ciò che lui voleva e non ciò che Dio voleva. E anche oggi la loro gioia suprema è di potersi trasformare e introdurre nelle forme più svariate, ossia *fantasticare* [*Phantasie treiben*].¹

2. Volle essere un folle [*Narr*] e lo divenne. Ma non sapeva ciò che sarebbe diventato una volta estintasi la luce, così come Adamo non sapeva che cosa sarebbe diventato nel sentire il freddo e il caldo, e al risvegliarsi in lui del fuoco centrale con le sue proprietà. Né sapeva, Adamo, che sarebbe caduto dall'uguaglianza [*Gleichheit*], e che avrebbe perso la luce del fuoco centrale.

3. Il diavolo volle essere un signore nel No e possedere un altro principio, ossia */ / potere della divisione* [*die Macht der Scheidung*] nel fondo del processo formativo *\im Grunde der figurlichen Bildung*. Non gli piacque la sottomissione ma l'altezza, e disprezzando l'umiltà e la

¹ Per le complesse stratificazioni di senso inerenti alle figure del *Künstler* e poi del *Narr* (10,2), si veda *YIntroduzione*, IV. Il "passo indietro" di Lucifero comporta una doppia valenza: (1) la prima è quella di trattenerlo, *indugiando*, presso la *matrix* delle forme, col risultato di "perdere" la continuità del processo; (2) la seconda è quella di aprire una distanza ri-flessiva che gli consenta di *dominare* il processo. Dunque l'illusione di poter "costruire" la forma elabora la perdita già consumata della forma stessa. La nozione di *fantasia* riassume esemplarmente questo complesso di significati. Fantasia è la produzione di forme (surrogato), dove il carattere illusorio della forma prodotta si risolve nella coazione ripetitiva propria del "fantasticare".

dolcezza non volle essere nell'unità ma nel molteplice
[*Viel-fältigung*]

4. Volle operare col proprio nome, ossia con la forza del fuoco centrale, e non col Nome divino del suo Trono: *pose il No sopra il Sì*. E divenne così un nemico di Dio, un mentitore e un distruttore delle buone forme: il suo desiderio era distruggere [*zerstören*] le cose formate dall'agire divino per mettere in opera il suo agire e la sua forza plasmatrice.³

5. *Gli piacque il fondo magico dell'onnipotenza*, e per questo si innalzò, ribellandosi al Sì: nel suo centro infatti il fuoco non appare, ed egli vide che il Sì - lo spirare dell'unità - diventava luce

e amore operante nel centro del fuoco. *E pensò allora che la natura del fuoco fosse più forte e superiore alla soavità dell'uno, ai nomi formati nello schiudersi dell'unità, e si illuse [ver-meinete] di poterli dominare a suo piacimento nella potenza del fuoco.* Non per questo volere era stato creato da Dio.⁴

6. Una volta abbandonato l'ordinamento divino, il san-

² Il *potere della divisione*. Tutto si riconduce a quel "taglio" immaginario che fin dall'inizio associa allo schiudersi del Nome la sua controfigura infera. Sul carattere immaginario della caduta e del regime luciferino si potrebbe forse chiamare in causa con qualche utilità la nozione di *immagine virtuale*. Si pensi alla nota illusione ottica della sbarra metallica che, immersa in un liquido, appare spezzata sotto la superficie: il tratto che appare spezzato è quel tipo di immagine che l'ottica definisce, appunto, "virtuale". Si potrebbe parlare allora di una "virtualità" del Male, nel senso di intenderlo come una *deviazione immaginaria*. Ora, la formazione di un'immagine ottica virtuale richiede due elementi: (1) un cambiamento di densità o di mezzo; (2) un osservatore esterno al fluido. Ci si domanderà, restando in metafora, come operare una trasposizione metafisica di questi elementi. La risposta andrebbe cercata probabilmente nel nesso - positivo ma arduo - fra il *vedere*, la Sophia/L.fetf come "specchio", e la figura delle *acque superiori come piano di riflessione dell'Intelletto divino* (è la *wässrige Matrix*, la "matrice acqua" di cui ad es. in *Princ.* 7,34).

³ Vedi sopra, 5,1, su Lucifero come *assassino* [Mörder].

⁴ La questione della *magia* (e del *magus* come figura ambivalente, associabile ora all'alchimista spirituale, ora alla sua contraffazione luciferina) è troppo complessa per essere anche solo accennata in questa sede. Si veda sopra, 3,9, l'accento decisivo al carattere "magnetico" del desiderio. Converrà ribadire, molto in generale, che l'ambito della *magia* è quello dell'*attrazione*.

to Nome di Dio nel suo schiudersi si divise [*scheidete sich*] da lui e restò nell'unità, e Lucifero rimase nelle proprietà del fuoco centrale dimorando in se stesso e pur conservando il suo Trono principesco, in cui il santo Nome di Dio aveva preso la forma di un Trono. E non fu più un angelo con le sue legioni ma una figura di larva ed un *monstrum*.

7. Quando la luce fu spenta, la tenebra e la fredda acutezza del furore [*Grimm*] furono in lui manifeste, ed egli divenne un nemico di Dio e di tutte le schiere angeliche.

Che cosa fu la lotta fra Michele e il Dragone?
che cosa sono Michele e il Dragone e come si
giunge alla vittoria e alla cacciata di
quest'ultimo?

1. MICHELE è l'alto nome divino di questo Trono in cui Lucifero era un principe. Fu lui a separarsi [*ab-scheidete*] dal No - dalla menzogna - nel nome e con la forza del quale Lucifero avrebbe dovuto operare con Dio. Egli fu e resta in eterno la potenza e la forza dell'amore di Dio in questo Trono. Anzi, è egli stesso il Trono secondo la figura [*Figur*] divina dell'unità: non una creatura, ma una figura dell'energia divina nello schiudersi o muoversi dell'unità.¹

2. Il quale Nome poi, quando l'unità si mosse una

¹ La figura dell'Arcangelo Michele e della sua lotta col Dragone [*Ap* 12,7] richiederebbe un ampio *excursus* nei territori dell'esoterismo ebraico. Nell'ebraismo antico *Mikael* (= Chi è come Dio?) è il "Principe di questo mondo" (cfr. *TRE* 9,587), una sorta di "visir" celeste preposto all'intera creazione. Secondo varie tradizioni sembra identificarsi con *Metatron* (quando non con Enoch o col "Figlio dell'Uomo"). Ed è noto che la figura di Metatron svolge un ruolo centrale nella cosiddetta mistica della *Merkavah* (cfr. *ibid.* 9,588; Scholem, *op. cit.*, pp. 74 sgg.). L'aspetto più rilevante è però qui il suo rapporto chiaroscurale con Lucifero: Michele è il Nome del Trono di cui Lucifero è il principe. A tale riguardo vale la pena di riportare le brevi osservazioni di René Guénon nel *Re del mondo* cit., p. 35: «se, come abbiamo visto, *Mikael* si identifica con *Metatron*, ne rappresenta però soltanto un aspetto; accanto alla faccia luminosa ve ne è una oscura, rappresentata da *Samael*, chiamato anch'esso *Sar ha-olam* [= Principe del Mondo]». L'aspetto tenebroso di Metatron è dunque la "controfigura" di Mikael, ed è il "principe di questo mondo" di cui parla il Vangelo. Si legano a questa ambivalenza complesse considerazioni di ordine numerologico, dalle quali risulta ad esempio che il "numero" della Bestia nell'Apocalisse (il numero dell'Anticristo) è anche un numero solare; ma soprattutto è noto che il Serpente è una figura al tempo stesso eristica e anticristica (si veda l'intero percorso del *De signatura rerum*). Quello che alla lettera appare come un antagonismo frontale, risulta essere piuttosto uno sdoppiamento (immaginario), che autorizza a vedere in Michele la figura "normale" di Lucifero in lotta con la propria ombra. Per la natura di *quell'ombra* non resta che rimandare alle considerazioni svolte sulla illusorietà della caduta.

seconda volta con l'emanazione di *GESÙ*, fu riferito agli uomini; e per questa ragione il diavolo divenne un nemico degli uomini, che avrebbero dovuto possedere il suo trono. Perciò egli desidera gli uomini nel suo regno.

3. Il Dragone [*der Drachen*] è invece l'abisso tenebroso in cui Lucifero aveva preso forma con le sue legioni. Quell'abisso che si era sollevato con Lucifero, il Principe del Trono: ossia il regno del fuoco centrale secondo la presa appropriarne, che non è una creatura ma la figura della collera divina secondo il modo

della divisione [*Ab-scheidung*] o del distacco dall'unità e dall'amore.²

4. Esso è la volontà propria, la potenza della Collera, che non è possibile descrivere a parole. E ancora: esso è la furia, la qualità [*Qual*] essenziale della calura e del gelo, della durezza e dell'acutezza, del pungente e dell'amaro, dell'angoscia e della pena, ossia la passività sensibile, il primo *principium*, una fame e una sete inestinguibili, un desiderio di vanità e di menzogna, un ribrezzo velenoso e una qualità mortale.

5. Questo fuoco è come un fuoco di zolfo, che arde nel fetore e nel veleno, ed è come un'agonia mortale: è la morte e il buio che si manifestarono con la caduta di Lucifero.

6. Quanto a Satana, che come dice Cristo seduce [*ver-fuhret*] il mondo intero, è la falsa volontà del proprio, il primo principio come volontà buia, un principio di menzogna e contraddizione, un distogliere dal bene, uno spirito universale e increato dell'abisso tenebroso: la mente dell'abisso, la scienza infernale.

² La solita lettura "in filigrana" evidenzia la parentela fonetica tra *Drache* e *Rache*, vendetta (mentre è anche più immediata l'assonanza *Drache/Rachen* = *fauci*). La segnatura del Dragone è quella di una circolarità che non si chiude, come una vendetta che non si estingue. Raccomandando di "porgere l'altra guancia", Cristo spezza precisamente la "catena" della vendetta, ed è in questo senso che schiaccia la *testa* del serpente; cfr. a puro titolo di esempio, *M.M.* 23,32, sulla figura del *Kopf-Zertrüter*.

7. E così esistono diavoli di vario nome e proprietà, che sono principi delle loro legioni, essendosi formati nella proprietà tenebrosa.

8. Questo fondo è la loro vita e li tiene prigionieri: e come varie sono le proprietà dell'abisso tenebroso, vari sono i loro principi [*Fürsten*], a guida delle diverse proprietà.

9. Belial è la qualità [*Quali*] del piacere impuro e del disordine.

10. Beelzebub è la qualità dell'idolatria e della falsa forma.

11. Asmodeo è uno spirito di furore e di follia, e via dicendo: e tutte le qualità [*Qualitäten*] dell'abisso tenebroso sono anche spiriti formati [*creatürliche*] nell'abisso.

12. Lucifero è invece la superbia, ossia lo spirito della rivolta.

13. *Tutte queste proprietà si sono risvegliate anche nell'uomo dopo la caduta, quando si distolse da Dio, e hanno preso forma con l'uomo?*

14. E questo è dunque il Dragone, il Serpente antico con cui Michele (figura dell'energia divina) ha combattuto, e lo ha cacciato con le sue legioni dal Santo Nome. E nell'uomo è il Nome di *GESÙ* a combattere contro il Dragone.

15. Questa lotta non è un'entità formale e creaturale, ma procede contro il regno formale degli spiriti di menzogna che

volevano regnare nel Nome di Dio: è una lotta tra il Sì e il No, tra la collera formale e l'amore, tra il primo e il secondo principio.

16. In questa lotta deve vincere il *carattere [Charakter]* divino *dell'Idea*, se vuol essere un angelo; in questa lotta è caduto Adamo, e in questa lotta il nome di *GESÙ* - nel ricettacolo della nostra umanità - riportò la vittoria sul

³ Ossia: la natura dell'uomo decaduto rispecchia sul registro del *Zom Gottes* la struttura settenaria dell'organismo divino.

Dragone nel deserto, dove fu tentato per 40 giorni per superarlo infine nella morte.

17. Fu questa la lotta di Mose sul Monte Sinai, nella proprietà paterna del fuoco, quando rimase sulla montagna per quaranta giorni e Israele fu tentato se volesse o potesse rimanere nella proprietà del Padre.

18. Non riuscendo a restarvi, Israele vacillò [*fiel ab*] e costruì un idolo [*Ab-Gott*], ossia il vitello d'oro. E per questo furono spezzate le Tavole della Legge, a significare che la volontà umana appropriante non poteva sconfiggere il fondamento della collera, ma andava spezzata ed uccisa per poter rientrare attraverso la morte nel Nome santo.

19. Perciò Cristo dovette morire e condurre la volontà umana attraverso la morte e l'abisso tenebroso; perché la volontà appropriante *non può sussistere in Dio*. Per resistere in Dio, la volontà dovrà essere insensibile e impassibile, *così da dimorare nel fuoco senza essere presa [ergriffen] dal fuoco*.

20. Come il sole penetra [*durch...dringet*] negli elementi e vi risplende, eppure la luce resta libera; o come il fuoco porta il ferro all'incandescenza [*durch-glüheth*], ma non per questo diventa ferro, e il ferro è solo un *objectum* in cui il fuoco si accende e si innalza: così pura dev'essere la volontà per possedere l'unità divina. *Non deve offrire alcuna presa [keine Annehmlichkeit]*.

21. *Se appena offre una minima presa, sorge in essa il dragone, cioè Vabisso tenebroso-*, essa deve limitarsi a penetrare il fuoco della collera e divampare [*sich...uber-inflam-miren*] nel fuoco senza esporsi alla presa [*ohne Annehmlichkeit*]. Così i due principi - il fuoco e la luce - resteranno in un solo fondamento: la natura, cioè il movimento, nel fuoco, e lo spirito [*Willen-Geist*], ossia la vera forza dell'unità divina, nella luce.

22. L'amore e la collera possono dunque restare indivisi in un solo fondamento, *ed essere una sola cosa*, come vediamo in Dio e nei santi angeli.

23. Bisogna dunque intendere che la forza del Trono, il Sì e il No, l'amore e la collera formata della natura eterna nella volontà del fuoco centrale, hanno lottato fra loro: in questa volontà era

Lucifero con i suoi angeli, e Lucifero volle il dominio, e questa fu la causa che trasformò il fuoco centrale nelle fauci del Dragone, ossia nell'abisso tenebroso. Dio lo permise per punire l'angelo caduto; e ve lo tenne prigioniero perché la creazione non ne fosse più sconvolta.⁴

⁴ La lotta tra Michele e il Dragone è qui la figura di quella che potremmo chiamare la "prova del fuoco" in senso tecnico, illustrata dalle situazioni esemplari di Israele nel deserto e della Tentazione di Cristo. Perché in senso "tecnico"? Perché la "vittoria" allusa nel titolo è il coronamento di quel *ritterliches Ringen* in cui consiste il *Prozess*, il percorso iniziatico della nascita eterna. Piuttosto che indicare una singola stazione del processo, la "prova del fuoco" ne mostra la direzione complessiva: quella riassunta dalla massima evangelica "noli resistere Malo", ossia non opporre *resistenza*, non offrire alcuna *presa* al fascino del fuoco. Si tratta di attraversare la "proprietà del Padre" tenendo lo sguardo rivolto alla "proprietà del Figlio", o anche, ove si tenga presente l'illusorietà costitutiva della differenza, di "stare nel due guardando l'uno". Una presa anche minima ("mit dem wenigsten Theil", *Gelas.* 1,30) permetterebbe al *Zorn Gottes* di "visitarla" (*ibid.*) e di porvi dimora. La condizione per sottrarsi alla presa è allora l'azzeramento: l'anima deve entrare "nel nulla" (*ins Nichts*), o "nell'abbandono" {"*in die Gelassenheit*, che è appunto il "lasciare" la presa).

E però essenziale rilevare come l'anima attraversi la prova del fuoco *per divampare* nella fiamma (*sich. .über-inflammiren*) dell'Amore divino. Si veda allora, a titolo comparativo, *Gelas.* 1,26: «allora lo Spirito Santo (...) accende con la sua fiamma amorosa la forma vitale; e *divampa* _gebet...auf\ l'alta scienza e conoscenza del *centrum* (...) *come un fuoco sottile e incessante*». Lo Spirito discende come una *scintilla* seminale che trova alimento nell'anima azzerata. La fiamma in questione sarà il "fuoco santo" (vedi sopra 3,32-33), o anche il "fuoco filosofico" degli ermetisti, che è poi, nella prospettiva del compimento, l'unico fuoco. E ancora, la scintilla {*Fünke*} che "cade nell'anima abbandonata" {*Gelas.* 1,29} è come un'"esca", uno *Zunder*, la cui segnatura linguistica è la stessa di *Zunge*, la *lingua di fuoco* pentecostale che scende guizzando dall'alto a comunicare la "lingua" dello Spirito.

Riguardo all'esempio di Israele, sottoposto alla "prova del fuoco" nel deserto, si noti infine che il suo "vacillare" {*ab-fallen*} ha per effetto il passaggio all'idolatria (*Ab-getterei*), ossia al regime delle immagini proliferanti come surrogato dell'Unico. I due termini portano la segnatura *deiYab-*, della deviazione dall'immobilità che offre una presa al negativo (e lo stesso "vacillare" sarà il diagramma nascosto della Torre di Babele, come anche, prima ancora, della creazione di Eva).

Come va considerato l'eterno Consiglio di Dio nella visione divina, se è vero che lo Spirito scruta ogni cosa, come dice S. Paolo, e anche gli abissi della divinità? e come può lo Spirito scrutare ogni cosa, se questa non è una facoltà creaturale? come può l'uomo intendere davvero il fondamento dell'unità divina?

1. Benevolo lettore, questa domanda viene posta perché la ragione [*Vernunft*] non illuminata ritiene impossibile conoscere tali misteri: essa infatti non può comprenderli, e allora bestemmia e attribuisce al diavolo quel potere. Per amore del prossimo vogliamo dare perciò qualche spiegazione, se mai

qualcuno volesse giungere alla visione e comprendere il senso profondo.

2. *La ragione corre di forma in forma [in eitel Bildlichkeit] alla maniera creaturale, e ritiene che Dio nella sua Trinità abbia deliberato su come creare [machen]; e per questo essa attribuisce la caduta di Lucifero e di Adamo a un proposito [Vor-satz] divino. Ma il pensiero razionale non coglie il fondamento: Dio non può tenere consiglio con se stesso perché è Egli stesso il Consiglio [Rath]; gli alti Nomi emananti delle energie divine sono il consiglio di Dio, la Parola che opera prodigi. Né esistono progetti [Vor-sätze] sulle cose singole, perché l'origine di ogni cosa e il modo in cui sarà risiede néH'IDEA, in un processo di formazione eterna [in ewiger Bildung] e non come qualcosa di formato [als ein Gebildetes]. In un processo continuo dove l'Amore e la Collera - i due fuochi centrali delle energie - sono impegnati in un'eterna lotta amorosa [Liebe-Ringen]; e in questa lotta la Parola che opera prodigi assume forme [bildet sich...in Figuren] che sono immagini [Gegenbilde] dei Nomi santi, e vengono chiamate idee.¹*

3. Ora le energie della natura eterna si formano anche secondo la qualità del fuoco, e avranno allora una modalità oscura, acuta, dura, rabbiosa, pungente, amara, angosciata, focosa e fredda: che non sono creature ma una messa in forma [Bildung] delle energie nel No, nella collera divina. E queste forme sono compenstrate ogni momento dal Sì e dalla luce centrale, che le trasforma [verwandeln] in un gioco amoroso: allo stesso modo in cui dal male esce il bene e da un'anima o da un angelo dannato un angelo santo.

¹ Ritroviamo qui un motivo squisitamente neoplatonico: la critica dell'idea di creazione come processo tecnomorfo, come un "fare" [machen] che implicherebbe un calcolo o un progetto da parte di Dio (cfr. Plotino, *Enn.* Ili 8,4; e vedi sull'argomento E. SAMEK LODOVICI, *Filosofia della natura e caso. Attualità di una polemica plotiniana*, in "Rivista di filosofia neoscolastica", LXXIV, 1982, N. 1, pp. 27-46). Conviene tener presente che già il termine *Creation* si associa nel lessico böhmiiano all'area semantica di *creasco, crescita* (vedi sopra, 6,13): il suo modello è la crescita vegetale, l'arborescenza, l'Albero dei Nomi che è poi l'Albero del Mondo (vedi l'immagine introduttiva della *Morgenröte*). Come allora la "caduta" tende a risolversi in un processo continuo, così anche l'idea dogmatica di creazione tende a coincidere col processo stesso della Manifestazione divina. La distinzione, molto netta, fra *Natur* e *Creatur*, andrà allora riferita a stadi diversi di quell'unico processo: rispettivamente, alla manifestazione informale (*un-bildlich*) e alla manifestazione formale (*bildlich*).

Si è già visto che proprio al sorgere delle forme è connesso in qualche modo l'"evento" della caduta. Qui potremmo dire: per non "cadere" la forma deve restare in *formazione*, deve restare come sospesa al gioco dei due principi, dove la funzione individuante-coagulante del *Nein* viene continuamente neutralizzata e "trasfigurata" dalla vittoria (*Ueberwindung*) del principio espansivo. Prendendo a prestito un termine delle scienze fisiche, avremo una situazione di *omeostasi*, il cui equilibrio si nutre della propria

(apparente) instabilità (come la kleistiana porta di Würzburg, che si regge in piedi *perché tutte le pietre vogliono precipitare in una volta sola*).

Si noti ancora la figura pregnante del *Ringen*, che è quella di una lotta disposta "ad anello" (*Ring*), secondo una circolarità gloriosa di cui la "ruota dell'angoscia" è l'immagine parodica. Di questa circolarità angosciosa è figura il Serpente come *ouroboros* (cfr. il frontespizio del *Weg zu Christo*, in *BW*, voi. 4, p. 200). Di qui l'immagine iniziale della ragione discorsiva - la "corsa" della ragione - costretta a rincorrere sul piano delle forme formate ("in eitel Bildlichkeit") una totalità non raggiungibile su quel piano.

4. Il formarsi **dell'idea** ha luogo dall'eternità, perché lo spirito di Dio vede in anticipo ogni cosa, come essa sarà al momento di essere creata. Ma questo passaggio non viene da una delibera divina, bensì dalla libera emanazione della volontà secondo i due fuochi centrali, dove le energie si formano e si alimentano. Così la volontà propria si forma nel No [*Nein*], nella modalità furiosa del fuoco, e il Sì, ossia lo spirare [*Aus-hauchen*] dell'unità si forma nella luce, e le due figure stanno l'una nell'altra in un solo fondamento. Nel Sì sta il santo nome dell'Amore, e nel no il nome della Collera: e il sì nel Nome santo dell'Amore lotta col no, ossia la volontà appropriante, per superarla, ed è pure soltanto un gioco amoroso. *Perché la luce compenetra la messa in forma [Bildung] della tenebra, e Vopera della forma diventa allora un trionfo gaudioso. Vi è allora un eterno superamento [eine ewige Ueberwindung] del Dragone nella Collera, e non è che un gioco dei due fuochi centrali.*²

5. E sta qui il proposito divino di cui parla la Scrittura: Dio, in quanto è e si chiama Dio, non ha bisogno di alcuna figura, ma le energie hanno bisogno l'una dell'altra per superarsi.

6. E sta qui anche l'origine [*der Grund*] del diavolo: perché la volontà propria, ossia il No, lotta contro il Sì come una forma formata [*in gebildeter Art*] e devia dal Sì e se ne stacca in un movimento proprio. E così diventa il diavolo, ossia un nemico del Sì nel dominio della forma propria [*in eigene bildliche Herrschung*].

7. E qui vediamo altresì come Michele abbia combattuto contro il Dragone e la falsa volontà di forma: nella quale volontà inizialmente era il Sì, cioè il nome santo, ma la volontà propria del fuoco centrale si è separata dal Sì per fare presa su se stessa, e in questo separarsi è la sua cacciata, nel nome di Michele.

² Non si perda di vista il gioco semantico tra il *Nein* e lo *Aus-hauchen*, in cui è inscritto lo schema oppositivo *ein/aus*, dentro/fuori, contrazione/espansione.

8. Ed è quanto attesta la Sacra Scrittura, nel profeta Michea e nel re Saul, quando uno spirito malvagio "proveniente dal Signore" entra in Saul, e così pure in Sedecia e nei suoi compagni. E così ancora, quando il Signore dice: Chi ingannerà

Acab perché muova contro Ramot e perisca? Chi ha risposto in un modo e chi in un altro. Si è fatto avanti uno spirito che - postosi davanti al Signore - ha detto: Lo ingannerò io. Il Signore gli ha domandato: Come? Ha risposto: Andrò e diventerò spirito di menzogna sulla bocca di tutti i suoi profeti. Quegli ha detto: Lo ingannerai senz'altro; ci riuscirai; va' e fa' così (I Re 22,20-22). Quel Signore era la collera di Dio che ardeva su Israele, come attestano molti luoghi della Scrittura e in particolare Mose e i Profeti dove parlano del fuoco del Signore come di una potenza divorante.

9. Comprendiamo allora da dove provenga l'effusione della collera, poiché nel santo Nome di Dio, nel *centro* della luce, non vi è collera ma puro amore, ovvero Dio stesso.

10. Nel No, inteso come potenza del fuoco, sorgono invece i raggi della collera [*die Strahlen des Zornes*]: e sono questi gli spiriti malvagi che troviamo in Saul e nei falsi profeti, e nei contrasti babelici fra le sette, nel divergere delle opinioni [*Meinungen*] e delle religioni, dove al puro amore di Dio subentra la corsa [*Lauffen*] artificiosa della ragione. Le forme [*Qualle*] dell'errore e gli spiriti della discordia vengono dunque dall'anima ignea, scaturita dal fondo del fuoco centrale eterno ed entrata in una forma creaturale.

11. Queste forme [*Qualle*] sono spiriti malvagi provenienti dal Signore della Collera, dalla volontà propria individuale: e sono gli eretici, gli "scarti", come loro stessi si chiamano fra loro. E vediamo che essi lottano *per dominare le forme* [*um die Ueberwindung der Bilder*] e *per dominare nella lettera* [*in dem Buchstaben*] il Nome Santo, la Parola emanata di Dio, lottando per nient'altro che la *lettera*, nel modo in cui avviene la lotta interna fra il Sì e il No, ossia fra i due principi eterni.³

12. E in questa lotta il santo Nome di Gesù ha preso forma umana, per stroncare la qualità del Dragone e della Collera e liberare gli uomini dal volere del No. E regna ora in questa lotta sui propri nemici - il peccato, la morte, il diavolo e il buio infernale - come dice la Scrittura: Finché i suoi nemici (che sono nemici del Trono regale e principesco di Michele, dal quale sono stati scacciati) saranno uno sgabello per i suoi piedi.

13. Tutto ciò per accennare ai nostri il nostro pensiero, ottenuto da Dio: sappiano che è questa la porta sublime, dischiusa in ultimo dal Signore a chi vuole intendere. Ma non abbiamo scritto per gli empi, e suggelliamo quanto scritto con la ferma volontà che Tempio non comprenda. Amen.

14. Ma come può un uomo comprendere gli abissi della divinità, e scrutare tutte le cose come dice S. Paolo, che cioè lo spirito scruta ogni cosa, anche gli abissi della divinità (1 Cor

2,10)? (E non può trattarsi dell'uomo razionale, naturale, chiuso nella propria volontà).

15. Ora, l'uomo è un'immagine [*Bilde*] dell'essere universale [*des Wesens aller Wesen*], un'immagine di Dio secondo l'amore e secondo la collera. In quanto anima (1) esso è il fuoco centrale del volere proprio, *perché di qui vengono le creature e non dalla chiara divinità*.⁴

³ Böhme allude qui (10,11) alla vicenda esiziale delle controversie cristologiche, e più in generale alle ostilità tra le forme religiose, viste come un affaccendarsi *dall'esterno* sul significato del Nome (cfr. ad es. *M.M.* 36,29. La caduta è il raprendersi indebito delle forme formanti in forme formate, in puri involucri opachi al senso. La lotta delle opinioni (*Meinungen*) è tuttavia assai di più che una metafora linguistica della caduta: nella misura in cui la Manifestazione è l'Albero dei Nomi, l'emergere della Collera coincide realmente con la corruzione dei nomi stessi, ossia con la corruzione del linguaggio (Babele).

⁴ Il passo in corsivo al termine del capoverso, come anche il precedente episodio biblico del capoverso 8 («quel Signore era lo Spirito della Collera ecc.»), potrebbero suggerire un'interpretazione francamente manichea, com'è il

16. Lo spirito (2) è il fuoco luminoso centrale scaturito *dall'idea* eterna dell'energia divina, ed è soprannaturale: perciò esso è anche un Tempio dello Spirito Santo in cui Cristo dimora e nutre l'anima con la sua carne e il suo sangue, balsamo umano-divino in cui la morte e la Collera sono spezzate. Questo balsamo divino permane dunque nell'anima sostanzialmente [*wesentlich*], come dice Cristo: Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue rimane in me e io in lui.

17. Viene poi (3) il corpo esterno, che è immagine del mondo esterno, dei quattro elementi e del *Gestirn*. Questo ordine esterno governa la vita esterna, e fu questo ordine esterno a suscitare la voglia di Adamo, che si staccò dall'unità divina per introdurre il suo volere in questo mondo: allora la volontà fu presa dal dragone della Collera e trasformata in un *monstrum*, lo spirito impallidì, la luce divina si spense e *Videa* si fece muta ed inerte.⁵

18. Allo spirito (e *all'Idea*) venne in soccorso Gesù, come emanazione dell'unità divina, per riportare all'anima la luce dell'amore.

caso ad esempio della *Christliche Gnosis* di F. Ch. Baur: «A partire da questo punto lo sviluppo del sistema böhmiaco non può prendere altra via se non quella del Manicheismo. Non si può parlare di creazione in senso proprio, e già nel passo citato in precedenza Böhme afferma chiaramente che *la creazione risulta dal 'Salitter acceso da Lucifero*. Quello che Böhme intende per creazione non è che la mescolanza e il compenetrarsi dei due principi ecc.» (F. CH. BAUR, *Christliche Gnosis*, Tübingen 1835, rist. Darmstadt 1967, p. 583). L'equivoco sorge da una comprensione inadeguata della *Scheidung* - della "divisione" fra i due principi - e della sua natura illusoria o immaginaria. La possibilità di una natura edenica - su cui Böhme si diffonde con estrema ampiezza - smentisce da sé la presunta ovvietà dell'interpretazione manichea.

⁵ Troviamo qui (15-17) in sintesi estrema la dottrina dei tre mondi o dei tre principi e delle loro corrispondenze antropologiche. Così l'anima corrisponde al primo principio,

il Fuoco, la matrice ignea della fiamma; lo spirito corrisponde al secondo principio, ossia la Luce che emana dalla fiamma; il corpo al terzo principio, ossia il mondo esterno in quanto emanazione con-clusiva della volontà divina. Nel linguaggio dell'alchimia i tre principi corrisponderanno al ternario di zolfo, mercurio e sale. Ma in realtà la situazione è molto più complessa di quanto possa apparire a uno sguardo frettoloso. Per quanto riguarda la semantica del ternario alchemico ci si limiterà ad osservare che lo zolfo böhmano è il *Sul-phur*, principio ambivalente dove l'aspetto igneo del *phur* si associa all'aspetto luminoso del *sul*.

19. Ora, quando il Nome di Gesù, *che nella forma umana si chiama Cristo*, entra nell'anima deviata e la compenetra col raggio dell'unità divina, *Videa* eterna - lo spirito - torna a rianimarsi nel balsamo dell'amore e la luce a risplendere nella tenebra dell'anima. Allora il No si riconcilia col Sì, e Michele torna a lottare col Dragone, in quanto Nome del Trono in Cristo Gesù.

20. In questa luce l'anima torna a vedere la sua prima patria, ovvero l'origine da cui è scaturita, perché il nome di Dio è in essa e opera nello spirito. Allora essa vede nella visione di Dio e può scrutare ogni cosa, ma non per sua iniziativa e per sua volontà: secondo il muoversi del Nome in essa, l'anima assiste al formarsi [*Formirung*] del Nome prodigioso, e vede ed ode come Dio parla in essa. *Né si tratta di un discorso figurato [hildliche], ma di un discorso reale [wirkliche] nell'intelletto [Verstande]*, come quello dei Profeti, eppure incomprendibile alla ragione esterna. A questo proposito S. Paolo dice: La nostra patria è nei cieli (*FU* 3,20); e aggiunge: Mi è stata messa una spina nella carne, un inviato di satana incaricato di schiaffeggiarmi, perché io non vada in superbia (*2 Cor* 12,7).

21. Dovete dunque intendere: l'uomo vede quei misteri nello spirito di Cristo, nel quale sono racchiusi tutti i tesori della Sapienza, come attesta la Scrittura. Ora intendete quale sia il consiglio eterno di Dio, e come l'uomo possa giungere a questa visione [*Anschauung*]. Qui abbiamo solo accennato alla sua possibilità: il processo [*Prozess*] effettivo che permette di raggiungerla lo abbiamo descritto ampiamente in altri libri.⁶

⁶ Va da sé che il "processo" in questione è *Yopus*, il *Werk*, inteso nel senso di un'alchimia cristiana volta al ripristino dello stato primordiale, lo stato adamico. Cfr. a puro titolo di esempio *Sign. R.* 7,25-35, dove il *Prozess* è contenuto "nel beato Nome di Gesù Cristo", o per meglio dire nelle stazioni della sua vita, "dal suo dischiudersi nel corpo di Maria fino alla sua Resurrezione"; quelle stazioni scandiscono il *philosophisches Werk*, che lavorando la *pietra grezza* (27) genera la *pietra preziosa* (26), ossia il *corpo celeste* (*himmlischen Leib*).

Com'è avvenuta la cacciata del Dragone e delle legioni di Lucifero? dove fu cacciato e come può trovarsi fuori di Dio, se Dio riempie ogni

cosa? e ancora, qual è il fondamento dell'inferno in cui dimora?

1. La cacciata del Dragone è la falsa volontà deviata e formale [*bildliche*], tesa al proprio: la volontà traviata in cui si formarono Lucifero e i suoi angeli.¹

2. Il Dragone è l'abisso tenebroso, e *gli spiriti cacciati sono le proprietà [Eigenschaften] naturali formate deWabisso tenebroso*. Tali essi divennero distogliendosi dal santo Nome di Dio, dalla sostanza dell'unità divina e formandosi nel No, nella menzogna.²

3. La cacciata avvenne mediante il santo Nome del Trono: esso fu cacciato con le sue legioni dal Trono che era la sua dimora [*Behausung*], e fu racchiuso nella tenebra, nella furia dell'abisso tenebroso.

4. Fu così separato dalla santità di Dio, e dimora sotto il firmamento e sulla terra, tra il tempo e l'eterno, come

¹ Ancora una volta il discorso religioso (o mitico-religioso) svela il proprio fondo metafisico: la "cacciata" degli angeli ribelli coincide senz'altro con una deviazione (*Ab-kehrung*) della volontà, deviazione che a sua volta coincide con l'aprirsi di una prospettiva illusoria sul processo della manifestazione.

² Le "proprietà naturali", dette anche *Kräfte* ("energie"), e altrove *Gestalten, Essenzen* ecc., sono come si è visto le articolazioni elementari dell'organismo divino, le stazioni del suo "nascere". Quello che viene a configurarsi per effetto della "caduta" è allora una natura *alla rovescia* in cui lo stesso organismo viene riproposto per così dire in forma infera: è l'immagine speculare e parodica della *Natur Gottes*. L'analogia di struttura fra i due mondi è un tema centrale. Cfr. ad es. *Sign. R.* 16,23: «L'inferno - il mondo tenebroso - genera anch'esso i suoi frutti, che hanno *la stessa sostanza e lo stesso regime dei frutti celesti, ma nel modo della proprietà furiosa* (...)». Stessa segnatura, stesso *Charakter*, come un tema musicale trasponibile in "maggiore" e "minore". E necessario non perdere di vista che la genesi di quell'immagine è *illusoria*, il luogo del suo formarsi è la *Lüge*.

un principe della tenebra nella furia di Dio [*im Grimme Gottes*].

5. Il suo governo principesco è nell'altezza, ma in luoghi diversi, negli elementi e in ogni luogo, secondo il modo e la proprietà dei quattro elementi, secondo le rispettive proprietà: perché le loro proprietà sono molteplici, e dimorano nei quattro elementi, ogni genere nella sua equità.³

6. Bisogna però intendere correttamente: essi non possiedono gli elementi secondo le loro buone proprietà, ma solo la furia emanata dal furore eterno dell'abisso tenebroso.

7. Perché negli elementi vanno intesi due regni, uno secondo l'effusione dell'Amore, l'altro secondo la Collera. Ed essi dimorano nella parte della collera, e sono rinchiusi nella notte eterna, e non possono toccare le buone proprietà degli elementi: possono però dimorare nelle forme sostanziali fluite

dal furore, e con queste sostanze vengono operati gli incantesimi [die Zauberei].

8. Vi sono varie forze [Kraft e] emanate dalla forza santa della luce centrale, che si oppongono all'abisso tenebroso: il male e il bene perlopiù si affiancano, e il bene trattiene il male e lo compenetra, sicché gli uomini non possono dimorarvi. A meno che la volontà umana non lo trasformi con la forza o non sia trasformata dalla *turba magna* per cui la furia prende il sopravvento.

9. La loro dimora è un budello [ein Schlund] di menzogne, una voragine [Rachen] di corruzione [Verderbens] senza fine, un parto della fantasia [Phantasey] sotto una falsa luce. L'immaginazione vi suscita [einbildet] una luce che non ha fondamento e non può toccare la Maestà [Maje-stät] di Dio, una luce che svanisce alla sola pronuncia del suo Nome.

³ Chiara allusione agli "spiriti elementari", ben noti anche alla tradizione paracelsiana. Cfr. ad es. *Pr.* 7,35: «Perché ogni forma nella *matrix* possiede le sue creature visibili e invisibili (...) nei fuoco saranno spiriti e creature invisibili agli occhi materiali; e così nell'aria spiriti invisibili, perché l'aria è immateriale (...) *Vacqua* ha creature materiali che non sono però visibili ecc.».

10. Il Dragone [Drachen] - ovvero la rabbia {Rachel dell'abisso tenebroso - non è esso stesso il fuoco centrale della natura eterna, ma come un rappersarsi {Annehmlich-keit} di quella e un'emanazione del fuoco: così come il fumo {Rauchi e il fuoco sono due sostanze pur provenendo da un unico fondamento. Così esso non è se non un depositarsi {Wesenl della furia {Grimml, come il fumo viene dal fuoco.

11. Perciò esso è separato da Dio come il fumo dal fuoco, pur traendo forza e vigore dal fuoco centrale della natura eterna: perché lì è la sua vita, ma la sua volontà e il suo piacere {Lust} sono come il fumo che viene dal fuoco.⁴

12. La natura ignea arde nella sua essenza creaturale: ma nella sostanza divina è temperata {ists ein Tempera-menturn} dal fuoco amoroso centrale della luce. La materia {Ursachei del fuoco si trasforma allora nella luce, ma nelle fauci del Drache - nella rabbia dell'abisso tenebroso - le proprietà manifestano i loro effetti?

13. L'abisso tenebroso e quello celeste sono l'uno contro l'altro come il giorno e la notte, e sono l'uno accanto all'altro, ma nessuno comprende l'altro né può vederlo nella sua essenza. Perché ciò che in Dio è un ardore amoroso è nell'inferno un ardore della tenebra.

⁴ Nella semantica sottile di Böhme anche *Rauch* ("fumo") va messo in serie con (*D*)*rache*, *Rache*. L'immagine del fumo conferma la natura di "doppio" volatile e illusorio, e al tempo stesso *giftig*, "velenoso", che è propria della dimensione infera, o in altri termini del Male.

⁵ Abbiamo accennato al nesso costitutivo tra la caduta e il sorgere delle forme. Ora un aspetto essenziale di quel "sorgere" è il loro *offenbar werden*, il loro manifestarsi, inteso come elemento di squilibrio, come atto indebito (cfr. ad es. *Sign. R. 7,9-10*). Qui appare chiaro che le "proprietà" ignee assumono una valenza infera nella misura in cui appunto si manifestano. Né ciò va inteso come una latenza infera in Dio: il manifestarsi della Collera non è un passaggio dalla potenza all'atto, perché è appunto il suo apparire a porre la Collera come Collera. È uno stato di cose molto affine a quello suggerito dalla figura etico-metafisica dell'*oscenità*. L'*ob-scaenum* si determina come tale solo in quanto "si mostra": è lo sguardo indebito a suscitarlo, col risultato che l'osceno in senso proprio sta nello sguardo e non nella cosa, nel "fumo" e non nel "fuoco". (Nella prospettiva böhmana lo sguardo "osceno" sarà quello di Lucifero sulla *matrix*, il luogo della generazione come "fondo *magico* dell'onnipotenza": cfr. *supra* 10,5).

14. Questa voragine infernale sfocia in vari luoghi attraverso i quattro elementi, e in particolare la terra, ma anche nei regni superiori: là dove troviamo sorgenti solforose, o grandi ghiacci e grandi arsurre, nei grandi deserti e dove la terra è spaccata. Qui dimorano gli spiriti dannati, come anche le anime dannate degli uomini: e gli stessi spiriti ne provano spavento perché è l'ardore infernale.

15. Ma il suo fondo non è ancora del tutto manifesto, e dovranno aspettare l'ultimo Giudizio. Il sole e l'acqua ne tengono il regno ancora nascosto perché non possa manifestarsi fino al giorno del Giudizio, e solo allora le sue proprietà saranno manifeste. Ecco perché anche i diavoli provano spavento di quel giorno.

16. Intendete dunque: Dio è nulla nell'abisso tenebroso, perché non vi emana secondo l'amore: Egli sussiste, ma in se stesso, ed è come nulla per l'abisso tenebroso.

17. E così anche l'inferno è nulla in Dio: esso sussiste, ma la luce non lo afferra, e i due si rapportano come la morte e la vita. Ciascuno (dei due) vive ed opera in se stesso, e sono come un Qualcosa ed un Nulla [*tuie Ichts und Nichts*].

18. Dio è nella luce un *Ichts*, e nell'inferno un *Nichts*, perché l'eterna unità è una sostanza e una forza solo nella luce, e la menzogna è una sostanza e una forza solo nella sfera del proprio [*in eigener Annehmlichkeit*].⁶

19. Perciò i diavoli si trovano in grande scherno: *perché sono così vicini a Dio* e non possono raggiungerlo, ed è questo il loro tormento angoscioso.

⁶ Sul significato del termine *Ichts* vedi sopra, 3,7. L'assonanza fra i due termini ne ribadisce la vicinanza estrema proprio mentre si afferma una distanza assoluta. E come dire che tra Dio e l'inferno la distanza è *un nulla*. Si noti che le rispettive iniziali (la J e la N) sono anche, foneticamente, le stesse di *Jah* e *Nein*. Molto vi sarebbe da aggiungere sul significato della lettera *I* nella lingua naturale: «perché la 7 è il *centrum* dell'amore supremo» (M.M. 52,41), ma anche "il carattere dell'Uno" (*ibid.* 53,25) inteso come principio germinale, come *radice* (*Wurzel*, *ibid.*). Tutto ciò rimanda, ovviamente, al simbolismo dello *iod*, la prima lettera del Tetragrammaton.

Qual è l'ufficio del diavolo nell'inferno? l'abisso tenebroso ha avuto inizio nel tempo o esiste dall'eternità, e sussisterà in eterno oppure no?

1. *il fondamento esiste dall'eternità ma in forma non manifesta [nicht in solcher Offenbarung], perché la collera di Dio sussiste dall'eternità ma non come collera: non come una realtà esterna e formale ma come il fuoco latente [verborgen] nel legno o in una pietra prima di essere risvegliato.*

2. Questo risveglio o accensione - l'aprirsi delle fauci - ha avuto inizio con la caduta di Lucifero, quando un essere creato - la volontà propria in quanto No - si è distolto dal Sì.¹

3. Ma poiché questo fondo [*Grund*] risvegliato scaturisce dal fondamento eterno e ha una volontà eterna, *quel fondamento non può passare, a meno di non sopprimere la stessa creazione e la natura eterna nella sua sostanzialità [in eigener Annehmlichkeit]* se ciò accadesse si estinguerebbero anche la conoscenza e la sensibilità [*Empfindlichkeit*], e così pure la gioia.

4. Ma ciò non può essere, perché occorrono due inizi eterni [*zwey ewige An-fänge*], l'uno nell'altro, affinché l'uno si conosca e si trovi nell'altro, e affinché i santi angeli e le anime, con tutte le creature celesti, lodino Dio e si rallegrino di non essere nel male.²

¹ Si noti l'associazione, in apparenza incongrua, tra l'immagine dell'"accendersi" e quella delle "fauci": è come se il divampare del fuoco facesse tutt'uno con l'aprirsi di una voragine, le due immagini vanno lette l'una nell'altra o l'una sull'altra. E il motivo mitico delle "fauci infuocate".

² Se la domanda concerne l'eternità o meno delle "pene infernali", la risposta - qui appena abbozzata - non è delle più esplicite. L'ultimo capoverso sembra prospettare una beatitudine celeste che si "specchia", almeno, nella

* Le risposte di Böhme alle *Quaestiones* dei discepoli-scolari si interrompono qui. Per la soluzione dei quesiti rimanenti l'edizione amburghese del 1730 rimanda al complesso delle *Theosophische Schriften*, e in particolare al prezioso Indice delle materie ("Index rerum et vocum theo-sophicarum") che correda il voi. XI. Non manca un accenno al «celebre mistico inglese Eduard Taylor», al quale si deve il primo tentativo di completare l'opera, «nello stesso spirito» e «secondo le proprie capacità» (*BW*, voi. 9, p. 43).

Il libro di Eduard Taylor, *Jacob Behmens Theosophick Philosophy Unfolded...And Answers given to the Remainder of the 177 Theosophick Questions by the said JACOB BEHMEN, which were left unanswered by him at the the Urne of bis death...BY*

EDWARD TAYLOR, fu pubblicato postumo a Londra nel 1691, e si presenta come un compendio della teosofia böhmana, arricchito da un glossario di termini teosofici.³ Abbiamo detto "il primo" tentativo, perché ne conosciamo almeno un secondo, il *Versuch einer*

possibilità del male, se non nella sua realtà effettiva. Ma il capoverso precedente è molto chiaro nell'attribuire l'eternità al *Fundament*, ossia al *Nein*, al principio del limite, e non invece al *Grund* "risvegliato" dalla caduta di Lucifero. Qui ci limitiamo ad osservare che, se il "destarsi" del *Drachen* è connesso al "punto di vista" di Lucifero (l'assolutezza creaturale), il superamento di quel punto di vista avrà per effetto la sua estinzione. E tale è lo scopo del processo cristico.

Sulla questione delle pene infernali e dell'apocastasi le scuole böhmane successive si divideranno. Cfr. E. B.F.N.Z., *Die Sympathie der Dinge am Ende der Zeiten*, in "Eranos Jahrbuch" (1955), pp. 133-97, che prende partito a favore della tesi sostenuta dai Filadelfi inglesi (John Pordage, Jane Lead): le "pene infernali" non sarebbero eterne, l'apocastasi finale riassorbirebbe - secondo la vecchia teoria origeniana - anche Lucifero e gli angeli caduti (pp. 158 sgg.). Di parere opposto (ma la cosa andrebbe esaminata più da vicino) Johann Georg Gichtel e Andreas Dionysius Freher, il cui manoscritto *Wider die Lehre von den Wiederbringungen der Teuffel und Verdammten* (1718), è diretto precisamente contro la posizione "filadelfa" (cfr. S. H u i 'IN, *Les disciples anglais de Jacob Boehme*, Paris 1960, p. 31).

¹ Cfr. BUDECKE, *Die Jakob-Böhme-Ausgaben. Ein beschreibendes Verzeichnis*, 2. Teil, *Die Uebersetzungen*, Göttingen 1957, pp. 101-103. Una parziale ristampa del lavoro del Taylor si trova anche nel secondo volume dello "Jacob Boehme Society Quarterly", edito a New York verso la metà degli anni '50.

Aufklärung der 177 Fragen aus Jakob Böhme, pubblicato nel 1777 a Francoforte da Friedrich Christoph Oetinger. Anche a prescindere dal loro valore intrinseco, i due lavori vanno nel senso di quell'"unico libro" che il Maestro di Gòrlitz avrebbe voluto estrarre - o che qualcuno estraesse - dalla materia dispersa del suo "memoriale".

Riportiamo qui di seguito l'elenco delle Questioni incompiute.

Elenco delle Questioni incompiute

Non volendo ripercorrere la strada battuta da Oetinger e prima ancora da Eduard Taylor, ci limitiamo a riportare qui il nudo elenco delle *Fragen* rimaste aperte (NN. 16-177). Trattandosi di formulazioni anonime e "di scuola", abbiamo rinunciato a indicare tra parentesi i termini tedeschi più oscuri o di più ardua traduzione. L'utilità dell'elenco sta nel fornire una "mappa" del territorio teosofico in tutta la sua ampiezza: dalle questioni di filosofia naturale all'interpretazione dei primi libri della *Genesi*, all'intera vicenda eristica fino alla Resurrezione e al significato della Presenza sacramentale.

Solo qualche cenno alle linee interpretative più salienti. La prima, la più immediata, è la ricerca implacabile del significato figurale nascosto dietro la lettera del testo biblico. Si indovina sullo sfondo la costruzione grandiosa del *Mysterium magnum*, la cui lettura "radiografica" della Rivelazione mosaica ne evidenzia le linee di forza spirituali allo stesso modo in cui l'interpretazione del *liber naturae* ne evidenzia e ne attualizza la *Signatur*. Ma non sarà l'orientamento figurale delle *Questioni* a costituire di per sé una novità (se non in ambito luterano, dove l'impresa del Maestro di Görlitz rappresenta la più audace sconfessione della "nuda lettera"). Sarà invece più istruttivo soffermarsi su quella famiglia di quesiti la cui stessa formulazione porta l'impronta inconfondibile del Maestro: sono, ad esempio, quelli relativi al *carattere non metaforico deW'uomo nuovo' e della sua corporeità sottile*. Non è eccessivo affermare che sta proprio qui il "gesto originario" della spiritualità böhmana: quello che la ricongiunge, per vie misteriose, alle linee di una metafisica non solo cristiana ma prima ancora orientale (si pensa al Vedanta e al Sufismo), pur muovendosi nel solco di un rigoroso percorso cristico. E il "gesto" che lo converte da una fede "storica" alla paradossale letteralità degli enunciati biblici sull'uomo "a immagine e somiglianza" di Dio, e sulla necessità della "seconda nascita" come *Kinder Gottes*. A quale livello di senso - ecco la domanda - le espressioni scritturali mostrano il loro contenuto *non solo metaforico*? L'intero complesso della *Theosophia Revelata* è una risposta a questa domanda nella forma di una *via*, al tempo stesso pratica e intellettuale, o in una parola operativa. Percorrere quella via significa lasciar cadere l'involucro dell'uomo "vecchio" - la soggettività, la fede "storica" o *semplicemente religiosa* - per nutrire il corpo della nostra Umanità integrale e, al di là di questa, l'Albero delle Perle (il *Perlen-Baumlein*) su cui fiorisce la Conoscenza.

Com'è possibile allora "cibarsi realmente di Cristo", ossia "qual è la bocca che se ne ciba"? (*Frage* 151). Il Sacramento della

Parola implica una fisiologia sottile, un corpo rigenerato che partecipa dell'Eucarestia *nella misura* della sua avvenuta rinascita. E questa fisiologia sottile si espande in una dottrina analitica della corporeità celeste, e della Terra celeste o Terra Santa (il *Ternarius Sanctus*) intesa come il paesaggio originario della Manifestazione: la dottrina della sensibilità come organismo angelico si espande in una geografia spirituale e in una ierostoria.

La condizione per accedere a questa dimensione "non metaforica" della Scrittura è che la volontà si assottigli fino a passare per la "porta stretta", per la "cruna dell'ago" (altre tradizioni conoscono l'immagine del *ponte* sottile come una lama). *Frage* 135: "qual è la *porta* che Egli ha dischiuso per noi con la Sua morte?". Passare per quella porta è l'iniziazione, la morte iniziatica come nascita di Lui in noi. La *via* ha da essere seguita con "rigorosa instancabile serietà", e di questa via la *Theosophia revelata* offre, in termini che possono apparire spesso indecifrabili, la chiave.

La "mappa" che segue va percorsa con la mente fissa a queste coordinate, come un (arido) repertorio di *loci* da cui spiccare il salto verso la pratica diretta dei testi.

16. Perché Dio ha riversato un tale furore, un tale ricettacolo di corruzione?

17. Poiché Dio è indivisibile ed eterno, in che modo agisce nel luogo dell'inferno? e l'inferno esiste in un luogo oppure no?

18. Dov'è il luogo del cielo, dove dimorano gli angeli, e come si distingue dall'inferno? e se è un luogo determinato, come intenderlo?

19. Che cosa sono le Dominazioni, i Troni e i Principati angelici, buoni e malvagi, nel mondo invisibile; e come intendere il mondo spirituale ed eterno in quello visibile? Sono separati localmente? e quale ne è il principio interno?

20. Di che cosa è fatto il mondo visibile, dal momento che la Scrittura dice: Dio ha fatto ogni cosa mediante la Sua Parola? Come va intesa questa affermazione?

21. Poiché Dio e la Sua Parola sono il bene, donde è fluito il male negli esseri di questo mondo? Ossia gli animali velenosi, le erbe, le piante, nella terra e altrove?

22. Perché deve esserci contesa e contrasto in natura?

23. Qual è il fondamento dei quattro elementi: come avviene la separazione, per cui da un solo elemento se ne generano quattro?

24. Di cosa sono fatte le stelle, e a quale scopo?

25. Qual è il fondamento della luce naturale temporale, e quale della tenebra? Da cosa trae origine la distinzione?

26. Che cos'è il cielo creato dal mezzo delle acque? e che cos'è la separazione delle acque?

27. Qual è il fondamento del genere maschile e femminile negli esseri di questo mondo? Da cosa nasce la *conjunctio* e il desiderio? Non poteva avvenire in un solo fondamento, senza separazione?

28. Che cosa sono i principi nello spirito del mondo, dell'essere superiore e inferiore?

29. Che cos'è lo *sperma* nella generazione delle cose?

30. Che cos'è la differenza spermatica tra i metalli e le pietre, i vegetali - le erbe e le piante - e gli esseri terreni?

31. Come avviene la loro *conjunctio*, femminile e maschile, da cui la prole e la crescita?

32. Che cos'è la tintura nel genere spermatico, da cui la crescita e lo splendore?

33. Donde sono scaturite e di cosa sono fatte le creature della vita mortale?

34. Che cos'è *YArchaeus* e il *Separator*, che le ha formate e tuttora le forma?

35. Che cosa sono i sei giorni della creazione, e che cosa il Sabato?

36. Che cos'è la differenza tra le creature mortali, e che cos'è il loro *Chaos*, in cui ogni genere vive e in cui sono distinti gli uni dagli altri?

37. A quale scopo o perché sono state create le creature mortali?

38. Da che cosa è stato creato l'uomo col suo corpo?

39. Che cos'è stato il soffio che infuse nell'uomo un'anima vivente?

40. Che cos'è la vita immortale in lui, cioè l'anima, e che cos'è lo spirito dell'uomo; e che cos'è la vita esterna di questo mondo in lui?

41. Che cos'è *Videa* o l'immagine di Dio nell'uomo, in cui Dio agisce e dimora?

42. Che cos'era il paradiso in cui Dio lo creò? E una creatura mutevole o riposa su un principio eterno?

43. Perché Dio creò all'inizio un Solo Uomo, e non subito un uomo e una donna, come le altre specie?

44. Il primo uomo così conformato fu creato per la vita eterna o per il mutamento?

45. Qual era l'immagine di Adamo prima di Eva, qual era la sua forma e figura quando non era né maschio né femmina ma entrambi?

46. Adamo prima di Eva possedeva organi maschili, e delle gambe, uno stomaco, un intestino, i denti ecc. come noi?

47. Se Adamo fosse stato come noi ora, come avrebbe potuto rimanere impassibile e indistruttibile?

48. Quale sarebbe stato il cibo e la bevanda di Adamo in paradiso, senza affanni e bisogni, se avesse superato la *prova*?

49. Si cibava egli di quei frutti paradisiaci in cui consisterà il cibarsi nell'era futura? e come avrebbe potuto nutrirsi se fosse rimasto - lui soltanto - qual era, un'immagine eterna e celeste e non bisognosa di vanità, laddove tutti gli esseri di questo mondo sono terreni e perituri?

50. Anche in Adamo, nello stato di innocenza, regnavano i quattro elementi, o ve n'era uno solo come uguaglianza dei quattro? e conobbe il caldo e il freddo prima della caduta?

51. C'era qualcosa che avrebbe potuto ucciderlo o spezzarlo?

52. Quale sarebbe stata la sua condizione sulla terra e che cosa avrebbe fatto se fosse rimasto in paradiso?

53. Com'era la terra prima della caduta, quando era chiamata un paradiso?.

54. La riproduzione sarebbe avvenuta senza il maschio e la femmina, visto che alla Resurrezione dei morti non vi sarà maschio né femmina, ma saranno come gli angeli di Dio nel cielo?

55. Come avrebbero potuto restare maschio e femmina in eterno? Dio avrebbe dovuto trasformarli, per renderli simili agli angeli nella vita eterna? E Adamo fu creato fin dall'inizio in forma angelica, o in una forma differente da quella in cui sarebbe risorto e vissuto in eterno?

56. Che cos'erano gli alberi del paradiso, buoni da mangiare e piacevoli alla vista?

57. Che cos'era l'Albero della Vita, e che cos'era l'Albero del Bene e del Male, ciascuno nella sua virtù, essenza e proprietà?

58. Perché Dio li ha creati, pur sapendo che l'uomo avrebbe trasgredito il divieto?

59. Perché Dio proibì all'uomo di mangiare dell'Albero? quale ne fu la causa?

60. Perché l'uomo sulla terra avrebbe dovuto regnare su tutti gli animali; come avrebbe potuto farlo e a che scopo?

61. Perché Dio ha detto: non è bene che l'uomo sia solo, e mentre all'inizio guardò le sue opere e disse: sono buone, dell'uomo invece disse: non è bene che l'uomo sia solo? Perché non era bene?

62. Perché Dio fece scendere su Adamo un sonno profondo quando estrasse la donna dalla sua costola? Che cosa significa questo episodio?

63. In che modo la donna fu creata da Adamo, e che cosa significa la costola da cui fu creata, come scrive **Mose**?

64. Eva ricevette un'anima e uno spirito dall'anima e dallo spirito di Adamo, o gliene fu data una nuova direttamente da Dio?

65. Come avvenne la separazione di Adamo nella donna?

66. Perché Adamo prese subito con sé la sua Eva e disse che era la sua carne? Come poteva riconoscerla?

67. Che cos'era il serpente sull'Albero della conoscenza del bene e del male, da cui Eva fu tentata?

68. Perché il serpente sedusse Eva e non Adamo, convincendola a godere del frutto [proibito]?

69. Che cosa fu il peccato, e come fu che il peccato divenne una inimicizia di Dio?

70. Perché Dio non lo ha impedito, perché non ha fatto in modo che non avvenisse?

71. Com'è che ad Adamo ed Eva si aprirono gli occhi e si accorsero di essere nudi, cosa che prima non sapevano?

72. Che cosa fu la loro vergogna, per cui si nascosero dietro gli alberi del paradiso? Dove nacque il loro spavento?

73. In che modo Adamo ed Eva, cadendo, morirono realmente al regno dei cieli e al paradiso, pur continuando a vivere in questo mondo di una vita naturale?

74. Che cosa fu la voce di Dio, quando parlò "alla brezza del giorno"? In che modo Dio richiamò Adamo? Come va intesa la cosa?

75. Che cosa fu la stirpe della donna, che avrebbe schiacciato la testa al serpente? e fu solo una promessa esterna o un'infusione corporea di grazia reale?

76. Che cosa fu la maledizione della terra e che cosa accadde in essa?

77. In che modo Adamo ed Eva furono cacciati dal paradiso nel mondo? e che cos'era il Cherubino con la spada sguainata?

78. Perché il primo uomo (nato da donna) fu un assassino?

79. Che cosa fu il sacrificio di Caino e Abele? perché offrirono un sacrificio e che cosa fecero per mezzo di esso?

80. Perché l'omicidio di Caino fu causato da un sacrificio? quale ne è la spiegazione? e che cosa raffigurano i due fratelli?

81. Quale fu la grazia che permise al primo mondo di essere beato senza legge? quale fu la sua giustificazione?

82. Se Caino fu condannato per il suo peccato e in cosa sia consistito il suo dubitare della grazia.

83. Perché Dio impresse un segno su Caino e perché disse: chi ucciderà Caino subirà la vendetta sette volte?

84. Perché Lamech suo erede disse alle proprie mogli Zilla e Ada: Lamech sarà vendicato settantasette volte? Che cosa significa ciò?

85. Quale fu il maggior peccato del primo mondo?

86. Che cos'è la vita enochiana? dov'è rimasto Enoch, e così **Mose** ed Elia?
87. Che cosa significa il diluvio universale?
88. Che cosa significa l'ebbrezza di Noè, dopo la quale egli maledì il proprio figlio Cam?
89. Che cosa fu la torre di Babele, e perché allora le lingue si confusero?
90. Che cos'è l'alleanza con Abramo, e qual è il significato della circoncisione?
91. Che cosa simboleggia la distruzione di Sodoma e Gomorra, e come avvenne?
92. Perché la moglie di Lot diventò una statua di sale? Come va inteso il fatto?
93. Perché le figlie di Lot giacquero col proprio padre, dopo averlo ubriacato, per averne una discendenza, e ne nacquero due grandi popoli? Che cosa significa questa figura?
94. Che cosa significa l'episodio di **Mose** salvato dalle acque, e perché fu destinato a un compito così grande?
95. Perché il Signore, quando lo scelse, gli apparve in un roveto ardente?
97. Che cosa simboleggia l'uscita dall'Egitto?
98. Perché **Mose** dovette restare quaranta giorni sul monte Sinai, quando il Signore gli diede la Legge?
99. Che cos'è la Legge in compendio?
100. Che cosa furono i sacrifici di **Mose** e in che modo il peccato fu cancellato da questi sacrifici?
101. Qual è il fondamento delle profezie, e in virtù di quale conoscenza essi profetarono?
102. Che cosa fu il Cristo, annunciato dai profeti nell'Antico Testamento?
103. Che cosa fu Giovanni il Battista, suo precursore?
104. Che cosa fu la vergine Maria (in cui Dio divenne uomo), prima di restare incinta?
105. Perché dovette fidanzarsi col vecchio Giuseppe prima di restare incinta per opera dello Spirito Santo? Che cosa significa ciò?
106. In che modo Dio (come Parola) divenne carne? Che cosa assunse della condizione umana?
107. Perché Dio volle farsi uomo? Non avrebbe potuto cancellare il peccato anche senza Incarnazione?
108. In che modo la divinità e l'umanità si sono congiunte nell'Incarnazione?
109. In che modo Cristo fu partorito da Maria senza danno per la sua verginità? Come poté restare vergine anche dopo il parto?
110. Perché Cristo passò trent'anni sulla terra prima di

iniziare la sua missione? Perché dovette crescere in età e intelligenza presso Dio e presso gli uomini, lui che era Dio e non aveva bisogno di crescita alcuna?

111. Perché si fece battezzare con l'acqua da Giovanni, Lui che era il Battesimo stesso e che avrebbe battezzato con lo Spirito?

112. Perché dopo il Battesimo Cristo dovette essere tentato quaranta giorni nel deserto? com'è che un Dio-uomo doveva essere tentato, e perché doveva essere tentato dal diavolo prima di iniziare i suoi prodigi?

113. In che modo Cristo poteva essere nello stesso tempo in cielo e sulla terra?

114. Perché Cristo sulla terra parlava in parabole del Regno dei cieli?

115. Perché Cristo non ha scritto egli stesso il suo Vangelo ma lo ha solo insegnato, lasciandolo poi scrivere agli Apostoli?

116. Perché dovevano essere proprio i sacerdoti e gli scribi a contraddire Cristo e a deriderlo, fino a volerlo uccidere? perché non potevano essere le autorità secolari o la gente comune?

117. Perché, prima della Passione, si tenne un processo in cui Cristo fu deriso, schernito, flagellato? Perché Cristo lo permise?

118. Perché dovevano essere proprio i dottori della Legge a condannarlo, mentre furono le autorità pagane a eseguire la condanna?

119. Perché Cristo dovette patire e morire? Era necessaria per Dio una tale vendetta, e non poteva Egli cancellare il peccato in altro modo?

120. Che cosa simboleggiano i due assassini che furono appesi alla croce ai lati di Cristo? e perché Cristo dovette morire su una croce di legno e non altrimenti?

121. Come ha potuto Cristo in croce uccidere la morte con la propria morte?

122. Perché dovette essere inchiodato alla Croce, e il

suo fianco essere aperto da una lancia che ne fece sgorgare sangue ed acqua? Che cosa simboleggia tutto ciò?

123. Perché doveva essere schernito sulla Croce?

124. Nel sangue che Egli versò sulla terra c'era virtù divina?

125. Perché la terra tremò quando Cristo era appeso sulla croce?

126. Che cosa significa la tenebra che soprannaturalmente avvolse la terra?

127. Perché Cristo, al momento della morte, affidò la sua anima nelle mani del Padre? che cos'è qui la "mano" di Dio?

128. Perché molti si convertirono e credettero vedendo quel che accadeva alla morte di Cristo, ma non i sacerdoti? perché dovettero restare ciechi e ottusi di fronte all'evento?

129. Che cosa fu la discesa di Cristo agli inferi, in cui vinse il diavolo e la morte?

130. In che modo predicò agli spiriti che non avevano creduto al tempo di Noè, come sta scritto?

131. Che cosa significa il suo riposo nel sepolcro, e perché dovette restarvi 40 ore?

132. Perché il suo sepolcro doveva essere custodito dalle guardie? che cosa significa il fatto che i sacerdoti volevano opporsi alla potenza di Dio e trattenere Cristo nel sepolcro?

133. Perché l'Evangelista dice che gli angeli fecero rotolare la grossa pietra che chiudeva il sepolcro? Cristo non avrebbe potuto risorgere in altro modo?

134. Quale fu la potenza dispiegata dalla sua Resurrezione? in che modo ha mostrato la morte nel proprio corpo? che cosa ha fatto con esso?

135. Qual è la porta che Egli ha aperto con la sua morte nella nostra umanità, nella collera e nella giustizia di Dio, in modo che noi potessimo entrare in Dio?

136. Perché Cristo dopo la sua Resurrezione apparve per la prima volta a una donna, e non ai suoi discepoli?

137. Che cosa significa il viaggio dei due discepoli da Gerusalemme ad Emmaus, quando i due si lamentano, angosciati, per la morte del loro Maestro, e Cristo cammina in mezzo a loro, e li ammonisce e li ammaestra senza che essi lo riconoscano?

138. Perché Cristo dopo la sua Resurrezione mangiò coi discepoli del pesce, ed entrò da loro passando per la porta chiusa e li ammaestrò?

139. Perché Cristo dopo la sua resurrezione non si mostrò a tutti ma soltanto ad alcuni?

140. Perché Cristo dopo la sua Resurrezione rimase 40 giorni sulla terra prima di salire al cielo? che cosa significa ciò?

141. Che cosa fu l'ascensione di Cristo in cielo, avvenuta visibilmente? Dove andò e dove si trova ora?

142. Che cosa significano i due uomini in abiti splendenti, i quali dissero: Perché lo cercate qui, Gesù ritornerà come lo avete visto partire?

143. Perché i discepoli dovettero aspettare ancora nove giorni prima di ricevere lo Spirito Santo? perché la cosa non avvenne subito?

144. Che cosa significa il fatto che i discepoli dovettero aspettare insieme la venuta dello Spirito?

145. Che cos'è la festa di Pentecoste? Come avvenne l'effusione dello Spirito e in che modo si sciolsero le loro lingue?

146. Come va inteso il prodigio delle lingue, per cui essi parlavano tutte le lingue e tutti i popoli li capivano?

147. A che giova per noi questa effusione dello Spirito dalla morte di Cristo, dalla sua Resurrezione e Ascensione al cielo? In che modo può avvenire anche in noi?

148. Come distinguere la parola letterale e la parola vivente di Cristo, l'una accanto all'altra nell'effusione dello Spirito? non tutti infatti udivano lo Spirito dalla bocca degli apostoli, ma alcuni dicevano: Si sono ubriacati di mosto. Questi ultimi udivano parole umane, e non gli insegnamenti di Gesù risorto.

149. In che modo Cristo stesso continua a esercitare il ministero della Parola, pur sedendo alla destra del Padre? che cos'è un pastore nello Spirito di Cristo, e che cosa invece un maestro della lettera senza spirito, ciascuno nella sua funzione?

150. Che cos'è il potere delle chiavi (*Gv 20,23*)? come si può usarlo correttamente e chi è degno di esercitarlo, chi ne è capace? come va inteso?

151. Che cos'è il testamento dell'Ultima Cena col pane e col vino? com'è possibile cibarsi realmente di Cristo, che cosa sono la sua carne e il suo sangue e qual è la bocca che se ne ciba?

152. Qual è il luogo del corpo umano in cui dimorano il Corpo e il Sangue di Cristo? poiché Egli ha detto: Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue rimane in me, ed il in lui, e chi non mangia di me non possiede la vita.

153. Come può l'uomo diventare un tralcio sulla vite di Cristo e in che modo Cristo dimora in lui pur sedendo alla destra di Dio in cielo? come può sedere anche nell'uomo alla destra di Dio, senza confondersi tuttavia con l'uomo esteriore?

154. Che cos'è un cristiano di nome, fuori di Cristo, che si illude e si attribuisce i meriti di Cristo senza essere rinato nello spirito di Cristo e conducendo una vita animale? il testamento di Cristo è efficace anche per lui oppure no?

155. I credenti possono gustare la carne e il sangue di Cristo anche al di fuori della forma e dell'uso testamentario? e in che modo?

156. Per quale motivo Cristo ha istituito il testamento della Cena dicendo: 'Tutte le volte che fate questo, fatelo in memoria di me? a quale scopo usare il pane e il vino? o si può gustarlo anche senza di essi?

157. La vera Cena è legata al primo uso apostolico, oppure gli uomini hanno il potere di modificarne la forma, come di fatto è avvenuto?

158. Il testamento della Cena è efficace anche in forma modificata?

159. Che cosa fanno i teologi quando si coprono di insulti a proposito dei testamenti di Cristo e della nuova alleanza? svolgono così un servizio divino o di chi altri sono al servizio?

160. Qual è, sulla terra, il contrassegno del vero cristiano, che permette di distinguerlo dal cristiano-di-nome?

161. Che cos'è propriamente un un cristiano all'interno e all'esterno e come può essere un tempio dello Spirito Santo se il Regno di Dio si manifesta all'interno? come può trovarsi allo stesso tempo in cielo e sulla terra?

162. Che cos'è l'Anticristo sulla terra e in mezzo ai cristiani?

163. Che cosa sono Babele, la Bestia e la Prostituta dell'Apocalisse?

164. Che cos'è la loro sconfitta, e come avviene che la Bestia dalle sette teste venga gettata nell'abisso?

165. Com'è che Cristo assume il regno nell'uomo, non appena uccisa la Bestia?

166. Che cos'è la rinascita nello spirito di Cristo? avviene essa nel tempo o alla fine del tempo?

167. Che cos'è la morte per un vero cristiano? che cosa muore in lui?

168. Che cos'è la morte dell'empio e perché viene chiamata morte eterna?

169. Dove va l'anima quando si separa dal corpo, sia essa beata oppure no?

170. Com'è la sua vita fino al Giorno del Giudizio?

171. Che cos'è il Giudizio universale, e come avviene?

172. Come avviene la resurrezione dai morti, e che cos'è che risorge?

173. Che cos'è il trapassare di questo mondo e che cosa rimane di esso?

174. Che cosa ci sarà dopo questo mondo, quando Dio sarà tutto in tutti e le potenze saranno sgominate?

175. Dove sarà l'inferno, e la dimora eterna dei santi?
176. Quale sarà l'agire e il patire dei santi e dei dannati?
177. Come sarà la gioia eterna dei santi e la pena eterna degli empi? o potrà esservi un mutamento?

Indice

«Come le finestre del tempio di Salomone». Cenni introduttivi sulla gnosi cristiana di Jakob Böhme

- I. Note sul 'mestiere'. Il filtro hegeliano
- II. Il problema di un esoterismo cristiano
- III. Dal cenacolo di Gòrlitz agli 'Stillen im Lande': una storia sommersa
- IV. Appunti di metodo. 1. L'Illusione. 2. La Ruota. 3. I centri sottili
- V. Le 'Questioni teosofiche' (1624)
- VI. Tradurre Böhme
Note bibliografiche. Böhme in Italia Nota editoriale

QUESTIONI TEOSOFICHE

OVVERO ESAME DELLA DIVINA RIVELAZIONE IN
177 DOMANDE

Prefazione dell'Autore al Lettore

Capitolo primo

Che cos'è Dio in se stesso, al di fuori della natura e della creatura

Capitolo secondo

Che cos'è l'abisso di tutte le cose, dove non vi è creatura, ossia il Nulla abissale?

Capitolo terzo

Che cosa sono l'amore e la collera di Dio? come può essere Egli un Dio collerico e geloso, se è l'amore immutabile? come possono amore e collera essere una cosa sola?

p. 68

Capitolo quarto

Che cosa c'era prima degli angeli e della creazione?

» 81

Capitolo quinto

Quale fu il principio e la sostanza da cui gli angeli furono creati? e quale fu l'energia della parola che fluì in essi creandoli? » 83

Capitolo sesto

Qual è l'ufficio proprio degli angeli, e perché l'energia divina entra in una forma? » 89

Capitolo settimo

Che cosa ha mosso Lucifero a peccare contro Dio e a deviare dal bene? » 94

Capitolo ottavo

Come ha potuto un angelo diventare un diavolo? o che cos'è un diavolo? in quale essenza e sostanza viene a trovarsi dopo la caduta? » 96

Capitolo nono

Perché Dio è onnipotente, perché non si è opposto a Lucifero e ha consentito che ciò accadesse? » 99

Capitolo decimo

Che cosa ha desiderato il diavolo per deviare dall'amore di Dio? » 103

Capitolo undicesimo

Che cosa fu la lotta fra Michele e il Dragone? che cosa sono Michele e il Dragone e come si giunge alla vittoria e alla cacciata di quest'ultimo?

» 106

Capitolo dodicesimo

Come va considerato l'eterno Consiglio di Dio nella visione divina, se è vero che lo Spirito scruta ogni cosa, come dice S. Paolo, e anche gli abissi della divinità? e come può lo Spirito scrutare ogni cosa, se questa non è una facoltà creaturale? come può l'uomo intendere davvero il fondamento dell'unità divina?

» 111

Capitolo tredicesimo

Com'è avvenuta la cacciata del Dragone e delle legioni di Lucifero? dove fu cacciato e come può trovarsi fuori di Dio, se Dio riempie ogni cosa? e ancora, qual è il fondamento dell'inferno in cui dimora?

» 118

Capitolo quattordicesimo e quindicesimo

Qual è l'ufficio del diavolo nell'inferno? l'abisso tenebroso ha avuto inizio nel tempo o esiste dall'eternità? e sussisterà in eterno oppure no?

» 122 »

Elenco delle Questioni incompiute

125

3290953