

Capitolo quinto - Il rifugio dello Spirito

La sconfitta del movimento contadino e la repressione degli Anabattisti ribelli di Münster, rappresentano un punto di svolta nella nostra vicenda. Non che le inquietudini dell'Europa avessero termine -il XVI e il XVII secolo sono percorsi da un continuo dissenso sociale, che sarebbe errato nascondere sotto le gloriose vicende dello Stato, e che è destinato a riemergere e a proseguire il proprio cammino sotto altre forme più tardi- ma certamente qualcosa vien meno. Questo "qualcosa" è la connessione ideologica tra rivendicazioni sociali e dissenso religioso, che non scompare, ma che non attingerà più i toni apocalittici e le risoluzioni belliche che aveva assunto nei secoli che vanno dal Paulicianesimo (in occidente dal Catarismo) a Münster. Si assiste cioè a una divaricazione, ancorché non totale e certamente progressiva, tra i due momenti: da un lato il dissenso sociale non trova più la possibilità di esprimersi attraverso il coagulo in sette religiose in grado di radicalizzarlo sino allo scontro armato con il potere e le ideologie religiose dominanti; dall'altro l'esplicito dissenso ideologico-religioso con queste ultime tende ad assumere toni individuali, e ad esprimersi attraverso forme non bellicose. In altre parole, lo Spirito si "interiorizza"; che poi esso fosse comunque ritenuto pericoloso e, come tale, perseguitato in forme varie con roghi o con bandi, ciò non toglie che i suoi percorsi furono definitivamente altri. Le guerre di religione che insanguinarono il XVI e il XVII secolo sono, per l'appunto, "guerre di religione", cioè guerre tra comunità e Stati che fondono ancora interessi terreni e scelte religiose in un inestricabile intreccio ideologico, ma che sono contrassegnati ciascuno da una propria "ortodossia". Scompare, dalla scena bellica, il problema della divinità dell'individuo, ciò che consentiva a quest'ultimo di revocare in dubbio *qualunque* normativa, in nome dell'ansia di realizzare la *propria* interiore verità. Il problema resta attualissimo, ma torna a configurarsi, per l'appunto, come esigenza *individuale*. La normativa sociale non corre più il rischio di disintegrarsi, anche se reprime prudentemente la pericolosa libertà di pensiero.

Carlo Ginzburg¹ ha individuato nella repressione del Bauernkrieg e dell'Anabattismo di Münster il processo che mette fine all'elaborazione "colta" delle aspirazioni popolari. In effetti la vicenda da lui narrata, quella dell'eretico Menocchio che finì al rogo per le sue personali convinzioni, sembra esemplare di un fenomeno che nella seconda metà del Cinquecento appariva ormai inattuale, nel senso che poteva riguardare soltanto i singoli individui, ma non dar luogo a movimenti: l'aspirazione ad una "nuova terra" dottrinalmente definita, è destinata a restare ipotesi individuale o di gruppi ristretti.²

Non si deve tuttavia ritenere che con ciò venga meno l'elaborazione dottrinale di un "altro occidente"; abbiamo già esaminato nell'ambito dei precedenti capitoli le significative discendenze del

¹ *Il formaggio e i vermi*, Torino, Einaudi, 1976.

² Nella sua prefazione il Ginzburg ha posto il problema dell'interrelazione tra "cultura egemonica" e "cultura popolare" (p. XVIII) per concludere che "la convergenza tra le aspirazioni di una parte dell'alta cultura e quelle della cultura popolare era già stata battuta più di mezzo secolo prima" (*scil.*: l'episodio di Menocchio è del 1584) con la condanna delle lotte contadine da parte di Lutero (p. XXIV). Aggiunge poi (*ivi*): "Con la Controriforma (e parallelamente con il consolidarsi delle Chiese protestanti) era cominciata un'età contrassegnata dall'irrigidimento gerarchico, dall'indottrinamento paternalistico delle masse, dalla cancellazione della cultura popolare, dall'emarginazione più o meno violenta delle minoranze e dei gruppi dissidenti". Ora, questa emersione alla luce della cultura, delle esigenze e delle esperienze dell'emarginazione, è esattamente ciò che abbiamo seguito, quantomeno dai tempi di Leotardo; ci sembra questo un moto di fondo -moto libertario- che caratterizza le aspirazioni testimoniate dal Medioevo e che, come abbiamo altre volte sottolineato, si manifesta non soltanto con i moti ereticali, ma anche con l'emergere al livello letterario del "folklore". Pensiero mitico e "neognosticismo" sembrano procedere di conserva per ipotizzare un mondo utopico, libero dalla contraddizioni e dai pesi della storia. Questo problema delle radici medievali della cultura europea e della vistosa presenza in essa di un filone "popolare" antitetico alla cultura egemone, è posto anche dal Ginzburg a p. 146; e di nuovo egli indica nella repressione di Münster e nell'evoluzione sociale dopo la metà del Cinquecento, il punto di crisi e di soffocamento del fenomeno. La vicenda di Menocchio da lui riferita, ha certamente dei punti molto significativi nella convergenza di letture documentate e di tradizioni "folkloriche" che formano la singolare dottrina di questo mugnaio. Accanto a elementi chiaramente anabattisti, riferibili alla diffusione del movimento nel Friuli e nel Veneto -dove tra l'altro si concluse, col Gasmayr, la lotta contadina del 1525- se ne notano altri, più generali, che lasciano intravedere inestricabili sentieri delle idee. Per esempio, elementi apertamente panteisti (p. 7; p. 76) che, unitamente alla cristologia (p. 9), ricordano il Libero Spirito; la base dottrinale assunta nella Bibbia in volgare (p. 7) ricorda la "pretesa" dei Taboriti; compare, nella mitologia di Menocchio, il nome cataro di Lucibel (p. 8). La denuncia dell'uso del latino nei processi ricorda il problema di tutti i contrasti tra "eretici" e inquisitori di tutte le aree culturali, circa l'uso della lingua (p. 12); il sacerdozio ai laici ricorda ancora i Taboriti (p. 13) e il rifiuto dei sacramenti (*ivi*) un po' tutte le eresie medievali. La prevalenza della figura dello Spirito Santo su quella del Figlio, è presente dalle prime eresie giudaizzanti e dalla cristologia primitiva, sino a tutte le forme di spiritualismo tardomedievali; così la fondazione dell'eguaglianza sociale su quella davanti a Dio, che comporta anche il diritto di tutti all'espressione dottrinale (pp. 21-22). La stessa cosmogonia, che Menocchio espone con i toni dell'esperienza contadina (p. 8; p. 62) unita alla coetermità della materia con Dio (pp. 64-65) richiama il neoplatonismo del XII-XIII secolo, maturato sotto l'influsso arabo e di Avicbron, che è alla radice del Libero Spirito. Singolare è la comparsa, in Menocchio, della tripartizione corpo/anima/spirito (dove l'anima è la sola componente razionale: cfr. p. 84) che Ginzburg mette in rapporto con il contemporaneo Anabattismo veneto e con il diffuso Psychopannychismo (attestato a pp. 86-87): esso è comunque elemento dottrinale radicato in molte delle eresie da noi esaminate, ed è un frammento della cultura classica. E ancora: Menocchio, conformemente al Gioachimismo che è elemento culturale attivo nei moti del XVI secolo, e che sopravvive ancora a lungo, allude ad una nuova terra (p. 91). Concludendo, Ginzburg può trarre dalla vicenda due affermazioni che rientrano nell'interesse della nostra ricerca: la radice, nell'esperienza dell'emarginazione, delle prospettive utopiche, anche quando assumono contorni dottrinali "dotti" (p. 101); e la divaricazione che interviene tra questa esperienza e queste attese da un lato, la cultura dei "dotti" dall'altro, a partire dalla metà del XVI secolo (p. 146). Per quanto concerne la prima affermazione, ci sembra che essa ricalchi il tipo di legame che abbiamo cercato di mettere in luce, sottolineando il carattere non necessariamente economico, ma certamente culturale, dell'esperienza dell'emarginazione, che è estraneità o contrapposizione rispetto all'ideologia egemone, normativa.

neoplatonismo rinascimentale (Postel, Bruno, Campanella, il Libertinismo spirituale) che si addentrano sin nel XVII secolo; parimenti abbiamo visto con quale continuità la speculazione cabbalista proceda nell'elaborare l'antinomismo sin dentro il XVIII secolo.

Lo stesso vale per il filo rosso che il Gioachimismo, dopo Dolcino, ha teso tra Tabor e Münster, assumendo di volta in volta vesti dottrinali diverse, ma mantenendo quel costante obbiettivo che giustifica il riferimento all'abate calabrese: la convinzione che *dovrà* esistere una *nuova terra*; che essa costituirà il regno dello *spirito* contro la *lettera*, lo *scritto*, la *Legge*, che ne velano la comprensione e ne impediscono il dispiegamento; che spetti infine *all'uomo* costruire tutto ciò.

Il fenomeno di "liberalizzazione" della cultura cristiana dell'occidente messo in moto dalla Riforma, nonostante l'involuzione neo-ortodossa della Riforma stessa, rappresentò una deflagrazione nel senso letterale della parola, nel senso cioè che liberò energie intellettuali che da quel momento assunsero ciascuna un proprio corso. Ciò sembra accadere *nonostante* Lutero e i Luterani, per l'interazione del moto centrifugo innescato con le correnti mistiche e umaniste, che per vie tra loro diverse -ma, a nostro avviso, *non troppo* diverse-ripongono a misura d'uomo il problema di Dio, ovviamente del Dio cristiano.³

Ciò significa per l'appunto sottolineare contemporaneamente, tramite il Dio/uomo, tanto l'umanità di Dio, quanto la divinità dell'uomo. Questa convergenza è, a ben riflettere, una convergenza di opposti; o, perlomeno, di entità distinte come opposti dal pensiero razionalista, sulla scorta dell'antica contrapposizione di Spirito e materia, Bene e Male.

Ammettere la coesistenza degli opposti rifiutando i principi della logica concettuale, muta radicalmente, a nostro avviso, la prospettiva sociale, che perde il punto di vista della normativa; per questa ragione abbiamo insistito sul pensiero alchemico, così come, a suo tempo, prestammo attenzione alla fondamentale attualità del pensiero mitico, entro i cui schemi generali rientrano tutte le forme di pensiero, ad iniziare dall'arte, che realizzano la coesistenza in u-topia.

Sotto questo profilo avremo modo di osservare che non tutto lo Spiritualismo riformato segue questo sentiero; in tal senso riteniamo di poter addebitare al citato -e, del resto, ben documentabile- influsso umanistico, col suo "vizio d'origine" classicista, il permanere di un accentuato dualismo Spirito/materia (un tratto che lo distingue dall'alchimia, alla quale, pure, è strettamente legato) in parte dello Spiritualismo, non a caso non sempre e non del tutto sgradito ai dotti, e non sempre perseguitato.

Prima di addentrarci in queste analisi la cui finalità, lo dichiariamo sin d'ora, è di indicare la strada che conduce alla totale interiorizzazione del divino in Böhme, con la quale si può dir compiuto un processo iniziato con lo Gnosticismo, vogliamo soffermarci appena un attimo sugli originali esiti che ebbe il non-conformismo religioso in Italia, dove i suoi possibili sviluppi furono inesorabilmente stroncati per la mancanza di un punto di riferimento politico: la Repubblica Veneta, dove avrebbe potuto trovar rifugio, non poté fornirlo per ovvie ragioni e anche per mancanza d'interesse.

Lo Williams⁴ ha messo in luce gli aspetti generali che contraddistinguono l'Anabattismo italiano, sottolineando che in Italia vi furono degli antitrinitari, più che non Anabattisti veri e propri. In effetti ciò che stava maggiormente a cuore agli "eretici" italiani, era l'umanizzazione della figura di Cristo; di qui la loro avversione alla dottrina nicena che aveva irrigidito quella figura nella formulazione dogmatica.⁵ Sotto questo profilo essi risultavano perciò vicini allo Spiritualismo riformato di Schwenckfeld e di Franck, con la loro riflessione centrata essenzialmente su Cristo.⁶ L'enfasi da essi posta sull'amore e sulla tolleranza, che li portò a staccarsi da Calvino al quale si erano avvicinati con la diaspora ginevrina,⁷ configura una religiosità razionale

³ Un'analisi interessante è condotta da A. Séguenny, *Le spiritualisme de Sebastian Franck: ses rapports avec la mystique, le luthéranisme et l'Humanisme*, Sebastian Franck (1499-1542), hrsg. von J.D. Müller, W.F. 56, Wiesbaden, Harrassowitz, 1993. Secondo Séguenny, mistici e umanisti, sin dal Medioevo, si proposero di affrontare in termini razionali il problema di Dio, avvicinandolo all'uomo. Egli cita la mistica tedesca ed Eckhart, riguardo il quale ci permettiamo di ricordare quanto notato a suo tempo, cioè il fondamento *razionale* di una mistica che nasce sulle aporie del Razionalismo, in analogia con la mistica dei Sùfi. Secondo il Séguenny (p. 88) esistono due attitudini religiose, da lui definite rispettivamente "ellenistica" ed "omerica": mentre la seconda pensa Dio in termini antropomorfi, la prima vorrebbe pensarlo in termini ontologici. Essa, rappresentata nel Medioevo dalla Scolastica, fu messa in crisi dall'Umanesimo cristiano, che destitui la possibilità d'ingabbiare il Dio della Bibbia in una teologia razionalista. Contemporaneamente, la critica dei mistici mostrava l'estraneità della Scolastica al *vissuto cristiano*; questa mistica però non aveva nulla a che fare con le manifestazioni esteriori della religiosità popolare (p. 89). Ne conseguì (*ivi*) la visione di un Cristianesimo fondato sulla quotidianità esistenziale, non sull'elaborazione concettuale; il problema non fu più di *conoscere* e neppure di *venerare* Dio, ma di preoccuparsi della salvezza *vivendo* secondo l'esempio di Cristo. In questo senso, tali correnti andavano ben al di là di Lutero, che era tanto antiumanista quanto antimistico (p. 91) e che in tale senso si oppone al moto del tempo, ciò che non fu possibile comprendere sin dall'inizio, perché gli sguardi furono ingannati da un fatto del tutto secondario, vale a dire dalla lotta contro la Chiesa romana (p. 92). Dopo che egli si rivelò, come fu anche definito, un nuovo papa, fu ovvio che le energie comunque affrancate grazie alla Riforma, proseguissero altrove il proprio corso. In questa contraddittorietà della Riforma, Séguenny vede l'origine dello Spiritualismo successivo (p. 92). Le considerazioni dello stesso Séguenny sui legami di quest'ultimo con i ceti medio-alti, e la mancanza, nello Spiritualismo, di quegli sviluppi sociali della dottrina che avevano caratterizzato la dissidenza religiosa sino a Münster, mostrano tuttavia che ci debbono essere altre ragioni intrinseche a questo sviluppo, da ricercarsi, a nostro avviso, nella radicale soppressione delle rivendicazioni sociali unita alla delusione provocata dalla concreta realtà storica delle nuove sette. Tanto Paracelso quanto Franck, insistono su un *Leitmotiv* del momento: la loro avversione a *tutte* le ortodossie e ad *ogni forma* di settarismo. Ci si accorge, cioè, che l'utopia, calata nella storia, assume le cattive abitudini di quest'ultima, senza neppure quel tanto di realismo che contraddistingue ogni gestione tradizionale del potere. *L'Utopia calata nella storia, rivela il proprio volto oscuro come intolleranza.*

⁴ *The Radical Reformation*, cit., p. 545 sgg.; p. 615 sgg.

⁵ *ivi*, p. 617.

⁶ *ivi*, p. 620. Per le dottrine di Schwenckfeld e Franck, cfr. *infra*.

⁷ *ivi*, p. 616.

che li avvicina al Libertinismo spirituale; in effetti, come “Anabattisti”, il loro fondamentale argomento dottrinale consisteva essenzialmente nel rifiuto del battesimo degli infanti.⁸

Le convergenze con lo Spiritualismo riformato e con la dottrina antitrinitaria di Serveto, erano già state sottolineate dal Cantimori,⁹ che aveva anche evocato lo spiritualismo di Schwenckfeld e Franck, e messo il punto sull’umanizzazione della figura di Cristo,¹⁰ in questo dunque lo Williams si limita a ripetere. Il Cantimori ritenne però di poter rintracciare in questa specifica *facies* dell’Anabattismo, un radicalismo sociale e una cultura neoplatonica che hanno lontani precedenti nell’Eriugena, in Giocchino, e in quella singolare fusione dei due filoni rappresentata da Amaury de Bèze e dagli Amalriciani.¹¹

Un aspetto interessante messo in luce dal Cantimori, è però il possibile legame di questa cultura spiritualista italiana con la cultura neoplatonica a partire da Ficino;¹² è con Ficino che la cultura umanistica sottolinea il distacco della lettera dallo spirito.¹³ È d’altronde fuor di dubbio che la dissidenza italiana fosse radicata essenzialmente nell’ambiente colto,¹⁴ come pure è ampiamente documentato il rapporto dello Spiritualismo riformato con gli umanisti; interessante è tuttavia il particolare riferimento a Ficino perché esso ci riporta, in ambiente tedesco, a Paracelso, la cui dottrina, ritenuta debitrice di quella di Ficino, oltre ad aver molti punti di contatto con l’Anabattismo italiano, è determinante nell’ambito dello Spiritualismo, ed è tutta centrata sulla figura di Cristo e sulla contrapposizione della comprensione spirituale della religione ad ogni formalismo, tanto cerimoniale quanto letteralistico.

In un’altra sua ricerca il Cantimori¹⁵ ha esaminato il dissenso italiano nell’ambito più generale dei movimenti religiosi e delle inquietudini sociali della prima metà del XVI secolo, e si è anche soffermato sulla diffusione nel Veneto della dottrina di Serveto.¹⁶ Serveto, spagnolo, era stato a Tolosa nel 1528-1529; Williams fa risalire le sue tendenze antitrinitarie ai suoi contatti con i Marrani in quel luogo.¹⁷ Fu poi a Strasburgo nel 1531, dove si trovò a coabitare con Schwenckfeld.¹⁸ Serveto fu antipedobattista (sosteneva che il battesimo di Giovanni fosse superato) ma fu soprattutto un Adozionista nel senso pieno della parola, interpretando il battesimo sul Giordano secondo la tradizione adozionista che scende dal *Diatessaron*.¹⁹ Cristo, figlio di Dio, indica dunque un cammino aperto a tutti gli uomini.²⁰

Il Cantimori²¹ ha ritenuto che la concezione trinitaria di Serveto, che rifiutava il dogma cattolico e vedeva nella Trinità un movimento interiore del divino da interpretarsi storicamente, ed in particolare sottolineava nel momento cristocentrico l’esperienza che si è chiamati a vivere, fosse influenzato dal Gioachimismo. Tale concezione appare comunque coerente con il rifiuto da parte di Serveto del razionalismo classico, e dell’ingessatura che subiva la religiosità nel suo ambito; un dissenso che appare analogo a quello di Giocchino nei confronti di Pietro Lombardo. Egualmente coerente con questo atteggiamento è da considerarsi la sua grande apertura al dialogo, ritenuto più produttivo dell’adesione a qualunque ortodossia.²² Sembra quindi pertinente il richiamo di Cantimori alla tradizione neoplatonica per delineare i particolari aspetti dell’Anabattismo italiano, e i suoi legami con Serveto che di tale particolarità sono parte costituite.

La cristologia di Serveto era molto complessa per ciò che concerne la dottrina della carne celeste di Cristo, che avvicina Serveto a Schwenckfeld; su quest’argomento, come altrove per altri eretici del XVI secolo, lo Williams avanza l’ipotesi di letture gnostiche attraverso gli eresiologi;²³ ipotesi da non respingere -anche perché Franck scrisse un’importante opera al riguardo (cfr. *infra*)- ma che a nostro avviso si può considerare relativamente ininfluenza rispetto a quella che ci sembra una problematica interna dell’Anabattismo,²⁴ emersa in più circostanze.

⁸ *ivi*, p. 546. Il Rotondò, cit., nell’analizzare la ricerca dello Williams (pp. 5-56) gli ha rimproverato una certa indulgenza verso le tassonomie accademiche, laddove il movimento anabattista fu complesso e frammentario (“è esistito un movimento anabattista, non un’ortodossia anabattista” [p. 28]); lo stesso antipedobattismo può significare semplicemente, in una logica spiritualista, il rifiuto dell’esteriorità delle cerimonie (p. 27). Secondo il Rotondò, che contesta tra l’altro la sopravvalutazione dei Valdesi all’origine dell’Evangelismo italiano (p. 51) e il giudizio limitativo implicito nell’attribuire atteggiamenti nicodemiti agli Anabattisti italiani (p. 53; Williams, p. 546) il fenomeno del dissenso italiano è più significativo e profondo di quanto non appaia dalla ricerca di “Anabattisti” dottrinalmente “ortodossi” (p. 55).

⁹ *Anabattismo e neoplatonismo nel XVI secolo in Italia*, R.A.N.L., serie VI, vol. XII, 1936.

¹⁰ Cfr. rispettivamente p. 520 e p. 531.

¹¹ cfr. p. 532 nel testo e in n. 1.

¹² *ivi*, pp. 545-554.

¹³ *ivi*, pp. 547-548. Le osservazioni del Cantimori sul ruolo di Ficino sono riprese dallo Williams, pp. 24-26.

¹⁴ Williams, p. 619.

¹⁵ *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze, Sansoni, 1967.

¹⁶ *ivi*, p. 36 sgg. In pratica il Veneto, e comunque l’Italia, fu il solo vero luogo dove furono recepite ed elaborate le sue idee.

¹⁷ *The Radical Reformation*, p. 15.

¹⁸ *ivi*, p. 269.

¹⁹ *ivi*, p. 311. Williams, come abbiamo già segnalato, ha ipotizzato una possibile influenza della dottrina pauliciana che avrebbe potuto essergli nota (p. 317). Lo stesso fenomeno si estenderebbe a sviluppi dottrinari degli Hutteriti di Moravia (pp. 677-679) presso i quali si rifugiarono esuli veneti.

²⁰ Cantimori, *Eretici*, p. 39. Cristo è figlio naturale di Dio, non eterno ma generato misteriosamente tramite lo Spirito Santo (Williams, p. 269).

²¹ *ivi*, pp. 144-145; cfr. anche p. 40.

²² *ivi*, pp. 45-47.

²³ *The Radical Reformation*, p. 340.

²⁴ Cfr. *supra*, Parte II, Sez. I, Cap. 7°, p. 335.

L'Anabattismo italiano non fu però soltanto un fenomeno colto -non per nulla abbiamo aperto l'argomento con la vicenda narrata dal Ginzburg- come ha sottolineato lo Stella a proposito della sua genesi.²⁵

Di fatto, a partire dall'ultima fase della guerra contadina condotta da Gasmayr, la predicazione delle idee luterane e zwingliane nel Trentino-Alto Adige, scatenò rivolte popolari che coinvolsero entrambi i gruppi etnici e che furono ferocemente repressi. I superstiti cercarono scampo in Friuli; successivamente anche Gasmayr trovò rifugio nella Repubblica Veneta, che proteggeva tanto lui quanto i profughi nella logica di una politica anti-asburgica. Gasmayr si stabilì a Padova, dove predicò la dottrina luterana;²⁶ la sua avventura finì nel 1532, allorché fu assassinato da un sicario di Ferdinando: ma già l'anno prima era caduto il progetto di lega anti-asburgica.

Attivo nel Tirolo meridionale fu Huter; la sua colonia morava fu poi rifugio degli esuli tirolesi, friulani e veneti: in questo senso esiste una continuità territoriale del movimento anabattista tra Tirolo, Trentino, Friuli, Veneto e Moravia. Il movimento fu presente anche a Venezia e a Trieste; artigiani e operai erano molto aperti alla sua penetrazione, e nel complesso è indubbio che l'intera area gravitante su Venezia rappresentò un luogo particolare del territorio italiano ove fu ampiamente presente il movimento che percorreva l'Europa, fermo restando che qui esso assunse la connotazione particolare dell'antitrinitarismo come modalità specifica per sottolineare l'umanità di Cristo. Lo Stella sottolinea anche l'Adozionismo di Francesco Renato, calabrese ma attivo a Padova e a Vicenza,²⁷ e, accanto a ciò, lo Psychopannychismo diffuso²⁸ quali caratteristiche del movimento veneto; quanto all'antitrinitarismo, ne vede anch'egli l'origine nella popolarità di Serveto in Italia,²⁹ e ne riconduce il successo alle indubbie tendenze razionali e al Deismo che caratterizzano la parte della cultura italiana aperta alla Riforma.³⁰

Figura di spicco nell'ambito dell'antitrinitarismo italiano, con espliciti accenti adozionisti nei quali l'umanizzazione di Cristo è premessa alla divinizzazione dell'uomo, fu il toscano Fausto Sozzini, dal quale discese il movimento sociniano che ebbe seguito in Polonia.³¹ Radicalmente anabattista fu il siciliano Camillo Renato, la cui dottrina fu anch'essa diffusa nel Veneto con un seguito nell'artigianato e nella piccola borghesia, ma anche nelle campagne.³² Il dissenso veneto manifestava perciò due aspetti, quello antitrinitario/adozionista, e quello tradizionalmente anabattista, che si confrontarono in un sinodo del 1550³³ dal quale emerse maggioritaria la prima tendenza, senza che ciò facesse tuttavia cambiar opinione ai seguaci del più tradizionale Anabattismo. Le preoccupazioni della pur tollerante Repubblica Veneta per la componente sociale rivoluzionaria di questo movimento, e il tradimento di uno di loro, Pietro Manelfi, che forse aveva intuito la nuova e pericolosa piega degli eventi per i cambiati umori della Serenissima, portarono alla repressione del fenomeno e alla diaspora degli eretici.³⁴

Uno Spiritualista d'oltr'Alpe il cui pensiero viene più volte richiamato per analogia allorché si parla del dissenso italiano, è Caspar Schwenckfeld (1490-1561) del quale abbiamo ricordato sia la conoscenza con Serveto, sia i rapporti con Postel che, alla metà del secolo, fu un importante riferimento, con la sua presenza a Venezia, per il dissenso veneto; lo stesso Schwenckfeld fu interessato alle vicende veneziane.³⁵ Esaminando il suo pensiero e quello di Sebastian Franck, ci addentreremo dunque nell'analisi dello Spiritualismo riformato germanico, la cui figura di spicco fu Valentin Weigel, sul quale ci soffermeremo più a lungo, perché con lui si stabilì il fondamentale passaggio da Paracelso a Böhme.

Il Koyré³⁶ in una serie di articoli scritti tra il 1920 e il 1933, raccolti poi in volume nel 1955, vide molto chiaramente la connessione tra Paracelso, Schwenckfeld, Franck e Weigel nell'ambito di uno sviluppo che dall'alchimia spirituale evolve nello Spiritualismo e nella teosofia, e introduce a Böhme.

Di Schwenckfeld egli mise in luce legami e divergenze con Lutero, con il quale condivideva il predestinazionismo e il dualismo tra mondo spirituale e mondo materiale; tuttavia precisamente il disprezzo per

²⁵ A. Stella, *Dall'Anabattismo al Socinianesimo nel Cinquecento veneto*, Padova, Liviana, 1967, p. 11 sgg.

²⁶ *ivi*, pp. 13-17.

²⁷ *ivi*, p. 36.

²⁸ *ivi*, p. 37. Si tenga presente l'importanza di questa dottrina che, negando il purgatorio, è da considerarsi corrosiva dell'apparato sacerdotale cattolico, e uno degli elementi costituenti della religiosità riformata.

²⁹ *ivi*, pp. 44-45, nel testo e in n. 15 a p. 45. Lo Stella, *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo*, Padova, Liviana, 1969, pp. 219-220, ritiene tuttavia che la diffusione delle idee di Serveto prima del 1550 fosse minima, e che la sua affermazione al sinodo di Venezia in tal data, fosse espressione di un'autonoma tendenza italiana.

³⁰ *Dall'Anabattismo, etc.*, cit., p. 39 sgg.

³¹ Cfr. Williams, cit., pp. 749-763. Fausto era parente dell'altro eretico senese dallo stesso cognome, Lelio, anch'egli interessato ad una religiosità razionale, deista. I Sozzini furono anch'essi attivi nel Veneto, la sola regione italiana a dar vita ad una significativa dissidenza.

³² Stella, *Dall'Anabattismo, etc.*, cit., pp. 66-67.

³³ *ivi*, p. 75 sgg.

³⁴ *ivi*, p. 87 sgg.; direzione privilegiata fu la comunità hutterita morava. Ci sembra interessante segnalare, nella biblioteca di un eretico poi giustiziato, Claudio Textor, la presenza di numerosi testi alchemici paracelsiani o vicini al pensiero paracelsiano, alcuni dello ps.Lullo, altri curati dal Dorn. A. Del Col, *Shifting Attitudes in the Social Environment toward Heretics: the Inquisition in Friuli in the 16th Century*, W.F. 51, cit. ha sottolineato le fasi alterne dell'attività inquisitoriale, in rapporto sia con il mutato atteggiamento della Serenissima, soltanto in un primo momento benevola con la Riforma, sia con il mutato atteggiamento della popolazione. Questa infatti, secondo il Del Col, dapprima favorevole alla Riforma, tornò all'antico Cattolicesimo nel corso del XVI secolo, sicché, alla fine di esso, l'eresia divenne un problema inattuale.

³⁵ *ivi*, p. 73.

³⁶ *Mystiques, spirituels, alchimistes*, cit.

il primo gli impedisce di riconoscere un valore salvifico alle Scritture e ai riti: la fede può nascere soltanto da un'illuminazione dello Spirito, che consente di penetrare il *sensu* delle Scritture stesse.

La salvezza diviene così il risultato di un rapporto diretto che, di fatto, *divinizza* l'uomo.³⁷ Tuttavia, proprio questo spiritualismo, nel momento in cui rifiuta la creaturalità di Cristo ma non può non attribuirgli un corpo, lo conduce ad una dottrina della carne spirituale dalla quale, contrariamente a quel che accade in Paracelso, deriva una dottrina della comunione assai astratta e singolarmente venata di Gnosticismo.³⁸ Questa dottrina così configurata, mentre fa di Schwenckfeld uno Spiritualista che vede la salvezza come un'uscita dalla storia, ne fa però anche un appartenente all'ala "sinistra" della Riforma, in quanto egli condivide con Anabattisti, mistici e antitrinitaristi, la totale opposizione ad ogni forma di Chiesa istituzionalizzata.³⁹ In questa direzione egli esercita un'influenza del tutto sotterranea sui movimenti a venire, in particolare sul Pietismo, con la sua difesa della libertà di coscienza e di religione che, come nel caso degli italiani, aveva radici nel Neoplatonismo; è certo che tanto Weigel quanto Böhme lessero attentamente le sue opere.⁴⁰

Il concetto di libertà di coscienza in Schwenckfeld è legato alla fine dell'identificazione di Stato, Chiesa e società che caratterizza l'Antico Testamento; Cristo rappresenta la fine della Legge, e quindi rappresenta una nuova epoca.⁴¹ Da questa constatazione parte la critica alle sette e all'intolleranza che le contraddistingue, e che caratterizza di fatto lo stesso Luteranesimo:⁴² il regno di Cristo è tutto interiore, e non si può realizzare con mezzi esteriori; esso è soltanto là dove gli uomini seguono l'esempio di Cristo.

In tal senso Schwenckfeld, come Franck, si colloca sulla scia della Riforma e al di là di questa, di fatto tradita dalla stessa ortodossia luterana dopo esser stata inaugurata da Lutero con l'affermazione della libertà di coscienza, intervenuta con la fine della Legge sancita da Cristo.⁴³ In Schwenckfeld la libertà di coscienza è una conseguenza del suo stesso radicale spiritualismo, che rifiuta ogni forma di "materialità"; la coscienza è cristiana quando essa s'identifica totalmente con lo Spirito Santo, con lo Spirito di Verità che non è mai circoscrivibile, che conduce al di là della "materialità" o "letteralità" delle stesse parole di Cristo.⁴⁴ Per questa ragione non è ammissibile che Lutero ristabilisca ancora una volta, come già fece il Cattolicesimo, un'ingerenza dello Stato e dei poteri sociali nella coscienza dei singoli;⁴⁵ con Cristo è venuta meno ogni possibile Legge.

Schwenckfeld protestava a ragione in nome di una libertà conculcata; né lui né i suoi seguaci ebbero tuttavia a subire persecuzioni violente. Come avevamo già notato per lo Spiritualismo in generale, in rapporto alle violenze subite dall'Anabattismo, e come sottolinea lo Schmid in modo specifico per gli Schwenckfeldiani,⁴⁶ la ragione della relativa tolleranza è da legarsi alla loro collocazione sociale, radicata nella nobiltà e nei ceti colti. Anche tra i ceti meno elevati, il loro seguito fu rappresentato da individui relativamente colti; non costituirono un fenomeno di massa, socialmente rivoluzionario, come gli Anabattisti, ma dei circoli ristretti, delle conventicole che assumevano più che altro l'aspetto di circoli letterari, senza particolari segni esteriori d'appartenenza, anche a motivo della concezione di una Chiesa tutta spirituale e interiore. Anche il Weigelt, nella sua storia del movimento in Slesia,⁴⁷ ha sottolineato le simpatie della nobiltà per il movimento stesso; ciò nonostante esso subì comunque delle persecuzioni. È interessante notare tuttavia che, in ambiente

³⁷ *ivi*, pp. 9-13.

³⁸ *ivi*, pp. 16-19; Williams, p. 335: attraverso la carne mistica di Cristo, non creaturale, l'uomo si divinizza assumendo la natura umana non creaturale. Gli sviluppi fortemente spiritualisti -di fatto dualisti- ponevano tuttavia dei problemi al momento di accettare che il corpo celeste di Cristo potesse essere assunto attraverso la materialità del pane; cfr. la dottrina di Krautwald in H. Weigelt, *Valentin Krautwald. Der führende Theologe des frühen Schwenckfeldertums. Biographische und kirchenhistorische Aspekte*, Les dissidents au XVIe siècle, cit. p. 178. Sulle effettive difficoltà di Schwenckfeld ad identificare il corpo celeste con il pane, cfr. W. Knocke, *Schwenckfelds Sakramentverständnis*, Z.R.G.G., 11, 1959, pp. 324-325. Tra Schwenckfeld e Paracelso vi è la radicale divergenza che intercorre tra Spiritualismo e alchimia spirituale; nonostante l'attributo quest'ultima, in quanto alchimia, esalta il ruolo della materia rendendola l'altra faccia, e non l'opposto, dello Spirito. Dietro questa differenza vi è una differenza di cultura: lo Spiritualismo astratto di Schwenckfeld è espressione dei ceti elevati, legati alla cultura classica; non così Paracelso. La dottrina del pane celeste di Schwenckfeld è essenzialmente legata a quella di *Giov.*, 6; ne consegue che la dottrina della salvezza si fonda su una fede tutta interiore, che fa nascere Cristo nel cuore e che però, evitando ogni forma di "materialità", diviene di fatto una sorta di misteriosa adesione/elevazione, di risveglio interiore operato tramite la rivelazione della divinità di Cristo. *Giovanni* 6 ne emerge di conseguenza pienamente illuminato da quella luce gnostica che ne costituisce l'ambiguo contenuto.

³⁹ P.L. Maier, *Caspar Schwenckfeld. A Quadricentennial Evaluation*, A.R.G. 54, 1963, p. 94.

⁴⁰ Maier, pp. 95-96. Sui contatti tra Schwenckfeldiani e Pietisti cfr. anche H. Weigelt, *Spiritualistische Tradition und Protestantismus. Das Schwenckfeldertum in Schlesien*, Berlin-N. York, W. De Gruyter, 1973, p. 279; W. Knocke, cit.

⁴¹ Cfr. K. Deppermann, *Die Argumente der deutschen Täufer und Spiritualisten gegen ihre Verfolgung*, cit., p. 241.

⁴² *ivi*, pp. 241-242.

⁴³ J. Lecler, *La liberté de conscience chez S. Franck et Schwenckfeld*, R.H.Ph.R. 57, 1977, pp. 183-185.

⁴⁴ *ivi*, p. 189, con riferimento a *Giov.* 16, 12-13. La "cattiva coscienza" è viceversa l'eredità di Adamo, che cercò una scienza tutta terrena. Anche questo concetto, che contrappone l'illimitato al finito, ha un evidente accento gnostico: il peccato, che è poi un "errore", si compendia nella direzione verso la quale si volge la coscienza.

⁴⁵ *ivi*, p. 190. Molto interessante è l'argomentazione luterana di J. Brenz *contro* la libertà di coscienza, *ivi* riportata dal Lecler: perché vi sia una coscienza, è necessario che prima vi sia una scienza. Il Luteranesimo assume dunque l'argomento ideologico della cultura egemone, il fondamento "obiettivo" della Verità Una, allorché ritiene di dover opprimere una coscienza perché "falsa", e tale perché "erronea" è la sua "scienza".

⁴⁶ H.D. Schmid, *Nürnberg, Schwenckfeld und die Schwenckfelder*, Festgabe E.W. Zeeden, R.S.T. 76, Supplbd. 2, Münster, Aschendorff, 1976, p. 247.

⁴⁷ Cit., p. 279.

contadino, esso perse il carattere di dottrina molto astratta, e si risolse in una tensione morale in direzione d'una nuova umanità, che gli inimicò la nobiltà e l'ortodossia luterana.⁴⁸

Uguali osservazioni avanza Deppermann:⁴⁹ gli Schwenckfeldiani formarono circoli chiusi senza particolari segni distintivi e cerimonie, e senza distaccarsi dai ceti superiori; Krautwald, che visse appartato, non ricevette neppure le blande persecuzioni degli Schwenckfeldiani di Slesia.⁵⁰ Complessivamente tuttavia, si ha l'impressione che nei suoi maggiori esponenti, Schwenckfeld e Krautwald, la dottrina tenda ad allontanarsi dalla lezione testamentaria con una deformazione astrattamente spiritualista (vedi la rappresentazione del "pane celeste" in rapporto all'analogia dottrina alchemica paracelsiana) fortemente influenzata dalla cultura classica, umanista, grecizzante, e dalla conseguente svalutazione della materia; la divinizzazione dell'uomo vi assume quindi toni gnostici nel senso di un ritiro dal mondo entro uno spiritualismo conventicolare dai frutti mediocri.

Più interessante viceversa, pur se anch'esso fortemente dualista, lo spiritualismo di Sebastian Franck,⁵¹ che coniuga l'eredità della mistica tedesca con la critica razionale degli umanisti, per trarne esiti socialmente più significativi, probabilmente anche in rapporto con una condizione modesta, quindi ben diversa da quella di Schwenckfeld. I suoi obbiettivi sono perciò meno elitari e più combattivi, meno propensi ad un aristocratico ritiro dal mondo; non per nulla Franck fu feroce e aperto nemico dei nobili e del loro ruolo *sociale*: ciò che non gli impedì tuttavia di essere dalla parte di Lutero contro i contadini.⁵² Quest'apparente contraddittorietà assume la sua giustificazione all'interno di un pensiero che ha punti di contatto con quello paracelsiano; come Paracelso egli è infatti nemico di qualunque aspetto del potere e della violenza, e per la stessa ragione anche delle sette; diversamente da Paracelso, l'eterna remora spiritualista, con la distanza dalla materia e dal lavoro materiale (Paracelso, al contrario, come alchimista e naturalista fu sempre vicino al mondo delle miniere e delle campagne) agisce in lui tenendolo lontano dalla cultura e dalle esigenze dei ceti umili, le cui rivolte gli appaiono pretese della "canaglia". Ciò non toglie che, per converso, Filippo d'Assia vedesse in lui un Anabattista rivoluzionario.⁵³

Definito dal Koyré, con un ossimoro soltanto apparente, "Tra i fanatici...il solo uomo ragionevole",⁵⁴ Franck (1499-1542) coniuga, come detto, la razionalità della propria cultura umanistica che si richiama espressamente e continuamente ad Agrippa ed Erasmo -due antecedenti anche per Paracelso- con l'assolutezza, anch'essa "razionale", della tradizione mistica, per svilupparne un pensiero che deve la propria inflessibilità morale alla propria stessa lucidità.⁵⁵

Questa sua peculiarità è stata sottolineata dal Koyré⁵⁶ per segnalare che le formulazioni dottrinali di Franck vanno lette al di là della loro apparente somiglianza con quelle di Schwenckfeld e di Denck; dal primo, in particolare, egli è alquanto lontano nonostante le apparenze.

Le reciproche profonde differenze sono state messe in luce dal Mc Laughlin,⁵⁷ che ha ripetutamente invocato la diversa estrazione sociale e il diverso conseguente atteggiamento. Nobile, benestante, conservatore, Schwenckfeld guarda alla vita con indubbia sicurezza e senza aggressività né personale né sociale, una volta attestato su posizioni spiritualiste; al contrario il modesto Franck, economicamente e socialmente insicuro, aggressivo come tutti coloro che debbono avanzare o sopravvivere in situazioni difficili con le sole proprie forze, è nemico del mondo, schiacciato com'è tra l'arrogante potere degli aristocratici, che detesta anche come conservatori, e le rivolte popolari, con i cui obbiettivi non ha nulla a che spartire e la cui eventuale vittoria gli toglierebbe anche il modestissimo spazio sociale sul quale può contare. Franck è il prototipo del piccolo

⁴⁸ *ivi*.

⁴⁹ Cit., p. 233.

⁵⁰ Weigelt, *Valentin Krautwald, etc.*, cit., pp. 184-185.

⁵¹ Abbiamo consultato alcune delle principali opere di Franck nelle seguenti edizioni: *Paradoxa*, hrsg. von S. Wollgast, Berlin, Akademie, 1966, *Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibel von anbegyn bis in deß gegenwertig A.D.L. jar verlengt, etc.* s.i.l., s.i.e., 1551; *Die gulden Arch, darjnn die heilige schrift, etc.*, Berna, s.i.e., 1569; *De arbore scientiæ boni et mali*, (sotto lo pseudonimo di Augustinus Eleutherius) Mülhausen, Faber, 1561.

⁵² Williams, *The Radical Reformation*, p. 266.

⁵³ *ivi*, p. 460. Nella *Chronica*, Parte III, p. CLXXXVII v. egli definisce Donatisti e Circumcellioni non tanto come eretici, quanto come assassini e ribelli. Franck detestava i moti popolari.

⁵⁴ *Mystiques, etc.*, cit., p. 21.

⁵⁵ W.E. Peuckert, *Sebastian Franck, ein deutscher Sucher*, München, Piper & Co. Verlag, 1943, riproduce a pp. 549-550 l'elenco dei libri appartenuti a Franck, compilato subito dopo il decesso. Oltre agli *Adagia* di Erasmo e al *De vanitate scientiarum* di Agrippa (autori che furono editi dallo stesso Franck nella sua attività di stampatore: cfr. *Paradoxa*, ed. cit., p. 104, n. 1 di Wollgast) vi si trovano vari testi di classici (Plotino, Plutarco, Gellio: si noti la componente neoplatonica, rafforzata dalla presenza di testi ermetici, una letteratura che egli ben conosceva) e di umanisti, incluso il lessico ebraico di Reuchlin (Franck, che aveva studiato teologia ad Heidelberg ed era stato in gioventù sacerdote cattolico, conosceva il greco e il latino; non l'ebraico: cfr. Williams, p. 264). Interessante la presenza di una storia di Melusina: si tratta di un importante personaggio dell'immaginario medievale, alla quale abbiamo più volte fatto cenno, che ha un ruolo nella riflessione di Paracelso nel *De vita longa*. Franck aveva inoltre un rapporto privilegiato, sul piano teologico, col neoplatonismo di ps.Dionigi e Cusano; quanto alla conoscenza delle eresie cristiane, in molte delle quali il Neoplatonismo ha un ruolo determinante, Franck aveva una vasta cultura: la sua trattazione delle eresie nella *Chronica*, nell'edizione da noi consultata occupa le pp. LXXVIII r. - CXCv r. della Parte III, cioè uno spazio notevole, considerata anche la densità delle pagine. Ancora da ricordare, tra i testi in suo possesso, il *De pictura*, una testimonianza del suo soggiorno a Norimberga, la città di Dürer, dove sposò Ottilia Beheim, sorella di di Barthel e Sebald che, con Georg Penz, formavano il gruppo dei "pittori senza Dio", amici di Denck e noti antitrinitari. Franck non si sentiva estraneo all'antitrinitarismo, come comprensibile per un mistico neoplatonico (cfr. Wollgast in *Paradoxa*, cit., p. VII nel testo e in nota).

⁵⁶ Cit., p. 22.

⁵⁷ *Sebastian Franck and Caspar Schwenckfeld: Two Spiritualists Vite*, W.F. 56, cit.

intellettuale; non per nulla la sua professione fu dapprima quella del prete cattolico, poi del predicatore luterano, infine quella dello stampatore.

Per conseguenza, mentre Schwenckfeld ebbe pur sempre una propria teologia e una propria Chiesa,⁵⁸ Franck, che aveva maturato un irrimediabile disprezzo per un mondo con lui così avaro,⁵⁹ era legato, come intellettuale, allo scetticismo filosofico, e, come neoplatonico, all'inconoscibilità del Dio della tradizione ps.dionisiana;⁶⁰ di qui il diverso significato che ha per essi il comune dualismo di Spirito e materia, "spirito" e lettera.

Per quanto concerne il primo aspetto, mentre Schwenckfeld tende semplicemente ad ignorare la materia, per Franck l'uomo è realisticamente fatto di Spirito e di carne, ancorché in antitesi tra loro;⁶¹ per quanto concerne il secondo, mentre Schwenckfeld tende a rendere tutta interiore una verità che comunque si riflette nelle Scritture,⁶² e vede la salvezza nell'interiorizzazione di Cristo⁶³ pane spirituale assunto nel cuore, Franck considera Cristo soltanto un modello che addita lo Spirito divino, una scintilla del quale è anche in ogni uomo, dove va risvegliata seguendo quell'esempio.⁶⁴ In primo piano non è dunque Cristo, ma lo Spirito Santo, il *Lógos*. La posizione di Franck è dunque decisamente "gnostica", e si è tentati di darne una giustificazione psicologico/sociale. Per Franck dunque, la Scrittura non ha il valore che ha per Schwenckfeld: se Cristo è *un esempio che addita* la via della salvezza, e quel Dio inconoscibile non può esser chiuso in uno scritto, tutto è in divenire storico, e ogni testimonianza dell'Assoluto, essendo relativa, lo è in senso storico: l'Antico Testamento, superato da Cristo, non è un "assoluto", è qualcosa che *valeva per un'altra umanità*.⁶⁵

Franck ha un senso ben altrimenti vigoroso di ciò che sta cambiando: la rottura del monolite cattolico, la critica umanista e la via mistica, costituiscono una congiuntura che indica la strada di una religiosità *personale*, nel cui ambito la tolleranza prende un significato ben più moderno che non nel pio Schwenckfeld. Franck rappresenta la vera via che apre all'interiorizzazione del divino in Weigel,⁶⁶ un processo che si compie con Böhme.

Questa interiorizzazione concerne l'animo umano, ma fa parte di una complessa e, a nostro avviso, irresolubilmente angosciata meditazione sul Male. Secondo Franck, che in ciò si ricollega -ma soltanto in apparenza- al tradizionale panenteismo della mistica neoplatonica, Dio è tutto in tutte le cose; sarebbe però meglio dire: in ciò che è *l'ordine* del Creato.⁶⁷ Infatti, ciò che circonda il cosmo così come ci appare, è la Parola, ma ciò che in questo darsi del Creato *non* è Parola, cioè la materia, è soltanto *ombra* (il Nulla come Chaos?): Cristo stesso, in ciò che è "carne", è soltanto "ein Schatten" e un *sýmbolon*.⁶⁸ Le cose, dunque, *consistono* nella Parola: se essa si ritraesse, piomberebbero nel Nulla,⁶⁹ ma la Parola stessa non è pensabile fuori del Creato.

Ciò che appare non è; ciò che è, la Parola, dobbiamo cercarlo dentro di noi; la Parola si fece carne per rendere visibile e audibile ciò che di per sé non si può né vedere né udire, Dio, la nostra realtà puramente interiore.⁷⁰ Cristo è il *testimone* della verità; una verità *che non si può insegnare* (di qui la svalutazione di ogni letteralità) ma soltanto *testimoniare*.⁷¹ In questo senso il Nuovo Testamento supera e completa l'Antico: Cristo addita la fine della Legge, perché la verità è Spirito, è interiore; come per Paracelso, anche per Franck tutti i segni del culto esteriore sono mera idolatria.⁷² Che cos'è dunque la Legge nella sua verità? Una cosa soltanto: l'amore.⁷³

Poste queste basi, si può allora comprendere la dottrina franckiana del Bene, del Male e del peccato, nonché il suo peculiare ma radicale dualismo dalle profondità gnostiche. Dio è una Volontà, uno Spirito che vive in tutte le "cose della natura", cioè in tutte le creature:⁷⁴ se il peccato fosse qualcosa, invece di essere il

⁵⁸ *ivi*, p. 72 in n. 5.

⁵⁹ *ivi*, p. 82. Nei *Paradoxa*, p. 40, Franck descrive un "mondo alla rovescia".

⁶⁰ Molti gli esempi al riguardo nei *Paradoxa*; cfr. pp. 17-20 ma vedi anche la *Vorrede a Die guldin Arch, etc.*: nessuno può conoscere Dio se non Dio stesso, etc. (il tema viene da Cusano: cfr. Peuckert, cit., pp. 247-248); lo stesso nella *Vorrede alla Chronica* o in *Paradoxa*, pp. 26-27.

⁶¹ Mc Laughlin, p. 78.

⁶² *ivi*, p. 76.

⁶³ *ivi*, p. 78.

⁶⁴ *ivi*

⁶⁵ *ivi*, p. 75; cfr. *Paradoxa*, p. 136 sgg.

⁶⁶ Cfr. H. Weigelt, *Sebastian Franck und die lutherische Reformation. Die Reformation im Spiegel des Werkes Sebastian Francks*, W.F. 56, cit., pp. 50-53; Wollgast, introduzione a *Paradoxa*, cit., pp. XX-XXI; cfr. inoltre *Paradoxa*, pp. 366-367. Il Cristianesimo non sopporta regole, né leggi, né ordini; lo Spirito Santo non è sottoposto a decreti umani; i Cristiani sono legati allo Spirito Santo perché ad esso, e non ad alcuno scritto, è legato il Nuovo Testamento.

⁶⁷ Conduciamo questa breve analisi a partire dai *Paradoxa* 1-4; 6; 8-9; 14, 19-22; 47-50; gli stessi cioè, enucleati come fondamentali dal Wollgast nella sua introduzione alle pp. XXIV-XXV; naturalmente non per ripetere quanto da lui già chiarito. Per quanto concerne il panenteismo di Franck, segnaliamo che il Peuckert, pp. 210-211; pp. 242-243; e pp. 248-249, lo aveva già delineato, e aveva anche sottolineato (pp. 245-246) che l'antropologia di Franck "ist wesentlich doch eine Philosophie des Willens". A nostro avviso tuttavia il Peuckert, che ha segnalato gli incontri di Franck con Paracelso nel 1529 e nel 1532 (pp. 90-91; p. 198) tende a dare un peso eccessivo al rapporto Dio/natura di Paracelso e Agrippa nel riferirsi a Franck, che ha la tormentosa complessità di uno "Gnostico", in ciò rivelandosi diverso dal panenteismo dei mistici come da quello dei maghi.

⁶⁸ *Paradoxa*, 47-50, p. 93 e p. 95; il Cristo "storico", esteriore, in carne ed ossa, non serve a nulla (*Paradoxon* 113).

⁶⁹ *ivi*, p. 96.

⁷⁰ *ivi*, p. 171; p. 31; p. 97.

⁷¹ *ivi*, *Paradoxon* 132, pp. 212-213.

⁷² *ivi*, 86-89, pp. 136-155.

⁷³ *ivi*, 179-180, pp. 303-305; 8, p. 28; 9, p. 32, cfr. anche *Chronica*, Parte II, pp. CLXXXVI r-v.

⁷⁴ *ivi*, 1, p. 18.

Nulla che è, Egli sarebbe anche il peccato.⁷⁵ In realtà Dio è soltanto Bene, Verità, Sapienza;⁷⁶ il peccato, che è sottrarsi a Lui, significa semplicemente condannarsi al Nulla, cioè al “mondo” quale esso potrebbe essere, ammesso che potesse, senza di Lui.⁷⁷ Dio dunque vuol vivere nell’uomo, esser conosciuto dall’uomo ed esserne amato; ma Lui, di per Sé, non ha bisogno di nulla.⁷⁸ Siamo noi che, dando a Lui, diamo quel che ci è stato dato; peccare dunque, allontanarsi da Lui cadendo necessariamente nel Nulla, sottraendosi all’unica vita, alla vita e alla realtà del Creato che è soltanto la Sua, significa semplicemente *farsi* del male; il Male è per l’appunto questo Nulla cui ci si consegna per propria scelta, per una sorta di servitù al “mondo”. Dio è Dio, non ha bisogno che noi siamo giusti: siamo noi che ne abbiamo bisogno.⁷⁹

Da qui si diparte l’irrimediabile dualismo che Franck pone tra Dio e il “mondo”,⁸⁰ dove però è bene tener presente che cosa intenda Franck con “die Welt”. Qui non è in discussione il cosmo, il Creato, la sfera terrestre; “die Welt” è piuttosto il mondo della storia, le leggi del mondo, il “secolo”; non tanto quindi si assiste alla condanna della materia sensibile, la quale, benché esteriorità, è pur sempre *symbolon* del divino; quanto della “carne” (das Fleisch) intesa come legge dell’autosoddisfazione di questa mera apparenza che, riversando la propria attenzione su se stessa, si allontana da Dio condannandosi al Nulla. Il peccato è in sé l’atto d’orgoglio e di presunzione di chi si distacca dal Vero -che è lo Spirito- per volgersi all’inessenzialità delle cose lette nella loro esteriorità, nella “carne” e nelle sue leggi. Questo è il peccato di Adamo, in questo egli si è fatto tentare da Satana, un Dio grazioso che conduce sulla via delle passioni terrene;⁸¹ del resto ognuno ha il proprio Dio, o meglio, il proprio idolo, là dove l’animo lo porta nella sua vita, verso le vane concupiscenze: abbiamo tanti peccati quanti idoli.⁸²

Il “mondo” dunque è per definizione irredimibile e in antitesi con Dio, perché il “mondo” altro non è che l’esteriorità confusa con l’essenza, scorza che cessa di essere *symbolon* per autocostruirsi in Assoluto; ma poiché tale non è, esso diviene *menzogna*, *eidolon* che si rivela per ciò che è: Nulla. La materia cessa di essere il cosmo, specchio della Parola, vivente della sua vita, per propria scelta condannandosi alla morte e al chaos nel momento in cui, immaginandosi autosufficiente, si distacca dallo Spirito che è ciò che la anima e le dà vita come trasparenza della vita divina. In questo ci sembra veder rivivere l’abissalità della meditazione gnostica.⁸³

Da questo dualismo di esteriorità e interiorità nasce il paradosso; l’opera di Franck che porta questo titolo, e che è certamente il suo frutto più maturo, è giocata precisamente sugli ossimori che nascono dall’uso dei concetti e della lingua, visti alternativamente sui due versanti opposti e inconciliabili del *significato*: quello mondano, e quello divino che non è attingibile con la normativa del mondo. Il *significante*, dislocato repentinamente, si fa allora schizofrenico; precisamente in questa inconciliabilità assunta a principio, è il dualismo introiettato di Franck. I due mondi sono del tutto paralleli, e sarebbero destinati a non incontrarsi se non coesistessero nell’uomo, che per questa ragione è un microcosmo: nell’uomo Dio si manifesta al di là del Bene e del Male, attraverso ciò che l’uomo vuole e fa; questo passaggio importantissimo è stato ben notato dal Séguenny.⁸⁴ Nell’uomo si opera dunque una libera scelta tra Verità e apparenza ingannevole, Dio e “mondo”: la scelta satanica di peccare si configura come una libera scelta verso l’autodistruzione nel Nulla;⁸⁵ ecco allora l’importanza dell’*esempio* di Cristo, che indica la via per unirsi a Dio.

Il dualismo di esteriorità e interiorità è lo stesso principio che presiede alla logica per la quale Franck respinge la cogenza della Scrittura. Nella *Vorrede ai Paradoxa*, viene più volte sull’argomento partendo da Paolo (“la lettera uccide”, *II Cor.*, 3, 6) e da *Matteo*, 22, 29 che egli traduce in un più generale: “gli Scribi

⁷⁵ *ivi*, 2, p. 21. Sembra corretto affermare che Dio vive *tramite* il Creato e l’uomo; la Sua vita è la Sua vita in noi.

⁷⁶ *ivi*, 4, p. 23.

⁷⁷ *ivi*, 2, p. 21.

⁷⁸ *ivi*, 8, p. 28.

⁷⁹ *ivi*, 9, p. 29.

⁸⁰ *ivi*, 14; 15.

⁸¹ *ivi*, 15-17, p. 41.

⁸² *ivi*, 197-198, p. 331. Sull’argomento cfr. anche *De arbore scientiæ boni et mali*: Adamo, peccando, torna al suo Nulla originario (p. 22). Il peccato e Satana appaiono come una pulsione autodistruttiva diretta verso il Nulla dal quale fu creato il cosmo ordinato, e reso tale grazie alla Parola. La sapienza umana è quella del serpente (p. 32); perciò, seguendo Paolo, la sapienza umana è stoltezza dinnanzi a Dio: i rispettivi metri di giudizio sono contrapposti (pp. 32-33).

⁸³ Ci riferiamo alla sottile analisi del pensiero gnostico fatta da A. Magris, *La logica del pensiero gnostico*, cit. Secondo Magris il Dio inaccessibile degli Gnostici è una realtà dinamica che vuol manifestarsi -e lo fa tramite il Figlio- ma che è conoscibile soltanto in immagine: di questa il Demiurgo offre una mimesi, che è una contraffazione, nel mondo sensibile da lui creato; all’interno di questo però la sola linfa vivente, la sola verità, è per l’appunto l’immagine del Dio inaccessibile. Analogamente, il vero Sé dell’uomo è nella scintilla divina, la sua sola vera vita: riconoscersi in essa e non nel mondo, rinunciando all’io mondano, è la via per la salvezza dell’anima. La logica di Franck non è diversa, se si eccettua la sostituzione del Demiurgo con il Satana cattivo consigliere della superbia creaturale: non per nulla Franck si richiama ripetutamente al *Giobbe* per ricordare l’incommensurabilità di Dio nei confronti dell’uomo.

⁸⁴ *Le spiritualisme, etc.*, cit., pp. 96-97, il passaggio è in *Paradoxa* 19-22, p. 51, e in 29-31, p. 71: Dio è una forza libera che vuole ed è in ciascuno ciò che ciascuno vuole ed è.

⁸⁵ Cfr. *supra*, n. 82. Il Séguenny, *Sources du spiritualisme d’après la “Chronica” de Sebastian Franck, Les dissidents du XVIe siècle, etc.* cit., pp. 166-167, ha notato la tremenda solitudine della scelta e il carattere non intellettuale (per ignoranza) ma volontaristico, dell’errore. Nella volontà prende forma ciò che *Dio e l’uomo insieme vogliono*. Si noti dunque che l’uomo è invitato a volere ciò che Dio vuole, ad associarsi liberamente a Lui come percorso per identificarsi con Lui, scoprendo Lui dentro di sé (cfr. *Paradoxon* 26, p.63). Questa volontà è libera, nessuno può costringerla, come ribadisce il *Paradoxon* 28, p. 69.

(Schriftgelehrten) non conoscono le Scritture”, per attaccare affermando che la letteralità è dalla parte dell’Anticristo, e che con essa si può uccidere Cristo grazie al Cristo letterale.⁸⁶

Nei *Paradoxa* l’argomento è sviluppato a partire da 119 sino a 127 (pp. 199-208). Dinnanzi a un Dio inconoscibile, nessuno può dire chi Egli sia, quale la Sua Parola, la Verità: tutto ciò che diciamo, leggiamo, scriviamo è, come ama dire Franck, “un’ombra”, e quindi tutt’al più “un empiastro per il cuore”.⁸⁷ Gli scritti sono affidati alla nostra interiorità e non vanno compresi nel senso letterale, ma in rapporto alle puntuali circostanze.⁸⁸ Séguenny⁸⁹ ha molto insistito sulla *storicità* della Parola vivente, contrapposta alla *staticità* dello scritto; questa storicità è funzione della storicità dell’uomo, al quale perciò essa parla di volta in volta secondo le circostanze, dicendo in modo nuovo la verità eterna;⁹⁰ la Rivelazione è dunque perennemente in atto, arrestarla è cadere nell’immobilità che contraddistingue il Nulla. Vita, moto, Creazione, Dio, si identificano quindi opponendosi al Nulla del sempre-eguale: difficilmente un pensiero è più rigorosamente antirazionalista e più aderente ai contenuti profondi del messaggio testamentario: è su questa via che si muoveranno Weigel e Böhme.

Questa peculiarità dello spiritualismo di Franck è stata commentata da Goldammer,⁹¹ che ne ha notato gli aspetti individualisti; in effetti Franck insiste molto sul proprio “Cristianesimo” definendolo “unparteiisch”, un termine che sembra ricorrere abitualmente in questa cultura; come abbiamo già ricordato, nei testi di Franck, particolarmente nell’impianto stesso della *Chronica*, è esplicita l’antipatia, se non l’odio, tanto per la logica che regge il potere, quanto per la rivolta degli oppressi. Franck pone dunque alla base di un corretto comportamento sociale soltanto il rapporto individuale con il divino, contraddizione risolvibile soltanto sul piano utopico, ciò che egli fa traducendo tutta la religiosità possibile nel solo Cristianesimo, a sua volta ridotto ad un solo generico e generalissimo comandamento: amore.

Questo Cristianesimo “semplificato” ha tuttavia un’alta valenza morale ed universale, in questo soddisfacendo alla sua specifica coloritura “occidentale”: esso si pone infatti come indicazione ecumenica in grado di veicolare non soltanto la morale classica, secondo una tendenza apparsa sin dai tempi di Giustino (Franck è un umanista che farcisce le proprie definizioni di Dio con i ricordi della cultura classica) ma anche di porsi come religione interiore valida per tutti, inclusi Turchi, Giudei e pagani. La visione della santità è, per Franck, tutta “laica”: possono essere Santi i non Cristiani, e molti Santi cristiani sono probabilmente nell’inferno.⁹² La Chiesa (quella “vera”) è una realtà spirituale e invisibile che può riguardare tutti, e che a nessun titolo può identificarsi con istituzioni e scritture: i veri “eretici” sono coloro che fanno di un qualunque scritto il proprio “papa di carta”.⁹³ Siamo dinnanzi ad un apparente paradosso che, di fatto, non è che la coerente conseguenza delle premesse: la sola realtà e verità è lo Spirito di Dio nascosto in noi, che traspare sotto le cose; queste dunque, separatamente dallo Spirito divino che le vivifica, sono Nulla. Nulla è anche tutto ciò che si richiama ad ogni qualsiasi aspetto formale, che di per sé è necessariamente una cosa morta.

È appena il caso di sottolineare quanto indefinibile, ancorché certo, sia questo “Spirito” che sottostà alle cose, nel momento in cui Franck rifiuta di riconoscerne la traccia nell’esteriorità di queste; Franck, nonostante lo schema “neoplatonico” è infatti sostanzialmente dualista, condannandosi alla sola conoscenza mistica. Infatti, se è vero che la Parola è ciò che fa “lievitare” il Chaos, il Nulla, trasformandolo in cosmo; è anche vero che, per Franck, il Nulla della materia resta soltanto un rivestimento esteriore dell’ordine divino; la forma non è permeata di questo lievito, ma resta come un “mantello”, una “scorza” che si plasma secondo la tensione che vi s’insinua, della quale però *non partecipa*; in un certo senso, è piuttosto il risultato della *resistenza* del Nulla alla Parola. Franck, permeato di cultura umanistica, appare più un dualista greco che un Cristiano; di qui gli esiti “gnostici”.

Questo dualismo riguarda anche l’uomo, il quale, pur essendo microcosmo come coesistenza dei due mondi, è comunque duplice: c’è un uomo puramente interiore, divino, ed uno esteriore, mondano, che è Nulla;⁹⁴ in questo senso la materia, come dicevamo, è per Franck una *realtà*, ma paradossale. L’uomo di carne

⁸⁶ *Paradoxa*, pp. 9-10.

⁸⁷ *ivi*, p. 200.

⁸⁸ *ivi*, p. 202.

⁸⁹ *Sources, etc.*, cit., p. 170. Séguenny si rifà alla grande ricerca storica di Franck, la *Chronica*, una ricerca del Cristianesimo vivente nella storia.

⁹⁰ Abbiamo sviluppato in senso “laico” questa visione, come rapporto tra arte e verità in *Arte, Memoria, Utopia*, cit., *passim*: l’arte allude ad un indicibile che si ri-vela in forme sempre nuove e diverse; è il concetto di *Terra* contrapposto a *Mondo* espresso da Rilke nelle *Elegie duinesi*. L’opera d’arte parla attraverso il tempo perché costantemente si rigenera da se stessa.

⁹¹ *Friedensidee und Toleranzgedanke, etc.*, cit., A.R.G. 47, pp. 185-187. Goldammer (cfr. pp. 182-183) tende a riportare gli antecedenti di Franck il più possibile nell’ambito del contemporaneo Paracelso e di Agrippa, come già fece Peuckert. Indubbiamente molte conclusioni di Franck sul problema della spiritualità della religione e della conseguente libertà e tolleranza, e sullo sganciamento dalle pratiche esteriori, sono sostanzialmente simili a quelle di Paracelso; tuttavia la struttura e le premesse del suo pensiero ci sembrano diverse: Paracelso muove da una “filosofia della natura” rigorosamente alchemica, laddove quest’aspetto è decisamente in ombra in Franck. Il creato è sì, neoplatonicamente, trasparenza del divino, ma, appunto per questo, viene “accantonato” per stabilire subito un rapporto diretto con il divino all’interno dell’uomo, senza preoccuparsi di ciò che è l’interesse primo degli alchimisti: dedurre leggi “spirituali” che governano il mondo, per agire anche sulla natura. Tra l’alchimista spirituale e lo Spiritualismo vi è un radicale spostamento d’accento che non deve essere dimenticato, sopravvalutando le comuni strutture “neoplatoniche”.

⁹² Deppermann, *Die Argumente, etc.*, cit., pp. 244-246.

⁹³ Lecler, cit., p. 186. Cfr. anche Goldammer, cit., p. 193: ciò che conduce all’eresia è precisamente il principio sul quale si fonda l’ortodossia.

⁹⁴ Cfr. *Chronica, Vorrede*, pp. III r. - VII v. Lo scopo della *Chronica* è precisamente quello di aiutare nella comprensione di ciò che, essendo ineffabile, non si può spiegare, ma soltanto “mostrare” attraverso gli esempi delle vite.

è una realtà in quanto la carne è lì a testimoniare la *realtà del Nulla*, che è Male; il suo esser chiamato a cooperare con Dio si configura quindi come una vocazione ad identificarsi con la sola realtà interiore facendosi Parola, contribuire a svelare che la sola realtà del Nulla è il Nulla. A questo punto, o si è Dio o si è Nulla: l'uomo sceglie liberamente il proprio campo, e l'attrazione del Nulla si rivela una satanica spinta all'autolesionismo.

Difficilmente fu mai attribuita al Nulla una così abissale fascinazione; il paragone con la Qabbalah luriana è istintivo. La materia, il Male, il Nulla, precorrono il freudiano istinto di morte, inevitabilmente inscritto nella vita stessa.

Franck compie tuttavia, con la propria dottrina che è non soltanto mistica, ma anche e in primo luogo razionale, essendo il misticismo null'altro che lo sbocco inevitabile di questa razionalità, un importante passo verso la modernità. La sua religione infatti, fondata com'è sul solo rapporto diretto ed interiore con Dio, si risolve in una religiosità strettamente individuale: ogni Istituzione è mera esterioresità, non soltanto la Chiesa di Roma, ma anche qualunque setta *in quanto setta*, cioè gruppo di persone istituzionalizzato entro un proprio credo. Non si salvano il Luterano né lo Zwingliano *in quanto tali*, mentre nulla osta che si salvi un qualunque pagano *a titolo personale*. Vi è una profonda eguaglianza di tutti gli uomini dinanzi al Cristo/esempio, laddove qualunque dottrina cristiana è Nulla *in quanto dottrina*. Franck dunque antepone a tutto l'individuo, con la sua irripetibilità che lo rende irriducibile alla normativa.

Questa è però una critica generale, che, come tale, non può restare limitata al solo dominio della religione: coerentemente, sviluppando sempre gli assunti iniziali, Franck trasforma questi ultimi in fondamento di una radicale critica sociale.⁹⁵ Oggetto della sua critica sono infatti anche le istituzioni civili -lo Stato in primo luogo- non soltanto in linea di principio, ma anche come strumenti attraverso i quali viene messa in atto l'oppressione dell'individuo: la Legge in quanto tale, letteralmente applicata, può offendere la natura puntuale delle azioni: *summum ius, summa iniuria*. A questa critica più generale se ne affianca però anche un'altra più specifica, che riguarda l'eguaglianza degli uomini innanzi a Dio: Franck condanna la disparità sociale e l'avidità dell'accumulo privato.⁹⁶ In questo eccellono i nobili, "animali inutili"; per la loro avidità si scatenano le guerre che sono sempre giustificate nel nome di Dio.⁹⁷ Analogamente a Paracelso, Franck fu infatti esplicito pacifista, nemico di ogni guerra e anche, come abbiamo notato, delle rivoluzioni, dietro le quali vede sempre e comunque l'avidità: chiunque combatte ha sempre scopi illeciti.⁹⁸ Problema della guerra, della violenza e dell'oppressione, e problema della disparità sociale, sono di fatto legati nella critica di Franck, perché discendono dalla critica alle istituzioni che è a sua volta un aspetto particolare della più generale critica del "mondo"; ciò fa capire per quale ragione, pur essendo esse strettamente legate, non ne scaturisce, per Franck, alcuna proposta socialmente riformatrice, men che mai rivoluzionaria, che sia volta ad alleviare l'oppressione attraverso il cambiamento della società.

Franck si limita infatti a denunciare la realtà sociale come frutto della follia -non per nulla l'erasmiano *Elogio della follia* è uno dei suoi riferimenti più abituali ed espliciti- e ciò è conseguente con l'assunto iniziale: è un errore e una follia conferire "verità" al "mondo". La critica di Franck è molto razionale nei propri assunti, ma mostra in questo di dipendere fortemente dalla "razionalità" degli umanisti, di Erasmo in particolare: una critica scettica e disincantata che non mostra alcun particolare interesse verso qualche risultato, sia pur limitato e transeunte: essa proviene infatti da una *turris eburnea* che ha proprie personali prospettive sul mondo guardato con disprezzo e distacco.

La razionalità della critica di Franck, benché perfettamente coerente con gli sbocchi mistici -la mistica è l'ultimo approdo della razionalità che indaga il divino- appare quindi, nel contesto dei suoi scritti e in rapporto alle reali sofferenze della sua vita di perseguitato, un autentico freno all'impatto della sua predicazione appassionata, perché l'intellettualismo di questa critica sembra allotrio rispetto alla natura e alle vicende di Franck. In questi sbocchi paludosi che tendono a frenare il vigore con il quale effluisce da lui la critica sociale, si può forse scorgere un riflesso della situazione maturata negli anni tra Frankenhause e Münster: le ultime lotte popolari appaiono non soltanto definitivamente sconfitte, ma anche *giustamente* sconfitte, per essersi dimostrate non già foriere di cambiamento, ma, al massimo, di semplice rovesciamento del rapporto di violenza. In fondo, questa critica era stata immediatamente formulata dallo stesso Muntzer subito dopo Frankenhause, cha apparve a tutti la fine di un'ubriacatura. Quanto a Münster, il suo ricordo rimase per sempre legato all'orrore.

Tracciamo questo breve commento in toni dubitosi, perché non riteniamo sia possibile trasformare in giudizio ciò che non rappresenta più di una mera ipotesi su un fenomeno così radicale come il cambiamento di direzione assunto dal non-conformismo a partire dalla metà del XVI secolo.⁹⁹ certo è che da questo momento

⁹⁵ Goldammer, cit., pp. 190-200.

⁹⁶ *Paradoxa*, 92-93; 150-151a; 153; Goldammer, p. 192, commenta: "Alle äußere Institutionen sind die 'Welt' und die Welt schlägt nach den Christen". Il resto è conseguenza dell'assunto.

⁹⁷ *Paradoxon* 199, p. 332: "non c'è contesa o guerra, per malvagità che sia, che non sia iniziata nel nome di Dio".

⁹⁸ Cfr. S. Looß, *Sebastian Francks Auffassungen zu Frieden und Krieg im historischen Kontext*, W.F. 56, cit., pp. 124-125.

⁹⁹ Ci troviamo dinanzi ad un fenomeno che, per certi aspetti, richiama la brusca virata nell'evoluzione della Qabbalah a partire dal XVI secolo, e la difficoltà di darne conto che abbiamo sottolineato. Rapporti di causa e d'effetto non possono stabilirsi, ma certamente con la metà del XVI secolo inizia un'epoca di violenta repressione destinata a durare sino a tutto il XVII secolo: in questo clima politico e sociale tali evoluzioni sono quindi da collocarsi come manifestazioni da porsi accanto alle altre, e con le altre costituiscono il clima stesso, i cambiamenti epocali.

non vi sono più importanti fenomeni di “Gioachimismo” rivoluzionario, pur persistendo il Gioachimismo sino al XVIII secolo; non vi sono più eretici armati e combattenti, pur proseguendo l’elaborazione dottrinale e la dissidenza; in altre parole, come abbiamo anticipato all’inizio del capitolo, la nostra vicenda assume un altro percorso.

In questo nuovo percorso si deve assegnare un ruolo centrale a Valentin Weigel, una figura troppo a lungo sottovalutata, anche se certamente non ignorata. Riteniamo si possa infatti affermare che il primo vero riconoscimento della sua centralità risalga soltanto alla grande monografia di Bernard Gorceix, presentata nel 1971 e apparsa a stampa nel 1972.¹⁰⁰ Come recita il titolo stesso della ricerca, il Gorceix ha riconosciuto in Weigel il vero iniziatore della teosofia tedesca e del suo grande secolo barocco, cioè colui che, inserendosi nella tradizione mistica di Eckhart e Tauler, trasforma per la prima volta questa mistica in una teosofia. Questo è infatti il grande significato di un pensatore che per il resto, come hanno comunemente rilevato gli studiosi della sua opera,¹⁰¹ e come appare evidente, è del tutto dipendente da Paracelso e da Franck, oltretutto dai citati mistici.

Prenderemo dunque le mosse dalla monografia del Gorceix per inserire via via l’analisi delle opere di Weigel,¹⁰² e sottolineare l’importanza della rivoluzione introdotta da questo pensatore apparentemente poco originale, rielaborando motivi altrui in forma del tutto nuova per dar vita a sviluppi destinati a lungo percorso.¹⁰³

L’arco della vita di Weigel si snoda in un periodo, la seconda metà del XVI secolo, apparentemente oscuro per la Germania;¹⁰⁴ è quello che va che va dalla pace di Augusta (1555) all’inizio della Guerra dei Trent’anni (1618). Spentosi il fervore della Riforma con la morte di Franck e Schwenckfeld e con il consolidarsi delle nuove “ortodossie” dopo la tregua religiosa, la Germania esce dalla scena internazionale,

Concordiamo d’altronde pienamente con Magris (*La logica del pensiero gnostico*, cit., pp. 13-25) allorché egli denuncia come distorsione di fondo della nostra cultura, la pretesa d’identificare l’origine di un fenomeno storico in termini di *processo causale*; egli definisce ciò una forma di “Aristotelismo perenne” della nostra cultura, che fa parte della più volte citata metafisica dell’Occidente. D’altra parte, il punto di svolta nel quale ci siamo or ora imbattuti, è importante per mettere a fuoco un altro aspetto di questa metafisica, radicato nello storicismo, l’abitudine di individuare percorsi finalizzati entro storie a tesi. Nel nostro caso c’imbattiamo nel bivio dal quale partono due scelte presenti nella cultura del secolo: le storie del non-conformismo che interpretano il dissenso religioso come tappe di una vicenda il cui significato profondo è costituito dal percorso verso lo Stato liberale con le sue “libertà” individuali borghesi; e quella di chi legge il non-conformismo come dissenso economico-sociale espresso essenzialmente tramite moti popolari, il cui significato è racchiudibile in un percorso verso una società egualitaria: fu il caso della lettura marxista. A noi sembra viceversa che tutti questi fenomeni -tanto i moti popolari e rivoluzionari, quanto le tendenze anticonformiste della riflessione e della cultura- siano semplicemente una *testimonianza* che prende le forme che prende di volta in volta, in funzione delle circostanze e delle possibilità, di una dialettica tra individuo e società che conduce, di volta in volta, là dove possibilità e circostanze consentono. Certamente tuttavia, in questa dialettica si rivela, a nostro avviso, una *tendenza u-topica*, cioè non circoscrivibile, dell’individuo che anela alla propria piena autorealizzazione, ipotizzando, col pensiero o con le azioni, una società diversa ove ciò gli sia consentito. Il contrasto è dialettico e si risolve secondo le leggi del politicamente possibile: perché, se utopico è un individuo senza società, libero da normative “esteriori” che lo limitano, altrettanto utopica è l’ipotesi di uno Stato la cui Ragione possa inchiodare l’individuo alla metafisica di un *ordine* che non muta sotto le resistenze e le pulsioni dell’individuo. La vita, grazie a Dio, al Dio imperscrutabile che non si cura dell’umano giudizio, è *disordine*, anche sul piano dell’entropia. L’ordine è perciò *morte*, soffocamento di ciò che nasce, eternamente nuovo e imprevedibile; come tale in continua dialettica col suo opposto, in una dialettica che, contrariamente a quella storicista, non ha sintesi, non ha approdi, ed è irresolubile, perché insita *nel processo stesso della vita*: il mito di Inanna e quello alchemico hanno visto ben più in profondo di secoli di Ragione. Nella nostra storia dunque, noi non cerchiamo sbocchi di alcun genere: tentiamo soltanto di analizzare, nel passato e secondo le forme proprie delle specifiche circostanze, tracce di una realtà che ci può far capire qualcosa nella specificità del presente.

¹⁰⁰ B. Gorceix, *La mystique de Valentin Weigel 1533-1588 et les origines de la théosophie allemande*, cit.

¹⁰¹ Oltre a Gorceix, ricordiamo la concorde opinione di Faivre, nella sua lunga recensione a Gorceix condotta in *Théosophie et mystique speculative du siècle baroque en Allemagne. Notes sur l’œuvre de Bernard Gorceix*, R.H.R. 196, 1979; il pionieristico studio di Koyré in *Mystiques, spirituels, alchimistes*, cit., pp. 81-116. K. Goldammer, *Friedensidee und Toleranzgedanken*, etc., cit., A.R.G. 47, p. 201, arriva persino a definire Weigel in termini decisamente negativi in quanto ad originalità del pensiero. Una ragione per il ritardato riconoscimento del suo ruolo può essere ricercata nella difficile accessibilità dei suoi testi, oltretutto nel problema costituito dal riconoscimento della loro autografia. Molte delle opere a lui attribuite sono infatti degli pseudepigrafi, nei quali hanno avuto un ruolo i circoli paracelsiani di Görlitz; esse furono infatti pubblicate a stampa soltanto postume, nei primi decenni del XVII secolo; sono quelli gli anni nei quali si realizza anche la raccolta degli scritti di Paracelso ad opera di Huser. Per lo stabilimento dell’autenticità delle opere, cfr. W. Zeller, *Die Schriften Valentin Weigels. Eine literalkritische Untersuchung*, H.S., Heft 370, Berlin, Ebering, 1940; per una revisione cfr. Gorceix, cit., pp. 465-481.

¹⁰² Per la stesura delle presenti note abbiamo utilizzato le seguenti opere di Weigel: *Sämtliche Schriften*, hrsg. von W.F. Peuckert und W. Zeller, Stuttgart, Fromman, Lief. 1-7, 1962 sgg.; *Libellus de vita beata*, Halle, Krusicke, 1609; *Die güldene Griff*, ivi, 1613; *Informatorium oder soli Deo gloria*, Newenstadt, Knuber, 1616; *Kirchen oder Hauspostill*, ivi, 1617; *Gnothi seauton*, Parte I, ivi, 1615 (la II e III Parte, ivi, 1618, sono pseudepigrafi, opera di paracelsisti); *Scholasterium christianum*, im Sammelband *Philosophia mystica* (che contiene un’altra opera di Weigel, *Vom himmlischen Jerusalem*, insieme ad altri scritti paracelsiani) ivi, 1618. Questa contemporanea presenza dei due autori nella stessa raccolta, è stata notata da H. Pfefferl, *Valentin Weigel und Paracelsus*, S.B.P.F. 26, cit.

¹⁰³ Prima di affrontare questa “modernità” del pensiero di Weigel, si deve attentamente riflettere sulle obiezioni che muove Gorceix, cit., pp. 126-127, al fraintendimento posto in opera dagli interpreti del XIX secolo, che vollero vedere in lui il precursore dell’idealismo tedesco. Come nota giustamente Gorceix, nell’affrontare in modo innovativo il problema della conoscenza -tema fondamentale nella sua opera- Weigel non aveva in mente il problema in sé, nella sua valenza filosofica. La sua preoccupazione era infatti essenzialmente religiosa, mostrare cioè che “il vero uomo è creatura spirituale, è uomo interiore” (p. 127); quindi l’inutilità dei mezzi esteriori, dalla teologia, dai testi e dalle prediche, sino all’apparato rituale, al fine di giungere alla fede. L’osservazione di Gorceix è sacrosanta, e non intendiamo perderla di vista; tuttavia non si può ignorare che le strutture di pensiero religiose inaugurate da Weigel, e dopo di lui tramandate attraverso il prestigio di Böhme, sono le stesse che saranno riprese e riproposte, ora in senso laico, dal Romanticismo, al fine di superare le aporie cui era giunto il Razionalismo nel suo percorso culminato in Kant. Tutto questo non può essere ignorato nell’economia della nostra ricerca, come pure non è ignorata, anzi, è sottoscritta, l’obiezione di Gorceix; perché il nostro scopo è mostrare attraverso quali percorsi (e, più sovente, attraverso mere riproposizioni di problemi irrisolti) dibattiti moderni si alimentano, in un contesto e per scopi diversi entro una società secolarizzata, di strutture di pensiero nate altrove, nell’ambito di un dissenso che in quel momento non poteva non essere, ed era, dissenso religioso.

¹⁰⁴ Per questi cenni cfr. Gorceix, pp. 10-24.

occupata da Spagna, Francia e Inghilterra. Inizia il secolo della “preponderanza spagnola”,¹⁰⁵ che coincide con il “secolo di ferro”. Secondo Gorceix, l’oscurità della Germania in tale periodo è soltanto il frutto di una prospettiva che colloca il periodo stesso tra il momento dell’Umanesimo e della Riforma, e gli sviluppi del Barocco. In realtà esso corrisponde, come abbiamo già visto, anche ai grandi sviluppi dell’alchimia spirituale, con il vastissimo fenomeno del *revival* paracelsiano. Questi sviluppi sono da leggersi in parallelo con l’affermarsi di quella generale temperie della cultura che va sotto il nome di Manierismo, nella quale prendono corpo e predominano tutti quegli aspetti ambigui e contraddittori già presenti nell’apparente olimpicità del Rinascimento (più che altro, un *tópos* della cultura borghese ottocentesca).¹⁰⁶

In tale contesto si svolge la vita e l’opera di Weigel, che il Gorceix, sulla base della lettura del Koyré e anche di altra precedente letteratura, considera il primo anello di una catena che da questo momento si collega al romanticismo tedesco, per il tramite di Böhme e Oetinger. Si tratta di quell’accezione “platonico-ermetica”¹⁰⁷ del Cristianesimo, che in Germania, nel XVII secolo, conta infiniti gruppi: Paracelsisti, Weigeliani, Schwenckfeldiani, Rosa+Croce, Böhmist, Battisti, Quaccheri, Pietisti, Quietisti, e così via.¹⁰⁸

Weigel nacque nel 1533 da famiglia cattolica a Großenhain, in Sassonia, regione divenuta luterana nel 1540. Studiò dapprima a Meissen grazie ad una borsa, poi all’Università di Lipsia sino al 1567; in tal data fu nominato pastore a Zschopau, in Slesia, dove trascorse tranquillamente il resto della propria esistenza. Un tratto significativo del suo atteggiamento culturale è segnalato dal Gorceix (p. 41): nonostante l’astronomia copernicana datasse al 1543, e fosse insegnata all’Università ai tempi dei suoi studi, Weigel sembra non averne alcuna notizia. La struttura del cosmo da lui abbozzata in *Vom Ort der Welt*, del 1572, è una vecchia struttura tolemaica. Ciò mostra che egli si colloca all’interno di un dibattito radicato nella tradizionale cultura religiosa, indifferente all’apporto delle conoscenze scientifiche e geografiche, che viceversa influiscono in modo radicale sul pensiero di Postel e di Bruno.

Gli anni della sua opera pastorale a Zschopau, coincidono con quelli della ricostituzione e della grande diffusione del *corpus* paracelsiano, un’operazione culturale che ha il proprio centro precisamente in Slesia,¹⁰⁹ in questa regione, patria degli Schwenckfeldiani, confluisce dunque il pensiero alchemico; in particolare a Görlitz, patria di Böhme. L’ambiente deve quindi essere considerato altamente stimolante, sul piano intellettuale, per Weigel; gli anni di Zschopau coincidono con quelli della sua produzione letteraria, e il suo fervore, intensamente partecipativo della vita cittadina, lasciò di lui un ricordo intenso, vivo negli abitanti ancora alla fine del XIX secolo. Circoli di amici e fedeli (il Weigelianismo fu considerato un movimento ereticale antiluterano, anche se non è sicuro che sia esistito come setta) ne conservarono gli scritti dispersi, in parte sicuramente già raccolti nel corso della sua vita ad opera di discepoli; essi apparvero parzialmente a stampa, alcuni in forma clandestina.¹¹⁰

Interessante appare l’analisi sociologica relativa ai fedeli di Weigel. Gorceix, sulla base di analogie con altri gruppi religiosamente non-conformisti della Germania del XVII secolo, pensa che i sostenitori e i protettori di Weigel dovessero appartenere alle file della piccola aristocrazia, che attaccava nelle nuove ortodossie il potere dei principi; ad essa si aggiunge il pre-proletariato e l’artigianato urbano. Anche se, nel XVII secolo, tanto la borghesia quanto le popolazioni erano state rovinate dalla Guerra dei Trent’anni, e avevano rivendicazioni economiche e sociali da avanzare, non si veniva tuttavia a costruire un quadro rivoluzionario: il dissenso rimase confinato nell’ambito della religione,¹¹¹ configurando dottrine che rifiutavano ogni normativa, rivendicando il carattere tutto interiore e individuale della fede, e della via alla salvezza. Queste dunque le caratteristiche di quel percorso dottrinario, la teosofia tedesca inaugurata da Weigel, che nasce da una singolare ma naturale fusione: quella del misticismo con l’alchimia spirituale,¹¹² un percorso nel quale, secondo quanto notato ad apertura di capitolo, lo Spirito, sconfitto sui campi di battaglia, trova rifugio in un luogo inaccessibile, in attesa di tempi migliori.

¹⁰⁵ Gorceix, p. 9, nel testo e in n. 2. Il periodo va dal ritiro di Carlo V (1559), ancora un “fiammingo”, all’inizio della supremazia francese con i nuovi assetti del 1660, ed è contrassegnato da una generale sospensione delle lotte sino al 1618, seguita dalle convulsioni dei nuovi Stati accentrati per l’egemonia territoriale.

¹⁰⁶ Gorceix, p. 11, sottolinea attentamente questi aspetti. Il concetto di Antirinascimento o Counter-Renaissance è un dato acquisito da mezzo secolo.

¹⁰⁷ Gorceix, p. 16.

¹⁰⁸ *ivi*. Il rapporto di continuità tra Paracelso, Weigel, Böhme, Oetinger e il Romanticismo, è tesi comune anche a Faivre, *Théosophie et mystique, etc.*, cit., p. 53; a Koyré, cit.; ed è sviluppata da E. Benz, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Paris, Vrin Reprise, 1987. Altro autore che ha messo in luce queste connessioni è stato K. Goldammer, *Paracelsus in der deutschen Romantik*, S.B.PF 20, 1980. Gorceix nota tuttavia (p. 19) che il nome di Weigel appare del tutto ignoto ai Romantici, i quali hanno viceversa un rapporto stretto con Paracelso e Böhme. La cosa, significativa dell’oblio nel quale era caduta la sua opera, non muta la realtà della sua influenza, che si esplica indirettamente attraverso l’assunzione delle sue strutture di pensiero nel non-conformismo religioso tedesco. Come nota Gorceix (pp. 17-18) egli non fu letto soltanto da Böhme, ma anche da Arndt e da Spener, padre del Pietismo; è ben noto ad Arnold ed è citato da Leibniz, le sue idee penetrano nel Pietismo e nello Spiritualismo tedesco.

¹⁰⁹ Gorceix, pp. 52-56.

¹¹⁰ Zeller, cit., p. 68.

¹¹¹ Faivre, cit., p. 155; pp. 177-178. Ricordiamo che la testimonianza di una sociologia simile, relativamente ai rapporti tra Paracelsismo e società nel XVII secolo, si può trovare in Schögl, *Aussätze, etc.*, cit. Il fenomeno s’inserirebbe in una fase critica della costruzione degli Stati accentrati in Germania: cfr. pp. 151-152. In quel periodo la cultura ermetico/neoplatonica rispose ad attese messianiche (p. 162).

¹¹² A proposito della stretta dipendenza di Weigel dalla mistica di Eckhart e di Tauler, già nel lontano 1938 Zeller aveva notato che Weigel non è affatto un mistico; egli *usa* la mistica per altri fini, per trovare cioè una risposta al problema della salvezza. Cfr. W. Zeller, *Eckhartiana V. Meister Eckhart bei Valentin Weigel*, Z.KG. 57, 1938, pp. 320-321.

In un mondo che s'incupisce inizia la *fuga verso la salvezza*; la Riforma s'è ormai consolidata attraverso nuove ortodossie e nuovi legami con il potere secolare, senza dare le risposte sperate alle domande e alle attese degli individui; nei fenomeni di massa -i sollevamenti popolari- la Nuova Gerusalemme non soltanto non s'è realizzata, ma ha fatto intravedere prospettive paurose, nuovi e più duri esercizi del dominio, semplici capovolgimenti dell'eterna Ragione. La meditazione di Weigel apre dunque un nuovo capitolo, già anticipato da Franck; noi ci proponiamo ora di esaminarla per singoli argomenti, a partire dai testi citati *supra* in n. 100.

Un aspetto che sembra radicale nel pensiero di Weigel, sia perché da esso deriva e in esso si rispecchia gran parte della dottrina, sia perché esso si presenta in forme originali -non in assoluto ma rispetto a quanto sinora esposto- è la sua dottrina della conoscenza, sviluppata essenzialmente in *Der güldene Griff* e nello *Gnothi seauton*. Essa non è originale in sé -la troviamo adombrata negli *Oracoli caldaici* e in Proclo, attraverso i concetti di "fiore dell'intelletto" e "fiore dell'anima", ed è conseguenza dell'ontologia neoplatonica- ma è importante in questo contesto, perché stabilisce un precedente e una successiva continuità nella tradizione teosofica, giungendo al Romanticismo come primato dell'intuizione intellettuale, intesa come creatrice di realtà.

Iniziamo dunque con l'esame di queste due opere, a partire dalle quali esamineremo anche gli altri aspetti della dottrina e le altre opere.

Nello *Gnothi seauton*,¹¹³ l'esordio è decisamente paracelsiano sotto molti aspetti: vi si ripete la dottrina dell'uomo-microcosmo, quella del *Geist* e quella del *Gestirn* in modo alquanto pedissequo; Weigel tuttavia ne fa uso per rendere subito esplicito che esistono tre forme di conoscenza: quella che ha luogo attraverso "l'occhio della carne", quella che ha luogo con "l'occhio della ragione", e quella che si realizza tramite "l'occhio della mente".¹¹⁴ Siamo dunque ad una esplicita consequenzialità dell'antropologia tripartita di Paracelso.

L'occhio "di carne" è duplice: esterno ed interno; il primo esplica una mera attività sensoriale, mentre il secondo è il luogo dell'*Imaginatio*, che può vedere anche ciò che non è percepito dai sensi, come le cose fuori dalla portata della vista. L'*Imaginatio* corrisponde all'attività del corpo astrale (*Geist*) in quanto uomo interiore (d'onde l'occhio interiore); tuttavia quest'ultimo, corrispondendo come in Paracelso alla facoltà della ragione (*Vernunft*) ha come forma sua propria e più alta di visione l'occhio "della ragione". Al di sopra di questo sguardo v'è tuttavia l'occhio "della mente" (*Verstand*) che giunge ove la ragione non può giungere, perché è il solo che possiede l'apprensione del divino.¹¹⁵

Qui Weigel inizia a sviluppare la propria dottrina della conoscenza, il cui aspetto più originale è la natura *creativa* della conoscenza stessa. Ciò che egli afferma, è che la percezione sensibile dell'oggetto, termine che egli traduce in modo molto consequenziale con *Gegenwurf*,¹¹⁶ è variabile, perché, mentre l'oggetto resta se stesso, la sua percezione è diversa nei diversi spettatori.¹¹⁷ Questa diversità, che può derivare da motivi accidentali per ciò che concerne la percezione sensoriale (l'esempio classico è l'interposizione di una lente colorata, ma se ne possono immaginare infiniti) si estende anche all'occhio "della mente": "Dann viel Menschen haben einen dunklen/unlautern stumpffen Verstand", hanno una mente ottenebrata, non limpida, ottusa.¹¹⁸ La conoscenza non è dunque nel riguardato, ma nel riguardante.

Ora, questa dottrina -che pure è ben altrimenti sviluppata in *Der güldene Griff*- non sembra interessare Weigel in quanto dottrina della conoscenza, ma per balzare immediatamente¹¹⁹ a delle conclusioni che ripetono la stessa equazione posta da Franck tra oggetto e Scritture: anche le Scritture non sono, in sé, fonte di conoscenza, altrimenti non darebbero luogo alla disputa teologica che ben conosciamo. A questo punto è evidente qual'è il vero obiettivo di Weigel: stabilire che vi è una sola forma di conoscenza, quella illuminata dello Spirito; e una sola verità, quella che è scritta all'interno di ogni uomo. Chi non è illuminato dallo Spirito (vom *Geist* erleuchtet) resta, con tutta la sua erudizione sugli scritti, soltanto uno che erra e che induce in errore.¹²⁰

La conoscenza viene dunque soltanto dall'occhio, e l'occhio interiore, nella sua forma più alta, come occhio della mente, è Dio stesso: si può allora affermare che, attraverso l'uomo, Dio altro non fa se non conoscere se stesso attraverso se stesso, perché l'uomo interiore è Dio: "Da Gott selber der Mensch!"¹²¹ Questo passaggio di Weigel ci sembra significativo anche in vista di ciò che segue immediatamente.¹²² Di fatto egli prosegue invocando una conoscenza "pneumatica", non mediata cioè dalle Scritture: si noti bene, *conoscenza*, non *fede*, perché si tratta di conoscere la verità tramite l'illuminazione dello Spirito. Del resto, le Scritture sono state dettate dallo Spirito, e, senza la corrispondenza immediata di una lettura tramite lo Spirito, il loro

¹¹³ Facciamo riferimento alla sola Parte I; le altre due, come abbiamo già detto, sono degli pseudopigrifi.

¹¹⁴ *Gnothi seauton*, p. 24.

¹¹⁵ *ivi*, pp. 26-28.

¹¹⁶ Cfr. l'analisi di Gorceix, pp. 115-116.

¹¹⁷ *Gnothi seauton*, p. 29.

¹¹⁸ *ivi*, p. 30.

¹¹⁹ *ivi*, p. 31.

¹²⁰ *ivi*, p. 33: "ein Verführer und Irrer".

¹²¹ *ivi*, p. 35. La certa identificazione in Weigel dell'uomo interiore con Dio, è discussa in Gorceix, pp. 245-249.

¹²² *Gnothi seauton*, pp. 35-37.

significato va perduto: non gli uomini con la loro teologia, ma Dio tramite lo Spirito Santo, fa comprendere le Scritture.

Qui si delinea una vera e propria dottrina del profetismo, e torna di fatto il concetto autoreferenziale di “Eletti”, ai quali soltanto Dio stesso deve aprire il significato della lettera; ora, poiché precisamente di conoscenza si tratta, noi non sapremmo definire tutto ciò se non come “Gnosticismo”. La teosofia che s’inaugura ricalca antichi sentieri, come ovvio, per l’eterna circolarità del pensiero concettuale.

Ancor più significativo, in direzione d’una logica “gnostica”, è il ruolo che vengono ad assumere di conseguenza le Scritture: esse, pur essendo cosa morta, una volta illuminate divengono “memoria” di uno stato iniziale, risveglio, reminiscenza; e poiché sussiste l’equazione di fondo franckiana (Scritture = oggetti, cose) ciò vale anche per “tutte le cose esteriori, ovvero oggetti”; ciò implica che la natura, letta con l’occhio interiore, diviene anch’essa una realtà simbolica che allude al divino.¹²³ Il sentimento romantico della natura, e il concetto di “bello naturale”, trovano qui il loro fondamento.

Il ragionamento di Weigel torna però subito agli odiati scritti, da un lato per negare la validità di ogni cultura “scritta”, dall’altro per sottolineare che tuttavia, in questo mondo decaduto, non v’è altro modo per risvegliare il barlume della conoscenza perduta: il dicibile, con tutti i suoi limiti, resta la sola via per l’indicibile. Per inciso, Weigel afferma questo anche per scusarsi di aver scritto un libro (ne ha scritti molti, ma forse non direttamente lui) nonostante il disprezzo di cui gratifica la scrittura.¹²⁴

Il testo prosegue con la trattazione di una dottrina essenzialmente paracelsiana, dove tornano i termini *Gestirn* e *Himmel* e si dà gran peso all’astronomia (= astrologia); ma di questo parleremo con riferimento a testi ove tale dottrina, che è poi una cosmogonia, è maggiormente sviluppata: qui riprendiamo il nostro (suo) discorso sulla conoscenza, che rivela ulteriori interessanti affinità con il pensiero gnostico.

Il concetto di un sapere “in sonno” che è necessario risvegliare, è da lui esemplificato con la differenza che correrebbe tra l’uomo e gli angeli; questi, egli dice, sono spiriti “desti” rispetto al sapere, che, nell’uomo, è in sonno a causa della “terrena inhabitatio”; per questa ragione, contrariamente agli angeli, l’uomo è “costretto” ad apprendere.¹²⁵ Per conseguire questo apprendimento, l’uomo deve semplicemente farsi strumento di Dio che è tutto in lui; deve, cioè, *abbandonarsi* a Lui.¹²⁶

Il primo libro (*Büchlein*) del *Gnothi seauton I*, si chiude con una ricapitolazione della triplice conoscenza, sistematizzata entro la triplice antropologia paracelsiana; il passaggio è interessante perché si ha l’impressione di un “Paracelso weigelizzato”, ciò che mostra quanto Weigel dipenda, per organizzare sistematicamente il proprio pensiero nei trattati più maturi, dalle strutture paracelsiane.¹²⁷

I gradi della conoscenza sono 3: tramite i sensi (*Sinnen*), la ragione (*Vernunft*) e l’intelletto o mente (*Verstand*) corrispondenti alle facoltà del *Leib*, del *Geist* e della *Seele*; corpo, spirito e anima o Spirito divino (*Geist Gottes*). Questo “triplice occhio” dà origine a 3 forme di apprendimento: quello dell’uomo (die Menschen Schule) che è la forma più bassa; quello della natura (die Schule der Natur) che è la forma intermedia; entrambe queste forme possono dar luogo ad una conoscenza vera o falsa. La sola vera fonte di apprendimento certo è però la scuola divina (die göttliche Schule) la più alta. Tutto questo, alla luce di quanto già detto, sarebbe soltanto una banale ripetizione se non fosse per questo accento weigeliano sul problema della conoscenza, che pone l’apprendimento accademico al livello infimo, preferendogli la lettura diretta delle tracce del divino a partire dalla natura, per culminare con l’intuizione intellettuale. *Questo è già, in nuce, il senso del Romanticismo*; naturalmente non nella sua “laicità” (qui siamo nell’ambito di una teosofia); tuttavia nelle strutture logiche, da usare per il superamento del razionalismo kantiano, esso vi appare già predisposto.¹²⁸ D’altra parte vi furono teorici del Romanticismo, come il böhmiano Runge, uno dei massimi artisti e notevole teorico, che conservarono intatta la struttura teosofica di questa logica.

Il secondo libro del *Gnothi seauton I*, non ha nulla da aggiungere sull’argomento della conoscenza, ma si segnala per qualche altro spunto, come il rifiuto scontato della filosofia greca, identificata con quella aristotelica assunta a fondamento della teologia.¹²⁹

¹²³ *ivi*, p. 38.

¹²⁴ *ivi*, pp. 40-41. Questa “scusa” viene ripetuta più volte nei testi di Weigel.

¹²⁵ *ivi*, p. 50.

¹²⁶ *ivi*, p. 51; si tratta cioè di praticare la ben nota *Gelassenheit*, l’abbandono completo a Dio, caposaldo della mistica germanica. Questo abbandono è indispensabile perché, come ha notato Koyré, cit., p. 98, per Weigel conoscere è *divenire* la cosa conosciuta. Conoscere Dio -che è poi la vera conoscenza- significa dunque divenire Dio in un movimento che *viene da Dio, dalla Sua volontà di divenire in noi*; l’uomo dunque, da soggetto si rende oggetto, con un libero atto di volontà che è adeguamento alla volontà divina, secondo una dottrina che appare mutuata da Franck. Gorceix ha esaminato questi aspetti alle pp. 259-264 e alle pp. 128-130, sottolineando il movimento della volontà attraverso il quale il soggetto si fa oggetto, l’interno si fa esterno, e viceversa; il peccato originale diviene allora, come in Franck, la deviazione della volontà umana dall’unisono con quella divina tramite il libero abbandono ad essa, e il suo volgersi in direzione di una volontà autodiretta, autocentrica. Il rifiuto dell’abbandono è contro la logica del piano divino, piano che è *autorealizzazione di Dio nell’uomo*; tale rifiuto è quindi distacco da Dio.

¹²⁷ Il testo, a p. 56, fa esplicito riferimento alla *Philosophia sagax* (= *Astronomia magna*).

¹²⁸ Conclude infatti Weigel (p. 59). “Was will mich ein Mensch lehren?”; se m’insegna qualcosa, l’ha appreso da un altro, dalla natura o da un libro; ma la natura non si fonda in se stessa, si fonda in Dio; così, le parole di un libro sono dettate dallo Spirito. Quindi c’è un solo vero Maestro (Schulmeister) dal quale, se tutto va bene, ha dovuto apprendere colui che pretende d’insegnarmi qualcosa; allora perché rivolgermi a chi potrebbe anche insegnarmi il falso? Meglio rivolgersi direttamente all’unico Maestro. Weigel ha certamente una concezione tagliata con l’accetta circa la via della conoscenza e dell’autoconoscenza, tipica del razionalismo subalterno; tuttavia qui sembra indicare, anche se indirettamente, la pluralità delle ragioni fondata sulla pluralità delle esperienze.

¹²⁹ Pp. 63-64.

Più interessante l'introduzione di altri due argomenti. Il primo concerne gli effetti del peccato di Adamo che, come abbiamo visto, consistette in un cattivo uso del libero arbitrio che lo portò a centrare la volontà sull'io. Il peccato, dice Weigel, non è *Substanz*, ma *Accidens*; ciò significa che Adamo, dopo la caduta, non cambiò la propria natura, ma rimase ciò che era quanto ad essenza.¹³⁰ La precisazione di Weigel non è casuale: è essenziale per la sua dottrina della rinascita interiore che, come abbiamo avuto occasione di notare già, è *gnosticamente* una presa di coscienza della propria natura interiore da parte dell'uomo decaduto.

Il secondo concerne il problema, già affrontato da Paracelso, della "immagine" e della "somiiglianza",¹³¹ la speculazione sul doppio rapporto viene qui svolta nel solito modo, salvo che, rispetto a Paracelso, i termini sono invertiti: nella caduta Adamo resta a somiglianza di Dio, ma perde l'immagine.¹³² Essere "immagine di" significa essere "ombra di"; come l'ombra d'un albero non può darsi senza l'albero, così, allontanandosi dalla volontà divina, la volontà fallace di Adamo ha fatto sì che egli non fosse più l'immagine di Dio.¹³³ Tuttavia, poiché egli resta "eguale" (come lo sono tra loro due uova [Eckhart]) un concetto dell'uomo theomorfo e di Dio antropomorfo che -uovo a parte- troviamo anche in Paracelso) egli può tornare in Dio, perché tra eguali è possibile l'armonizzazione (*Übereinstimmung*).

Il testo si conchiude, infine, con la dottrina weigeliana del Male, che merita di esser citata perché, manovrando armamentari già noti, ha una sua qualche originalità. Secondo Weigel, l'origine del Male è nello stesso Bene.¹³⁴ se non vi fosse il Bene non potrebbe infatti esservi il suo opposto; poiché però Dio è il Bene e anche l'Uno, il Male può prender corpo soltanto nel Creato, che è il luogo della contrapposizione degli opposti.¹³⁵ Questa dottrina la conosciamo già, è quella del *Bahîr* e dello *Zohar*: in Weigel tuttavia difficilmente è esplicita, e comunque non è collegata, almeno direttamente, alla Qabbalah; essa è comunque un altro tratto "gnostico" della sua teosofia. La dualità del Creato, che è il Male, si rivela come peccato di Adamo, nella dualità/contrapposizione che la sua libera volontà stabilisce nei confronti di quella di Dio; Adamo contrappone l'io a Dio, materializza il duale rifiutando l'unità,¹³⁶ che si potrà ricostruire soltanto attraverso la *Gelassenheit*, che è un ricondurre l'io in Dio, il Male nel Bene;¹³⁷ immagine quanto mai suggestiva che ricorda l'*illusorietà* della creazione demiurgica e anche la teosofia iranica: il mondo sensibile non è che l'ombra della realtà divina. La struttura è simile a quella di Franck, ma c'è, in più, una piega amara.

C'è anche da aggiungere la puntigliosità con la quale Weigel rielabora costantemente le strutture del proprio ragionamento, per renderle strumento di lotta contro gli odiati scribi e teologi. Lo stesso rapporto di estraneità con lo Spirito contraddistingue tanto lo stato postlapsario quanto la letteralità; come il visibile è l'ombra del vero Essere -e ad esso si contrappone in un rapporto di dualità- così la lettera è l'ombra dello Spirito, e, con essa, è ombra l'apparato rituale (*Ceremonien*) delle sue prescrizioni.¹³⁸

Si conclude così questo densissimo testo cui abbiamo voluto dare la precedenza, dal quale vediamo confermate tanto le osservazioni di Gorceix, quanto quelle di Zeller. Weigel non è un mistico, nonostante ripeta abitualmente la lezione di Tauler e della *Theologia Teutsch*;¹³⁹ in lui la mistica della *Gelassenheit*, cardine della via del ritorno, si subordina all'esigenza di conoscere/esser conosciuto da Dio; a sua volta il problema della conoscenza, inteso innanzitutto come distinzione tra conoscenza falsa e sviante, e conoscenza vera, si subordina a quello della salvezza. Non è dunque un mistico ma un teosofo, che affronta la teosofia per giungere alla salvezza.

Conoscere per salvarsi, questo è il suo nocciolo gnostico; questa è però anche la spia d'una situazione sociale che inizia con la metà del XVI secolo: la ricordata dissociazione tra intellettuali non-conformisti e moti

¹³⁰ *ivi*, p. 66.

¹³¹ Il problema è esaminato da Gorceix come dipendente da Eckhart alle pp. 243-246 (dove vedi in particolare p. 244 e p. 246, n. 2, con riferimenti da Eckhart e da Quint); Weigel tratta l'argomento anche altrove in *Kurzer Bericht, etc.*, per il quale cfr. S.S., 3. L., p. 89 sgg.; il riferimento è a pp. 106-107. Per il *Gnothi seauton*, cfr. p. 89 e p. 103.

¹³² Abbiamo notato a suo tempo che "immagine" e "somiiglianza" possono scambiarsi il ruolo anche presso gli Gnostici; quel che conta, nella speculazione di Paracelso come in quella di Weigel che deriva da quella di Eckhart, è che il peccato originale stabilisce la perdita di una delle due caratteristiche, che dovrà essere riconquistata, ma non dell'altra; sicché v'è un distacco e una caduta non irreversibili da Dio, ciò che consente di stabilire un moto di allontanamento/ritorno attraverso la caduta/Resurrezione.

¹³³ Adamo ha voluto identificare la propria volontà con il proprio io, non con Dio, quindi non può esserne l'immagine, perché "immagine" si è di altri, non di se stessi; cfr. p. 103. Weigel sviluppa ulteriormente la dottrina a p. 107: se ci si specchia si vede un'immagine nostra muoversi e parlare come noi, ma se ci si allontana dallo specchio, anche l'immagine scompare. Qui la dottrina si amplia e raggiunge una consistenza neoplatonica che ricorda quella di Scoto Eriugena (ma verosimilmente è mutuata da Franck): tutto ciò che appare e si dà, è trasparenza di Dio. La realtà di Dio sorregge la realtà del mondo; se Dio si allontana il mondo cade nel Nulla.

¹³⁴ P. 113 sgg.

¹³⁵ Queste implicazioni sono state notate anche da Gorceix, pp. 254-255. La dottrina è esplicita in *Soli Deo gloria*, p. 63: Dio è il Buono e l'Essere ed è "uno" e verità: "Gott ist ohne 2. und gut ist ohne böse". Il mondo creaturale è viceversa costituito nei contrari, nel duale, nel Bene e nel Male, nel Vero e nel Falso, nell'Essere e nel Nulla ("etwas und nichts") e da ciò non ha scampo. Qui la comprensione di Essere e Nulla deve essere intesa in senso religioso, dove il Nulla è la menzogna, il Male, il peccato, che sottraggono l'uomo a Dio; come inserito "parmenideo" sarebbe infatti all'otro rispetto alla cultura e alla cosmogonia di Weigel; cfr. al riguardo *Kurzer Bericht, etc.*, S.S., 3. L., p. 108: il Male è il Nulla delle creature.

¹³⁶ *Gnothi seauton*, p. 121.

¹³⁷ *ivi*, p. 117: "Dann were das gute nicht/so were auch das böse nicht/welches allein das gute ist/so were auch sein schatten nicht".

¹³⁸ *ivi*, p. 121.

¹³⁹ 47 citazioni complessive, più 8 da Eckhart, secondo l'analisi del Gorceix, pp. 486-487. 47 sono anche le citazioni da Lutero, 32 da Paracelso, 11 da Franck e altrettante da Schwencfeld; 14 sono le citazioni da Osiander. Naturalmente, occorre tener presente che l'estensore dei manoscritti non è Weigel, anche quando si tratta di manoscritti composti nel corso della sua vita.

sociali. Il mondo si presenta come un luogo deludente -almeno per alcuni di loro, più defilati- dal quale si può soltanto fuggire; A. Faivre, nella sua recensione all'opera di Gorceix,¹⁴⁰ non ha mancato di rilevare anch'egli il mutamento di clima.

L'altro testo di Weigel dedicato al problema della conoscenza, più tardo del *Gnothi seauton* e quindi da ritenersi il suo definitivo approdo sull'argomento, è *Der güldene Griff*.

L'apertura è immediatamente polemica: i grandi eruditi (Hochgelehrte, Doctores und Weltgelehrte) sono dei ciechi -ricordiamo che il termine fu usato da Franck- e l'unica strada della conoscenza è apprendere con i propri occhi e le proprie orecchie; gli uni e le altre sono naturalmente da intendersi in senso metaforico, perché non certo alla percezione sensibile si riferisce Weigel.¹⁴¹ Nessuno, comunque, può insegnare alcunché all'altro, se non quello che l'altro ha già dentro di sé.¹⁴² Dunque c'è un solo maestro, la propria esperienza, che è anche un obbligo al quale nessuno può sottrarsi.

Evitando di ripetere ciò che ricalca quanto visto nel *Gnothi seauton*, vediamo dunque quanto di nuovo, nella dottrina o nell'accentazione di alcuni suoi aspetti, appare in *Der güldene Griff*, il cui tono generale resta comunque marcato dal pensiero paracelsiano, che ne sorregge la struttura; diciamo subito, al riguardo, che il tratto che più colpisce nel testo è la maggiore risolutezza con la quale si riaffermano le posizioni già note. Sul piano teorico, appare maggiormente delineata la struttura neoplatonica del cosmo (un tema che egli aveva sviluppato in altri testi che esamineremo in seguito) anch'essa tuttavia utilizzata per meglio chiarire i processi della conoscenza, che è conoscenza del divino, il vero argomento che sta a cuore a Weigel.

Weigel abbozza uno schema emanativo di questo genere: Dio ha in Sé tutte le cose, creò gli angeli, da questi vennero i 4 elementi e gli astri, e dagli elementi e dagli astri provengono le creature corporee; gli astri mediano il mondo celeste, invisibile, nel mondo corporeo, visibile. Si tratta di un rapporto dinamico che materializza le "forze" in entità corporee, "formate" secondo uno schema che in tali entità diviene sensibile: l'esempio è quello paracelsiano dell'albero che produce le pere e che viene generato dal seme.¹⁴³ Tutto ciò conduce però ad un esito tipicamente weigeliano: allo stesso modo l'uomo riceve in sé la fonte del sapere divino grazie all'anima, insufflata da Dio. Conoscere se stessi è dunque conoscere Dio in via immediata, per l'identità che si realizza tra conoscente e conosciuto, secondo uno schema che Weigel sembra avere in comune con gli Gnostici.

Le conseguenze di questa posizione sono le solite (la conoscenza non viene dai libri, ma dagli uomini che li leggono e li interpretano in modo diverso) salvo la presenza qui di un accento nuovo: nessun "dotto" può arrogarsi di dire d'un altro uomo che esso "caret iudicio & intellectu".¹⁴⁴ Ciò è importante, se si ricorda il giudizio con il quale la cultura egemone, che aveva sempre parlato soltanto latino, aveva liquidato il dissenso sino a tutto il XV secolo, in quanto opera di "laici, idioti, illitterati",¹⁴⁵ se si tiene presente il disprezzo di Lutero e Melantone per i contadini in quanto ignoranti, si capirà poi perché i Weigeliani erano considerati gli antiluterani per eccellenza.¹⁴⁶

Ciò premesso, Weigel si dedica essenzialmente a ripetere con maggior chiarezza e diffusione, e con spirito sistematico, la dottrina della visione e della conoscenza che abbiamo già esaminato, sulla quale quindi non torniamo se non per delle notazioni che ci sembrano di qualche interesse.

La prima di esse concerne la dottrina della percezione in sé, che, nel suo ampio sviluppo, mostra una singolare modernità. La dottrina dell'immagine come costruzione dell'occhio, a sua volta guidato dall'intelligenza del riguardante, appare infatti uno straordinario antefatto rispetto alla moderna "teoria della *Gestalt*", così come definita da Arnheim, cit.¹⁴⁷

Le seconda, all'interno del problema della conoscenza, concerne i suoi 3 livelli così come essi vengono ulteriormente chiariti.¹⁴⁸ Il processo di conoscenza è messo in moto dall'anima che si volge ai sensi, e, tramite essi, apprende in modo materiale alla stregua d'un animale; successivamente si volge alla ragione

¹⁴⁰ *Théosophie et mystique, etc.*, cit., *passim*.

¹⁴¹ *Der güldene Griff*, p. A II, v. La numerazione delle pagine sul *recto* è in lettere e numeri romani, ma a volte la numerazione manca.

¹⁴² *ivi*, p. A III, r.

¹⁴³ Pagina non numerata all'inizio del 1° capitolo (r/v). Si noti che lo schema secondo il quale la forma corporea è la materializzazione della tensione di forze interiori, è precisamente quello adottato da Schelling nella citata *Rede* del 1807.

¹⁴⁴ *ivi*, v.

¹⁴⁵ Una variante più sottile, e rimasta a lungo in voga, era la negazione delle argomentazioni religiose di chi non possedeva conoscenze linguistiche e filologiche sufficienti per accedere agli originali. Per comprendere la linea liberatoria del fenomeno religioso che discende da Wyclif in direzione della Riforma, e quindi l'ostinata violenza con la quale la dissidenza attacca la cultura egemone contrapponendo "lettera" e "spirito", occorre tener presente questa distorsione ideologica ben mirata, grazie alla quale una manifestazione tutta interiore dell'individuo veniva trasformata in un obbligo d'ossequio alla cultura accademica, radicata nella concezione "classica" della cultura stessa. Koyré, cit., p. 87, ha infatti notato che, a differenza di Franck, Weigel non è affatto un umanista, ed è nemico dei filosofi pagani, il suo fondamento non è la morale (che potrebbe essere anche laica) ma la religione. Egli incarna dunque un momento forte del conflitto tra messaggio testamentario e razionalismo classico. Quest'aspetto del pensiero di Weigel, in funzione del suo rapporto con l'antiaccademismo e l'autodidattismo di Paracelso, è stato sottolineato anche da Gorceix, pp. 406-408.

¹⁴⁶ Cfr. Baring, cit. p. 5; Gorceix, p. 18; Zeller, *Valentin Weigel und die augsburgische Konfession*, cit., pp. 238-240. Evidentemente, nulla poteva essere più estraneo ai Weigeliani del concetto luterano di fede "ex auditu".

¹⁴⁷ La percezione come sintesi intellettuale è espressa chiaramente al termine della dimostrazione a p. E III, v.: non è l'occhio che vede, ma l'uomo, tramite l'occhio.

¹⁴⁸ P. B III, v.

(*Vernunft*) ed apprende come uomo; infine si volge al proprio interno, all'intelletto (*Verstand oder Gemüthe*) e lì apprende spiritualmente.

Qui si nota in primo luogo il ruolo "neoplatonico" dell'anima nel processo della conoscenza, come elemento mobile che attiva il processo; soprattutto però c'interessa rilevare che la gerarchia delle forme di conoscenza, già incontrata nel *Gnothi seauton*, assume qui la piena legittimazione di un processo o percorso che stabilisce la natura sistemica dei livelli. Questo ci consente un confronto non privo d'interesse con la dottrina di Postel, contemporaneo di Weigel.

Anche Postel poneva infatti due ipotesi analoghe a quelle di Weigel: l'esistenza della ragione come elemento comune e caratterizzante di tutta l'umanità, e la distinzione tra il dominio della ragione e quello dell'intelletto. Qui finiscono le analogie e iniziano le differenze, che sono importanti per comprendere quale situazione culturale si esprima attraverso la nuova teosofia.

Per Postel la ragione universale -che non era una logica astratta come per Lullo- era un barlume della sapienza originaria più o meno vivo presso i vari popoli, massimamente in oriente, tale da illuminare anche le menti degli Indios d'America. Essa si era conformata storicamente in virtù delle comuni esperienze dei popoli e, come frutto d'una comune esperienza, rappresentava la via per un dialogo tra tutti gli uomini. Non così per Weigel: per lui la ragione come caratteristica comune del genere umano è una facoltà naturale, si potrebbe dire "biologica". Essa non è in rapporto con l'intelletto come reminiscenza d'un più alto sapere, né si è accesa dinanzi agli interrogativi dell'esistenza: essa è una facoltà innata a sé, con un suo proprio campo d'azione, costituzionalmente posta ad un livello ontologico inferiore rispetto all'intelletto o mente. Solo quest'ultima facoltà è in rapporto con il divino: la ragione ne è esclusa. Riassumendo: ciò che per Lullo è un sapere razionale astratto e per Postel un sapere "storico", per Weigel è un sapere "naturale" nel senso biologico della parola.

Questa differenza si ripercuote immediatamente nell'escatologia: mentre Postel, con la dottrina dell'Immutazione, inseguiva un percorso di ritorno in Dio delle emanazioni, al termine del quale si sarebbe realizzata *l'armonia di ragione e intelletto* -materia e spirito- e questo sarebbe stato il mondo redento; Weigel insegue una redenzione che è superamento della ragione tramite una conoscenza puramente intellettuale. Non armonia dunque, ma gerarchia, conformemente alle premesse di ogni spiritualismo e al disprezzo per il mondo che abbiamo già osservato in Schwenckfeld e in Franck.

I due uomini sono contemporanei e non ha senso valutarli in termini di "modernità": del resto, se Weigel è "meno moderno" in termini di apertura ai cambiamenti mondiali (non sembra neppure accorgersi delle scoperte geografiche ed astronomiche, i nuovi popoli non gli pongono alcun problema, e dipana l'esistenza in una parrocchia di provincia, mentre Postel viaggia il mondo e conosce i potenti) egli è senz'altro "più moderno" nel senso del trasferimento radicale della religiosità all'interno dell'individuo. La differenza vera è, a nostro avviso, storico-sociale: Weigel infatti, dalla propria angolazione, assume immediata coscienza della crisi che travolge i marginali di ogni ceto (piccoli intellettuali, piccola borghesia artigianale e commerciale, piccola aristocrazia) nel secolo che vede la politica dei grandi accentramenti politico-istituzionali, e quindi *la contrazione degli spazi individuali*. Egli esprime dunque il rifugiarsi della dissidenza in un mondo individuale intangibile, in una sfera individuale nella quale ciascuno può *raggiungere in solitudine la propria dimensione umana ed esistenziale*. Weigel ha molto dello Gnostico; come gli Gnostici esprime anch'egli una situazione di emarginazione culturale senza speranze sociali concrete, neppure quelle "folli" di Postel.

Weigel teorizza dunque un duplice livello di conoscenza in due livelli separati, la conoscenza razionale e quella intellettuale, come esplicita chiaramente subito dopo, all'inizio del 5° capitolo.¹⁴⁹ La struttura del duplice mondo è tipicamente paracelsiana; come in Paracelso -e contrariamente a Franck- non dà luogo, in questo contesto, ad una svalutazione della natura, se non per sottolineare che una vera comprensione del mondo della natura la si può avere soltanto a partire dalla comprensione spirituale. Ciò è anche nella concezione paracelsiana (il medico deve essere innanzitutto filosofo) che trova compimento nell'impianto dell'*Astronomia magna*, e fa parte della più generale concezione neoplatonica, per la quale il sistema delle scienze discende e dipende dall'ontologia.

Segue il corpo centrale e più significativo del testo, al quale abbiamo già accennato, cioè la dimostrazione del carattere creativo della visione e la costruzione di una gerarchia della conoscenza in 8 stadi; 5 sensoriali, dove i sensi hanno anch'essi una propria gerarchia dal tatto alla vista; e 3 legati alle facoltà *Imaginatio, Ratio, Verstand*. Weigel ha infatti una concezione gerarchica del cosmo, che vede in alto il "più spirituale" e in basso il "più materiale". *L'alto è però anche il centro*: la facoltà più alta, manifestazione del divino, è infatti al *centro* dell'uomo. Questo "spazio" dell'alto che coincide con il centro è anche reso figurativamente in una tavola inserita alla fine del 7° capitolo.

Der güldene Griff rappresenta, sotto questo profilo, un testo ormai maturo e definitivo, nel quale si sviluppa essenzialmente un concetto della conoscenza intesa non già come un atto recettivo. Gli stimoli sensoriali vi vengono intesi come veicolo, non come fonte della conoscenza stessa. Quest'ultima si presenta dunque come atto creativo; non nel senso pieno di creazione di nuova realtà, come nell'alchimia, ma

¹⁴⁹ Altra pagina non numerata. C'è "eine zwiefache Philosophiam/als eine natürliche durchs Liechts der Natur/ und ein (sic) übernatürliche durchs Liechts des Glaubens und Geistes". La prima comprende tutto ciò che è natura (il discorso è tautologico) l'altra il percorso della salvezza.

certamente come sviluppo di un programma iscritto già da sempre nell'uomo, *dentro* l'uomo, cioè in uno spazio invisibile e del tutto interiore. Per lo sviluppo di questo programma, che è un conoscere/ri-conoscere, gli oggetti, e con essi le Scritture, rappresentano soltanto un *memento*, un indice puntato al ri-conoscimento dello Spirito.

Weigel, nonostante il proprio spiritualismo, avendo così impostato il problema della conoscenza ed avendovi insistito con tanto accanimento, è ora costretto a prender atto delle conseguenze di tale articolazione: egli non può più lasciare nel vago -e nel totale disprezzo come fece l'umanista Franck- il mondo della natura. La natura diviene quindi apertamente anch'essa, sia pure come *memento*, un luogo del divino: due sono i "giardini" dell'uomo, quello interno, dove germoglia lo Spirito di Dio, e quello esterno "die Welt und alle Geschöpfung".¹⁵⁰ Il Creato, il mondo, potrebbero uscire dalla derelizione e divenire anch'essi luogo del divino nel quale lo Spirito si ri-conosce; di questo terrà conto Böhme e questa sarebbe già la posizione romantica.

Weigel tuttavia non riesce a maturare le conseguenze, il ribaltamento sarà effettuato soltanto da Böhme: passano poco più di due pagine e la dottrina della doppia via alla conoscenza si conclude senza sbocchi, con la condanna della via che passa attraverso le cose e, per il noto parallelo, attraverso gli odiatissimi libri. Senza fare processi alle intenzioni, sembra infatti che il vero scopo della sua costruzione dottrinale sia espugnare e distruggere la fortezza del sapere saputo, reificato; è per questa ragione che egli deve seminare di macerie il mondo, anch'esso "cosa". In effetti, come vedremo, questo mondo non è tanto una "cosa" quanto uno "stato": *uno stato interiore perverso che disloca l'intera realtà*.

Poiché però, come abbiamo notato, il peccato è soltanto *accidens* che non ha mutato l'essenza (*Wesen*) dell'uomo, questo stato non è irredimibile, e l'uomo è come sul *limite*; più che uno stato decaduto egli vive uno stato *ambiguo e crepuscolare*, una perdita di luce che rende vaghi e ingannevoli i contorni delle cose; cose e libri possono illuminare o ingannare, contenere verità o menzogna: tutto è ormai incerto in *questo* stato. Weigel sembra intuire la condizione storica come condizione d'ambiguità rispetto alla chiara luce, purtroppo inafferrabile, dell'utopia.¹⁵¹ Vivissima è in Weigel questa sensazione di muoversi in un labirinto di miraggi, mentre una luce, una certezza, brilla *altrove*, in un luogo tanto certo quanto inubicabile. Come per gli Gnostici, il suo pensiero sembra lo specchio di una crisi ideologica che disloca socialmente un cetto: un mondo incomprensibile con gli schemi di cui si dispone, diviene un mondo inafferrabile e illusorio; vedremo infatti la straordinaria soluzione metafisica che egli dovrà elaborare per risolvere il problema del "luogo", in rapporto a quello dello "stato".

Per il momento, constatiamo che l'incertezza ha come figlia la diffidenza: Weigel insiste ancora nell'affermare che nessuno deve trarre le proprie convinzioni dagli altri o dai libri, ma soltanto da se stesso; a ben pensare si tratta di una contraddizione irresolubile per chi lo ascolti, una contraddizione alla quale si potrebbe tentare di trovare rimedio soltanto con la logica di Hasan-i-Sabbāh.¹⁵² Ad ogni buon conto il testo si conclude con l'invito a leggere soltanto nel proprio cuore; l'invito è interessante, perché Weigel insiste sull'immagine del *libro* ch'è racchiuso in tutti i cuori: come dire che il *suo* libro, che attinge da *quello*, è un libro di verità, poiché *quel* libro è scritto da Dio. Ora, egli conclude, ciò ch'è detto da Dio è Dio stesso, indivisibile dalla Sua essenza, perché Dio è Volontà, e la Sua Volontà è l'immutabile legge di Dio negli uomini, scritta dal Suo dito nei cuori.¹⁵³

Abbiamo già visto che la dottrina del peccato originale in Weigel ricalca quella di Franck: il peccato è una deviazione della volontà di Adamo, che si rivolge all'io. Questa dottrina rappresenta in Weigel l'*incipit* per una singolare riflessione sullo spazio del mondo della storia, del paradiso e dell'inferno.

Uno dei luoghi nei quali essa è esposta, porta il significativo titolo *Vom Ort der Welt*,¹⁵⁴ un testo nel quale Weigel si propone di dimostrare la coincidenza dell'universo e dello spazio: un sistema di sfere, con al centro la terra, costituisce il cosmo galleggiante nell'abisso. Poiché però quest'ultimo è privo di realtà, il rapporto tra cosmo e abisso non è quello di contenuto e contenente; per Weigel, il "luogo" non è concepito in rapporto ad uno spazio matematico; spazio e luogo coincidono con l'estensione della cosa, quindi possono darsi soltanto in rapporto all'Essere, non al Nulla. Per questa ragione l'universo non precipita nell'abisso: fuori di esso, alto e basso non esistono. L'universo è dunque il contenitore spaziale di tutti i luoghi.¹⁵⁵

¹⁵⁰ P. G III v., e sg. (non numerata).

¹⁵¹ "darumb kan man von einem ding absolute nicht recht reden/auch nicht unrecht", *ivi*, p. H III r. Nel testo vi sono anche altri passaggi che esemplificano questa ambiguità della visione.

¹⁵² Cfr. alla Sez. I, Cap. 2°.

¹⁵³ Cap. XXV, pagina non numerata.

¹⁵⁴ S.S., I. L.

¹⁵⁵ Una sintesi rapida ma esauriente della dottrina dello spazio di Weigel, si trova in Koyré, cit., pp. 100-103, che abbiamo qui in parte ripreso. Weigel ha tuttavia dedicato anche un'altra opera, forse ancor più diffusa, all'argomento, lo *Scholasterium christianum*; a queste due opere si aggiunge il *Soli Deo gloria*. L'argomento è, nel suo complesso, legato a quello della cosmogonia, che tuttavia tratteremo a parte. Per quanto concerne ciò che abbiamo già esposto in sintesi, rinviamo ai seguenti luoghi. *Scholasterium Christianum*, p. 164: "Locus est ultima superficies concava corporis continentis locatum"; *ivi*: "est corporalis finis corporis"; p. 165: "Exterior sphaera mundi non est in loco, sed locus continens"; p. 167: "es kan kein corpus seyn sine locu, und kein locus sine corpore, sc. intra mundum: nam Mundi machina ad extra in nullo est loco, sed in seipso consistens in gyrum movetur"; p. 173: "Loco proprium est occupari a corpore...abyssi proprium est, non obsideri aut occupari a corporibus"; *ivi*: "Mundus quidem nec sursum nec deorsum est in loco quoad extra: est quidem in abyso infinitudinis in nullo loco consistens, magis in seipso consistens, habendo sedem in seipso"; p. 174: "Locus enim est intra mundum & non extra mundum"; *Soli Deo gloria*, p. 25: "Die ander Ursach ist/das die Welt nicht hinab fallen/das sie an keinem Ort stehet in nichts/auff der tiefen in jhr selbst/Schwebende/den ausserhalb

Questa premessa pone a Weigel, per conseguenza, un serio problema: qual'è il "luogo" di Dio e di Satana, del paradiso e dell'inferno? Per verità, conoscendo ormai quali sono i veri obbiettivi della speculazione di Weigel, sembra chiaro che premesse e conseguenze debbano invertirsi; Weigel parte dall'esigenza di giustificare la propria metafisica relativa al "luogo" di Dio, e lo fa costruendole a cappello una dottrina dello spazio. Ciò detto, vediamo comunque qual'è l'evoluzione logica della sua riflessione.

Per quanto concerne lo Spirito, parlare di un luogo in senso fisico sarebbe improprio: lo Spirito è infatti in ogni luogo, non ha bisogno di un supporto esterno, percorre tutti i luoghi e tutti i corpi; è fuori di ogni luogo e al tempo stesso presente in ogni luogo, pur senza occuparlo.¹⁵⁶ Dio quindi è in nessun luogo, ma, anche, invisibile in noi; anche il paradiso e l'inferno con i loro beati e dannati sono in un non-luogo, o meglio, in due non-luoghi divisi tra loro da un abisso, anch'esso inubicabile.¹⁵⁷ Quanto a Satana, egli fu chiuso nei 4 elementi,¹⁵⁸ ciò che tuttavia non significa che sia nel cavo della terra in qualche luogo, perché ciò ch'è spirito non ha bisogno di luogo o di spazio. Qui c'è una notazione importante, che ci riconduce agli elementi *ousiai* come in Paracelso: dice Weigel che questa sua cosmogonia si vale di schemi paracelsiani, e che i 4 elementi sono *Geister*; infatti lo spirito deve abitare nello spirito.¹⁵⁹ Lo stesso tema è ripetuto in *Soli Deo gloria*,¹⁶⁰ e ancora una volta è associato alla cacciata nelle tenebre: il mondo della Creazione assume, come per gli Gnostici, i toni ingannevoli che gli vengono da un Male in esso ontologicamente radicato.

Tuttavia, dice Weigel, nel suo essere incatenato negli elementi, nel passare dal paradiso all'inferno, *Lucifero non cambiò luogo*: rimase là dov'era, ma la luce divenne tenebra.¹⁶¹ Comprendere l'abisso che separa paradiso e inferno, e quindi la loro separatezza, ma, al tempo stesso, la loro compresenza in questo mondo, unico *luogo* ove qualcosa può darsi, richiede un colpo d'ala metafisico: ed ecco la soluzione di Weigel.¹⁶²

I diavoli, egli dice, "coacti sunt in locum corporeum", cioè nei 4 elementi; essi non possono essere infatti fuori dell'universo, perché là è/non è il Nulla. Ora, dice Weigel, si deve notare che Spirito e Spirito possono essere "iuxta se & in se", due cose distinte; infatti lo Spirito del Santo ed il Diavolo sono "iuxta sese non in sese". Perciò gli Spiriti (*scil.* le entità incorporee, angeli, demoni e quant'altro, incluse le anime dei trapassati)¹⁶³ possono essere "neben uns/umb uns/unnd bey uns". Essi non sono ostacolati dai corpi, ma non ci possono danneggiare sintantoché viviamo nella fede, perciò in Dio; altrimenti, siamo noi stessi a vivere in loro, *scil.* nei diavoli. In tal caso non si parla di essere "iuxta", ma "in". Quando si parla di entità spirituali infatti, il rapporto è reciproco; mentre di quelle corporee diciamo "il vino è nella botte" e non possiamo dire "la botte è nel vino", per quanto riguarda le entità spirituali, se l'anima è in Dio, simultaneamente Dio è nell'anima. Per queste ultime dunque, la vera distinzione non è di contenente e contenuto, come nel caso della botte e del vino, ma tra l'essere "iuxta" e l'essere "in". Il Santo e il Diavolo son uno accanto all'altro, ma non l'uno nell'altro; così anche Dio e Lucifero "iuxta sunt & non in"; infatti "ist Gott und Teuffel nicht eins/sondern contrariae voluntatis".

Questo è il nodo cruciale della metafisica weigeliana: *il diverso spazio metafisico occupato da due entità spirituali che sono nello stesso luogo è costituito dalla diversa volontà: lo Spirito risiede nella propria volontà.*

Ecco dunque allora che cos'è il paradiso: esso è il luogo della Volontà divina,¹⁶⁴ e poiché il peccato di Adamo, che è il peccato *originale in quanto fondamentale* dell'uomo, l'essenza stessa del peccato, fu di dislocare da Dio la propria libera volontà, rendendola egocentrica,¹⁶⁵ la conseguenza fu che Adamo, cacciato dall'Eden, *non cambiò luogo*, rimase dov'era, semplicemente si trasferì nella dimensione della volontà egocentrica: questa è la perdita del paradiso.¹⁶⁶

der Welt/Ist kein Ort das man sagen könnte hier oder da her/hinauff oder hinunder/was nirgends ist/darf auch Nirgends hinfallen/die Welt stehet Nirgends/darumb felt sie auch nirgends hin".

¹⁵⁶ *Scholasterium*, p. 167.

¹⁵⁷ *Vom Ort der Welt*, pp. 50-51.

¹⁵⁸ *ivi*, p. 54, *Soli Deo gloria*, p. 72.

¹⁵⁹ *Vom Ort der Welt*, p. 54. Lucifero e i suoi sono legati in catene nelle tenebre, cioè in questo mondo sensibile, chi al fuoco, chi all'aria, chi all'acqua, chi alla terra; ma non nelle cose sensibili, "sondern in den vier Elementen/welche auch Geister sind/denn Geist muß im Geiste wohnen"; tuttavia non li occupano, perché uno Spirito non occupa luogo né spazio. Gorceix, pp. 150-151, ha ricordato giustamente il *De Nymphis*.

¹⁶⁰ P. 72.

¹⁶¹ *ivi*.

¹⁶² Seguiamo la sua esposizione in *Scholasterium christianum*, pp. 170-171.

¹⁶³ Celebre la lunga scena del *Dialogus de Christianismo* (S.S. IV, pp. 77-151) nella quale la Morte, il Concionator, l'Auditor, e vari personaggi della storia cristiana, appaiono e scompaiono uno accanto all'altro nello stesso luogo.

¹⁶⁴ *Vom Ort der Welt*, p. 90, esplicitato nell'intestazione del 26° Capitolo.

¹⁶⁵ *Zwei nützliche Tractate, etc.*, S.S. III, pp. 9-10.

¹⁶⁶ *Scholasterium christianum*, p. 172: "Eben also ward Adam außgeiagt aus dem Garten/und bliebe doch darinnen nach dem Leib/denn er kehrete sich von Gott zu ihm selber/hoc fiebat per voluntatem". Cfr. anche *Vom Ort der Welt*, pp. 63-66: non si deve pensare che quando Lucifero e Adamo furono cacciati, l'uno dal cielo, l'altro dal paradiso, abbiano cambiato luogo ("soltu verstehen/nicht von einem Ort zum andern"); essi furono cacciati secondo lo Spirito, che non necessita di luogo fisico. C'è di più: essi non cambiarono neppure nell'essenza, ma soltanto nella volontà. Infatti Dio è il luogo onnicomprensivo di ogni entità spirituale; senza di Lui neppure il Diavolo avrebbe realtà e vita, ma tornerebbe immediatamente nel Nulla ("sonst würde es [*scil.* das Wesen und Leben] gar zu nichts"). Lucifero stesso dunque, dopo la caduta, è rimasto in Dio ("in Gott"; qui evidentemente "essere in Dio" ha un significato diverso, di derivarne creaturalmente, non di essere compenetrato nella Sua volontà) soltanto egli è ora da Lui scisso e contrastante ("brüchig und ungehorsam") secondo la volontà, che è libera. Col peccato Adamo dunque non ha cambiato luogo, ma ha perduto l'interiore realtà del paradiso, cioè l'immagine di Dio. Discostandosi da Dio e volgendo al proprio io la

L'uomo dunque, prima della cacciata, era dov'è ora da un punto di vista meramente fisico; l'effetto del suo peccato non sembra essere dunque il venir precipitato nelle "tuniche di pelle";¹⁶⁷ quel che viceversa sembra accadere con il peccato di Lucifero, assume l'aspetto di un dramma cosmico che perverte l'intero Creato. Alla cristallina metafisica del peccato, Weigel sembra associare la coscienza esistenziale di un Male radicale che attanaglia il mondo; leggiamo dunque attentamente l'episodio della cacciata di Lucifero così come viene descritto in dettaglio da Weigel¹⁶⁸ con l'uso di alcune immagini che chiariremo in seguito.

La caduta di Lucifero avvenne prima della creazione del mondo, nel primo giorno; a quel tempo angeli e demoni erano insieme e le acque erano indivise. Il giorno seguente Lucifero, attraverso il firmamento, fu racchiuso tra le acque e rimase dov'era, cioè nel mondo visibile che era il suo cielo e paradiso, e fu mutato per lui in questo mondo di tenebre, la qual cosa non aveva pensato, cioè che una tale luce divina dovesse essere trasformata per lui in una nebbia tenebrosa, cosicché dovette essere rinchiuso nei 4 elementi. Un inferno più capiente non è necessario, per legare uno Spirito in qualche luogo, e farlo vivere nelle acque sotto il firmamento. Ora, questa è una tenebra che tuttavia è luce del vero sole, come anche luce debbono essere le acque sovrastanti il firmamento, dove vivono gli angeli.

Eguale, Adamo peccò e fu portato via dal paradiso, ma il peccato fu spirituale e quindi egualmente spirituale dovette essere l'espulsione; la tenebra celeste fu perciò per lui una tenebra interiore, a causa del volger le spalle a Dio; perciò per lui anche questo mondo fu mutato in una valle di lacrime: qui egli era in paradiso prima della caduta, e in questo mondo rimase.¹⁶⁹

Il peccato dunque perverte di fatto l'intero Creato, pervertendo l'esperienza di esso nell'uomo e in Lucifero; ma in quest'ultimo la perversione avviene al livello degli elementi/ousiai che precedono ontologicamente il mondo elementale, sensibile. Questa perversione non è senza un risvolto "obbiettivo": soltanto dopo di essa avviene la "divisione delle acque" in superiori e inferiori. La perversione avviene dunque nel corso del processo emanativo, e perciò non è chiaro come essa possa restare senza conseguenze nel mondo elementale, sensibile, nel quale fu alloggiato Adamo in un secondo tempo (nel 6° giorno).

Delle due l'una: o il mondo sensibile aveva già in sé il Male -Lucifero negli elementi e il serpente simbolo ctonio hanno equivoche risonanze- e quindi Adamo è già uno "straniero" come l'uomo gnostico; oppure il suo peccato è solo apparentemente "altro" e successivo, rappresentando null'altro che la ripetizione, miticamente sincronica, in terra, d'un dramma celeste, secondo l'intuizione gnostica della storia. È anche possibile pensare entrambe le ipotesi simultaneamente se, fuori dallo schema temporale del *Genesi*, si considera il "dopo" come una posteriorità ontologica, quale si addice ad uno schema emanatista.

Questa terza possibilità sembra corroborata dalla dottrina weigeliana del tempo, che è di fatto quella agostiniana di *Confessioni* XI.¹⁷⁰ Weigel tratta la dottrina del tempo e dell'eternità in parallelo a quella dello spazio, secondo una precisa logica neoplatonica, e il luogo migliore per seguirla è perciò lo *Scholasterium christianum*.

Interessante è già la sua apertura, che mostra la radicale distanza psicologica che corre tra le sue posizioni e quelle di Postel, il quale si sentiva fortemente impegnato sul piano sociale. Mentre il profeta Postel aveva riposto nel solo futuro tutte le speranze di felicità, negando la realtà del passato e del presente, Weigel esordisce negando la realtà stessa del tempo, considerato come apparenza: il passato è perduto, il futuro non c'è ancora, il presente è inafferrabile.¹⁷¹ La vita dell'uomo, la storia stessa, assumono i contorni d'un sogno, di mera allusione a una realtà altra, dislocata in uno "spazio" né lontano né vicino, presente ma appartenente ad un'altra dimensione. Il problema di un tempo di per sé inafferrabile, mero balenio dell'altrove, fa comprendere che siamo chiamati a confrontarci con l'ontologia: il luogo nel quale il tempo può trovare il proprio fondamento è infatti uno solo, quello dell'eternità divina.

Weigel non ha certamente gli accenti abissali di Agostino, si limita a procedere con attenta coerenza ripetendo a modo suo il Maestro del quale gli resta a volte la reminiscenza.¹⁷² Il concetto ontologico è infatti lo stesso espresso da Agostino: nullum tempus esse posse sine creatura.¹⁷³

Il tempo è dunque il molteplice che si srotola come trasparenza dell'Uno, un processo che si accompagna a quello della Creazione, nella quale si rende esplicito ciò che in Dio era implicito;¹⁷⁴ la nascita del

volontà, ci si consegna ad una dannazione che è semplicemente l'insoddisfacibilità del desiderio egocentrico, che si volge in inquietudine e in odio, laddove Dio è pace immutabile, chiusa in sé. Cfr. *Vom Ort der Welt*, Capp. 20-21, pp. 70-76. Attraverso la mistica torna l'antico concetto di *anápauis*, fuga dalle vicissitudini, che caratterizzò la cultura tardo-antica.

¹⁶⁷ *ivi*, p. 66: "denn diese grosse Welt war sein Paradeiß/eußerlich zu reden/gleich wie sein innerlich und himlisch Paradeiß war die Bildniß Gottes in ihm".

¹⁶⁸ *Soli Deo gloria*, p. 72.

¹⁶⁹ Abbiamo dato la traduzione quasi letterale dell'intero passo, perché esso ci è sembrato centrale per il problema.

¹⁷⁰ Cfr. Aurelii Augustini (S.), *Confessionum Libri XIII*, ed. M. Skutella, Stuttgart, Teubner, 1969, p. 263 sgg.

¹⁷¹ *Scholasterium*, p. 158: "Præteritum amissum & elapsum est, igitur non extat. Futurum nondum habetur, præsens seu ipsum NUNC transitorium momentum non permanet".

¹⁷² Così ad esempio in *Scholasterium*, p. 176: "nam in æternitate non erit tempus, omnia nota erunt simul": cfr. *Confessioni*, XI, XIII: "anni tui omnes simul stant".

¹⁷³ *Confessioni*, XI, XXVIII.

¹⁷⁴ Il tempo mostra la trama divina che lo sottende nell'istante dove si ri-vela; Weigel parla di "Nunc æternitas, ohne anfang und ende/in ihm selbst unwandelbar/dahin alle zeitliche Ding begeren und lauffen ohne Unterlas/darumb ist die Zeit als principiatum, so muß vielmehr die Ewigkeit sein als das principium" (*Scholasterium*, pp. 159-160). La storia, il mondo, girano come un caleidoscopio che mostra e rimostra in modi

tempo è connessa alla cosmogonia e il processo cosmogonico diviene la storicizzazione, il darsi nel sensibile del “già da sempre”, secondo una successione che da ontologica si fa temporale. Tutto il mondo visibile era già da sempre in Dio, invisibile nella Sua Parola.¹⁷⁵

Appare dunque rilevante indagare il processo della creazione come processo nel corso del quale *si rende visibile l'invisibile*: non è dunque, come lo stesso Weigel pretende ripetendo uno schema paracelsiano, una creazione *ex nihilo*, il processo attraverso il quale l'incorporeo diviene corporeo nella triade zolfo-mercurio-sale.¹⁷⁶ La logica stessa del discorso mostra infatti che Weigel confonde l'incorporeità col Nulla, dislocando tranquillamente il discorso stesso e risolvendo il problema con un salto della quaglia.¹⁷⁷ Di fatto, nel processo cosmogonico di Weigel, Dio trae il mondo da se stesso, cioè dalla Parola. Delineiamo dunque il processo emanativo, così come esso si configura nella sua struttura più completa, cogliendo l'occasione per chiarire il problema delle acque superiori e inferiori (sopra il cielo e sotto il cielo).¹⁷⁸

Il processo della creazione è emanativo, con un rapporto di continuità tra emanante e emanato; tale rapporto esiste tra Dio e gli angeli e tra gli angeli e l'uomo, ciò che consente all'uomo di salire la scala di Giacobbe:¹⁷⁹ la possibilità dell'*epistrophé* è garantita dunque dall'esistenza stessa della *próodos*. Questo processo emanativo si muove lungo la seguente successione: dapprima Dio, tramite la Parola (nella quale tutto era già da sempre) creò gli angeli. La Creazione deve però accordarsi con il mito del *Genesi*, e quindi essa, che avviene dall'eterna luce divina, è preceduta dall'imperativo *fiat lux!*, che pone la distinzione con le tenebre, che sono il Nulla, ovvero l'essenza informe della luce stessa.¹⁸⁰ Questo processo ricorda lo *Tzimtzum*: è un atto di autolimitazione in quanto passaggio dall'informe al formato, che istituisce il Nulla come tenebra. S'intravede già che la contraddizione radicale era in Dio, inavvertita prima della Creazione che diviene atto autocostitutivo di Dio come “*ewige Liecht*”.

Weigel dunque ricalca dapprima il racconto del *Genesi*,¹⁸¹ poi però ripete la scala cosmogonica in termini emanatisti in questo modo: dagli angeli vengono gli *Astra*, che sono il “seme” invisibile delle stelle, a loro volta definite “*corpora astrorum*”.¹⁸² Gli *Astra* sono però anche gli *elementa*, e da essi vengono le “sostanze corporee”. Quanto al mondo, esso viene dall'acqua, che a sua volta viene da Dio. Proseguendo nell'esposizione, Weigel torna su se stesso e chiarisce: per creare il mondo elementale, Dio creò dapprima i 4 elementi (*ousiai*)¹⁸³ disponendoli in ordine successivo dall'alto verso il basso: il fuoco in alto sul firmamento, poi l'aria, l'acqua (*das Meer*) e la terra, secondo la più tradizionale delle disposizioni.¹⁸⁴

Qui c'è da notare subito una sovrapposizione: questi elementi, che dovrebbero esser le *ousiai*, si sovrappongono con quelli sensibili, come è evidente già dall'uso di “*Meer*” per “*Wasser*”. Tuttavia è chiaro che delle *ousiai* si sta parlando, perché gli elementi sensibili si formano subito dopo per un rozzo processo di materializzazione, paragonato alla formazione di fumo e fuliggine dal fuoco.¹⁸⁵ Questo processo è considerato come una forma di “solidificazione” della luce divina.

Ricapitolando, il processo emanativo nel quale ogni emanato manifesta *explicite* ciò che è *complicite* nell'emanante, è il seguente: Dio→Parola→angeli→“l'acqua”→*Astra*, che qui chiariscono la loro natura generale di “semi”, cioè di ragioni formali e quindi anche di elementi-*ousiai*; ne consegue la ripetizione della dottrina paracelsiana dell'*Astrum*. Da essi deriva il mondo sensibile.¹⁸⁶

Resta da capire il problema di questa “acqua” che sta sopra il firmamento e di quella che sta sotto il firmamento, già incontrate a proposito della cacciata di Lucifero, che dalle acque superiori passò a quelle inferiori attraversando il firmamento, e con ciò passò dalla luce alle tenebre. La successione da comprendere appare ora così chiarita: acque superiori→*Astra*→acque inferiori, dove queste ultime appaiono l'equivalente degli elementi sensibili che formano il mondo elementale, mentre gli elementi-*ousiai* sembrano localizzati al livello degli *Astra*.¹⁸⁷

infinitamente nuovi il sempre-eguale; in questo moto passato e futuro non hanno realtà, perché il tempo non è reale se non nel “nunc” che ri-vela l'eternità. L'eternità è la quiete senza successione; il tempo è il flusso delle successioni, le cose temporali *imitano* lo stato dell'eternità, perché il Creato non la possiede; perciò non termina mai il moto del tempo: “Et sicut in tempore est dare instans, quod habet quamdam imaginem cum aeternitate”. Lo stato storico non può imitare l'eternità nel permanere, perciò la imita tramite la successione (*ivi*, p. 161).

¹⁷⁵ “Diese ganze Welt und alles das man sihet/war bei Gott und in seinem Wort unsichtig/unleiblich”, *Vom Ort der Welt*, p. 46.

¹⁷⁶ *ivi*.

¹⁷⁷ *ivi*: questo mondo visibile, cielo e terra, e tutte le creature corporee, è costituito di materia, e tuttavia fu fatto senza materia, è zolfo, sale, mercurio; infatti Dio non ha avuto una materia corporea con cui farlo, ma *l'ha fatto dal nulla*; è materiale, visibile, ma *non viene dalla materia*, viene dall'invisibile; la terra è venuta dalle acque sotto il cielo e di esse consiste (traduzione integrale ma abbreviata, corsivi nostri).

¹⁷⁸ Lo schema più completo si trova in *Soli Deo gloria*, ma vi sono vari riferimenti in molte opere, che aiutano a comprenderne la logica.

¹⁷⁹ *ivi*, pp. 15-22 (1^a). Nel testo da noi consultato le pp. 21-22 sono ripetute 2 volte per errore di numerazione: le citiamo distinguendole con (1^a) e (2^a). Dio, angeli e uomo, costituiscono anche i 3 cieli (*Himmel*) o i 3 mondi, superiore, medio e inferiore: cfr. anche p. 43.

¹⁸⁰ *ivi*, p. 38.

¹⁸¹ *ivi*, pp. 38-39.

¹⁸² *ivi*, p. 40. Weigel ripete implicitamente e con altre parole anche la distinzione paracelsiana *Gestirn/Firmament*, affermando: “nel firmamento si vedono le stelle che sono progenie (*Gewechs*) del cielo (*Himmel*)”.

¹⁸³ P. 41: “setzt er zuvor die 4. Elementa an seinen Ort/das waren unsichtbare geister und Astra”.

¹⁸⁴ *ivi*. Sull'argomento, già trattato nel Cap. 3^o, rinviando a Kintzinger, cit.

¹⁸⁵ *ivi*.

¹⁸⁶ *ivi*, pp. 42-43. Vedi anche tutto il processo di risalita dalla terra a Dio in *Kirchen oder Hauspostill*.

¹⁸⁷ *ivi*, p. 43: “die Sternen” e gli elementi vengono dalle acque (evidentemente superiori) che vengono dagli angeli. Qui per “Sternen” sembra da intendere gli *Astra*, non i *corpora astrorum*, dato il rapporto con gli elementi, evidentemente *ousiai*, in quanto provenienti dalle acque

Il tema è noto: in *Gen.* 1, 6-8 Dio decise, nel primo giorno, che vi fosse un piano di separazione delle acque, il firmamento o il cielo atmosferico; le acque si distinsero perciò in acque superiori e inferiori rispetto ad esso. Questo tema fu oggetto di elaborazione da parte di Weigel, in contatto con Abraham Behem di Görlitz; e da una lettera inviatagli da quest'ultimo e pubblicata da Zeller, ci è possibile comprendere meglio l'impalcatura.¹⁸⁸ Seguiamo dunque le argomentazioni contenute in quest'importante documento.

Behem scrive per soddisfare una richiesta di parere da parte di Weigel, relativa allo specifico problema; ha riflettuto sull'argomento, e il 29 Maggio 1579 dà la propria risposta. In primo luogo egli connette il racconto del *Genesis* con la visione di Giovanni in *Ap.* 4, 6 e 15, 2: le acque superiori sono il "mare di vetro simile al cristallo" e il "mare di vetro e di fuoco" che Giovanni scorge davanti al trono del Signore, e sul quale stanno i beati.¹⁸⁹

Ciò stabilito, Behem sofferma la propria attenzione su un particolare: queste acque sono "miste" a fuoco, e su *queste* acque certamente planò lo Spirito di Dio, non su quelle materiali del nostro mondo,¹⁹⁰ definite "abisso di tenebre". Da questo abisso si separò Dio, creando il noto piano atmosferico.

Si noti dunque, che Behem segue alla lettera il testo biblico, così come lo ha seguito Weigel allorché ha ricordato che il primo atto divino, nel processo creativo, fu il porsi di Dio come luce, allontanando da Sé le tenebre: all'inizio è dunque una *volontà di distinzione*, e da questa volontà prendono corpo, per la prima volta, le acque inferiori.¹⁹¹ Successione temporale e distinzione gerarchica procedono parallelamente, e ne consegue la divisione del reale in due piani: quello del "trono divino" e quello del "mondo elementale"; Dio cioè "pone le distanze". Il processo di distinzione sembra assumere, quantomeno nella visione che sta prendendo corpo nell'esegesi, i tratti di un processo di deiezione; ciò che infatti cercheremmo invano, nella lettera di Behem come nel pensiero di Weigel, è una riflessione su tutta la cura che il Creatore si prende nei confronti di questo mondo, che occupa un lungo tratto del racconto,¹⁹² frequentemente punteggiato dalla soddisfazione divina per la "bontà" di ciò che si andava costituendo.

Il mondo è dato infatti sin d'ora come un così sicuro abisso di tenebre, da far scattare immediatamente l'ardita ipotesi di Behem: nelle acque superiori è prefigurato null'altro che la Madre di una nuova nascita, la Vergine celeste *che può originarsi soltanto dal Creatore e non dal Creato*. Questa dottrina la conosciamo già: è quella di Paracelso nel *De Sancta Trinitate*,¹⁹³ e ripercorre in forma teosofica ipotesi già avanzate dai Catari.

Al contrario, sottolinea poi Behem, la Eva terrestre nacque dalle acque inferiori, dal loro "opaco limo". Qui è in opera una logica ben precisa, molto antica e poco biblica: la svalutazione di *questo* mondo. I nati da queste due madri sono infatti ben lontani tra loro, e, come le acque, divisi da un piano celeste, un "firmamento" (*Feste*): l'uomo terreno e quello rinato sono "di un'altra acqua"; tra loro, come tra le loro madri e le due acque, c'è un vero *iatu*s.

Ora, il punto interessante perché vi ritroviamo la stessa mancanza di chiarezza e di coerenza che contraddistingue Weigel nell'essenziale passaggio, è quel che viene dopo. Behem cita infatti il peccato originale commesso da Adamo per mera presunzione (*Hoffart*), la conseguente sua cacciata e il piano divino di salvezza tramite la nascita della Vergine; poi afferma che Adamo, con il peccato, aveva degradato il proprio corpo (*das irdische kleidit ihme durch den fall bemackelt und untüglighen worden*) e che perciò era necessario costruire per lui un nuovo abito immacolato, fatto di "carne celeste", affinché di lui non restasse soltanto uno spirito e un'anima, ma ciò che era predestinato ad essere, un angelo incarnato che doveva essere assunto accanto a Dio.

Qui c'è un'evidente contraddizione: la materia è un abisso di tenebre sin dall'inizio, Adamo ha un corpo di questa materia, fatto cioè dalle acque inferiori, però è lui a degradarlo col peccato; tuttavia in futuro potrà averne, secondo il piano iniziale, uno celeste fatto dalle acque superiori, che gli consenta di salire accanto a Dio. Tutta la successiva esegesi introdotta da Behem, ricalcando in modo letterale l'antropologia tripartita di Paracelso, spiega tante cose *ma non risolve* questo punto -per noi- nodale.¹⁹⁴

Segue la dottrina della Resurrezione, che viene considerata in modo duplice: gli Eletti risorgeranno nel corpo celeste, e saranno chiamati a vivere nelle acque superiori, sotto un nuovo cielo *e in una nuova terra*; i dannati risorgeranno viceversa nella carne di Adamo, *e la loro resurrezione sarà da ritenersi una cacciata*

"superiori" cioè da quelle in rapporto con gli angeli. Come in Paracelso, il linguaggio è fluttuante e impreciso, e costituisce un garbuglio da dipanare. In *Vom Ort der Welt*, p. 47, troviamo una delucidazione; dopo aver esposto la teoria del "fumo coagulato" che dà origine alla corporizzazione dell'incorporeo, Weigel dice: "questo mondo è stato fatto dal nulla, è soltanto uno scarto (*Auswurf*) degli elementi invisibili e delle stelle (*Sternen*): infatti gli elementi sono invisibili e spirituali come i loro *Astra*, ma i corpi in cui abitano sono visibili". Le *Sternen* sono dunque *Astra* come gli elementi; sono evidentemente da intendersi come forze celesti in una logica astrologica paracelsiana del *Gestirn* che è presente e agisce nell'individuo.

¹⁸⁸ cfr. W. Zeller, *Naturmystik und Theologie bei Valentin Weigel*, *Epochen der Naturmystik*, cit.; la lettera è a pp. 120-122. Sull'argomento cfr. anche Zeller, *Die Schriften Valentin Weigels*, cit., p. 48, pp. 53-54.

¹⁸⁹ *Ap.*, locc. cit.; Zeller, p. 120: "das Gläsine Crystalline Meer".

¹⁹⁰ *Gen.* 1, 2; Zeller, loc. cit.

¹⁹¹ *Gen.* 1,7-9.

¹⁹² *Gen.* 1, 9-25

¹⁹³ Lo sottolinea anche Zeller, *Die Schriften, etc.*, cit., p. 48 in n. 35.

¹⁹⁴ Nodale per la nostra ricerca, che riguarda il giudizio sul mondo e sulla storia, quindi anche sulla società, nella prospettiva dell'individuo, così come lo stiamo seguendo dai tempi dello Gnosticismo.

all'inferno.¹⁹⁵ Qui il pensiero corre di nuovo ai Catari, che consideravano essere l'inferno null'altro che questo mondo; e a tutta la visione gnostica del mondo della storia.

A questo punto è chiara la successione weigeliana di acque superiori → *Astra* → acque inferiori, e il loro rapporto con la tripartizione *Seele-Geist-Leib* perfettamente paracelsiana, accompagnata dall'altra *Verstand* → *Vernunft* → *Sinne*; ma è altrettanto chiaro che questo mondo è un mondo di tenebre già da prima del peccato di Adamo; non a caso l'Eva celeste, contrariamente a ogni dettato evangelico, è una creatura teosofica che deve venire dalle acque superiori. Lo deve perché la distinzione tra luce e tenebre, Bene e Male, fu posta sin dal primo giorno; già sin d'allora era stato deciso che cosa si dovesse condannare, ed era stato confinato e condensato nelle acque inferiori. A maggior chiarezza - se così si può dire - Weigel precisa che sin dal primo giorno Lucifero, col suo peccato, è colui che provoca la divisione delle acque, perché egli dovrà essere scagliato in quelle inferiori *senza cambiar luogo*. Ciò è come dire: la materia è il risultato del peccato, che peraltro preesiste ad Adamo. Resta dunque da vedere chi sia questo enigmatico Lucifero, *che sembra aver tanta parte nella Creazione*.

Prima però vogliamo portare un po' oltre la riflessione su due argomenti che abbiamo già introdotto. Il primo di essi concerne il problema degli elementi nel loro duplice aspetto di *ousiai* e di elementi sensibili: un argomento che avevamo già visto trattare in modo confuso e contraddittorio dallo stesso Paracelso, nel quale si potevano adombrare sovrapposizioni e due diverse tassonomie.

Lo stesso accade in Weigel. Secondo una prima ipotesi infatti, che ci sembra la più razionalmente connessa con il complesso della sua speculazione, gli elementi hanno la duplice valenza classica: come *ousiai* fanno parte degli *Astra* -cioè del livello ontologico/cosmogonico che divide le acque- e, come elementi sensibili, costituiscono il mondo elementale delle acque inferiori. Il passaggio dall'uno all'altro stato coincide con la caduta di Lucifero che, senza cambiar luogo, vede il proprio mondo luminoso farsi di tenebra. *Lucifero è forse il vero "creatore" della materia?* colui che provoca la secrezione di questo "scarto" come condensa di fuliggine da un fuoco?¹⁹⁶

La cosa sembra plausibile ma non è del tutto chiara, perché nello stesso luogo ove si parla di creazione degli elementi come "spiriti invisibili",¹⁹⁷ si parla anche di una disposizione spaziale che avviene secondo le rispettive densità, e qui, come in Paracelso, nell'altra tassonomia che vi si trova, il fuoco è nel cielo (*Himmel*) seguito dall'aria; mentre è da pensare che, secondo il dettato biblico¹⁹⁸ l'acqua detta "*Meer*" e la terra, formino il globo terrestre.

Analogamente a quanto avevamo notato nel cap. precedente, n. 232 (anche se per una diversa ragione) la seconda versione posta accanto alla prima non muta la concezione cosmogonica, che vede due livelli degli elementi, uno archetipale e uno corporeo successivo; questo secondo stato è inteso indubbiamente da Weigel come uno stato decaduto.

C'è allora da aggiungere un tassello alla nostra catena di sospetti: forse Lucifero è il responsabile di una vera e propria *falsificazione* del progetto divino. La sua figura si avvicina enigmaticamente a quella del Demiurgo gnostico, nel senso che il mondo generato dalla sua caduta non realizza più quella divisione di luce e di tenebre che caratterizzava il progetto divino.¹⁹⁹

Il secondo argomento concerne la dottrina dell'Eva celeste, che abbiamo introdotto con la lettera di Behem ricordando l'antecedente paracelsiano. In Weigel però lo sviluppo è più interessante perché assume una coerenza teosofica.

In primo luogo, già dalla lettera di Behem ci viene un sospetto. Se la Eva celeste, al fine di salvare l'uomo, doveva nascere dalle acque superiori -non certo da quelle inferiori, corrotte, che trasmettono il peccato-come poteva il povero Adamo, creato *dopo* la caduta di Lucifero e creato corporeo, evitare il peccato? La prima delle due ipotesi formulate a suo tempo sembra confermarsi; almeno seguendo il filo della lettera di Behem appare chiaro che il suo corpo iniziale, quale che esso fosse, *non era* un corpo celeste, era un *irdische Kleid*; perciò il "*new himlisch fleisch*" di cui parla Behem, non sembra "nuovo" nel senso di seconda, rinnovata, carne celeste: ma proprio *una nuova cosa*. Se invece siamo in presenza di un *lapsus* saremmo anche in presenza di una ripetizione dell'errore luciferino, avvenuta allo stesso livello delle acque superiori. La cosa non ha una logica "storica" ma può averne una mitica: Adamo diviene l'equivalente terreno di Lucifero. Questi problemi troveranno una loro "logica" soluzione nel mito böhmiano; ad ogni buon conto qui la vicenda ha tutta l'aria di una *disgrazia preannunciata* sia nel primo che nel secondo caso, ed è necessario capire in qual senso, Adamo,

¹⁹⁵ Zeller, *Naturmystik, etc.*, cit., p. 122: "die werden auch allein in carne antiqua adamica aufferstehen, derer aufferstehen nichts anders dann ein descensus ad inferos zu schetzen".

¹⁹⁶ Cfr. *supra*, nn. 177 e 187.

¹⁹⁷ *Soli Deo gloria*, p. 41.

¹⁹⁸ *Gen.* 1, 10. Sull'argomento vedi però al cap. precedente, n. 231; le due diverse tassonomie non sono *concettualmente* diverse per ciò che concerne la concezione del cosmo.

¹⁹⁹ Sull'argomento cfr. A. Magris, *La logica del pensiero gnostico*, pp. 295-304. Anche nella Qabbalah, già nel *Bahir*, ma soprattutto con Safed, il *male del mondo* è costituito precisamente dalla *mescolanza* di Bene e Male. Ricordiamo che il pensiero gnostico, in tutte le sue manifestazioni storiche, è un pensiero dell'emarginazione; pensiero di ceti e individui che non posseggono gli strumenti per comprendere e dominare il cambiamento sociale. Essi si trovano quindi dislocati da normative ideologiche, che introiettate come "verità", si rivelano perciò anche menzogna. Il mondo assume allora l'aspetto ingannevole del miraggio.

con la sua caduta, *potrebbe* simbolizzare, nella sincronicità dell'evento mitico, lo stesso evento che si configura con la caduta di Lucifero.

Vediamo dunque ora come si articola in Weigel la dottrina dell'Eva celeste, che ha antecedenti e profonde consonanze in Paracelso, ma che dà luogo a diversi esiti.²⁰⁰ La figura dell'Eva celeste è strettamente connessa al problema della salvezza, nel senso che è funzionale alla soluzione di questo problema, che è poi il problema di Weigel. Chiariamo allora subito una cosa: il ciclo caduta/salvezza non è simmetrico; Behem, nel parlare del corpo di Adamo, non è caduto in un *lapsus*. Weigel è assolutamente chiaro al riguardo: ci sono tre carni di Adamo, cioè tre stati dell'uomo; *tre, e non due*.²⁰¹ La prima è quella dell'Adamo terreno dal *limbus terræ*; la seconda è quella dell'Adamo celeste, di Cristo, venuta dal limbo celeste, incorruttibile, ma divenuta mortale per amor nostro; essa rappresenta l'uomo interiore che non muta, mentre quello esteriore muta ed è corruttibile. Questa è la carne della *nuova nascita* che viene trasfigurata. C'è poi la terza carne, quella dell'uomo eterno, ottenuta come corpo spirituale, celeste, a seguito della nuova nascita, la carne della Resurrezione che è anche quella di Cristo risorto.

La dottrina delle tre carni configura quindi tre stati dell'uomo: il primo è quello *materiale* dell'Eden, il secondo è quello dell'uomo interiore che rinasce entro quello decaduto; il terzo è quello *spirituale* del ritorno. Il terzo stato non equivale al recupero del primo: è qualcosa di più; ricordiamolo, ed esaminiamo la dottrina dell'Eva celeste, che si connette in modo rigoroso a quella dell'anima, stabilendo un altrettanto rigoroso parallelo tra la nascita di Cristo e la nascita dell'uomo celeste, cristificato, grazie alla nascita del corpo spirituale di Resurrezione.

L'Eva celeste che Dio trae dal proprio fianco come l'Eva terrestre fu tratta dal fianco di Adamo, è una *Göttin*, una *Männin*, una *vir virago*, ed è anche la nostra anima; come la Eva celeste, sotto forma di Maria, in *syzygie* con lo Spirito Santo partorisce Cristo; così la nostra anima, in *syzygie* con lo Spirito Santo, partorisce il nostro corpo celeste, spirituale, di Resurrezione, in noi: questo è il processo di cristificazione dell'uomo. In tal parallelo, come l'Eva terrestre è la madre dell'umanità corrotta, e la seconda Eva, celeste, è la madre di Cristo, secondo Adamo con la seconda carne (celeste e mortale); così c'è una terza Eva, madre degli uomini redenti, cristificati, ed è la Chiesa, uscita dal costato di Cristo, intesa ovviamente come Chiesa spirituale.²⁰² Questa rinascita dell'uomo "cristificato" avviene attraverso la fede: con la fede si fa morire la carne di Adamo in noi e si fa nascere in noi quella di Cristo, del secondo Adamo, con la quale entreremo in cielo.²⁰³

Prima di procedere con le conseguenze di questa dottrina, ci sembra sia ora possibile soffermarsi per dare una risposta all'interrogativo che ci eravamo posti circa il peccato di Adamo.

I tre stati dell'uomo, da non sovrapporsi esattamente alla successione delle tre carni,²⁰⁴ mostrano chiaramente che il percorso di caduta/redenzione non marca, come nell'Ismailismo o in Postel, un processo di *próodos/epistrophé* ritmato su un respiro divino del cosmo, ma sottintende un vero e proprio fenomeno di *deiezione* che appare necessitato dal processo stesso della Creazione. Come nel caso degli Gnostici e della Qabbalah luriana, si direbbe che *c'è qualcosa di non tanto perfetto* nel divino stesso. Se il secondo stato, quello postlapsario, si sviluppa nel luogo delle tenebre, delle acque inferiori, non per questo esso sarà totalmente riassorbito dalle acque superiori in un processo di apocatastasi; una parte di questo mondo, che è mescolanza di Bene e Male, sarà espunta: il Bene sarà diviso dal Male.

Esaminiamo allora di nuovo la genesi e la natura di questo Male, che consiste in un volgersi della volontà all'ego. L'origine del Male è nel peccato di Lucifero, come sostenevano i Catari, non in quello di Adamo.²⁰⁵ Lucifero volge la propria volontà lontano da Dio e cade nelle tenebre: attenzione però, Lucifero non le genera, le tenebre erano già state allontanate da Sé ad opera di un Dio eterna luce. Lucifero dunque, volge la propria volontà verso ciò che Dio aveva espunto da Sé, dunque *contro* la Volontà divina.²⁰⁶

²⁰⁰ Sull'argomento cfr. *Handschriftliche Predigtensammlung*, S.S. L. 6.-7., p. 210; p. 470; p. 474; *Kirchen oder Hauspostill*, I, pp. 55-56; pp. 62-63; II, p. 140; p. 286; III, p. 81. Cfr. inoltre Gorceix, pp. 220-227; Zeller, *Die Schriften*, etc., p. 29; p.46, p. 48.

²⁰¹ *Handschriftliche Predigtensammlung*, pp. 266-267.

²⁰² Questa la sintesi dei passi citati *supra* in n. 200 (raffrontati con quelli citati in n. 201); per giungere ad esplicitare questa dottrina è necessario procedere alla scomposizione/ricomposizione di essi, che abbiamo omesso nel testo per snellezza espositiva.

²⁰³ *Kirchen oder Hauspostill* I, p. 39: ci presenteremo al Giudizio nella carne di Adamo, ma risorgeremo (naturalmente soltanto i Giusti) in quella di Cristo. Le carni sembrano diventate due, mentre sono espressamente tre in *Handschriftliche Predigtensammlung*, pp. 266-267, cit.; ma in effetti si deve pensare che i Giusti abbiano già fatto nascere in sé la carne di Cristo nella loro vita, grazie alla quale possono risorgere. La complicazione generata dalla distinzione tra corpo celeste di Cristo e corpo di Resurrezione si risolve ricordando che Weigel ha postulato la dottrina di una seconda carne che è celeste, mortale, ma risorge, divenendo la terza carne. La complicazione nasce dalla dottrina della carne celeste di Cristo, che sembra una *singolare ripetizione di quella catara*. Quanto al processo di morte/rinascita -processo in sé alchemico- esso è continuamente invocato. Cfr. anche *Kirchen oder Hauspostill*, p. 76; p. 170: "Inn Tode ist das Leben verborgen/und ein jeder Todt bringet ein ander Leben/kein Todt ist ohne Frucht/es muß ein ander folgen/daß da edler und besser sey"; *ivi*: "das ohne den Todt keine Frucht geboren werde"; p. 173: "Diese Todt Christi ist in ihnen nimmer ohne Frucht"; etc.

²⁰⁴ Tanto lo stato edenico, quanto quello storico, sono caratterizzati da una carne "elementale"; nel corso del secondo stato nasce la carne della nuova nascita, che verrà trasfigurata; il terzo stato coincide con la terza carne, quella di Resurrezione, derivata dalla trasfigurazione della seconda come in Cristo.

²⁰⁵ Cfr. Moneta, cit., p. 110.

²⁰⁶ Si direbbe quindi che Dio abbia espunto da Sé la volontà egocentrica, disponendosi *perciò* alla creazione/atto d'amore; non per nulla Weigel, come Franck, nel suo atteggiamento antidogmatico e nemico delle cerimonie, identifica il fondamentale comandamento cristiano con l'amore.

A questo punto, Adamo viene creato *corporeo*, vale a dire con le acque inferiori, con gli elementi corporei nei quali è imprigionato Satana. La sua anima divina sperimenta così la mescolanza, e quindi il Male *tout court*; quanto alla sua carne, è corrotta. Sembra scontato quindi che egli debba perdere l'immagine divina in sé; del resto *questo* Adamo era *condannato* a non poter trovare da solo la salvezza: per raggiungerla era infatti necessaria una nascita dalle acque superiori, quella di Maria, e la divina *syzygie* che generò Cristo. Era necessaria un'altra carne *che non gli era stata data*, mentre gli era stata data un'anima consustanziale con Dio. A che scopo?

Torniamo all'*incipit* della creazione: Dio esce dall'informe e crea come volontà di luce: "e vide che la luce era buona" (*Gen. 1, 4*). La luce era stata infatti separata dalle tenebre con le quali coesisteva da sempre nel Chaos, e da quel momento Dio e la luce si identificano, come anche il Male e le tenebre; soltanto la luce infatti era buona, e il suo opposto, le tenebre, non poteva che essere malvagio. Dio vuole che la totalità indistinta sia distinta in due opposti e s'identifica con uno di essi, che diviene per definizione il Bene: egli dunque, attraverso la Creazione, *decide* di uscire dall'Uno per porre dinanzi a Sé -hegelianamente come altro da sé che tuttavia ha l'*incipit* nel Sé divino- il due. Qui però ogni analogia hegeliana si arresta, perché ciò che ci si presenta è semplicemente una volontà d'individuazione che depone una parte della totalità come altro-da-sé: Dio Si crea creando il luogo del duale.

Le tenebre infatti, non sono così tenebrose come sembrano, altrimenti, nella loro absolutezza, sarebbero un secondo Dio; non a caso il Male, in tutte le speculazioni gnostiche e cabbalistiche -e a quel che sembra anche in quella di Weigel- sembra essere costituito dalla *mescolanza*. Come questa mescolanza si sia realizzata, nonostante la separazione delle acque, non è chiaro; ma sembra ci sia qualche complicità divina. Il Dio che nel *Genesi* (1, 7-25) interviene attivamente ad adornare il luogo delle acque inferiori, è anche il Dio di Weigel che vi spedisce quel Lucifero, il quale tuttavia non potrebbe sussistere se non trovasse fondamento nel divino stesso; è dunque evidente che *v'è del divino anche nelle tenebre*. L'opera viene poi completata creando, nella materia *già corrotta*, Adamo, con un'anima -soffio- divina; Adamo, vivendo in quella sua divinità, cioè in armonia con la Volontà divina, trova *nel mondo* un Eden che perde non appena volge la propria volontà all'io. Questa è la ripetizione del peccato di Lucifero, il responsabile della separazione delle acque o, quantomeno, colui in attesa del quale era stata opportuna la loro separazione.

Dipanata così la logica di Weigel (e di Behem) due cose sembrano chiare. La prima è che Dio intende *eliminare da Sé* la coesistenza degli opposti (qui non c'è la materia coeterna di Avicbron) creando la contrapposizione logica, quindi la contraddizione: per non sentirsi contraddittorio, Dio si autocrea creando, distinguendo cioè da Sé una parte di Sé. In altre parole: *Egli vuole uscire dal mito ed entrare nella storia cui dà inizio*. Ciò che non Gli piace è sentirsi ambivalente nel momento in cui, dinanzi al *lógos*, avverte la duplicità come contraddizione; ecco perché Male e mescolanza sono la stessa cosa, ecco perché Egli crea tramite la Parola. La Parola trascina Dio fuori dal mito e dà inizio alla storia. Lucifero, che distoglie la propria volontà da quella di Dio, è un momento del divino stesso che ripropone la contraddittorietà e perciò deve collocarsi nella mescolanza, separato dalla Volontà unidirezionale che si è affermata. La luce della Ragione splende su acque oscure che ricordano vagamente l'esordio della *Parafrasi di Shem*.

Anche in questo caso la natura è percorsa da una forza "spirituale" quella del *desiderio*, quella che gli *Oracoli caldaici* relegavano a perpetua copula; Lucifero, come poi Adamo, *desidera*, non pratica la *Gelassenheit*, ed essendo un libero pensatore -è divino anche lui, come emanazione di Dio; e lo è anche come Suo scarto- si trova a divergere da Dio. Il desiderio è ciò che porta a divergere dalla luce della Ragione e a ripiombare nell'opacità del mito, che è coesistenza degli opposti come lo è, psicologicamente, il desiderio stesso. Perciò egli vede il proprio mondo di luce trasformarsi senza cambiar luogo, e lo stesso accade ad Adamo: persa la Ragione unica di Dio, cadono entrambi nell'opacità di un mondo mitico che è l'ingannevole prodotto di un vero e proprio *antímimon pnéuma*.²⁰⁷

Lucifero, Adamo, il mondo ingannevole e contraffatto nel quale viviamo, non sono accettabili perché Dio stesso non accetta per Sé una parte della totalità originaria; dunque il Male è una realtà radicale che l'uomo deve sperimentare senza discussioni, accettando, nella *Gelassenheit*, di coincidere con la Volontà divina: soltanto eliminandolo dalla propria volontà, scintilla di quella divina, l'uomo potrà condannare il Male al suo destino ultimo, al non-essere. L'uomo appare come una parte scissa di Dio che deve condurre a termine

²⁰⁷ La connessione di *desiderio, mito e contraffazione* nel pensiero gnostico, è stata mostrata da Magris, *La logica del pensiero gnostico*, cit.; cfr. in particolare p. 169; pp. 315-316; p. 344. C'è però qualcosa di ancor più inquietante nel Dio di Weigel, che Weigel non ha certo la capacità di rendere esplicito. Sul piano concettuale, fuori dalla scala temporale del *Genesi*, creazione delle tenebre, delle acque inferiori, della materia, appaiono tutt'uno: la Creazione diviene l'atto tramite il quale la Volontà, Dio, esce dall'indeterminato, allontanando da Sé quell'altro-da-Sé ma *parte-di-Sé* che è Lucifero: allontanare Lucifero è creare il mondo. La materia contiene dunque qualcosa di divino da riscattare, come nella dottrina cabbalistica del *Reshimu*; al tempo stesso porta anche in sé, impresso, il vero peccato originale, la scissione da Dio provocata da Dio stesso con la distinzione. Il resto è mera conseguenza. Il Male originario è la distinzione di luce e tenebre; il male di cui soffre l'uomo è la loro mescolanza nel mondo, che lo costringe a seguire l'opera di separazione voluta da Dio procedendo contro quella mescolanza che però egli sperimenta nel mondo. Il Male diventa perciò una realtà *ineliminabile* perché radicale non semplicemente nel Creato, ma già nel concetto stesso di creazione. Dalla sua morsa l'uomo non può uscire sinché non torna in Dio *rinunciando* al mondo, di per sé *irredimibile*. L'uomo viene inviato a scegliere tra Dio e Lucifero, storia e mito, Volontà e desiderio: egli deve quindi necessariamente soffrire sinché non si *abbandona* alla Volontà *respingendo* il desiderio. L'amara proposta di Weigel è fuggire il mondo abbandonando ogni utopia: la vera *contraffazione* è la pretesa utopica quaggiù, la pretesa che il mondo possa esser diverso da ciò che è. Lo "gnostico" Weigel è molto più razionalista di quanto non si pensi: quanto a questo inquietante sottofondo, egli lo lascerà in eredità a Böhme ove si farà palese.

il processo di adeguamento alla Volontà divina tramite una propria libera volontà: deve decidere lui di uscire dal mito/desiderio/contraffazione, e con ciò portare tutto nella luce. Ma se il desiderio oscuro è esattamente ciò che contraddistingue la *phýsis*, la sua parte carnale con la pulsione egocentrica alla vita come autoaffermazione, allora vincere questa pulsione è redimere il Creato. L'uomo soffre perché deve reprimere un desiderio che è iscritto nella sua realtà, ma che può condurlo soltanto al Nulla (il volere difforme, luciferino, origine della *phýsis* stessa, è condannato all'inferno dell'impotenza); eppure, l'esistenza stessa della contraddittorietà indica l'esistenza nel Creato di una traccia del divino *originario* -quello mitico- che l'uomo di Weigel, come il cabbalista di Safed, deve redimere per riportare tutto alla Volontà unica, alla Ragione.

L'uomo di Weigel, come quello degli Gnostici, viene dunque spedito quaggiù a soffrire per completare il lavoro della creazione/distinzione, che coincide con la Volontà divina. Tenuto conto che l'uomo è anche di carne, ciò significa che l'uomo di Weigel sta un po' peggio di quello di Cartesio: se per quest'ultimo desiderare è vano dinanzi all'obiettività deterministica delle leggi di natura, per quello è persino vietato (può *volere*, non può *desiderare*). Sembra corretto definire Weigel uno "spiritualista radicale"; ma ciò che più ci preme è mostrare per l'ennesima volta la subordinazione della logica gnostica -tale è a pieno titolo quella di Weigel- al Razionalismo.

In queste difficili condizioni, l'uomo di Weigel sembra incontrare obiettive difficoltà nello svolgere il proprio compito, e per questa ragione egli necessita dell'invio *esemplare*²⁰⁸ della *syzygie* divina Maria/Spirito Santo, proveniente dalle acque superiori: ne ha necessità perché deve *ricordare* che Maria è la sua stessa anima, e che tocca a lui far nascere in sé il Cristo, assumendo così la propria piena realtà divina, ripetendo l'evento del Giordano.²⁰⁹ Così facendo nasce quel corpo celeste che è *carnale di un'altra carne*; si completa in tal modo il piano divino attraverso il riscatto di ciò che di divino v'è nella materia. Più "gnostico" di così.....

Strettamente legata allo spiritualismo di Weigel, è la sua dottrina della comunione, che marca nell'apparente analogia una sostanziale distanza da quella paracelsiana.²¹⁰ In essa Weigel respinge le dottrine altrui: transubstanziamento, consubstanziamento, mero simbolismo.

Secondo Weigel infatti, il pane resta pane, e il vino, vino; tuttavia vi son due modi di esser pane e due di esser vino: in senso terreno e in senso celeste. Quando Cristo disse che il pane e il vino erano il suo corpo e il suo sangue, alludeva a un corpo e a un sangue celesti, i suoi, che venivano dalle acque superiori; vi sono infatti due modalità del corpo e due del sangue, quella terrena, corrotta, e quella celeste, incorrotta. Quando noi assumiamo il pane e il vino della comunione, lo facciamo in memoria della morte di Cristo,²¹¹ una morte che non è senza frutto, perché la morte ha sempre, come frutto, una nuova vita.²¹² Il pane e il vino che noi assumiamo non sono soltanto quelli materiali, ma anche quelli celesti, come celesti erano il corpo e il sangue di Cristo; ciò avviene non per transubstanziamento, ma *per fede*, perché uccidendo in noi il primo Adamo grazie al pentimento e alla fede, facciamo nascere in noi il secondo Adamo, cioè Cristo. Questo nostro nuovo corpo celeste si nutre con il pane e il vino celesti: si assiste qui a qualcosa che non è da intendersi in modo simbolico, ma reale, *eperò su una dimensione altra*; si ha cioè il *cambiamento di piano senza cambiamento di luogo* che avevamo osservato a proposito della caduta. La fede genera il nutrimento dell'anima,²¹³ è lei che consente di trovare il nutrimento celeste in un cibo materiale.²¹⁴ Si noti la differenza con Paracelso per ciò che concerne il doppio piano della realtà e il doppio nutrimento: qui materiale e spirituale non appaiono *legati*, accadono sincronici e indipendenti su piani sovrapposti ma distinti, che possono coincidere o contrapporsi in rapporto all'orientamento della volontà. L'evento è perciò del tutto interiore,

²⁰⁸ Cristo è, come in Franck, *esempio*: egli nasce carnalmente affinché all'uomo sia mostrata apertamente la volontà di Dio: cfr. *Handschriften Predigtensammlung*, pp. 93-94.

²⁰⁹ Cfr. lo svolgimento del pensiero di Weigel in *Gnothi seauton*, p. 53. Si avverte l'ombra di Taziano se si ricorda che Cristo ha due corpi, entrambi celesti, ma il primo reso mortale per amor nostro; infatti nella carne egli è eguale all'uomo, ma diverso nel fatto che la materia delle acque superiori non ha il peccato (*Handschriftliche Predigtensammlung*, p. 330); perciò anch'egli ha poi un corpo di Resurrezione. Qui non si può parlare apertamente di Adozionismo, perché Cristo è diverso già sin dalla nascita: il suo corpo viene dalle acque superiori, non da quelle inferiori. L'Adozionismo inoltre non è necessario, perché l'anima umana è già anch'essa consustanziale a Dio. *La qualità della carne* è la vera distinzione tra Cristo e l'uomo, ma per risorgere dovranno entrambi assumere una terza carne, comune a entrambi, che è divina e immortale: dove l'avrebbe assunta Cristo, se non sul Giordano? Weigel non ne parla mai, e noi non riusciamo a immaginare altra circostanza. Questa insistenza sulla carne mostra la presenza di una logica alchemica, ed è una logica che accomuna Weigel non soltanto a Paracelso, ma anche a Postel. *I tempi sono cambiati*; anche gli spiritualisti si occupano di *carne*, ciò che significa: il vero problema è creare, qui o altrove, *una nuova terra*. Siamo tuttavia lontani dalle speranze di riscatto della prima metà del secolo; nota attentamente il Gorceix, p. 420, che tra la glorificazione del corpo di Paracelso e quella di Weigel, c'è una profonda differenza: gli alchimisti pensavano al riscatto di *questa* materia, Weigel pensa a una *nuova* materia. Frankenhause, Münster, ma forse ancor più la pace di Augusta, sembrano aver tolto la speranza di cambiare il mondo, condannato a restare il luogo del dominio. Lo spiritualista Weigel pensa di fatto ad un corpo che di corporeo ha ben poco (Gorceix, p. 423; cfr. *Vom Ort der Welt*, p. 78 sgg.): il mondo paradisiaco ha ben poco di corporeo e l'individuo non c'è neppure più: c'è un Pleroma divino che sperimenta la simultaneità della comunicazione e del movimento; tutto è immediato, vengono meno gli organi della mediazione, sensoriali e motori. La compresenza di tutto in tutto è governata dalla monolitica unidirezionalità della Volontà.

²¹⁰ *Kirchen oder Hauspostill* I, p. 117; pp. 172-173, pp. 208-209; cfr. anche Gorceix, pp. 388-391.

²¹¹ *ivi*: "zum Gedächniß seines Todes".

²¹² *ivi*, p. 173; p. 170.

²¹³ *ivi*, pp. 213-215. Cfr. anche p. 76: il pentimento è la chiave della morte/rinascita. La fede consente una conoscenza che il *lumen naturæ* non dà: cfr. *Kurzer Bericht*, etc., cit., S.S. 3. L., p. 119.

²¹⁴ *Kirchen oder Hauspostill*, p. 209.

dipendente dalla posizione dell'individuo.²¹⁵ Ci sembra di ravvisare una certa eco di Müntzer, anche perché, se è la fede che "circoncide" e fa d'un Ebreo un Cristiano, essa non ha consistenza se non come concreto seguire "le orme di Cristo", precisamente come riteneva Müntzer.²¹⁶

Questa interiorità tanto della salvezza, quanto della conseguente Chiesa spirituale, ha importanti riflessi, come in Franck, in rapporto al concetto di tolleranza.

L'argomento è stato affrontato dal Goldammer, cit., che ha segnalato i passi più significativi di Weigel al riguardo; omettiamo quindi di ripeterne le citazioni e ci limitiamo ad una esposizione generale dei principi già chiariti dallo stesso Goldammer, col quale tuttavia non possiamo concordare per quanto concerne la premessa, e cioè che l'ideale di tolleranza di Weigel discenda dal fatto che egli era un mistico.²¹⁷

Goldammer si rifà essenzialmente a *Kirchen oder Hauspostill* e richiama alcune deduzioni fondamentali che Weigel trae dalla propria concezione di una religiosità tutta interiore, deduzioni che coincidono con quanto abbiamo trovato in Paracelso: tanto le manifestazioni cerimoniali, quanto i luoghi di culto ove le cerimonie si svolgono, non hanno nulla a che vedere con la vera Chiesa, che è tutta interiore e spirituale. Considerato poi il carattere tutto individuale della fede, e della decisione di ricalcare le orme di Cristo, nonché la coerente lotta contro la comprensione letterale delle Scritture, e l'impossibilità che la fede sia appresa o insegnata, è scontato che Weigel rifiuti di scagliare l'anatema su qualsivoglia "eretico", e che rifiuti il concetto stesso di "eresia"; che egli si opponga quindi alle sette e alle lotte religiose che da questa vengono innescate. Seguendo la logica di Franck, sulla cui *Chronica* e relativa storia delle eresie ha riflettuto, egli non può dichiararsi né papista né Luterano, né Zwingliano né seguace di alcuna setta, ed invoca il rispetto e la pace.

Il suo trasversalismo religioso appare in generale molto ampio, e ha occasione di manifestarsi anche in uno specifico testo, il notissimo *Dialogus de Christianismo*, che vede per l'appunto contrapposti il dotto teologo (*Concionator*) e l'umile ma sincero Cristiano disposto ad apprendere e comprendere facendo affidamento soltanto su un proprio diretto rapportarsi con Dio (*Auditor*). Com'è da attendersi, il primo sarà dannato mentre il secondo si salverà. Il testo è molto citato per quanto concerne la religiosità "ecumenica" di Weigel, ma poiché tutto ciò fa parte di aspetti che dovrebbero esser chiari e che comunque sono parte di passi ampiamente citati nella letteratura, preferiamo dedicarci qui di seguito ad una sola citazione, che riportiamo in modo ampio da un altro testo di Weigel, *Der erste Traktat von der Bekehrung der Menschen*.

Dice dunque Weigel²¹⁸ (corsivi nostri): "Dobbiamo anche dire qualcosa circa la natura e le caratteristiche dei bimbi non battezzati, Cristiani e Turchi. C'è in loro una qualche deficienza che li fa considerare condannati e non battezzati. Questo errore deriva dal fatto che non s'intende correttamente il significato del battesimo, e neppure le caratteristiche degli infanti. In primo luogo, il battesimo praticato dal prete non santifica nessuno, ciò avviene soltanto con la nuova nascita ovvero col battesimo interiore, cioè con la fede, che santifica grandi e piccini, giovani e vecchi, Cristiani e Turchi. La circoncisione e il battesimo sono una cosa. Noi battezziamo bambine e bambini, i Giudei circoncidono soltanto i bambini. Secondo voi, dove si debbono mettere le donne che per ben 4000 anni non sono state circoncese? Inoltre per 40 anni nel deserto e per 400 anni in Egitto nessun uomo è stato circonciso: debbono essere tutti dannati? In breve, la testimonianza esteriore non santifica, ma (soltanto) la rinascita interiore tramite lo Spirito Santo, ovvero la fede. *Chi ha in sé la nuova nascita, donna o uomo, giovane o vecchio, Giudeo o pagano, Cristiano o Turco, colui sarà salvo anche se non è mai stato battezzato con l'acqua sul corpo*". Ogni bambino, prosegue Weigel, nasce così com'è quale che sia la religione dei genitori, e "tanto poco posso salvare mio figlio con la mia fede, quanto poco un Turco può dannare il suo con la sua miscredenza". Ognuno ha corpo, anima, spirito, ognuno può essere illuminato dallo Spirito Santo; la nascita interiore non riguarda soltanto i figli dei Cristiani, ma anche "*dei Giudei dei pagani e di tutti i popoli*". E poi -Pelagiano!- "Il figlio non porta il peccato dei genitori, ma ciascuno il suo". Infine: "Infatti, come il sole splende per buoni e malvagi, anche mille volte di più splende lo Spirito di Dio in modo eguale per tutti gli uomini".

Abbiamo voluto concludere con questa lunga citazione l'analisi di un pensiero che si era annunziato all'inizio come non originale. In effetti gli elementi strutturali non lo sono: Paracelso e Franck vi appaiono assunti per blocchi -come dire?- "applicati" a edificare la costruzione. La mistica di Tauler ed Eckhart è assunta anch'essa allo stesso modo: ma Weigel non è un mistico, la *Gelassenheit* è per lui la sola chiave della vera conoscenza, che è il suo obiettivo, perché conoscere -conoscere se stessi- significa salvarsi.

Ecco il punto: in Weigel l'ansia di salvezza -salvezza individuale- è forte. Salvezza individuale, certo; Weigel non pensa più ad una nuova Gerusalemme, i tempi vanno incupendosi e lui si preoccupa di trovare un rifugio per lo Spirito: lo trova nell'interiorità più segreta, quella dove anche Turchi e Giudei si

²¹⁵ *ivi*: "Darumb must ihr uber euch selbsten zeugen/oder müsset die præsentiam corporis & sanguinis Christi in cena verleugnen". I due piani della volontà significano anche due piani del cibo e della materia; se Adamo non avesse peccato con la mela nell'Eden, si sarebbe nutrito con la manna, che è la Parola di Dio (*Handschriftliche Predigtensammlung*, p. 398).

²¹⁶ Cfr. *Kirchen oder Hauspostill*, I, p. 121: "Der Glaube machet auß einen Unbeschnittenen einen Beschnittenen/auß einen heyden einen Christen/Dann der Glaube allein ist die Beschneidung unnd die Wahrheit" unitamente a p. 40: "Dann nicht allein sollen wir an ihme gläuben/sondern auch in seine Fußstapffen treten/und der neuen Geburt wandeln/und ihme nachfolgen".

²¹⁷ *Friedensidee, etc.*, cit., A.R.G., 1956, p. 201: "so ist Weigel zweifellos selbst ein Mystiker, und seine Friedens-und Toleranzideale sind von mystischen Stimmungen gesättigt". Su questo argomento abbiamo già detto *supra*. Qui ricordiamo anche che Goldammer considera Weigel un pensatore poco originale, che ripete Paracelso e Franck interpretandoli in chiave mistica (cfr. *ivi*).

²¹⁸ Op. cit., S.S., 3. L., pp. 30-31

scoprono eguali ai Cristiani d'ogni setta. La tolleranza nasce anche dalla riflessione sull'intolleranza. Nel concludere l'analisi dell'opera di Weigel, Gorceix²¹⁹ la riconnette al lunghissimo periodo di recessione, guerre, epidemie, che corre sull'Europa dal XIV al XVII secolo culminando con la Guerra dei Trent'anni; e ai temi escatologici, ai miti dotti e popolari, al Gioachimismo, al sogno di Cuccagna, a tutte le forme di Millenarismo e Apocalitticismo in esso fiorite. Tornano, evocati, nomi che già conosciamo. Gorceix inquadra Weigel in questo clima: nell'8° e 9° decennio del secolo egli sembra occuparsi molto del giorno del Giudizio, assieme a Behem e ad altri.²²⁰

La salvezza è di certo la sua preoccupazione principale, ma non ci sembra di sentir squillare così forte le trombe del Giudizio: in Weigel il loro suono è sì, un *Leitmotiv*, ma si ripete solenne e lontano nel sottofondo. Per esser davvero millenaristi occorre dispiegare -non sembri un paradosso- una *fiducia nella storia* che Weigel non ha davvero; il suo "millenarismo", se così vogliamo chiamarlo, ha il tono rilassato della vita di provincia.

Weigel non sembra sperare davvero in qualcosa d'imminente, non corre a scuoter le genti; il suo ideale è prepararsi a una serenità futura, perché questo mondo ha già mostrato di non poter sperare in nulla. In un certo senso, per Weigel, la fine del mondo è *già avvenuta*, nel senso che del mondo è finita non soltanto la credibilità, ma la stessa realtà ontologica. Franck ne ha già smascherato la menzogna, Weigel rinnova i fasti del più ortodosso... Gnosticismo. Il suo pensiero non sarà forse originale, ma nessuno come lui, nel suo secolo, ha mostrato in modo così drammatico le sabbie mobili sulle quali levita *il miraggio del mondo*. Il mondo avrebbe dovuto essere un'altra cosa, ma poi è nato così, come *contraffazione* del vero mondo, perché negli stessi 4 elementi è imprigionato Lucifero decaduto, Lucifero l'orgoglioso e forse il disattento, che aveva creduto di poter usare come Dio ciò che lo rendeva una parte di Dio: la volontà. Un Dio crudele in preda alla schizofrenia *decide di condannare una parte di Sé* per soddisfare un progetto folle: creare in nome della sola Luce, come se la Tenebra non fosse anch'essa parte di Lui. In questo progetto Egli coinvolge anche l'uomo, mettendo in trappola Adamo, il suo "strumento", come dice sovente Weigel.

L'uomo di Weigel perciò non desidera, si adegua; ma non passivamente; egli, che non può desiderare, deve *volere* adeguarsi, deve farsi dalla parte di Dio; non del Dio/totalità ante-Genesi, ma di Quello che ha voluto ciò che ha voluto. La *Gelassenheit*, nonostante il nome, è una scelta attiva.

Nel concreto, nel quotidiano, ne deriva un moralismo a dir poco melenso: il *Libellus de vita beata* racchiude l'ideale di vita di Weigel, che scrive sotto l'egida di Boezio ed è quanto di più stucchevole possa immaginarsi. Weigel disprezza tutto ciò che è del mondo -la ricchezza, la fama e ciò che vi è connesso- in cambio della sicurezza di trovare un porto in Dio, una vera *anápausis* come quella sognata dagli Gnostici, in un Dio non turbato da alcun moto, in Sé perfetto.²²¹

Il testo, molto banale, è ossessivamente ripetitivo nello sviluppare quest'ultimo tema: il mondo inganna, ci si deve rifugiare soltanto in Dio²²² per avere la vera felicità; i malvagi apparentemente trionfano, ma in realtà sono impotenti perché il Male è nulla, non esiste, soltanto i buoni sono potenti: l'argomentazione al riguardo riesce anche ad esser puerile.²²³ Con Weigel torna a presentarsi l'antico tema della fuga dal mondo, come avevamo già osservato per gli Anabattisti dopo Münster; certamente deve aver influito in questo, come notava Gorceix, la sua vita isolata sul confine orientale di una Germania relegata a ruolo secondario. Il contemporaneo Postel si batte ancora, Weigel non più.

Anche Weigel però pensa: la sua scoperta è forse questa, che nessuna violenza del mondo esterno può impedirgli di pensare; e se, come moralista, è noioso, come metafisico apre abissi improvvisi. Sarà anche un pensatore poco originale, ma certamente usa il pensiero per operare ribaltamenti che altri avevano soltanto accennato.

Il mondo/contraffazione non può infatti rinviare *oltre*, perché oltre, secondo Weigel, non v'è spazio, non v'è *lo* spazio; ma poiché vi deve pur essere uno "spazio" per il mondo/verità, esso rinvia ad un luogo "altro" che Weigel immagina ubiquo e u-topico, qui, ma anche altrove; lo immagina come *un luogo della volontà*, rifugio imprendibile per lo Spirito che vi si muove liberamente e proclama la vera eguaglianza di tutti gli uomini.

Ciò che era *in alto*, e che l'alchimia aveva mostrato esser lo stesso di ciò ch'è *in basso*, trova ora sede *nel profondo*. Questo passaggio dello Spirito dall'alto al profondo, col quale inizia la liberazione dell'individuo e si apre la modernità, è un parto di Weigel, anche se sarà proclamato con Böhme.

Per un pensatore "poco originale" c'è di che accontentarsi.

²¹⁹ Cit., p. 431 sgg.

²²⁰ *ivi*, p. 435.

²²¹ *De vita beata*, p. 207: "Gott wohnet in ihm selber/er gehet und stehet/lebt und schwebt in ihm selbst".

²²² P. 123: Dio punisce l'ingiustizia; da lui ci si attende il giusto riconoscimento. Cfr. *Kirchen oder Hauspostill* I, p. 150: "Gott bleibt unpartheisch". Questa "imparzialità" è invocata abitualmente per sé nella cultura emarginata, perché il dissenso avverte in modo certo il carattere ideologico della cultura egemone e delle "ortodosie".

²²³ Come a p. 131: "Malum enim nihil est. Posse igitur malum est posse nihil, sed mali tantum possunt mala. Ergo possunt nihil & sic sunt impotentes". Per un antiaristotelico non c'è male: Don Ferrante ebbe un predecessore.