

Capitolo sesto - L'alto e il profondo

Nella sua storia del "Teutsche Krieg", Barudio¹ sente il bisogno di richiamare, a proposito di Böhme, l'intelligente ma velenosa satira di Nietzsche contro la "profondità" germanica. Non è nostro compito né nostra capacità discutere il "carattere nazionale" (ammesso che esista) di un popolo; né siamo del tutto sicuri che l'intelligenza debba essere necessariamente velenosa, o non piuttosto soltanto "corrosiva": di tutti i luoghi comuni e i pregiudizi.

Questa nostra apertura, lo diciamo subito, non è mirata a porre generiche questioni di principio, ma intende sottolineare un ruolo e una svolta nei quali c'imbattiamo da questo momento, al passaggio dal XVI al XVII secolo. La vicenda di Böhme non è un episodio isolato nella cultura dell'epoca; lo stesso Barudio ne parla infatti in stretta connessione con gli eventi tragici della Guerra dei Trent'anni,² e ci si potrebbe domandare quali strade fossero percorribili, per il dissenso, al di là del rifugio nel mondo interiore, pratica, del resto, ampiamente diffusa tra i liberi pensatori del secolo, di qualunque opinione, con eccezioni rapidamente liquidate.

Frankenhausen e Münster avevano rappresentato la fine di un'utopia, non tanto per i modi della repressione, ma anche per il fallimento ideologico che i moti avevano rivelato di albergare in sé. La vicenda dell'alto, del basso e del profondo, nasconde a nostro avviso una prospettiva allegorica: perché se la proclamata eguaglianza dell'alto e del basso allude all'istanza democratica radicale nella quale maturò la prima alchimia araba, istanza poi ritrovata da quella occidentale nel filone del Libero Spirito e del Gioachimismo; l'identificazione dell'alto col profondo sposta l'accento in direzione della responsabilità individuale.

L'armonia universale, o, se vogliamo, la Gerusalemme terrena, resta pur sempre l'utopia; ma non si pensa o non si spera più di poterla costruire con i mezzi di questo mondo, rivelatisi malvagi in sé e forieri di teocrazie non meno repressive delle vecchie classi egemoni. Un secolo come il nostro, che ha conosciuto analoghe delusioni e seguita a vedere il ripetersi delle illusioni, può ben comprendere certe risacche della storia, che fanno seguito alle grandi ondate. Del resto è così che le cose procedono, senza che la dialettica sia disposta a farsi guidare alla sintesi da qualche Professore: resta, comunque, il segno delle onde che modellano il confine.

L'utopia dunque cambia percorso, e prende la via d'una costruzione interiore quale indispensabile premessa ad una nuova società: perché, quando qui parliamo d'individuo, sia ben chiaro, non stiamo alludendo all'individuo borghese, del quale siamo verosimilmente agli antipodi. L'individuo della nascente teosofia è infatti colui che inizia a costruire *dentro di sé* il modello della Gerusalemme terrena, la cui effettiva realizzazione non può esser giudicata dottrinalmente, ma *traspare dal comportamento*.³

Böhme -di lui stiamo parlando- è dunque un teosofa, un pensatore cioè, che per comprendere un mondo sempre meno comprensibile sulla base degli schemi culturali dei quali dispone, decide d'indagare i misteri di Dio: dalla comprensione di questi misteri, poiché Egli ha creato il mondo, sarà poi possibile comprendere il mondo stesso e l'uomo, la sua natura lapsaria e la via per tornare allo splendente archetipo, ciò che significa anche tornare nell'armonia generale, quella che fu distrutta dai peccati di Lucifero e di Adamo. Di questo suo obiettivo egli doveva avere chiara coscienza, allorché affermava sin dal suo primo libro: non scambiatemi per un alchimista, io non scrivo di cose sperimentali, il mio è un sapere dello Spirito.⁴

La precisazione non è di poco conto: come avremo occasione di constatare, Böhme assume infatti interi "blocchi" di dottrina paracelsiana, ma lo fa in un contesto ideale e con obiettivi del tutto diversi. Lo spostamento d'accento più forte, tanto per premettere *en passant* un argomento delle nostre conclusioni, consiste nella valutazione del mondo materiale. Qui non c'è, come in Paracelso, un Progetto da condurre a perfezione, c'è un precipizio da risalire. Sotto questo profilo Böhme, che dipende fortemente da Weigel come non mancheremo di sottolineare, rinverdisce la "fuga dal mondo" degli Gnostici. Al di là delle strutture logiche che si ripetono -la linea Paracelso→Weigel→Böhme è un fatto acquisito-⁵ ciò che conta è la forza e l'insistenza degli accenti che mostrano la diversa disposizione intellettuale: Böhme è fortemente "gnostico".

¹ Cit., p. 639 in n. 46; per il testo cfr. p. 250.

² *Ivi*, p. 139; p. 147; pp. 228-230. Barudio ricostruisce queste connessioni anche con riguardo al movimento rosicruciano (pp. 228-229; p. 260) e al generale chiliasmo e al relativo sogno d'armonia universale, di discendenza paracelsiana. Sul paracelsismo come origine di questa cultura, cenni non scevri di sarcasmo a p. 95; p. 137; pp. 188-191. Il punto centrale della critica è costituito dal rifugio nell'interiorità come risposta ai mali del tempo.

³ J. Böhme, *Theosophische Send-Briefe*, 27, 4-5, pp. 28-29, in *Sämtliche Schriften*, hrsg. von E. Peuckert (anastatica dell'edizione del 1730), Stuttgart, Frommans, 1955-1961, vol. IX.

⁴ *Aurora*, 22, 105, S.S. I, pp. 335-336: "Du darfst mich darum für keinen Alchymisten halten: denn ich schreibe allein in Erkenntniß des Geistes, und nicht durch Erfahrenheit".

⁵ Talmente acquisito da non meritare citazioni. Segnaliamo, in aggiunta, che è nota anche l'influenza di Franck; Böhme ne conosceva il pensiero, come anche quello di Schwenckfeld, nei cui confronti è però critico. Da Franck egli mutua, a nostro avviso, un concetto di *signatura* nel quale la materia costituisce essenzialmente un involucro esterno dello Spirito, che le dà forma; cfr. ad esempio *De signatura rerum*, 13, 1, S.S. VI, p. 177: "Jeder Körper ist an ihm selber ein stumm und als eind todt Wesen: Er ist nur eine Offenbarung des Geistes der im Körper ist; der Geist signiret sich mit dem Körper".

Affermare che Böhme è un teosofista, significa però porre un altro paletto ad indicare il percorso: significa infatti negare che egli possa essere compreso, come molti hanno tentato in passato, facendo di lui inavvertitamente un filosofo, nel senso che poteva dare alla parola la cultura occidentale secolarizzata del XIX-XX secolo.⁶ Ora, se è vero che, grazie al Romanticismo e allo Storicismo, si sono dati gli estremi perché il suo pensiero, assunto nella filosofia germanica, divenisse oggetto delle storie della filosofia; è altresì vero che le semplici strutture dialettiche in tal modo recepite, non danno conto del senso ultimo del suo pensiero.

Premettiamo ciò non soltanto per ovvi motivi d'indirizzo in un'indagine che, sia pur breve e sommaria, si vuol porre quantomeno l'obiettivo di non fraintendere e/o strumentalizzare la persona e l'opera; ma anche perché intendiamo far pesare tale argomento al momento in cui vedremo tornare la figura di Böhme al centro dell'interesse romantico. È nostra precisa convinzione infatti che, in tale circostanza, soltanto strutture di pensiero nate nell'ambito di una cultura religiosa, il cui scopo era penetrare il mistero del rapporto tra datità e trascendenza, potessero tornar utili e insostituibili per sottolineare le secche insormontabili nelle quali s'era incagliato il nuovo Razionalismo. In altre parole, inserendoci in una linea di ricerca già da tempo ampiamente percorsa, siamo convinti che la "rivoluzione" romantica sia in precisa continuità con il pensiero alchemico-teosofico (ancorché "secolarizzato") e rappresenti perciò una scelta *alternativa* rispetto all'ideologia dello "Occidente".⁷ Ma di ciò, poi.

Qui dunque iniziamo a trattare il pensiero di Böhme, e le straordinarie illuminazioni che esso introduce *dislocando* lo sguardo con il quale era stato *contemplato* il rapporto Dio/cosmo/uomo. Abbiamo introdotto i due corsivi perché ci sembra questa la vera grande operazione da lui compiuta: con Böhme si pone la vera radicale alternativa alla verità "contemplata" che segna il percorso dell'Occidente e la nascita della fisica classica, quella dell'osservatore immobile, esterno al moto. L'uomo di Böhme infatti, non ha più il privilegio dell'extraterritorialità: è coinvolto nel moto turbolento di un cosmo agitato dalla presenza ineludibile di una Volontà divina continuamente operante, alla quale egli è chiamato a consegnarsi *liberamente*, pena l'autoesclusione in un inferno che è il Nulla della *Phantasey*, ove demoni e dannati altro non sono che *éidola*, mere apparenze prive di realtà.

In questa sua visione, Böhme porta di proprio non tanto le architetture del discorso -che sono, a nostro avviso, essenzialmente weigeliane, come non mancheremo di sottolineare- né i materiali di cui esso è costituito, che sono, come abbiamo già detto, paracelsiani. Ciò che Böhme porta di nuovo è una *cultura*, nel senso "forte" della parola, cioè come atteggiamento nei confronti della realtà *esistenziale*, di un *Erlebnis* che diviene alternativo alla *Erfahrenheit*,⁸ la sua esperienza iniziale e fondamentale, la sua improvvisa illuminazione ad opera dello Spirito è: Dio è ovunque, all'interno dell'uomo e della natura, ed in entrambi opera, entrambi trasforma incessantemente come eterna volontà di divenire. Dio è *energia* comprensibile soltanto attraverso le Sue manifestazioni: le forme del Creato, il comportamento degli uomini.⁹

Diciamo subito che ciò che colpisce, in Böhme, è innanzitutto la figura di Dio e la sua intimità con l'uomo: Böhme, sia pure con un proprio mito, taglia bruscamente ogni rapporto con una teologia che per quindici secoli aveva cercato compromessi con il razionalismo classico, e recupera pienamente la realtà umana

⁶ Questo è, a nostro avviso, un limite che rende "datato" il pur profondo e ancora importante studio di A. Koyré, *La philosophie de Jacob Böhme*, Paris, Vrin, 1929, che tuttavia rappresenta, a settant'anni dalla sua comparsa, un fondamentale strumento per l'analisi del pensiero böhmiiano. Non deve trarre in inganno la definizione di Böhme come "Philosophus Teutonicus": come abbiamo già riferito a proposito dell'alchimia (i cui cultori erano i *filosofi*) il termine aveva allora un significato del tutto diverso da quello odierno: ciò che ora si definisce "filosofo" e "filosofia" era definito da teosofi e alchimisti "sofista" e "sofistica". Böhme non si scosta da questa posizione; già nella sua prima opera, *Aurora* (2, 11-13) egli afferma che la sola possibilità di esser "filosofo" viene dall'ispirazione dello Spirito Santo, e condanna il pensiero classico, pagano, come impossibile tentativo di giungere alla verità sulla base della sola *Vernunft*. Ci sembra quindi deviante il tentativo di tragarlo alla luce di una "storia della filosofia". L'esigenza di liberarsi dallo schermo della filosofia moderna per giungere ad una comprensione non distorta di Böhme, è sottolineata anche da P. Dehayé, *La naissance de Dieu, ou la doctrine de Jacob Boehme*, Paris, Albin Michel, 1985, p. 19. Questo testo si segnala come un importante contributo alla comprensione di Böhme, peraltro ad un livello essenzialmente teosofico e meno esaustivo dello studio del Koyré, il solo davvero fondamentale.

⁷ Come ha notato M. Vetò, *Le mal selon Boehme*, Colloque de Chantilly: Jacob Boehme ou l'obscur lumière de la connaissance mystique, Paris, Vrin, 1979, p. 101, Tieck e Novalis, Baader e Schelling, "scoprono" gli scritti di Böhme come correttivo al kantismo.

⁸ Cfr. *supra*, in n. 4.

⁹ Sulla genesi della speculazione di Böhme come "illuminazione" (un'esperienza psicologica comune nel pensiero creativo; cfr. Arieti, cit.) cfr. W.E. Peuckert, *Das Leben Jacob Böhmes*, in *S.S.* X, pp. 37-44; A. Von Frankenberg, *Historisches Bericht, etc.*, *ivi*, pp. 7-11. Il racconto di Frankenberg è oggetto di critica da parte di Koyré, cit., pp. 12-21; certamente esso ha tratti immaginifici, ma, come ha mostrato Peuckert partendo da cenni autobiografici di Böhme, il "sapere" di Böhme ha tutti i crismi della "illuminazione". Riduttiva ci sembra viceversa la critica di Koyré; del resto come lui stesso ha notato a p. 282, "nel pensiero di Böhme l'elemento speculativo era legato a quello mitico". La teo/cosmo/antropogonia di Böhme è infatti un racconto mitico come tutte le teo/cosmo/antropogonie: quelle dell'antico oriente, della Bibbia, degli Gnostici, e così via; del resto, come ci sembra ci abbia dimostrato lo Hübner, *opp. cit.*, al fondamento di ogni sviluppo "razionale" della cultura, c'è sempre un nucleo mitico irriducibile alla logica concettuale. Il mito teo/cosmo/antropogonico è dunque il vero nucleo del pensiero di Böhme, attraverso il quale egli razionalizza il proprio *Erlebnis*, la propria "verità". Dio è dunque *la vita del mondo*: cfr. *Von den drey Principien*, 14, 33, *S.S.* II, p. 177: "Denn durch das grosse Sehnen der Finsterniß nach dem Lichte und Kraft Gottes, ist diese Welt aus der Finsterniß erboren, da sich die heilige Kraft Gottes in der Finsterniß spigulirte: darum blieb diese grosse Sucht und Sehnen nach der Göttlichen Kraft, und wolte gern der Eitelkeit des Teufels los seyn". Questa Sua presenza come forza attiva nel manifesto, Lo rende conoscibile attraverso la natura, e soltanto in essa: "wir meinen nur einen Gott in drey Personen...die werden in der ewigen Natur erkant, aber außer der Natur werden sie nicht erkant" (*Vom dreyfachen Leben des Menschen*, 4, 86, *S.S.* III, p. 77); "dann das außer der natur ist, hülfe mich nichts, ich könnte das in Ewigkeit weder sehen, fühlen, noch gründen, sintemal ich in der Natur bin, und aus derselben erboren": *ivi*, 4, 87, p. 77. Il Dio ineffabile è di per sé un Nulla conoscibile soltanto attraverso il Suo divenire nel manifesto.

e personale del Dio biblico, e l'imperscrutabilità di una figura che assomma in Sé il Bene e il Male.¹⁰ Molto si è discusso circa il possibile influsso della Qabbalah sulle strutture del divino in Böhme, perché queste sono articolate sul 3 e sul 7; a noi non sembra di rinvenire superficiali analogie formali, ma ci sentiamo di affermare che con Böhme la Qabbalah entra in modo ben altrimenti sostanziale nel pensiero dell'occidente.¹¹ Il divino di Böhme si esplica di fatto come una dialettica di *Hesed* e *Gebûrah*, come un fluire discendente che richiama alla mente il percorso *'En Soph*→*Keter*→*Tiph'eret*→*Shekinah* della Qabbalah zoharica e post-zoharica; si esplica con un doppio livello della sapienza divina che ricorda il rapporto ripetitivo di *Hokmah* e *Binah* con la *Shekinah*; tutto questo rappresenta, a nostro avviso, il radicale ribaltamento di una vicenda teologica, e il recupero pieno delle ragioni del contrasto tra cultura biblica e razionalismo classico.

A questa concezione del Dio in divenire che emerge dall'abisso del Nulla e vive nelle creature, Böhme giunse improvvisamente sin dal suo primo libro, *Aurora oder Morgenröthe im Aufgang*, che apparve nel 1612 quando egli aveva 37 anni.¹² Dopo questo esordio, la sua dilagante produzione si divise in due fasi: la ripresa del 1619-1620, nell'ambito della quale egli modificò e affinò il suo quadro delle 7 *Gestalten* o "Qualità" divine e consolidò il sistema, avvalendosi anche di nuove e più approfondite letture (non sempre ben digerite); e il periodo successivo, sino alla morte del 1624, nel corso del quale egli continuamente si ripete, approfondendo e chiarendo i propri schemi, senza più modificarli.

Sulla scorta delle scelte espositive del Koyré, il quale divise per l'appunto l'esposizione in tre grandi capitoli (l'*Aurora*, le opere del 1619-1620, la dottrina nel suo complesso) scegliamo anche noi un'esposizione cronologica dell'opera di Böhme, che ci sembra funzionale ad una miglior comprensione da parte del lettore. Il sistema böhmiiano appare infatti già sostanzialmente delineato con l'*Aurora*, e lo si può quindi ben esporre seguendo questo testo. Le principali modifiche ed affinamenti avvengono poi con le opere del 1619-1620, ed è quindi opportuno esporle in rapporto a queste. Poiché però la successiva opera di chiarimento e approfondimento avviene nell'ambito di una produzione vastissima, che include molte delle opere maggiori, ci è sembrato utile proseguire, nei limiti del possibile e del conveniente, l'esposizione degli argomenti comuni con un certo rispetto sia della cronologia che delle esigenze di sviluppo intrinseche alla logica del sistema, così come esse di volta in volta si presentano. Sottoporremo perciò al lettore il quadro della dottrina attraverso successioni logico-temporali, senza dar corso ad un'esposizione globale desunta *a posteriori* dall'opera complessiva.

La ragione di questa scelta risiede sia nel tentativo di facilitare l'accesso del lettore all'opera di Böhme, sia nella speranza di riuscire a mettere in luce quanto di solido e costante forma il nucleo della sua intuizione, e quanto, viceversa, apre a problematiche di non facile soluzione, che egli circoscrive e puntualizza con reiterati interventi, nel corso dei quali si può assistere anche a un mutamento d'accento rispetto alle posizioni iniziali. Per esser più precisi, ci riferiamo all'atteggiamento di Böhme nei confronti del mondo materiale, a nostro avviso non sempre così univoco e coerente come quello degli esordi.

Al termine di questa esposizione, evitando ricapitolazioni che potrebbero rendere circoscritto e concluso, quindi sterile, un pensiero che, viceversa, è sempre vivo e aperto e tale deve restare, per la sua intrinseca problematicità di esperienza/*Erlebnis* e di progetto esistenziale, ci soffermeremo piuttosto su brevi considerazioni generali relative agli argomenti di riflessione che da esso emergono.

L'*Aurora*, il testo che portò Böhme alla ribalta delle dispute dottrinali nel 1612, è un testo ricco di ingenuità che rivelano l'autodidatta non sempre in grado di maneggiare e comprendere i termini dei quali si avvale, ma è anche l'espressione di una precisa cultura già sicuramente orientata, come ha notato il Peuckert nella sua Introduzione.¹³ Che egli conosca già direttamente, o non conosca ancora, le opere di Paracelso e di Weigel le cui dottrine costituiscono i materiali e le strutture sui quali egli costruisce il proprio pensiero, non c'è alcun dubbio sul fatto che Böhme appartenga ad una ben precisa cultura, quella alchemico-teosofica, che in qualche modo deve aver assimilato. Del resto, come ha sottolineato lo stesso Peuckert, i riferimenti all'opera alchemica e all'astrologia sono troppo espliciti e puntuali perché vi possa essere alcun dubbio al riguardo.

¹⁰ M. Vetö, cit., ha sottolineato l'inconciliabilità dell'ellenismo del pensiero occidentale con il Dio biblico (p. 99) e l'incapacità dell'intellettualismo del XVIII secolo nel dar conto del problema del Male (p. 102) problema che si può affrontare soltanto a partire dall'*Erlebnis*. Come nota Deghaye, *La naissance, etc.*, cit., p. 54, il male non è un'astrazione, è un'esperienza vissuta.

¹¹ Non per nulla il più fedele continuatore del pensiero di Böhme, Oetinger, fu un vero conoscitore della Qabbalah; egli narra, che essendosi recato da giovane a Francoforte presso il cabbalista Koppel Hecht, e desiderando apprendere (a Francoforte esisteva una forte presenza sabbatiana) si sentì rispondere che Böhme aveva ben compreso la Qabbalah, e che da lui poteva apprendere (cit. in E. Benz, *La kabbale chrétienne en Allemagne*, Kabbalistes chrétiens, cit., p. 117). Böhme era ritenuto un cabbalista luriano; non vi sono tuttavia documenti o indizi che attestino una sua conoscenza, anche indiretta, dei testi ebraici. La Qabbalah fu meglio compresa, in occidente, grazie al più tardo Knorr von Rosenroth, e divenne argomento di riflessione per Leibniz e per Schelling, che ha stretti contatti con Böhme-Oetinger tramite anche il Pietismo. Sulla possibile conoscenza dello *Zohar* da parte di Böhme, torneremo *infra* nel capitolo successivo, a proposito dei parallelismi istituiti da Oetinger e delle opinioni di Häussermann al riguardo.

¹² È interessante questa improvvisa e tarda emergenza, a due anni dall'ultima delle illuminazioni narrate da Frankenberg; interessante sia perché testimonia a favore dell'ipotesi dell'illuminazione improvvisa, sia perché i 35 anni costituiscono, secondo Jung ma anche secondo Arieti, il famoso "mezzo del cammino di nostra vita" nel quale la vita dell'uomo può esser cambiata dall'improvvisa irruzione di contenuti inconsci.

¹³ S.S. I, pp. [15]-[17].

Rimasto incompiuto, il testo dell'*Aurora* che gli provocò i primi guai giudiziari,¹⁴ sembra prendere spunto sotto l'impulso di giustificare ciò che per un uomo pio sembra più difficile da accettare: la reale presenza del Male in questo mondo che, pure, è l'opera di un Dio buono. Da questa premessa origina un racconto mitico che indaga l'essenza di Dio, il Suo costituirSi, il suo apparire e il Suo divenire articolandoSi nelle figure del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo; il peccato di Lucifero e la perversione del Creato; infine, la creazione di Adamo.

L'uomo che vuol parlare di Dio, dire che cosa Egli è, così esordisce Böhme,¹⁵ deve attentamente riflettere che tutto il Creato, nelle sue singole manifestazioni, proviene da Lui; in tale riflessione scoprirà che in tutte le manifestazioni di questo mondo vi sono due "Qualità", una buona e una malvagia. L'ambiguità di ciò che si dà è dunque il punto di partenza della speculazione böhmaniana, e il primo argomento che gli si offre è il rapporto calore/luce.¹⁶ Prima di addentrarsi nelle osservazioni iniziali, Böhme spiega al lettore che cosa egli intenda per "Qualità" (*Qualität*): attraverso un rapporto etimologico ingenuo con il verbo *quallen* (*quälen*, tormentare) egli vede nelle Qualità le forze che mettono in moto, *tormentandole*, tutte le cose.

Già ad apertura di libro si affaccia così una posizione di Böhme riscontrabile poi in tutta la sua opera: il teosofa di un Dio in perpetuo divenire divorato dal desiderio di manifestarSi, che perciò imprime al Suo cosmo un moto incessante, è anche colui che sogna, come uno Gnostico, l'*anápausis*, l'eterna quiete finale;¹⁷ le fasi attraverso le quali trascorre la sua concezione del divino appariranno così, al termine del loro succedersi, singolarmente simili a quelle pensate da Scoto Eriugena. Procediamo dunque con ordine nella lettura.

La *Hitze*, dice Böhme, brucia e consuma tutto ciò che di diverso cade in lei; tuttavia illumina e riscalda tutto ciò ch'è freddo, umido e oscuro. Quella cosa amabile che è la luce, dice Böhme, è il "cuore" della *Hitze*, è una forza del vivente, è una possibilità di visibilità, un frammento di gioia celeste che dà vita al mondo; tuttavia viene da quella stessa Qualità che ha in sé la *Grimmigheit*.¹⁸ Ecco dunque presentarsi il fenomeno dell'ambivalenza, *che caratterizza la natura*; perché in natura la Luce non si dà senza *Hitze*, mentre in Dio essa si manifesta indipendentemente da quella.¹⁹ Nella natura la *Hitze* è ciò che fa crescere la vegetazione e regna ovunque come principio vitale, ma non senza la Luce,²⁰ principio mitigante ed equilibrante; altrimenti essa distruggerebbe tutto.

Alla *Hitze* si oppone, naturalmente, il Freddo (*Kälte*)²¹ che a sua volta si presenta duplice, quindi ambiguo nelle sue due "specie": come mitigatore della *Hitze* è positivo, ma possiede anch'esso la *Grimmigheit*, perché anch'esso uccide, è una "casa della morte".

S'intuisce qui il filo conduttore della speculazione di Böhme: come i Rosicruciani, egli sogna l'utopia dell'armonia universale -questa può essere un'esperienza personale, ma anche una traccia dei tempi- e alla perdita di quest'armonia egli ricondurrà il peccato di Lucifero, che perverte il mondo, e di Adamo, che perverte la condizione umana. La riconquista dello stato prelapsario sarà per Böhme la riconquista di uno stato "armonico" dell'uomo entro una società "armonica" e una natura "armonica". Le vie sono diverse ma, come si nota, l'utopia è sempre quella che già vedemmo in Postel.²²

Abbiamo dato in dettaglio queste prime righe del testo, per far comprendere al lettore un minimo rudimento del modo di procedere di Böhme; ma poiché sarebbe snervante proseguire in tal modo, ci proponiamo ora di sintetizzare nei limiti del possibile, sorvolando su tutto ciò che sembra meno necessario, le strutture del divino e della natura immaginate da Böhme nei primi undici capitoli dell'*Aurora*.²³

Proseguendo secondo la via che potremmo definire "simbolizzazione della quotidianità",²⁴ Böhme immagina che dall'incontro di *Hitze* e *Kälte* nascano l'aria e l'acqua, anch'esse ambivalenti; la prima può essere condensata dalla *Kälte*, la seconda, consumata dalla *Hitze*; queste Qualità si presentano dunque nella loro doppia veste, vitalizzante e mortifera. A questo punto però Böhme introduce altre Qualità, e parla del loro

¹⁴ Peuckert, *Das Leben Jacob Böhm's*, cit., pp. 64-65; Koyré, cit., pp. 35-37: Böhme avrebbe dovuto impegnarsi a non scrivere mai più. Cfr. anche G. Wehr, *Jakob Böhme in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg, Rowohlt, 1998, 7°.

¹⁵ *Aurora*, 1, 1-2.

¹⁶ *ivi*, 1, 3 sgg. *Hitze* è il termine usato da Böhme per esprimere il calore ardente, combustivo, al quale si riferisce. A scanso di equivoci, nel testo useremo abitualmente, per quanto concerne le Qualità, i termini tedeschi di Böhme, dopo averne reso il senso al lettore, se necessario. Useremo viceversa i termini italiani ogniqualvolta la traduzione non possa dar luogo ad equivoci.

¹⁷ J.L. Vieillard-Baron, *Le problème du dualisme dans la pensée de Jacob Boehme*, Colloque de Chantilly, cit., p. 61, ha sottolineato che il sentimento dell'esilio e la nostalgia dell'Assoluto ricordano, in Böhme, l'atteggiamento degli Gnostici; inoltre si deve aver presente che forti forme di dualismo appaiono nel suo pensiero.

¹⁸ Ferocia o furore, collera, ardore; tuttavia da intendersi in senso simbolico; essa quindi è anche una Qualità che, oltre a bruciare, indurisce e pietrifica; è dunque qualcosa che impedisce la vita pur contenendo in sé la Qualità (la Luce) che anima la vita. La metafisica di Böhme, come quella degli alchimisti, parte dalla riflessione sulla quotidianità.

¹⁹ *Aurora*, 1, 5-6.

²⁰ Si noti quindi che anche la "Luce" va intesa in senso del tutto simbolico.

²¹ *Aurora*, 11, 10 sgg.

²² Deghaye, *La naissance, etc.*, cit., p. 51 e p. 236, ha sottolineato la centralità dell'armonia nel mito böhmaniano, e la distruzione dell'armonia come essenza del peccato di Lucifero.

²³ pp. 24-144. Come abbiamo già detto, queste strutture subiranno una rielaborazione e una miglior sistematizzazione nelle opere successive, ma la concezione fondamentale di esse resta fissata nell'*Aurora*.

²⁴ Deghaye, *La naissance, etc.*, cit., p. 201, ha sottolineato che per Böhme vale l'equivalenza alchemica dell'alto e del basso, e che perciò la sua teosofia si fonda sulla contemplazione del visibile. Nell'*Aurora*, Böhme parla di Dio soltanto secondo la natura (*ivi*, p. 200).

influsso sugli elementi, fuoco, acqua e aria; come si può comprendere ne segue una trattazione confusa e disorganica,²⁵ che preferiamo evitare per ricostruirne gli schemi “a valle”. La confusione nasce dal fatto che da un lato Böhme prosegue elencando coppie di Qualità opposte, come il Dolce e l’Amaro e la loro mediazione, l’Acido, e pone al centro del mondo la Qualità “Sole”, che equivale alla positività della Luce (ciò perché egli intende capire il divino a partire dalla natura, giusta l’assunto iniziale),²⁶ dall’altro egli deve tuttavia stabilire lo schema delle Qualità in Dio, che, ontologicamente, è il vero punto di partenza. Ogni “forza” infatti, ha il proprio fondamento in Dio Padre, e tutte vengono da Lui.²⁷

Questo schema delle Qualità divine va considerato essenzialmente nelle valenze simboliche di ognuna di esse, al fine di comprendere come emerga, dalla loro successione, la manifestazione trinitaria di Dio, coincidente, secondo il modo d’intendere millenarista, con una successione temporale. Come avremo occasione di notare in seguito, questa successione scandisce tuttavia un tempo mitico, nel senso che essa continuamente si ripete come ierofania nella storia. Ciò è perfettamente coerente con la natura delle Qualità divine di Böhme, che sono del tutto *equivalenti alle Sefirôt della Qabbalah*: esse sono cioè soltanto volti possibili del divino che continuamente trapassano l’uno nell’altro; sono sempre lo stesso Dio unico riguardato secondo alcune delle infinite possibili prospettive dal luogo del molteplice.²⁸

All’origine delle Qualità divine è il contrasto dialettico delle prime due di esse: un principio “astringente” o “solidificante”,²⁹ la *Herbe*, cui si contrappone un principio di moto, *Bittere*, “amarezza”.³⁰ Nell’*Aurora* tuttavia tale dialettica, pur essendo posta in chiara evidenza, non costituisce ancora il primo e decisivo momento del divenire divino, come si osserverà a partire dagli scritti successivi. Tra *Herbe* e *Bittere* s’interpone infatti, come seconda Qualità, la *Süße*, perché Böhme è ancora nell’orbita d’attrazione delle coppie d’opposti da lui direttamente esperiti nella natura.³¹ La *Süße* mitiga la *Herbe* in Dio³² e ne rappresenta l’addolcimento; si può dire che essa intiepidisce la sua *Kälte* (*Herbe* e *Kälte* sono, al livello divino e terreno, Qualità solidificanti, “seccano” l’acqua, cioè la gelano).³³

Dopo *Herbe*, *Süße* e *Bittere*, la 4^a Qualità divina è la *Hitze*, che costituisce l’inizio e lo spirito stesso della vita.³⁴ Böhme ricapitola così l’azione delle prime 4 Qualità: *Herbe* consolida tutte le Qualità in un *Corpus*; *Süße* tempera e rende amabile tutto; *Bittere* mette tutto in moto e *Hitze* “accende” le Qualità; operando nell’umidità di *Süße*, essa porta la luce in tutte, sicché le Qualità si vedono l’un l’altra.³⁵ Senza la *Hitze*, che è lo spirito della natura, la vita non potrebbe espandersi; è lei che compatta il *Salitter*,³⁶ e rafforza la terra a costituire un *Corpus*. Böhme fa quindi un confronto con la Qualità terrena corrispondente (in effetti la vera origine del simbolismo) cioè con la *Hitze* del Sole, che illumina la terra e fa crescere la vegetazione, perché accende la *Süße* dell’acqua, operando attraverso la Luce che illumina le altre Qualità, che perciò possono “vedersi”, e quindi interagire.³⁷

L’esposizione è decisamente confusa (e ancor più lo sarebbe se volessimo aggiungere altri particolari)³⁸ che vagano nel testo senza una precisa sistematizzazione) tuttavia è chiaro ciò che Böhme ha in mente: dalla dialettica di forze opposte ma concordi nell’agire (come ovvio, essendo Qualità di un Dio unico e inscindibile) emerge un ardore che mette in moto un processo vitale. Il pensiero di Böhme è schiettamente vitalista, come mostra la grande metafora che segue,³⁹ ove l’azione divina è letta attraverso il processo di crescita della vegetazione. Questo processo di crescita, che si svolge come un grande mito i cui personaggi sono le Qualità citate, è infatti al tempo stesso manifestazione delle forze divine occulte, e *modello esplicativo* della loro natura e della loro azione.

²⁵ Come nota lo stesso Koyré (p. 89 nel testo e in n. 4) che tuttavia si adopera a seguirla come possibile.

²⁶ *Aurora*, I, 1, coi inizia: non possiamo comprendere l’essenza di Dio (das Göttliche Wesen) perciò dobbiamo accuratamente esaminare le forze nella natura (so muß man fleißig erwegen die Kräfte in der Natur).

²⁷ *ivi*, 3, 5-6.

²⁸ *ivi*, 8, 35. Le Qualità sono mescolate tra loro nel *Corpus* come fossero soltanto una; ognuna va nelle altre e le attiva, cioè influisce su di loro che ne recepiscono la volontà, e agiscono sempre in comune accordo. Il *Corpus*, secondo la tradizione che già conosciamo, è il corpo spirituale senza il quale non sarebbero pensabili le Qualità: ricordiamo che già Paracelso parla di un “corpo” di Dio.

²⁹ Deghaye, *Dieu et la nature dans l’Aurore naissante de Jacob Böhme*, *Epochen der Naturmystik*, cit., traduce “astringence”; Koyré, cit., “âpre”. *Herb* significa per l’appunto aspro, acerbo: simbolicamente esso rappresenta dunque un principio “astringente”, che solidifica, consente la corporeità.

³⁰ *Aurora*, 8, 28: “Die bittere Qualität ist der erste Geist, davon das Leben rüge wird, davon die Beweglichkeit Ursprung nimt” (rüge = rege, attivo; il vivente trae dalla *bittere Qualität* il proprio essere attivo).

³¹ Cfr. I, 19-22; *Bittere* e *Süße* sono la 3^a e 4^a Qualità, dopo *Hitze* e *Kälte*; perciò in 8, 21, la 2^a Qualità è la *Süße*, prima della *Bittere*.

³² Essa era viceversa in rapporto con la *Bittere* in I, 19-22 (cfr. nota precedente). L’*Aurora* è un testo decisamente pasticciato sul piano espositivo, occorre andare ai suoi contenuti evitando di restare incagliati nella terminologia.

³³ *ivi*, 8, 23.

³⁴ *ivi*, 8, 33.

³⁵ *ivi*, 8, 36-38.

³⁶ *ivi*, 8, 41. *Salitter* è una storpiatura di *Salniter*, un residuo indigesto delle letture alchemiche di Böhme (Koyré, cit., p. 115 nel testo e in n. 3). Esso rappresenta l’insieme delle forze divine (*Aurora*, 4, 10) che Böhme vede prorompere gioiosamente dalla terra come rigoglio e fioritura (*ivi*, 4, 13). In questo senso c’è un *Salitter* anche delle 7 Qualità o *Geister* (o *Gestalten*; sono tutti termini vicarianti) della terra. Come nota giustamente Koyré, il *Salitter* è l’espressione della dinamica d’interrelazione delle 7 Qualità, e non va confuso con il corpo spirituale che le consolida.

³⁷ *ivi*, 8, 44.

³⁸ Come la Qualità acida (*Saure*) che tra i *Geister* della natura rappresenta il principio temperato, mediazione di *Süße* e *Bittere*.

³⁹ *ivi*, 8, 48-62.

Ciò che conta è lo sbocciare della vita, che non può darsi nella disarmonia, nella *hybris* di una qualsivoglia forza, che deve temperarsi nel proprio opposto, col quale coesiste in Dio. Per questa ragione, nello spiegare l'azione della *Hitze*, Böhme insiste ancora sul fatto che essa deve emergere e brillare attraverso la *Süße*, la Misericordia (*Barmherzigkeit*).

Qui egli introduce la propria dottrina del linguaggio originario, cui abbiamo accennato *supra* nel Cap. 3°, e che non c'interessa tanto per sé, quanto per le conseguenze che ne trae Böhme. Secondo la sua dottrina il suono delle parole esprimeva originariamente per onomatopeia le cose, e di tale linguaggio naturale è rimasta traccia in tutte le lingue, onde, ad esempio, la natura di Dio si può evincere analizzando la parola "Barmherzigkeit". Come abbiamo precisato, qui non c'interessa la cosa in sé -a dir poco bizzarra- ma le conseguenze che ne trae Böhme: chi comprende bene la propria lingua attinge un fondamento di sapienza non diverso da chi insegue tale fondamento attraverso l'ebraico o il latino.⁴⁰ Questo non è soltanto un attacco frontale alla cultura accademica, e la rivendicazione del diritto di ogni individuo "laicus, illitteratus, idiota" ad un proprio sapere; qui v'è anche la premessa alla dottrina romantica del linguaggio come scrigno della cultura di un popolo.⁴¹ L'antica invettiva di Taziano contro l'arroganza del classicismo ha percorso una lunga strada, ma ciò che rimane costante è il fondamento della critica nel primato del sapere religioso, sapere della vita comune a tutti gli uomini, che azzeri il sapere libresco.

La 5^a Qualità o 5° *Geist* divino, afferma Böhme, è l'Amore,⁴² *Liebe*, che nasce dal temperarsi della *Hitze* nella *Süße*, che è il "cuore" del Dio Padre. Questa Qualità è centrale come Cristo, e come il Sole per il Creato; attorno ad essa si sviluppa tutta la riflessione di Böhme, come nella tradizione dello Spiritualismo,⁴³ prima di proseguire vogliamo però far notare due aspetti di questa centralità.

Il primo consiste nella ribadita centralità che assume il concetto di armonia delle forze quale condizione indispensabile *alla vita tanto materiale quanto spirituale*; il secondo nello stupefacente riproporsi del motivo centrale della Qabbalah zoharica, cioè la circolazione delle forze divine intesa come eterna dialettica di *Hesed* e *Gebûrah*, che si compongono in Dio e che il pio Ebreo deve sforzarsi di ricomporre. Questo ritorno è stupefacente perché non risulta che Böhme avesse conoscenze, anche indirette, al riguardo, e deve quindi tentativamente attribuirsi ad una convergenza originata nelle comuni strutture di pensiero, un "neoplatonismo" articolato sul mito creazionista del *Genesi*.

Questo *Liebe* che, come si nota e come sottolinea Böhme, è l'equivalente del *Licht*, la luce, accende e illumina la *Herbe* e la *Bittere* nutrendole e dissetandole, ricreandole e illuminandole, rendendole così foriere di vita e amichevoli; in esso trionfano le Qualità, nella sua luce, chiarezza, bellezza. Esso è una realtà incomprensibile col metro terreno: può esser compreso soltanto alla luce di un'umanità risorta, quando saranno di nuovo accese in noi le nostre Qualità "aspre, amare, fredde, tenebrose, morte",⁴⁴ uno stato del quale ha colpa Lucifero.

L'esaltazione dell'amore offre a Böhme una nuova occasione per attaccare il sapere dei dotti, ricordando che tutti i grandi protagonisti della *storia sacra* -per lui la *Storia tout court*- da Abele agli Apostoli, eran tutte persone umili e "ignoranti" sul metro mondano: gli Scribi, piuttosto, gridavano: *crucifige!* La natura umana è un'arrogante prostituta quando pretende di stabilire la dottrina cristiana al seguito di "Scribi, Papi, Cardinali, Vescovi e 'Papaveri'⁴⁵". Segue la ricapitolazione dell'opera delle prime cinque Qualità (Böhme si ripete continuamente, per necessità di chiarire ciò che gli urge e che gli sembra di non aver mai bene espresso) necessaria prima di andar oltre.

Qui si mettono in luce le strutture del mito teogonico böhmiano sinora intuite soltanto rapsodicamente, mito che, come vedremo al momento in cui lo esporremo nella sua versione definitiva, ha una profonda valenza antropologica e psicologica, perché di fatto ipostatizza un processo di formazione dell'io. *Herbe* e *Bittere*, dice Böhme, principio di consolidamento e principio di moto, si contrastano così fortemente tra loro da generare la *Hitze*, che in loro è tenebrosa come in una pietra; se infatti si sfrega la pietra con qualcosa di duro, entrambe le cose si scaldano. Ora, questa *Hitze* è per l'appunto oscura sinché il contrasto di *Herbe* e *Bittere* avviene in assenza di *Süße*: e questa è l'ira divina, fonte e origine del fuoco infernale.⁴⁶ Poiché però tra *Herbe* e *Bittere* c'è *Süße*, *Hitze*, nascendo, si mescola a quest'ultima, e dà origine alla Luce, il cui influsso agisce su tutte le Qualità. Da quest'azione nasce la sesta di esse.

La 6^a Qualità è infatti detta *Schall* o *Ton*, che Böhme, con un altro dei suoi ingenui fraintendimenti libreschi, definisce *Mercurius*, cioè Mercurio.⁴⁷ Si tratta di un principio d'armonia la cui nascita egli così

⁴⁰ *ivi*, 8, 73.

⁴¹ Infatti la dottrina romantica -che ha lo stesso *incipit* religioso nella monogenesi dell'umanità- trae spunto precisamente da Böhme e dal Pietismo: cfr. G. Cocchiara, *Storia del folklore in Europa*, Torino, Boringhieri, 1972, cap. X.

⁴² *Aurora*, 8, 92.

⁴³ Ricordiamo che Franck aveva espressamente ridotto la legge del Cristianesimo all'unico ed essenziale precetto dell'amore. Sulla centralità del Sole (il sistema di Böhme è eliocentrico) cfr. *Aurora*, 3, 29: i 7 pianeti rispecchiano le 7 Qualità divine e il Sole vi è al centro, come Cristo è il "cuore" del Padre e *Liebe/Licht* è al centro delle 7 Qualità.

⁴⁴ *Aurora*, 8, 95-98.

⁴⁵ "grosse Hansen", *ivi*, 9, 6.

⁴⁶ *ivi*, 9, 15.

⁴⁷ Uno degli aspetti sociologicamente interessanti, perché contraddittori, di questa cultura emarginata, è la coesistenza di antiaccademismo e di erudizione d'accatto, una delle tante espressioni di quella *subalternità* che abbiamo più volte segnalato. Faivre, nei suoi studi sui Rosacroce (cfr.

descrive. Quando la *Hitze* penetra l'acqua della *Süße* che lo cattura, si accende come un lampo, e questo è la Luce; la Luce viene suddivisa entrando nella *Bittere*, che è principio di movimento, e viene poi corporeamente imprigionata, insieme alla *Hitze*, nella *Herbe*, che è principio solidificante. Questo suo consolidamento è l'origine di *Ton* o *Schall*.

Che cosa esso sia, Böhme lo aveva già spiegato:⁴⁸ per dirla con Koyré,⁴⁹ esso è un "lontano succedaneo dell'armonia delle sfere", costituito dalla varietà di suoni e di voci che in una grande armonia celeste esprimono la gioia della vita divina. Quest'armonia si riflette in tutto il Creato, "Göttliche Pomp" che coi suoi frutti e i suoi colori si affanna a costituirsi in modello dello splendore divino, a riflettere la bellezza delle sue forme; ma la natura non può raggiungere in terra questa perfezione celeste che le era stata conferita, perché il peccato di Lucifero ha corrotto il *Salitter*;⁵⁰ né Adamo può vivere quella perfezione paradisiaca che gli era stata preparata, perché il suo peccato l'ha precipitato in questo mondo corrotto.

Dunque lo *Schall* o *Ton* (la cui concretezza è più volte espressa da Böhme con l'uso di vocaboli quali *Stimme* o *Klang*) esprime l'armonia delle Qualità nel suo concretizzarsi come Qualità a sua volta; in un'opera più matura, *Von der Gnaden Wahl*,⁵¹ Böhme lo definisce un linguaggio sensibile che opera nelle forze divine, nell'armonia (*Temperatur*) di esse; un linguaggio che può essere inteso dai cinque sensi come una sensazione spirituale (visiva, auditiva, olfattiva, etc.); è la Parola di Dio esplicitata (*ausgesprochene*) nel Creato. Il *Register* del vocabolario böhmiano⁵² così sintetizza il passaggio: "im Schall der Kräften liegt die Natur-Sprache", il linguaggio naturale (quello pre-babelico perduto, e ricercato da Böhme) risiede nello *Schall* delle forze (divine); lo *Schall* è infatti l'energia divina espressa nel linguaggio.⁵³

Nello *Schall*, tutte le Qualità o *Geister*, trionfano come una sola Qualità (*Geist*) e realizzano la loro mutua penetrazione, cosicché ne nasce, come nascita eterna, la vita, l'intelligenza e la scienza divina.⁵⁴

Il 7° *Geist* divino è il *Corpus*,⁵⁵ che nasce dagli altri sei; da esso nasce bellezza e gioia, ed esso possiede in sé tutte le forme divine; esso è il vero *Geist* della natura, nel quale ha sede la "corporeità" (*Begreiflichkeit*).⁵⁶ Dunque Dio si manifesta nella natura, una natura archetipale dotata di una corporeità sottile che non è la natura elementale di questo mondo; dalla 7ª forza⁵⁷ divina discende tutta la Creazione: gli angeli, il cielo, l'uomo.

Qui Böhme ritiene tuttavia difficile la comprensione del fenomeno, e, dopo aver esortato il lettore a non adagiarsi sulle parole del suo libro, e ad attivare la propria capacità di comprensione, ripercorre il fenomeno del dispiegamento divino nelle 7 forze, avvertendo che esse non sono da intendersi in successione temporale: esse sono tutte *contemporanee* in Dio. Ciò significa che *il manifestarsi altro non è che l'essenza stessa di Dio*; "ens manifestativum sui" sarà infatti definito, nel secolo successivo, questo Dio, ad opera del böhmiano Oetinger. Se ci si domanda dunque che cosa sia, *chi* sia il Dio di Böhme, la sola risposta che ci si può dare è che Egli è una non meglio scrutabile Volontà, è il processo stesso del divenire come passaggio dal non-essere all'essere; come Weigel infatti, anche Böhme segue il mito del *Genesi* nella priorità delle Tenebre rispetto alla Luce,⁵⁸ al punto che questa Luce diviene il cuore stesso del divino.

Böhme precisa dunque: io debbo scrivere per gli uomini, in modo che essi comprendano, attraverso la successione "temporale" dell'evento, ciò che altrimenti sarebbe incomprendibile; gli uomini, che vivono nel tempo, pensano nei termini di un "inizio" ciò che in Dio è simultaneo.

Il momento centrale, lo ripete, si ha quando da *Herbe* e *Bittere* scaturisce *Hitze* che s'immerge in *Süße*, generando il lampo di Luce e d'Amore che rischiarà ciò che senza questa luce non sarebbe che una "valle tenebrosa". Da questa armonia nasce la gioia dello *Schall*, gioia di suoni e di colori che esprime la forza simultanea dei sei *Geister* e che li pervade generando il *Corpus*.

La Luce infatti, che è al cuore della gioia delle 7 forze, è loro figlia e genera per loro la vita: *questa Luce è il vero Figlio di Dio e le 7 forze insieme sono Dio Padre. La Luce è dunque la 2ª Persona* che viene continuamente generata dalle 7 forze, e queste emergono come splendori di luce e costruiscono e formano il

Accès de l'ésotérisme occidental, cit., vol. II, p. 286) ha segnalato nel simbolo roscruciano del "Libro M." della *Fama* (posseduto da C.R.) l'inizio del mito (peraltro già gnostico, cfr. *Tre stele di Seth*) del libro/rivelazione che contiene in sé tutti i segreti del mondo, e che da solo può dare quindi la conoscenza assoluta. Il mito di un sapere chiuso in libri inesplorati è parte essenziale di molta cultura emarginata, la stessa che si scaglia contro il sapere libresco dei dotti; ciò è da addebitarsi, reputiamo, al carattere di "illuminazione" improvvisa, paragonabile ad alcuni fenomeni di disturbo mentale, che assume la "conoscenza" negli intellettuali socialmente al margine. Abbiamo accennato brevemente al fenomeno in *La Gnosi*, etc., cit., pp. 135-137, nel testo e nelle note. Per il "Mercurius", cfr. *Aurora*, 4, 14 e 9, 10.

⁴⁸ *Ivi*, 4, 15-21.

⁴⁹ Cit., p. 117.

⁵⁰ *Aurora*, 4, 11: la natura lavora con diligenza al proprio compito, ma non riesce nel proprio intento per colpa della corruzione introdotta da Lucifero. Questo passo mostra un afflato poetico verso il travaglio d'una natura in sé buona, ma irrimediabilmente depotenziata.

⁵¹ In *S.S.* VI; cfr. 3, 31.

⁵² *S.S.* XI, p. 314.

⁵³ "Die sechste Gestalt...ist in der Göttlichen Kraft das Sprechen", *Von der Gnaden Wahl*, 3, 31, cit.

⁵⁴ *Aurora*, 10, 54.

⁵⁵ *Ivi*, 11, 1 sgg.

⁵⁶ Come puntualizza il Koyré nella n. 4 a pp. 41-42 (cfr. p. 42) *begreifen* assume in Böhme il senso massiccio di *comprendere*; ciò che è *begreiflich*, "comprensibile" lo è perché è in qualche modo attingibile con i sensi. La *Begreiflichkeit* assume quindi il significato della corporeità in generale, anche di quella spirituale o "sottile".

⁵⁷ Koyré ha sottolineato (p. 87, n. 3) che le Qualità (*Geister, Gestalten*) divine sono da intendersi come *dýnameis*. Cfr. anche p. 135, p. 148.

⁵⁸ Cfr. Deghaye, *Dieu et la nature*, etc., cit., p. 126.

Creato nel 7° Geist, e questa fuoruscita luminosa è lo Spirito Santo.⁵⁹ Il processo attraverso il quale Dio si manifesta è dunque lo stesso dal quale prendono esistenza le 3 Persone: siamo perciò dinanzi ad una concezione *dinamica* della Trinità, analogamente alla concezione di Gioacchino.⁶⁰ la storia torna ad essere ierofania, specchio del divenire divino, quale era stata sempre nel nucleo dell'utopia testamentaria, e di questa "ierostoria", nella lezione cristiana, è garante la peculiare e centrale figura cristiana della Trinità.

Del resto, Böhme era un millenarista⁶¹ e perciò avverte subito dopo il lettore: ti rivelo un segreto, è vicino il tempo nel quale la promessa sposa coronerà il suo promesso sposo; e sarà il giorno nel quale una tempesta desterà coloro che dormono nel peccato, e per molti sarà la fine.⁶²

Tornando alla nostra esposizione del mito böhmiaco, questa fuoruscita delle forze divine nel *Corpus*, ripropone a Böhme l'esigenza di spiegare che cosa sia il *Salitter* divino; concetto ambiguo al quale il Koyré ha dovuto dedicare ampio spazio.⁶³ Il *Salitter* divino nasce precisamente dall'interpenetrazione delle 7 Qualità, che fa sì che le prime 6 posseggano tutte la *Härtigkeit* (caratteristica di *Herbe*) in grado di "essiccarle", "indurirle" (*vertrocken*) corporizzandole nel *Salitter*.⁶⁴ Quest'evento, come notavamo sopra, costituisce una *nascita eterna*, perché esso è *mitico*, e il mito è una realtà extratemporale che continuamente accade, perché continuamente fonda ciò che si dà nella storia. Afferma infatti Böhme: Dio non è immobile, ma necessariamente agisce e sorge come affanno d'amore;⁶⁵ né egli può esser "visto" o pensato fuori della corporeità nella quale agisce. Il lampo di luce sgorga direttamente nella fonte del cuore, e da lì si trasferisce nella materialità del cervello, con la quale si formano i pensieri;⁶⁶ questa è un'autentica "aurora" (*Morgenröthe*), in essa è il "sapere", e in questo è il nostro fine.⁶⁷

Si delinea qui pienamente il Dio di Böhme, la cui figura il teosofista di Görlitz andrà ribadendo e definendo nel corso delle proprie opere: un Dio mutuato dalla Bibbia come Volontà perenne di manifestarsi, *Fons Vitae*, esperienza che si ripropone in ogni attimo nel colorato rigoglio della natura, vita che rompe la durezza sterile della pietra; come tale, principio di libertà che continuamente sgorga nel *profondo* di ogni cuore, pronto ad operare il miracolo della trasformazione purché Gli si ponga ascolto con il *Verstand*, l'intelletto capace di intuire ciò che è assolutamente precluso alla *Vernunft*, alla Ragione.

Su questo punto Böhme segue la lezione di Weigel lungo una linea radicalmente antirazionalista che riemergerà con il Romanticismo: la più alta facoltà dell'uomo è l'*Imagination* che è una prerogativa del *Verstand*; la *Vernunft* è una facoltà inferiore, limitata, e, allorché vuol farsi arbitra, deviante.⁶⁸ Ciò è perfettamente coerente con la concezione vitalista di un perenne rinnovamento interiore, che destituisce attimo per attimo la normatività del già-visto: la vita che continuamente si ripropone incoercibile e imprevedibile, ripropone attimo dopo attimo nuove *ragioni*, che si alimentano dal *profondo*.

⁵⁹ *Aurora*, 11, 19-20. In 7, 6, così aveva esposto sinteticamente i ruoli delle 3 Persone, dopo averne descritto il processo genetico: "Il Padre è la forza e il regno, il Figlio è la luce e lo splendore nel Padre. E lo Spirito Santo è il fluire o il fuoruscire delle forze del Padre e del Figlio, e forma e costruisce tutto".

⁶⁰ Deghaye, *La naissance, etc.*, cit., p. 42, ha notato la concezione gioachimita della Trinità di Böhme.

⁶¹ In un suo importante studio sulla convinzione profetica di Böhme, E. Benz, *Der Prophet Jakob Böhme*, A.W.L.M., 1959, 3, ha messo in luce, tra l'altro, i passi che testimoniano questa sua certezza di un'imminente fine dei tempi.

⁶² *Aurora*, 11, 43: "in der Hitze entschaffen" è l'espressione usata da Böhme, perché, come vedremo, questa *Hitze* distruttiva, non temperata, è la caratteristica di Lucifero. Vedi anche 12, 50; 13, 3.

⁶³ Principalmente alle pp. 115-147, *passim*. In particolare segnaliamo p. 146, nel testo e in n. 2, ove il Koyré mette in luce due aspetti diversi e coincidenti del *Salitter*. Esso, oltre a rappresentare la dinamica d'interrelazione delle 7 Qualità (cfr. *supra*, n. 36) è anche il *Corpus* costituito da queste come 7^a Qualità. Egli definisce perciò i due aspetti *Salitter I e II*; riteniamo peraltro non necessaria tanta puntigliosità, perché la concezione della simultaneità delle forze come tali, cioè come istituzionalmente interpenetrate, ma anche come espressioni *concettualmente* identificabili, rende scontata tale duplicità. Si noti che, in fondo, Böhme non fa che dare una soluzione cabbalistica all'annoso problema degli attributi divini, nell'ambito della quale il *Corpus* presenta spiccate analogie con la *Shekinah*.

⁶⁴ *Aurora*, 11, 47: "so ist ihre Kraft in einander vermengt, und die Härteigkeit vertrocknets, und ist gleichwie das ganze Wesen. Diese körperliche Vertrocknung heisse ich in diesem Buche den Göttlichen SALITTER". Segue una lunga nota editoriale. In *Mysterium Magnum*, 16, 27 (S.S. VII, p. 106) Böhme dà una chiara identificazione di questo *Salitter* come "das durchsinnende gläserne Meer vor dem Stuhl des Alten in Apocalypsi c. 4, 6, daraus diese Welt als aus dem Mysterio Magno ist in sondere Himmel und Gestalten geschaffen, und im Verbo Fiat geformet worden". Esso rappresenta dunque una *materia prima* contenente già in sé l'intero Creato "essentialischer Art ohne Formung gelegen", dal quale la Parola (il *fiat*) opera la separazione delle forme spirituali; cfr. *Theosophische Send-Briefe* 38, 6, S.S. IX, p. 128. Si noti la stretta analogia con le soluzioni di Paracelso e di Avicebron. La similitudine tra il *Salitter* e il mare di cristallo appare già in *Aurora* 11, 54-55: l'origine della natura è nell'acqua "dolce" solidificata dalla *Herbe* come in un cielo azzurro, nella quale il lampo di luce brilla, rendendola simile a un diaspro o a un "mare di cristallo".

⁶⁵ *Aurora*, 11, 49; cfr. anche 11, 51; 11, 53.

⁶⁶ *ivi*, 11, 68.

⁶⁷ *ivi*, 11, 70.

⁶⁸ Su *Verstand* e *Vernunft* in Franck, Weigel e Böhme che intendono in senso opposto a Kant, cfr. la già cit. n. 4, pp. 41-42 in Koyré. Sull'eccellenza di *Verstand* e *Imagination*, cfr. *Von den drey Principien*, 17, 51-52, S.S. II, pp. 249-250; vedi anche *Theosophische Send-Briefe*, 35, 7, S.S. IX, p. 123; la creazione avviene tramite l'Immaginazione divina nell'efflusso della Sua volontà; l'Immaginazione vi si è inserita nella divisione del molteplice e nella sua formazione: cfr. *Vom Christi Testament*, II, 1, 6, S.S. VI, p. 50. Per quanto concerne i limiti della *Vernunft*, le citazioni potrebbero essere moltissime; ci limitiamo a *Von den drey Principien*, 11, 30, p. 125; *Vierzig Fragen von der Seelen*, 1, 35, S.S. III, p. 15: Dio non va cercato in un maestro, ma in sé stessi, e non nella *Vernunft*. Cfr. anche *Von der Menschwerdung Jesu Christi* I, 4, 3, S.S. IV, p. 25; I, 5, 15, p. 96; III, 2, 2, p. 187: qui si sottolinea l'inscindibilità di *fede e dubbio*, dovuta al fatto che la ragione pretende sempre di veder chiaro, e ciò non è possibile. In *De signatura rerum*, 13, 3, S.S. VI, pp. 178-179, Böhme riprende alla lettera Paracelso: la *Vernunft* fa capo al *Gestirn*, il *Verstand* a Dio. In *Mysterium Magnum*, 80, 58, S.S. VIII, p. 603, ancora: alla *Vernunft* è preclusa la comprensione di Dio.

Profondo, *tief*, profondità, *die Tiefe*: parola che torna a ogni pagina dell'opera di Böhme -e che sarà una delle parole/chiave dei romantici- a sottolineare il grande passaggio preparato dalla nuova concezione weigeliana dello spazio spirituale: Dio, e con Lui la verità, non sono più "in alto", ma "nel profondo". Il passaggio è epocale per ciò che delinea circa il nuovo ruolo dell'*individuo*.

L'altro aspetto che interessa sottolineare è quello, già in parte anticipato, della struttura mitica del pensiero di Böhme: il suo Dio rinasce in ogni momento perché il mito ha una temporalità extrastorica che ne fa un evento ripetuto in ogni attimo, una situazione che *fonda* in un luogo u-topico la realtà umana; non è, forse, un mito, il racconto del *Genesi*? Il mito si manifesta nella storia, ma non si chiude in essa: Böhme ripeterà più e più volte che la fede non può essere "storica", cioè fondata sulla documentazione di un evento; la fede è un *comportamento* che *testimonia uno stato interiore*. Siamo nel XVII secolo: il rifugio dello Spirito nel profondo può essere considerato, e certamente in parte lo è, una fuga dalla storia -una storia francamente invivibile- ma, come già in passato, sembra essere non poco eversivo. Böhme non ebbe precisamente vita facile, anche se nessuno lo mandò sul rogo, e agì *nella* storia, anche se non capeggiò sommosse.⁶⁹

Tornando all'*Aurora* nel punto nel quale l'abbiamo lasciata, Böhme prosegue mantenendo il tono "alto" appena raggiunto: nell'aurora della visione interiore lo Spirito vede la divinità sin nel profondo, perché Dio è un non-spazio nel quale lontano e vicino sono una sola cosa; l'anima beata diviene una sola cosa con Lui e vede più in profondità degli angeli, perché vede *l'aspetto celeste ma anche quello infernale*, vivendo l'uomo in bilico tra queste due realtà. L'anima esperisce una continua lotta, e Böhme non lo afferma perché ha *appreso* questa realtà, ma perché *la vive*.⁷⁰

Siamo dunque giunti al problema del Male e della sua realtà; riprendiamo allora il processo della creazione per affrontare il peccato di Lucifero, un tema che sarà approfondito, come la vicenda di Adamo, nelle opere successive, e che a nostro avviso rivela, pur nell'originalità dell'esposto, una determinante influenza di Weigel.

Nel divenire del Suo manifestarSi tramite la 3^a Persona, il *Corpus*, Dio creò gli angeli e creò Lucifero *come proprio Figlio*, di gran bellezza, come fosse Dio stesso, formato dai 7 *Geister* divini.⁷¹ Il suo luogo era il cielo e la terra, la stessa ove ora noi viviamo con Cristo *che siede ora al suo posto*.⁷² Questo mito è singolare: ricorda quello, antichissimo, dei "due fratelli", dei quali Lucifero era il più anziano;⁷³ in quel mito, la "consanguineità" di Cristo e Lucifero stava a significare la coesistenza di Bene e Male in Dio, dal quale tutto viene.

Ebbene: al momento di narrare il peccato di Lucifero, Böhme afferma: Dio ha proibito il Male e comandato il Bene; ma poiché Dio, volendo manifestarSi, intrinsecamente volle tanto il Bene quanto il Male, ciò induce a credere che Egli dovette essere in disaccordo con Sé stesso, e che ne sarebbe seguita la distruzione di qualcosa nel divino, perché l'una cosa è contraria all'altra, e l'una distrugge l'altra. Qui c'è un grosso mistero da chiarire circa la nascita del Male.⁷⁴ Dunque: Dio contiene in Sé gli opposti, ma poiché questi fuori di Lui non possono coesistere, il manifestarSi di Dio coincise con una Sua scelta per il Bene; infatti il presentarsi di ogni realtà come realtà duplice, che può essere sia buona che malvagia, è caratteristica specifica della natura, cioè del Dio manifesto.⁷⁵

Il problema della *provenienza del Male da Dio, che però non vuole il Male*, è uno dei più tormentati, sul quale Böhme tornerà più volte, perché egli non osa trarre conseguenze antinomiche dal proprio stesso pensiero; di qui una continua serie di aggiustamenti, che sono stati analizzati con molta attenzione dal Koyré. Per ora ci limitiamo a segnalare una sua osservazione: usualmente il Male, *das Böse*, assume in Böhme il significato di *Grimmigheit*, di *orgé*, cioè di un furore non temperato; un furore che è ingiusto non tanto per l'oggetto cui si rivolge, ma perché lo è in sé, nella mancanza di ogni addolcimento.⁷⁶ Il Male, insomma, è *Gebürh* senza *Hesed*. La *Grimmigheit*, lo ricordiamo, la si trova tanto nella *Kälte* della *Herbe*, quanto nella *Hitze* senza *Licht*, senza immersione nella *Süße*; dunque il male appare come una *sregolatezza* (per l'appunto, *orgé*) una disarmonia: questa *psicologia del Male* è importantissima in Böhme.

Ora, affermare che Dio fa una scelta per il Bene, cioè per uno solo dei poli del Suo stesso manifestarSi, cessa di essere una contraddizione ad una sola condizione: considerare come Bene in sé il

⁶⁹ Oltre ad essere difficilmente proponibili, i tentativi rivoluzionari in Germania avevano comunque lasciato un pessimo ricordo. Spiritualisti e teosofi cercano un'altra via, quella *individuale*, come evidente da un loro atteggiamento ideologico che si ripete costante già dai tempi di Paracelso: essi sono nemici di *ogni ortodossia* e anche di *ogni setta*. Il solo di essi dal quale sorse una corrente religiosa fu Schwenckfeld; gli altri ebbero semplicemente un'influenza culturale e morale come punti di riferimento per la religiosità in genere.

⁷⁰ *Aurora*, 11, 71-75; vedi anche 12, 120.

⁷¹ *ivi*, 12, 5; 12, 101.

⁷² *ivi*, 12, 102.

⁷³ Cfr. Cap. 4^o, Sez. II, Parte I, p. 134.

⁷⁴ Cfr. *Aurora*, 13, 12-13.

⁷⁵ Koyré, p. 89, sottolinea questa duplicità del manifesto, contrapposta all'unità di tutto in Dio, affermando che Bene e Male non sono due Qualità, ma due *specie* (cfr. 1, 11) presenti all'interno di ogni Qualità. Questo è certamente il pensiero di Böhme, che però apre il libro (*Vorrede*, 9) affermando che la natura ha in sé due Qualità, una buona e una malvagia; ripete poi la stessa cosa in 1, 2. Tutto questo fa parte delle frequenti confusioni di Böhme, e non ha eccessiva importanza; quel che conta è che la duplicità è una realtà di Dio, così come possiamo percepirLo nel mondo.

⁷⁶ Koyré, cit., p. 94.

divenire divino, e quindi come Male ciò che vi si oppone.⁷⁷ Questa è la logica di Weigel, e questo ritroviamo in Böhme, come logica (necessariamente) tautologica del suo *Ungrund*: Volontà divina, Bene e divenire, sono la stessa cosa. Non a caso diciamo “Volontà divina” e non “Dio”: perché c’è anche uno stato prima del “punto zero”, del *Big Bang*, ed è il *Deus absconditus*, assolutamente irraggiungibile, dove lo *Ungrund* sprofonda nell’*Abgrund*, l’abisso che è perdita di senso, nel qual Bene e Male non hanno più alcun senso; però non è questo il Dio che ci parla e che nasce in noi, perché questo Dio è un Dio immobile e indifferente.⁷⁸ Si delinea anche qui un perfetto parallelo con la Qabbalah: *’En Soph* → *Keter* → *Tiph’eret*, il *Deus absconditus*, la Volontà, il Dio manifesto.⁷⁹

Tornando al mistero che è all’origine del Male, che Böhme si propone di esporre in tutta semplicità,⁸⁰ non crediamo di sorprendere il lettore se gli sveliamo che essa risiede nel peccato di Lucifero. In effetti Böhme elabora una soluzione mitica molto elegante (che peraltro ricalca interamente, nella logica, quella di Weigel) che lascerebbe però del tutto irrisolto il problema del rapporto di Dio col Male, se non tenessimo conto dell’osservazione di Koyré: “*das Böse*” è, per Böhme, essenzialmente *orgé*, dunque non è “sostanziale”, è soltanto disarmonia, è un modo disarmonico di rapportarsi. La traballante chiusura del cerchio, che rinvierebbe l’*orgé* ad una natura corrotta, e dunque all’ipostatizzazione del Male, è rimediata da Böhme con il logoro espediente del libero arbitrio: ma tant’è, l’abbiamo detto, nel cuore dell’atteggiamento di Böhme c’è il rifiuto di giungere a conclusioni antinomiche. Ciò non toglie che ad esse si giunga comunque, a partire dal suo pensiero; come ha notato Koyré⁸¹ Lucifero è una parte di Dio, e la lotta tra Dio e Lucifero è *la lotta di Dio contro Dio*, affermazione quanto mai interessante se ci si riconduce alla natura del peccato di Lucifero in Weigel-Böhme. Quanto al Male/*orgé*, furore non temperato, Deghaye⁸² ha lapidariamente ma inconfutabilmente sottolineato che la furia di Lucifero e quella di Dio *sono la stessa cosa*.

Vediamo dunque in che cosa consiste il peccato di Lucifero; per farlo dovremo approfondire l’argomento in vari testi, perché Böhme, in *Aurora*, “racconta” l’episodio a lungo, ma non spiega proprio il punto centrale della vicenda, perché mai cioè, *per quali intrinseche ragioni*, la “libera” volontà di Lucifero si volse contro Dio, mandandone in frantumi la soave costruzione *in fieri*.⁸³

Narra Böhme⁸⁴ che Lucifero era situato nel “cuore” di Dio, dove sgorga la luce, il luogo che fu poi di Cristo.⁸⁵ Ora, l’armonia dei 7 *Geister* vuole che ciascuno tenga conto degli altri; la stessa Luce non può andar oltre ciò che gli altri sei le concedono; i 7 *Geister* sono inoltre legati insieme nell’intera divinità, e non possono andar oltre, operare al di là di Dio. Essi però non si comportarono così in Lucifero: vedendosi in tanto

⁷⁷ Come nota J.F. Marquet, *Desir et imagination chez Jacob Boehme*, Coll. de Chantilly, cit., p. 88, il Lucifero di Böhme si dannava perché, come la moglie di Lot, volge lo sguardo all’indietro.

⁷⁸ Deghaye, *Jacob Boehme, ou la difficulté du discours sur Dieu*, Coll. de Chantilly, cit., pp. 38-39, ha sottolineato che l’*Ungrund* non ha vita, e che esso è soltanto un’ombra o un mostro.

⁷⁹ Sulla differenza e gli equivoci tra *Ungrund* (≅ Assoluto) e *Abgrund* (≅ il Nulla) cfr. Koyré, p. 280, nel testo e nelle note; ma vedi anche la tavola tra p. 30 e p. 31 di *Vierzig Fragen*, in *S.S. III*, e, *ivi*, 1, 108-127; cfr. inoltre *Von der Menschwerdung*, II, 1, 8, *S.S. IV*, pp. 120-121. Le differenze sono molto sfumate, e lo sforzo analitico di Koyré corrisponde alla logica della sua trattazione “filosofica”. Possiamo dire che in Böhme vi sono 3 stadi del divino: uno stadio assolutamente inconoscibile e immobile, abissale, che precede il Dio/Volontà; questo stadio è difficilmente localizzabile tra *Abgrund* e *Ungrund*; un secondo stadio, Dio come Volontà di divenire, insondabile nella Sua “ragione”, che è più propriamente lo *Ungrund*; un Dio Padre manifesto nelle 7 *Gestalten*, che è *al cuore, nel centro* della natura, da non confondersi però con quest’ultima che è l’efflusso dello Spirito Santo. Noi proponiamo il raffronto dei primi 3 stadi con *’En Soph, Keter e Tiph’eret*, così come abbiamo proposto quello della natura con la *Shekinah*. Questo raffronto ci aiuta anche a chiarire che cosa intendiamo allorché sosteniamo che con Böhme entra nella cultura europea la logica della Qabbalah; affermazione con la quale non intendiamo ricalcare le pedissequae e non sempre convincenti sovrapposizioni di Oetinger (cfr. *infra*, nel Cap. successivo) e tantomeno le elucubrazioni sul 3 e sul 7. Noi intendiamo affermare che con Böhme il rapporto con la Qabbalah diviene analogia di strutture logiche, non più, come sin’allora si era inteso, malfondata “cristianizzazione” sulla base di superficiali fraintendimenti numerologici e...alfabetici (la *Shin* di Reuchlin) o riduzionismo magico-teurgico. Ciò è tanto più significativo in quanto attribuibile, a nostro avviso, ad una convergenza che scaturisce da una profonda adesione al mito del *Genesis*, nell’ambito di una cultura genericamente “neoplatonica”; abbiamo infatti qualche dubbio sulla possibilità che Böhme conoscesse, direttamente o indirettamente, la struttura sephirotica della Qabbalah. Per quanto concerne il Dio immobile e indifferente, cfr. *Von der Menschwerdung*, II, 4, 9, *S.S. IV*, pp. 135-136: lo *Ungrund* non ha vita, non ha movimento, non ha alcun “sentire”; questo Nulla resta al cuore della Volontà, della quale infatti ignoriamo il *Grund* (perciò è *Ungrund*: si noti il dislocarsi dell’accezione) e ciò ci turba. Questo stato di Dio è un vivere senza *Verstand*, simile a terra o a morte, un tormento nella tenebra (*eine Qual in sich ist, aber in der Finsterniß ohne Verstand*) un’angoscia che si condensa in tenebra, che tuttavia ha in sé la predisposizione (*Tinctur*) alla luce, che è libertà dalle tenebre e che le tenebre non possono circoscrivere. Cfr. anche *ivi*, II, 1, 8, cit.: lo *Ungrund* sta indifferente, non è tenebra né luce, ma ha una Volontà per noi incomprensibile. Inoltre: *Vom dreifachen Leben*, 1, 27-29, *S.S. III*, pp. 9-10: la Volontà viene dal Nulla, perché tutto era Nulla, né luce né tenebre; la Volontà è un generare che si contrae in sé, e ciò la mette in moto, perché essa era immobile e vacua come un Nulla; così essa si trasforma in tenebra, e nella tenebra essa sta. Da qui nasce una *seconda Volontà*, che è desiderio di uscire dalle tenebre. Il passaggio tra il volto oscuro e indeterminato di Dio che sprofonda nel Nulla, e la manifestazione dell’altrettanto insondabile Volontà, che segna due volti dell’*Ungrund*, uno dei quali volto a sprofondare nell’*Abgrund*, mentre l’altro si volge verso la vita, ha le stesse difficoltà del passaggio *’En Soph-Keter* nella Qabbalah. La nostra interpretazione sembra comunque confortata da quanto afferma Böhme in *Vierzig Fragen*, 1, 120, p. 34, commentando la tavola citata: il primo e più grande mistero è l’*Abgrund*, nel quale il Nulla diviene Volontà, che si chiama Padre ed è inizio del “qualcosa”. Vi è dunque un passaggio indefinibile tra *Abgrund* e *Ungrund*, che sembrano volti opposti di una stessa realtà, rivolti rispettivamente al Nulla e alla vita, al “qualcosa”.

⁸⁰ *Aurora*, 13, 13: “will ich in höchsten Einfalt in der größten Tiefe erklären”.

⁸¹ P. 159.

⁸² *Dieu et la nature, etc.*, cit., p. 151.

⁸³ In Böhme, come in Weigel, è importante il fatto che Lucifero peccò nel 1° giorno della Creazione: cfr. *Mysterium Magnum*, 12, 14, *S.S. VII*, pp. 76-77.

⁸⁴ *Aurora*, 13, 33-47.

⁸⁵ Il mito dei due fratelli, di cui *supra* in n. 73, sembra dunque riproporsi pienamente, anche perché in loro si divideranno il Male e il Bene, che inizialmente erano entrambi in Dio.

splendore s'infiammarono di se stessi e s'insuperbirano. Gli angeli, in effetti, erano stati creati precisamente per riflettere lo splendore del Padre; la luce riflessa deve tornare pura a Dio⁸⁶ attraverso l'amore reciproco che li lega a Lui; da questa collaborazione nel compito divino, sale alta l'armonia. Ora, quest'armonia fu rotta da Lucifero, dal suo violento infiammarsi che spinse i *Geister* contro natura, *diversamente dall'azione del Padre* (dunque Dio è tutt'uno con la legge della natura) generando una "controvolontà"; il *Salitter*, infiammato, generò un figlio superbo, duro, rigido, buio e freddo nella sua *Herbe*, combustivo, amaro e infocato nella *Süße*.

Le conseguenze di questa levata d'ingegno sul procedere della Creazione occupano a lungo il testo, e sono importanti; su di esse però torneremo dopo, perché ora vogliamo approfondire la dinamica interiore dell'evento attraverso altri testi.⁸⁷ Il punto di partenza della costruzione böhmiiana dovrebbe ravvisarsi, a nostro giudizio, nell'inserimento del mito biblico della caduta degli angeli all'interno del 1° giorno della Creazione, come in Weigel, e nell'analogo significato che ciò assume per entrambi i teosofi.⁸⁸ Questo è un punto di partenza "logico", perché, sotto il profilo cronologico, tale tema è espresso soltanto in un'opera tarda.⁸⁹

Dice in quel passo Böhme, che con la separazione della luce Lucifero perse il proprio potere; Dio separò infatti la forza santa (*heilige Kraft*) dall'ira (*Grimm*) con la quale essa era mescolata, perché da quel momento la luce brillò nelle tenebre, e il principe dell'ira (*der Fürste des Grimmes*) cioè delle tenebre, non poté possederla né poté giovarsene. Le tenebre restarono "nella caratteristica dell'ira" (in *der grimmen Eigenschaft*) e la luce della natura andò nell'essenza della Luce, mentre le tenebre restarono nella profondità del mondo. Ora, se si tenta di venire a capo del misterioso peccato di Lucifero, sembra che la sua superbia di presunto Dio l'abbia condotto precisamente come "volontà avversa" (traduciamo così la parola *Widerwille*, avversione, perché in tal modo ci sembra di render meglio il senso) in direzione opposta al divenire di Dio, e quindi in direzione del tenebroso sottofondo del Suo luogo iniziale. Così almeno testimonierebbe un altro passo,⁹⁰ dove si dice che Lucifero diresse la propria volontà "all'indietro, nella matrice del fuoco", cioè verso il "fondamento" stesso di Dio prima del Suo divenire, fondamento oscuro costituito da *Herbe* e da *Bittere*, allontanandosi perciò dall'eterna disposizione divina (*von dem Willen des ewigen Gemüths*) che puntava in direzione del Cuore (il cuore del divino, cioè la Luce). Egli fece ciò perché pretendeva di dominare il "Cuore" ponendosi alla radice della stessa disposizione divina (in *der Wurzel der Tinctur*) cioè nella matrice di Fuoco. Ciò cui egli aspirava era infatti la forza del Fuoco, piuttosto che non la quieta delizia; perciò tornò indietro nella matrice *tenebrosa*, tornò alla matrice dell'angoscia, sprofondando nella morte.⁹¹ Mitopoieticamente raccontato (Böhme sa scrivere qua e là passi alati) *questo è Weigel*.

Si noti infatti la successione teogonica: Dio viene da un sottofondo indefinibile (nell'*Abgrund* è nulla, nell'*Ungrund* non è né luce né tenebre) intende manifestarsi, scopre il desiderio di tenebra (Lucifero) come "controvolontà" che viene da Lui stesso come contenitore di opposti, separa questa tenebra da quella luce che è la Sua volontà di divenire, facendo così delle tenebre una freudiana pulsione di morte (condanna di Lucifero) un intollerabile desiderio di contrastare il manifestarsi della vita. Questo significa però che la tenebra e l'ira, oltre a caratterizzare Lucifero, caratterizzano anche il fondo terribile di Dio.⁹² Böhme aveva infatti già precisato⁹³ che le prime 4 *Gestalten* o *Geister* o Qualità (*Herbe, Bittere, Angst e Hitze*) sono ovunque, ma se perdono la Luce del Cuore di Dio, come accadde con Lucifero, divengono *Abgrund*, ira divina e inferno. Qui si nota allora un'altra valenza dell'*Abgrund*: il Nulla da cui viene il *Deus absconditus* è anche il Nulla cui viene condannato Lucifero, e con lui i dannati.⁹⁴

Nella coerenza con la concezione weigeliana di Lucifero come colui che si pone in contraddizione col divenire divino, sembrerebbe però contraddittorio il fatto che, mentre in Weigel Lucifero è imprigionato nei 4 elementi, qui venga ricondotto al Nulla da dove iniziò il moto teogonico. In realtà, come vedremo *infra* trattando della nascita di Adamo, esiste egualmente il legame forte tra Lucifero e il mondo elementale;⁹⁵ non

⁸⁶ Sulla creazione degli angeli e il loro rapporto con gli astri, cfr. 4, 22 sgg; 5, 1 sgg. Gli angeli sono della stessa sostanza di Dio, cioè formati dal 1° e dal 2° Principio.

⁸⁷ In *Aurora* (cfr. anche 8, 85) Böhme non dà mai una reale spiegazione, pur diffondendosi moltissimo sulle conseguenze.

⁸⁸ La coincidenza è significativa: infatti soltanto una serie di analogie consente di unire la caduta degli angeli ribelli -un elemento dottrinale che il Cristianesimo deduce indirettamente attraverso il rinvio a vari cenni veterotestamentari e che si riferisce a spunti mitici presenti anche negli Apocrifi- con la distinzione della luce dalle tenebre nel 1° giorno, evento chiaramente attestato dal *Genesi* ma senza alcun riferimento alla ribellione di Lucifero, e al di fuori da ogni specifica connessione con essa.

⁸⁹ *Mysterium Magnum*, 12, 14-16, S.S. VII, pp. 76-77.

⁹⁰ *Vom dryfachen Leben*, 4, 33, S.S. III, p. 67.

⁹¹ La volontà autocentrica come forma di regresso ontologico, arresto del divenire divino che porta all'autoisolamento dal moto cosmico, è stata sottolineata dal Vetö, cit., p. 106.

⁹² Si pensi al Satana di Giobbe, che è una sorta di voce malvagia presso Dio, un Pubblico Ministero che accusa l'uomo, ma che è comunque un collaboratore di Dio, che frequenta il Suo Palazzo. Nel mito di Böhme Lucifero diviene il "rimosso" di Dio, il cui luogo è quello tenebroso dell'inconscio originario, dove viene ricacciato dal divenire vitale. Cfr. anche *Vierzig Fragen*, 1, 3-8, S.S. IV, pp. 8-9. La natura del peccato di Lucifero come movimento in direzione delle origini (come in Weigel) è stata sottolineata da Deghaye, *Psychologia sacra*, in Jacob Böhme, Paris, Albin Michel, 1977, pp. 213-214.

⁹³ *Vom dreyfachen Leben*, 2, 47-50, S.S. III, p. 28. Come si vede, lo schema è cambiato rispetto a quello dell'*Aurora*, come spiegheremo *infra*.

⁹⁴ Dannazione è vagare liberamente nell'*Abgrund* nel quale si è imprigionati: cfr. *Vierzig Fragen*, 34, 5, p. 157 in S.S. IV. L'anima si libra sul Nulla dell'*Abgrund*: cfr. *ivi*, 1, 124-127, pp. 34-35, e la tavola citata.

⁹⁵ Tant'è vero che in *Von der Gnaden Wahl*, 4, 27, p. 44 in S.S. VI, si afferma che i demoni e i "Geister der Phantasey" abitano nei 4 elementi; stante il valore ontologicamente nullo della *Phantasey* in Böhme (cfr. *infra*) ciò significa che il cerchio si chiude con un ritorno a Weigel: il mondo elementale è Nulla. La presenza di Weigel in Böhme è molto sottile, è come un "nutrimento" col quale cresce la speculazione böhmiiana.

soltanto perché quest'ultimo nasce dalla perversione del *Salitter* operata da Lucifero, ma perché questa perversione è una perdita d'armonia, e la *orgé* è in Böhme precisamente il Male, ma anche il Nulla.⁹⁶

Tutta la predicazione morale di Böhme si riassume dunque nel precetto di abbandonarsi senza riserve al flusso del divenire divino, praticando la *Gelassenheit*; il suo contrario, che causa il peccato di Lucifero e poi di Adamo (che è anch'esso, come vedremo, una pretesa di tornare indietro, alle radici oscure di Dio) coincide con la *Selbheit*,⁹⁷ l'atteggiamento che impedisce la nascita della Luce, cioè di Cristo, e il ritorno all'armonia, cioè la Resurrezione. La volontà divina di divenire Luce e di separarsi dalle proprie tenebre, è dunque la legge positiva del flusso vitale cui ci si può soltanto abbandonare.

Le necessità espositive ci hanno fatto precorrere i tempi, abbandonando per un momento il filo di *Aurora*; prima di tornarvi operiamo tuttavia un'altra digressione, per approfondire ancora la natura del peccato di Lucifero, che è un autentico errore di posizionamento nel traguardare un "reale" che Böhme, come ogni neoplatonico conseguente, identifica con il divino, trama e ordito che regge il variopinto caleidoscopio del mondo. La digressione concerne la distinzione böhmiana di *Imagination* e *Phantasey*, e l'identificazione del peccato con quest'ultima.⁹⁸

Come abbiamo già ricordato, l'*Imagination*, facoltà del *Verstand*, è per Böhme la più alta facoltà umana, e non soltanto: la creazione del molteplice come separazione delle forme dal loro comune contenitore, il *Mysterium Magnum*, è opera della *Imagination* divina. Le creature possono tuttavia "immaginare" anche in modo erroneo, tant'è vero che questo è esattamente il peccato di Lucifero e di Adamo;⁹⁹ ciò non è senza conseguenze, perché noi siamo esattamente là dove poniamo la nostra *Imagination*.¹⁰⁰ Questa è evidentemente una concezione *magica* del cosmo, e infatti Böhme pone la magia al primo posto, identificandola con *la forza della volontà che crea gli eventi*.¹⁰¹

Ora, questa *Imagination* maldiretta, erronea, in sé peccato perché manifestazione di *Selbheit* e non di *Gelassenheit*, frutto d'un desiderio vano, ha in Böhme un nome preciso: è la *Phantasey*. Il peccato di Lucifero è precisamente un porsi nella *Phantasey*,¹⁰² uscendo dall'armonia (*Temperatur*).

La riflessione di Böhme sulla *Phantasey* è quanto mai interessante perché riconduce il suo pensiero, con un proprio originale percorso, accanto a quello di Weigel, se non persino di Franck, ma con una peculiarità vitalista, antirazionalista. Dopo la perversione operata da Lucifero, vivere con lo sguardo rivolto al mondo è per Böhme vivere nella *Phantasey* (questo sguardo fu infatti la colpa di Adamo). Non che il mondo non sia l'apparizione di Dio; ma se ci poniamo nei confronti di quest'apparizione con una prospettiva errata, dimentichiamo che il mondo, così com'è, allude ad Altro; confondiamo cioè il "vero" Essere con la sua apparizione, che diviene quindi mera apparenza, *eidolon*. Questa "conoscenza" esteriore è una *Phantasey*, in essa non appare il divenire divino; Dio resta sì, presente, in questo sguardo, ma vi resta chiuso in Se stesso e inattivo, estraneo alla creatura; *Egli non vive e non si muove in essa*.

Nella *Phantasey* si dà dunque un'immagine morta di Dio, e questo è ciò che riesce a produrre la *Vernunft*, cioè uno sguardo razionalista; il mondo che appare a questo sguardo non è quello vero e vivente, è la sua contraffazione luciferina.¹⁰³ La *Phantasey* dunque, può definirsi uno sguardo rivolto al Nulla ad opera di una volontà corrotta, egocentrica, dimentica che la sola realtà del mondo è Dio.

Alla luce di questa lettura diviene altamente significativo, a nostro avviso, il passo di *Vom dreyfachen Leben*, 2, 50-55,¹⁰⁴ nel quale si coglie uno degli aspetti più fecondi del pensiero di Böhme. Il punto di partenza è la radicale contrapposizione tra la *Imagination* luciferina rivolta verso le prima 4 *Gestalten* di Dio, che, senza la Luce, rappresentano l'*Abgrund*; e la Volontà divina di giungere al lampo di luce, al 2° Principio,¹⁰⁵ al Figlio, al mercurio, allo spirito di *trasmutazione*, che è una *Gestalt* vivente, una legge interiore (*Regiment*) che anima il divino, un principio incomprensibile che è in noi, che possiamo "vedere" soltanto con

⁹⁶ Cfr. *Mysterium Magnum*, 5, 6, S.S. VII, p. 25: la disarmonia è la tenebra, cioè il Nulla, il fondamento del divino nel quale fissa lo sguardo Lucifero.

⁹⁷ Cfr. *Der Weg zu Christo III (Von der wahren Gelassenheit)* 2, 50, p. 107 in S.S. IV.

⁹⁸ Cfr. *Von der Gnaden Wahl*, 4, 29 sgg., p. 44 sgg., in S.S. VI.

⁹⁹ Lucifero causa la perversione del *Limus* dal quale viene creato Adamo (vedi: perversione del *Salitter*) con la propria "falsche Imagination" (*Mysterium Magnum*, 25, 18, S.S. VII, p. 91). Adamo ha egualmente causato la propria caduta perché ha posto la propria *Imagination* nel mondo elementale, cioè nella disarmonia degli elementi; risorgerà e ritroverà l'armonia degli elementi ponendo la propria *Imagination* in Cristo (*Von der letzten Zeiten*, 2, 7-8, p. 426 in S.S. V); perciò dobbiamo porre la nostra *Imagination* in Cristo (*Anti-Stifelius*, 213, p. 250, *ivi*). La dannazione e la beatitudine, nella dottrina della *Imagination*, appaiono come stati interiori; la nostra condanna la conferiamo noi stessi.

¹⁰⁰ Cfr. *Von der Menschwerdung*, II, 9, 2, p. 175, in S.S. IV; *Sex puncta theosophica*, 6, 16, p. 48, *ivi*.

¹⁰¹ Cfr. *Sex puncta mystica*, V, pp. 93-96, in S.S. IV. Dal *fiat* in poi, tutto è avvenuto e avviene per magia/volontà; esiste una magia positiva, che è quella della *Imagination*, e una magia negativa del desiderio (*Begierde*). La magia è la miglior teologia e precede la filosofia; è divina ma anche diabolica, è "das Thun im Willen-Geiste", l'operatività della volontà. Böhme torna qui a radici rinascimentali. Ciò che desiderava Lucifero era impadronirsi della magia divina (cfr. *Mysterium Magnum* 9, 15, S.S. VII, p. 50) che è un altro modo per dire che aveva volto la propria *Imagination* e volontà verso l'oscura radice divina (cfr. *supra*). Deghaye, *Psychologia sacra*, cit., pp. 219-221, definisce la magia, così come presentata da Böhme, una forza creatrice, un produrre la realtà dal Nulla. Dio, infatti, crea tramite la propria *Imagination*.

¹⁰² *Von der Gnaden Wahl*, 4, 29, cit.: "daß er mit eigenem Willen das Reich der Phantasey in seiner Creatur offenbarte".

¹⁰³ Ci è sembrato di poter interpretare in questo modo gli intricati e tormentati passaggi di 4, 43-46; forse è un'interpretazione troppo lata e quindi un po' libera, ma ci è sembrato questo il significato più interessante che se ne potesse ricavare. Il mondo luciferino è considerato "contraffazione" da Deghaye, *Psychologia sacra*, cit., p. 214.

¹⁰⁴ Pp. 28-29 in S.S. III.

¹⁰⁵ Come vedremo, a questo stadio della propria evoluzione Böhme è giunto ad identificare la Luce e il 2° Principio -il "Cuore" di Dio, il Figlio- con il mercurio alchemico, principio di *trasmutazione*.

l'*Imagination* che invade il *Gemüt*: così noi “sentiamo” e “vediamo” Dio. L'Intuizione intellettuale, facoltà creatrice, viene a coincidere con questa luce se ci volgiamo a lei; se ci volgiamo alla “ewiger Qual des Urkundes” precipitiamo viceversa nell'*Abgrund* con Lucifero.

Detto altrimenti: la vita si sperimenta nella volontà di mutamento e nella fuga dalla fissità infernale di un'eternità metafisica, immobile, abissale. L'eternità divina è un eterno divenire; Dio è vita perché è stato sin da sempre rifiuto di quell'eternità immobile dalla quale *ha voluto uscire*; noi viviamo questo moto *come individuazione con un io in divenire, non come ritrovamento di un Sé immobile e preesistente*. Böhme non è sempre a questo livello: al contrario, vedremo affiorare in lui motivi gnostici che si faranno sempre più perentori col tempo, forse col crescere delle sofferenze per la guerra assurda. Certamente egli si rivela però in questo passo come la voce di un “sì” alla vita¹⁰⁶ con le sue esigenze mutevoli e la sua contraddittorietà, rispetto alle quali la morte s'identifica con la rigidità del sempre-eguale dell'*Abgrund*.

Questo punto è talmente centrale in Böhme, per la novità che egli introduce irrompendo nella continuità del pensiero egemone come un'alternativa incompatibile, da indurci a sottolineare la portata anticipando il nucleo di ciò che dovrebbe costituire una conclusione. Vogliamo infatti mettere in evidenza che esiste, a nostro avviso, una sottile ma precisa equazione tra il sempre-eguale dell'*Abgrund*, la riconduzione razionalista dell'altro al medesimo, e la proiezione dell'eterno rinnovarsi della vita su una griglia di idee immobili, matrice di ogni pensare e di ogni ideologia razionalista;¹⁰⁷ e che alla radice di tutto ciò vi è l'arroganza di una Ragione che immobilizza la datità assolutizzandola.

Questa “ignoranza della trascendenza” è una costante sia della svalutazione classica del mondo, che della sua identificazione con la “realtà” *tout court*, che si ripete con la discesa in terra dell'Assoluto, frutto dello Storicismo. Tra questi due poli razionalisti, ed in antitesi con essi, si muove un pensiero come quello di Böhme, che ripropone con forza l'inconciliabilità della cultura testamentaria, ripropone cioè un Dio/persona che vuole manifestarsi in un mondo che non è Dio, ma che è comunque fatto per la vita -e la vita è l'essenza di Dio- un mondo che resta pur sempre in parte divino e che dovrà un giorno esserlo del tutto, essere una nuova terra sotto un nuovo cielo, per il più pieno dispiegamento della vita stessa. La vita non vi è più un evento biologico fine a se stesso, né una disgrazia, secondo la subordinazione gnostica al razionalismo classico: diviene Legge del cosmo e sua manifestazione, nel doppio volto della trascendenza e dell'immanenza; la vita, che con la sua esplosione di Luce al centro rompe la buia eternità dell'*Abgrund*, è Dio stesso.¹⁰⁸

L'effetto del peccato di Lucifero, analizzato a lungo nell'*Aurora*, va nella direzione opposta; Lucifero è infatti volontà avversa, precisamente per il luogo in cui avviene il distacco da Dio, nel “cuore”, cioè nel luogo della formazione del Figlio, del 2° Principio che è l'obbiettivo essenziale del divenire divino; in tal modo egli impedisce il manifestarsi del Dio misericordioso, e, infiammando oltre misura le Qualità, inchioda Dio nell'aspetto unilaterale e primordiale dell'ira divina.¹⁰⁹ L'acqua gela, si perde la sua azione dolcificante,¹¹⁰ il mondo è tutto come morto.¹¹¹

¹⁰⁶ Come vedremo, Böhme finirà col risolvere la dialettica Bene/Male, vita/morte (spirituale) con una dialettica di “Ja” e “Nein”: a Dio, naturalmente, ma il suo Dio s'identifica con la vita.

¹⁰⁷ Per questa ragione parliamo sempre di subordinazione al Razionalismo allorché la rottura della norma si fa norma, come nelle rivoluzioni che salgono sul Trono e sull'Altare.

¹⁰⁸ Celebre è il passo di *Von den drey Principien* (8, 12, S.S. II, pp. 76-77) che citiamo per intero: “Da siehet man das Gleichniß der paradeisischen Welt gar schön: denn obgleich viel tausenderley Kräuter in einer Wiesen neben einander stehen, und eines ie schöner und kräftiger ist als das ander, noch mißgönnet keines dem andern seine Gestalt, sondern ist eine liebliche Wonne in einer Mutter, also ist auch ein Unterscheid im Paradeise, da eine iede Creatur nur seine gröste Freude an des andern Kraft und Schöne hat: und ist die ewige Kraft und Weisheit GÖttes ohne Zahl und Ende, wie du vorne im dritten Capitel von Ausschliessung der Centrum des ewigen Lebens findest. Du wirst kein Buch finden, da du die Göttliche Weisheit köntest mehr inne finden zu forschen, als wenn du auf eine grüne und blühende Wiesen gehest, da wirst du die wunderliche Kraft GÖttes sehen, riechen und schmecken, wiewol es nur ein Gleichniß ist; und ist die Göttliche Kraft im dritten Principio materialisch worden, und hat sich GOTT im Gleichniß offenbaret: aber dem Suchenden ists ein lieber Lehr-Meister, er findet sehr viel alda”. Il prato fiorito è una rappresentazione del paradiso non soltanto per la sua bellezza, perché colori e profumi sono Dio stesso, perché il prato è il divino stesso materializzato nella 3ª Persona, ma perché *si assiste alla coesistenza amorevole di quella irriducibile diversità che è essa in sé manifestazione della vita e perciò di Dio*. La norma, la riduzione dell'altro al medesimo, sono il principio violento e mortifero che va contro la vita e Dio, che è concerto amorevole, *Schall*, della diversità.

¹⁰⁹ Cfr. ad esempio 13, 118 sgg, S.S. I, p. 185 sgg; 15, 14 sgg., *ivi*, p. 209 sgg. Come ha notato Deghay, *Naissance de Dieu, etc.*, cit. p. 241, riprendendo le parole di Böhme, senza il Figlio Dio sarebbe una valle di tenebre; la Sua immagine sarebbe Lucifero. Dunque la caratteristica fondamentale di Lucifero è la sua sterilità; il suo egoismo è mancanza di amore per il divenire, il creare, il manifestarsi; manifestarsi è l'atto d'amore di Dio. Lucifero non soltanto s'identifica con l'*Abgrund*, cioè con il luogo dal quale Dio è voluto uscire; in questa immagine di Deghay egli ricorda il Satana del Giobbe, per l'appunto il volto di un Dio senza misericordia. Un Dio senza misericordia che voglia essere *summum ius*, è in realtà *summa iniuria*: la misericordia è il riconoscimento della pluralità delle ragioni *anche da parte di Dio* (un Dio, dunque, non razionalista) e perciò della suprema dignità dell'individuo *anche dinanzi a Dio*.

¹¹⁰ Gelo (= impietramento = morte) e ardore (= combustione = morte) sono in Böhme i due poli della sregolatezza introdotta da Lucifero. L'acqua è la *Süße Wasser* che riceve la *Hitze* producendo la Luce.

¹¹¹ Cfr. 10, 56, pp. 124-125. La Luce o “cuore” di Dio contro la quale si leva Lucifero nel suo guardare indietro, e l'acqua, con la sua azione dolcificante, s'identificano con la vita di questo mondo nel quale la luce di Dio nasce e rinasce continuamente; perciò Lucifero è un principio di morte non soltanto in senso metafisico: cfr. 24, 35-38, p. 359. Ciò non toglie che Lucifero sia una parte di Dio stesso, generata dal Suo stesso corpo (*Leib*): cfr. 14, 87, p. 203. Böhme tuttavia non pensa ad un'Apocatastasi (in questo il suo moto teo-cosmogonico è diverso da quello circolare di Scotto Eriugena) ma ad una catarsi: il suo moto teo-cosmogonico è una “purificazione” di Dio dal Male che è in Lui e che, come abbiamo visto, s'identifica con la mortuaria immobilità, con l'*Abgrund*. In realtà, come vedremo, emerge in Böhme anche una posizione diversa: la nostalgia dell'*anapausis* che è fine del moto vitale; la prospettiva paradisiaca come fine del tempo nella ripetitività. Böhme, in questo aspetto fondamentalmente gnostico, è lontano le mille miglia dall'accettazione di una vita che nasca soltanto dal *pólemos*: il suo sogno ossessivo è un'utopia armonia.

Le 7 *Gestalten* che sono all'origine del *Corpus*, una volta infiammate dalla volontà avversa si volgono in inimicizia verso Dio e generano quattro figli: superbia, avarizia, invidia e ira;¹¹² le stesse *Gestalten* divengono anche "assassine" (*Mörder*).¹¹³ Il loro disastro è così riassunto:¹¹⁴ la durezza generò una qualità dura, ruvida, fredda, aspra; la dolcezza si consumò, come un carbone ardente quando non c'è più linfa nel legno, che allora arde e non ha più ristoro; l'amarezza si levò come una pestilenza infocata e si fece amara come il fiele; il fuoco bruciò come zolfo rabbioso; l'amore si fece odio; l'armonia null'altro che un duro susseguirsi di colpi come un cupo rumore di fuoco, come lo scoppiare d'un tuono; il luogo del *Corpus* fu la casa dell'afflizione.

Böhme ripercorre più d'una volta la vicenda della perversione del Creato, perché in essa vede la spiegazione delle evidenze del mondo. Così, in un lungo passaggio,¹¹⁵ egli la vede anche in connessione con la perversione della magia in necromanzia, arte diabolica che Lucifero insegnò agli uomini, e che è falsa per motivi ontologici: la natura, che vive nel 7° *Geist*, non può indagare gli altri 6 che le sono a monte, e che la generano con la loro armonia; né può andare in direzione del centro del "cuore"; i necromanti ripercorrono perciò la via erronea della superbia luciferina. Lucifero ha colpa di tutta la perversione (di nuovo descritta) e la caduta di Adamo non è tutta colpa di Adamo, perché egli venne dopo il peccato di Lucifero e si trovò in una natura già corrotta.¹¹⁶

Le conseguenze cosmogoniche del peccato di Lucifero non si limitarono però alla sola corruzione del *Salitter*; altre ve ne furono, del tutto fondamentali per la ierostoria. Dio infatti non si limitò a scalzare Lucifero dal suo trono, ma creò "nel mezzo del nostro tempo" un altro re, a partire dalla stessa sostanza divina dalla quale aveva creato Lucifero, cioè dallo stesso *Salitter* che era rimasto fuori dal *Corpus* di Lucifero (dunque, che non si era corrotto); lo pose sul trono di Lucifero e gli diede il suo stesso potere, quello che gli era stato conferito prima della caduta; questo nuovo re è Gesù Cristo.¹¹⁷

Qui ci sembra che il mito dei due fratelli si riproponga pienamente, ancorché in diversa veste; e la faccenda è così grossa che Böhme sente il bisogno di avvertire, in chiusura: questo lo spiegherò chiaramente in un altro luogo. Una nota editoriale aggiunge il chiarimento che sarebbe stato contenuto in un libro successivo (*L'Aurora* è un testo interrotto, come avverte in chiusura lo stesso Böhme) ma non ci sembra che vi si chiarisca nulla, perché vi si parla soltanto di quell'origine del Male in Dio, che non vuole il Male, della quale ci stiamo precisamente occupando. Tuttavia, il mito di Cristo che succede nel ruolo di Lucifero, ha un senso nella costruzione di Böhme se si pensa a quel fenomeno di volontaria emersione dalle tenebre del quale abbiamo parlato: con un colpo di bacchetta magica, Dio Si libera da quella parte di Se stesso che si è condensata in Lucifero, il sottofondo tenebroso, l'ira divina, che precipitano nel Nulla infernale, cioè nell'*Abgrund*, quello stesso dal quale Dio proviene, e che da questo momento, per la corruzione del *Salitter*, sarà presente anche nel mondo elementale sotto forma di disarmonia. Anticipando un argomento non ancora esposto, aggiungiamo che, per esser più precisi, il mondo elementale è la disarmonia stessa, che si presenta per l'appunto come grossolanità della materia.

Lucifero però non viene sostituito soltanto da Cristo: un altro suo sostituto è Adamo; qui s'innesta un discorso complesso,¹¹⁸ preceduto da una precisa dichiarazione: il genere umano è "l'altro esercito" creato da Dio in sostituzione del decaduto esercito di Lucifero, cioè degli angeli malvagi.¹¹⁹ Si noti il parallelismo: Lucifero e la sua schiera sostituiti da Cristo e dagli uomini, che divengono, per analogia, l'esercito di Cristo.

Lucifero dunque, nella sua caduta aveva corrotto l'opera della Creazione; non però sino al suo nucleo interiore, precisa Böhme, ma soltanto nella sua parte esteriore. Qui egli introduce un'immagine che conforta l'impressione da noi riportata, di un vero e proprio processo catartico nel divino: la separazione del regno del Male è accostata all'opera del ventilabro che separa il grano dalla pula sull'aia. Se Lucifero avesse corrotto la nascita interiore, tutto sarebbe diventato un inferno; invece egli è rimasto semplicemente imprigionato nella nascita esteriore, dove resterà sino al giorno del Giudizio.¹²⁰ Come si nota, la soluzione è dunque quella stessa di Weigel, più articolata: la nascita esteriore, cioè il mondo sensibile, è infatti il luogo dove Dio Si manifesta come ira divina, disarmonia; Lui non l'aveva premeditato,¹²¹ comunque compatò il *Salitter* e v'incarcerò Lucifero: questa "compattazione" allude alla formazione del mondo elementale. D'altronde, che poteva fare? non poteva trovare per Lucifero una collocazione "esterna" a Dio stesso; tuttavia il *Salitter* infiammato non

¹¹² *Aurora*, 14, 45-46, pp. 196-197; 16, 70-88, pp. 234-235.

¹¹³ *ivi*, 14, 13-25, pp. 190-192. Divennero superbe e vollero essere qualcosa di più di ciò che erano: questa è l'origine di superbia, avarizia, invidia e ira. Le 7 *Gestalten* si unirono perché volevano essere Dio; primo assassino fu la *Herbe*, che divenne ancora più compatta e volle essere più terribile: da questa compactazione nacquero la terra e la pietra. Altro assassino fu la *Bittere*, che tentò di distruggere il *Corpus*; terzo assassino fu la *Hitze*, che uccise la *Süße Wasser*. Quarto assassino fu lo *Schall* o *Ton*, che divenne tuono impetuoso: e tutti insieme uccisero la *Süße Wasser*, e il corpo (*Leib*) divenne una valle tenebrosa, priva di consiglio divino; l'amore divenne inimicizia, e dal *Corpus* nacque un nero demonio. È il trionfo della sregolatezza.

¹¹⁴ 10, 65, pp. 126-127.

¹¹⁵ 16, 1-78, pp. 222-234.

¹¹⁶ 16, 29, p. 227.

¹¹⁷ 14, 36, p. 194.

¹¹⁸ Perciò evitiamo per quanto possibile riferimenti puntuali, rinviando, come supporto minimo, ai seguenti passi: 16, 69-75; 17, 4-30; 24, 16-49.

¹¹⁹ 14, 62, p. 199.

¹²⁰ Che Böhme attende imminente: cfr. 16, 72, p. 233.

¹²¹ Sic! "so war es nicht sein vorsetzlicher Wille", 16, 74, *ivi*.

doveva costituire sin da subito la sua eterna prigionia, perché esso chiudeva ancora la creazione interiore, e Dio aveva altro in mente: usare quel *Salitter* per creare la nuova schiera angelica, cioè il genere umano.

Di Adamo si parla ben poco nell'*Aurora*, che è un testo interrotto al 4° giorno della Creazione; soltanto con la grande architettura del *Mysterium Magnum* Böhme porterà a termine una completa esegesi del *Genesi*; proseguiamo perciò con il problema dell'origine del mondo elementale.

Abbiamo detto che con il peccato di Lucifero, la natura conobbe l'ira divina, cioè in essa ebbe posto il Male; la Creazione esteriore infiltrò infatti nella natura un'altra Qualità, totalmente irosa, aspra, gelata, rovente, amara, acida: insomma, il panorama della sregolatezza,¹²² che provoca una compattazione di tutto "come il Sale". Da lì origina l'acqua salata che ancor oggi si trova sulla terra, la terra stessa e le pietre; tutto il mondo "sottile" si fece sensibile. Adamo non fu fatto di questa materia, altrimenti sarebbe stato mortale, non angelico qual'era; tuttavia anche il suo *Salitter* doveva essere un po' guasto, tant'è vero che peccò.¹²³ Tutto ciò non significa che Dio sia scomparso dal mondo -se così fosse l'uomo non avrebbe speranza di salvezza- o che si sia sdoppiato; Egli è soltanto nascosto in questo mondo elementale, col ventilabro in mano; farà un mucchio della pula, ritirerà da un mondo siffatto la propria "nascita interiore", e darà questa bella casa per l'eternità a Lucifero e al suo seguito.¹²⁴ Questo passo è molto interessante, perché in esso sembra di veder rivivere i miti gnostici e manichei del recupero del divino presente nel mondo, seguito dalla condanna del mondo desertificato al Nulla. Ciò che in quei miti era implicito, qui però si è fatto esplicito: il male di questo mondo è estraneo a Dio soltanto perché Dio se n'è liberato, purgandosi della propria componente luciferina. La storia non è che il recupero del Bene che quaggiù è mescolato al Male, e quando il vaglio sarà finito non avrà più ragione di essere neppure la storia; considerati i tempi che stava vivendo, il povero Böhme non ne vedeva l'ora.

Sul problema di questo mondo sensibile fatto di Bene e Male mescolati, e sulla creazione di Adamo, egli torna verso la fine del testo, allorché il suo incompiuto commentario al *Genesi* è giunto alla quarta giornata, dove, per l'appunto, s'interromperà; come noto, la quarta giornata vede la creazione degli astri, e Böhme vi scorge l'occasione per agganciare il mito astrologico universalmente diffuso (gli astri come mediatori della Creazione) alla creazione di Adamo. Il 4° giorno diviene dunque il giorno nel quale Dio rigenera una natura dalla quale era fuggita la Luce "che è il Figlio di Dio e anche lo Spirito Santo";¹²⁵ fuggita, non morta. La Sua idea era di creare un'altra schiera angelica, che occupasse questo albergo della Rinascita; a metà del tempo sarebbe nato da essa il suo nuovo re, che avrebbe regnato su questo nuovo albergo al posto di Lucifero.¹²⁶

Al termine del tempo¹²⁷ Dio avrebbe voluto adornare il nuovo mondo con le Sue 7 Qualità, chiudendo Lucifero in un buio anfratto. Perché mai, si domanda Böhme, non lo ha imprigionato subito evitandoci tante disgrazie? Perché, si risponde, non voleva dargli come cella l'intero mondo, ma soltanto la sua parte irosa e mortifera, altrimenti non avrebbe potuto costruire un nuovo corpo (*Leib*). Perciò Dio rinnovò il mondo facendo uscire dalle pietre le meraviglie della vegetazione e dei fiori, e lo popolò di ogni genere di animali dalle forme divine; e sebbene tutto ciò fosse mortale perché la terra non era un luogo del tutto puro,

¹²² Si noti che non si deve confondere la creazione esteriore -il mondo elementale- con la natura; questa è essenzialmente l'archetipo non elementale, ciò che avrebbe dovuto essere nel progetto divino, e che non fu per colpa di Lucifero. Böhme immagina questa prima corporizzazione dei *Geister* nel 3° Principio, come una corporeità "sottile"; con il passaggio allo stato elementale, il 3° Principio viene ad operare di fatto un doppia creazione parallela (cfr. al riguardo anche in n. 176, *infra*). Questo è, a nostro avviso, il modo in cui Böhme "restituisce" il modello paracelsiano. Soltanto nelle opere successive tutto ciò verrà chiarito; anticipiamo però che la natura "sottile" è una natura quintessenziale; nella Quintessenza si ha infatti l'armonia dei 4 elementi. La comparsa del mondo elementale è quindi un fenomeno di disaggregazione e disarmonizzazione di ciò che Dio aveva progettato armonico: la Parola è ordine, come avevamo già visto in Frank.

¹²³ Questa straordinaria *naïveté* in 17, 18-19, p. 242.

¹²⁴ 17, 30, p. 243. Per comprendere i concetti di nascita esteriore ed interiore, cfr. i successivi chiarimenti di Böhme sulla "triplice nascita" della natura, in 18, 21-31, pp. 248-250, una "*Tieffe*" (= profondità, cioè un concetto profondo, sottile, difficile, velato) come viene definita la cosa. La nascita interiore e più profonda è il Cuore della divinità, nato dai suoi *Geister*: è la Luce. Essa non è del tutto comprensibile all'uomo, anche quando questi è nella Luce, per via della sua componente animale; questa nascita interiore della natura, che sfugge alla *Vernunft*, può tuttavia esser percepita nell'anima dall'uomo che sia nella Luce divina. La seconda sono i 7 *Geister* della natura; questa è "verständlicher und begreiflicher" ma soltanto "ai figli di questo segreto": l'ignorante vede, ma non sa. Questi 7 *Geister* sono in ogni cosa, in cielo e in terra, e da essi proviene anche la nascita esteriore. Böhme dà il nome di questi 7 *Geister*, eguale a quelli del divenire divino; soltanto la Luce è sostituita dalla sua "concretizzazione", l'amore, e il *Corpus* è ovviamente la *Natur*, cioè la natura archetipa e sottile. In questa seconda nascita sono stati costituiti gli angeli, lo stesso Lucifero, e Adamo. La terza nascita, quella esteriore, è la "corporeità" della natura "sottile". Quest'ultima, non doveva esser fatta di terra e pietre, ma Lucifero ha corrotto questa nascita introducendovi l'ira divina (18, 30) che Dio ha imprigionato nella natura stessa (18, 31). Koyré, pp. 163-164, dà delle tre nascite una definizione molto lineare e razionale, perfettamente coerente con alcuni passaggi del testo di Böhme, ma, a nostro avviso, troppo "logica" (nascita divina, nascita del mondo spirituale, nascita della natura). Così è, ma in un contesto di problemi (come i 2 livelli della natura, i 2 livelli della sua corporeità sensibile, uno amorevole e uno ostile, che si aggiungono alla corporeità "sottile"; l'uso concettualmente incircoscivibile del termine "natura") che lasciano pensare ad ipotesi molto complesse, ancorché molto contorte e per nulla chiare. Il passo è notevolmente confuso, ma se ne comprende quanto già sappiamo, cioè che Lucifero ha di fatto mandato all'aria, almeno momentaneamente, il piano divino di creare un mondo "materiale" ben altrimenti vivibile rispetto a questa natura sovente ostile. Il Male, ancorché definibile con Koyré come *orgé*, intemperanza, ha in Böhme una sua valenza assai concreta, non metafisica, per quanto concerne le sue manifestazioni: è il male di vivere in un mondo pieno di calamità provocate dalla natura ostile, dagli uomini malvagi, dalla carne vulnerabile, sofferente e transeunte. "*Das Böse*" può quindi essere "*tà kaká*" o "*he dystychia*"; certamente non l'astratto "*tò kakón*" di Plotino.

¹²⁵ 24, 16, p.356.

¹²⁶ Dunque Lucifero era destinato a regnare su una natura armoniosa (cfr. *supra*, n. 124) quale "nascita esteriore"; la corruzione di questa costringe Dio a riprendere il progetto, però nel bel mezzo di una natura ormai corrotta. Il piano fallirà di nuovo per il peccato di Adamo, e toccherà all'umanità riprenderne le fila sotto l'esempio di Cristo.

¹²⁷ Il tempo, contrapposto all'eternità, è in Böhme la storia intesa come contrapposizione dello stato decaduto e della vicenda del Riscatto, allo stato perfetto del Progetto.

tuttavia alla fine del tempo la Rinascita sarebbe stata totale, con un eterno verdeggiare, e ne sarebbero nati frutti celesti.

Per compiere questa nuova nascita escludendo l'azione luciferina, Dio è nuovamente nato nel corpo (*Leib*) del mondo in forma creaturale, e le stelle non sono altro che i suoi *Geister*, cosicché l'intero corpo del mondo è retto dai 7 *Geister*. Questo passaggio è rilevante, perché nelle opere che seguiranno, non soltanto nel *De signatura rerum*, costituisce la premessa per i complicatissimi schemi (sui quali eviteremo di soffermarci) grazie ai quali i 7 *Geister*, filtrati dai 7 pianeti, consentono la mappatura delle forze divine agenti sulle cose del mondo. Attraverso questo mito, Böhme può riagganciarsi in modo originale alla cultura astrologica, ed elaborare più a fondo la propria cosmogonia.

Nella loro qualità di manifestazioni della forza divina, gli astri, secondo Böhme, rappresentano la fonte di energia che mantiene vitale il corpo rinsecchito del nostro mondo, rigenerandolo continuamente dalla morte sino al compimento dei tempi e alla completa Resurrezione. Gli astri, lui dice, non sono Dio: ma non si deve sottovalutare l'acuta intuizione dei filosofi pagani, che pur non conoscevano la via della Verità.

Gli astri non sono Dio ma hanno preso corpo a partire da Dio; non vanno adorati ma rappresentano la più interiore e potente delle nascite, "a contatto" con la luce divina che regna sul limitare estremo del cielo, formato dall'acqua di vita;¹²⁸ la continua nascita che ha luogo per loro tramite¹²⁹ fa di essi uno strumento (*Werkzeug*) divino; le acque superiori, tramite gli astri, ricostruiscono in terra il *Leib* divino, che diviene sensibile quaggiù, anche nel corpo umano. Bere a queste acque è accendere la Luce della vita, il Cuore di Dio; da esse sgorga lo Spirito Santo.¹³⁰

La vita introdotta nel mondo è quella del 3° giorno della Creazione (nascita del mondo vegetale); Böhme si commuove sempre dinnanzi a un prato o a un bosco, e non è un caso che il 3° giorno segni la resurrezione di Cristo: questi eventi segnano la rinascita dell'Amore (equivalente terreno della Luce) dalle acque superiori, attraverso gli astri.¹³¹ Questa è la nascita del mondo, che da ora sarà il luogo dell'ira ma anche dell'amore, di Lucifero ma anche di Cristo.

Chiudiamo qui l'esposizione dell'*Aurora* (del resto, siamo praticamente alla fine) lasciando aperti tutti i problemi che essa lascia aperti, come testo d'esordio, per di più interrotto. Il "sistema" böhmiano verrà completato con i due testi seguenti, *Von den drey Principien* e *Vom dreyfachen Leben des Menschen*, che ci accingiamo ad esporre, così come esporremo, per quanto possibile, tutti i maggiori successivi approfondimenti; tuttavia le grandi linee del mito teo/cosmogonico sono già tracciate. Dio è una realtà in divenire, o meglio, è *il divenire* stesso; Lucifero è una cupa volontà di opporsi a questo moto; Dio "sboccia", Lucifero è morte nel gelo ardente dell'insoddisfatto egocentrismo. Lo sguardo rivolto all'io è insoddisfacibile perché contrario alla legge del cosmo, legge di vita e perciò *abbandono* al divenire, quindi a Dio; un tale sguardo è dunque *Phantasey*.¹³² Nel mondo della storia, che non è quello del Progetto, le due forze coesistono, e di ciò si fa esperienza; ma la morte non prevarrà. Questa dialettica storica è la rappresentazione terrena d'una ierostoria, eco d'una dialettica interna allo stesso divino: Lucifero è parte di Dio, è l'*Abgrund* dal quale Egli si è sciolto manifestandoSi; la sua ira è l'ira di Dio, la sua opposizione è un attrito presente al fondo oscuro del divino stesso.

Il Male è dunque Lucifero, e *i mali* sono le conseguenze della sua concreta presenza in questo nostro mondo. Böhme costruirà un'articolata vicenda mitica per mostrare che l'uomo avrebbe potuto evitarsi questi mali, ma lui stesso sembra crederci poco: in fondo, Adamo pecca, e lo dice anche Böhme, perché creato in un mondo rabberciato alla meno peggio. Ciò da cui Böhme rifuggirà, per non vedere nei mali il risultato di una cosciente scelta divina, sarà il trarre le conseguenze ultime ed evidenti della sua stessa costruzione: Dio si purga del Male che è in Lui come resistenza al Suo stesso divenire, e chiama l'uomo *a soffrire per aiutarLo*; l'uomo è il protagonista della catarsi teogonica.

Miti come la rigenerazione del mondo decaduto e la creazione di una nuova schiera angelica con il genere umano, non si reggono molto bene, e sembrano costruiti per evitare questa consequenzialità. Essi aiutano tuttavia a costruire il dispiegamento del radicale vitalismo böhmiano, la visione di una vita che continuamente rinasce come specchio di un Dio biblico in perpetuo divenire e direttamente coinvolto nella propria opera, un Dio tutto interiore come forza vitale, nascosto nel cuore delle cose e dell'uomo. Nel cuore è il contatto, l'immedesimazione; l'esteriore *Verrunft* nulla può. Dio non è *in alto*, è *nel profondo*: questa è la grande scoperta di Böhme che azzera le coordinate razionaliste; lungo il percorso egli ha anche avanzato il

¹²⁸ Già in *Aurora*, 20, 29-37, pp. 288-289, Böhme si occupa della divisione delle acque superiori, al limite del cosmo, da quelle inferiori, sensibili; un problema che aveva già interessato Weigel; in esse è la vita degli astri. La loro separazione secondo *Gen.* 1, 6-9, rappresenta un elemento importante della cosmogonia allorché si entra nelle esegesi teosofiche.

¹²⁹ Cfr. 24, 35-38, p. 359.

¹³⁰ *ivi*, 24, 39.

¹³¹ 24, 43, p. 360.

¹³² Sul significato di *Phantasey* e *Imagination* nel XVI-XVII secolo, cfr. E. Canone, *Phantasia/imaginatio nella lessicografia filosofica*, *Phantasiaimaginatio*, cit., Böhme segue una concezione che discende da Paracelso per ciò che concerne il carattere negativo della *Phantasey*, associata alla follia (cfr. *Von der Gnaden Wahl*, 4, 32; 4, 30; pp. 45 e 44, in S.S. VI; e *Mysterium Magnum*, 22, 65, S.S. VII, p. 162; l'accostamento alla follia, esplicito, nasce dal riferimento dell'una e dell'altra alla *Grimmigheit*, e, di conseguenza, all'*Abgrund*). Per quanto concerne il ruolo altamente positivo della *Imagination*, esso risale viceversa alla cultura rinascimentale in genere. Il negativo della *Phantasey* giunge sino a Kant, e sarà messo in discussione dai Romantici (cfr. Canone, cit., p. 223, in n. 6; pp. 242-244, nel testo e nelle note). Per il precedente paracelsiano della dottrina di Böhme, cfr. i frammenti di stesura dell'*Astronomia Magna*, S.W. XII, pp. 483-484; a p. 484 è posta la netta distinzione tra la valenza positiva della *imagination* e quella negativa della *fantasei*, accostata alla *narheit* (follia).

dubbio -geniale intuizione sociologica- che il Dio nell'alto dei cieli sia un'invenzione dei dotti.¹³³ La loro morta *Vernunft* però non serve a nulla: Böhme parla non da dotto, parla da povero ignorante il cui spirito è tuttavia direttamente ispirato da Dio; non serve essere un giurista rotto alle astuzie del mondo ("ihr, weltklugen Juristen") o un altezzoso nobile a cavallo ("Junker Hans, in braunen Rössel") per salvarsi.¹³⁴ questi superbi sfruttatori del mondo dovranno convertirsi o perire, perché Dio non è ciò che loro escogitano, è una cosa semplicissima. Profezia, Millenarismo, semplicità di cuore ispirato: la molla della religiosità di Böhme, con i suoi altissimi esiti, è quella risaputa del pensiero emarginato, banale se si vuole, ma di certo espressione di un insanabile contrasto con l'ideologia egemone, che non dà senso all'esperienza.¹³⁵

Ciò detto, vediamo quali nuovi elementi appaiono a partire dal *Von den drey Principien*. Sette anni trascorrono tra la stesura di quest'opera e l'*Aurora*, non stampata ma nota come manoscritto, che gli causò persecuzioni ecclesiastiche e il divieto di scrivere ulteriormente. In quegli anni Böhme legge moltissimo: lo vedremo alle prese con nuovi fraintendimenti o con reimpieghi decontestualizzati della terminologia alchemica. Nel 1618 inizia la Guerra dei Trent'anni; Böhme è a Praga all'ingresso di Federico V, commenta la battaglia della Montagna Bianca come segno dell'imminente Apocalisse.¹³⁶ Sembra giunto il momento che egli riprenda la penna per dedicarsi interamente all'opera di profezia, con la quale mettere in guardia il mondo.

Come recita lo stesso titolo, il nuovo testo di Böhme intende chiarire i tre momenti del farSi divino, attraverso le tre Persone del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo; non di questo soltanto però esso si occupa, e rappresenta quindi un notevole ampliamento della prospettiva dottrina.

Ad apertura di testo, Böhme parla della natura del Padre nei termini noti, per ribadire un suo concetto: Dio non è il Male, ma il Male viene da Lui. Già però al 2° capitolo, ecco emergere la grande novità: Böhme ha scoperto nel frattempo che i 3 Principi o Persone, possono anche essere definite come zolfo, mercurio e sale. Per chi ricorda l'alchimia paracelsiana, l'accostamento è del tutto pertinente; soltanto che, evidentemente, il contesto è radicalmente "altro"; infatti già in 2, 7-8 inizia lo smembramento dello zolfo nelle due sillabe, *sul* e *phur*; la seconda indica le 4 *Gestalten*, *Herbe*, *Bitter*, *Feuer* e *Wasser* (aspro e amaro seguiti da fuoco e acqua, cioè *Hitze* e *Süße*) mentre *sul* è l'Olio della Luce. Il passaggio è a dir poco cervellotico, ma ha un chiaro contenuto: l'identificazione, a noi nota, del Padre con la prima fase teogonica, non deve far dimenticare l'inseparabilità del Figlio dal Padre, da cui nasce.

Sulle tre fasi di questa teogonia, i 3 Principi secondo l'uso traslato che egli fa dell'alchimia paracelsiana, egli torna in 4, 58-60.¹³⁷ Ricapitolando il senso della successione delle *Gestalten* (il Figlio è la 5^a, la Luce che pervade tutto d'amore; lo Spirito Santo è la 7^a, strettamente legata al Figlio) Böhme sottolinea che lo Spirito Santo è "la forza vivente del Padre e del Figlio, e dà corpo (*confirmiret*) all'eterna nascita della Trinità".¹³⁸ Il 3° Principio è un elemento-cardine della dottrina böhmiana; Lucifero infatti ha perduto il "consolidamento" avvenuto tramite esso,¹³⁹ e perciò è racchiuso per l'eternità nel 1° Principio come una morte eterna.¹⁴⁰ Come preciserà meglio Böhme in un'opera successiva,¹⁴¹ i demoni non hanno corpo; lo stesso accade all'anima degli uomini nei quali non si è accesa la Luce.¹⁴² Questo dunque è il tragico libero volteggiare nell'*Abgrund* del quale abbiamo detto: tormento di non essere giunti al *fine* di tutta la Creazione e di tutto il divenire divino; "essere", esserci nel senso pieno, è essere consolidati e definiti attraverso lo Spirito Santo, "aver forma", quella forma che non può darsi senza un corpo, peraltro "sottile", visto che la disarmonia del mondo elementale è la causa dei mali, quelli concretamente esperiti dall'umanità. Coerentemente col millenarismo dei Padri, Böhme sogna il compimento d'un Progetto interrotto, una *nuova terra*; fuggire dal corpo elementale non è fuggire dal corpo *tout court*; il fine è sempre la corporeità, ancorché diversa e "pura".¹⁴³ Non aver corpo, secondo una concezione antichissima, è non aver forma, quindi non "esserci", restare nel limbo dell'irrisolto e dell'irrealizzato, *in eterna angoscia*.

¹³³ *Aurora*, 21, 58-60, p. 308.

¹³⁴ *ivi*, 23, 74-77, pp. 348-349.

¹³⁵ Böhme è, socialmente, un esponente della piccola borghesia: la sua famiglia era modesta ma non povera, perché possedeva terra per un discreto ammontare; inoltre, constatata la natura gracile del giovane Jacob e la sua vivace intelligenza, poté mantenerlo agli studi. Come mestiere fu un artigiano, un ciabattino, ma col tempo, pressato dagli impegni della scrittura, finì col cedere l'attività, per vivere grazie ai contributi dei propri numerosi ammiratori di ceto più elevato, borghesia agraria, piccola nobiltà; e di ciò è fiero. La sociologia di quest'emarginazione, culturale, non economica, sembra una costante nel tempo. Sugli aspetti privati della vita di Böhme, cfr. le fonti e le biografie citt. (Peuckert, Wehr, Koyré; in particolare quest'ultimo, pp. 47-52, sulle logge esoteriche e i personaggi che sostennero Böhme). Sulle premesse culturali di questo mondo conventicolare, cfr. Frick, cit., pp. 112-164.

¹³⁶ Wehr, cit., pp. 30-32.

¹³⁷ Pp. 42-43, S.S. II. La nostra trattazione, per il metodo stesso che abbiamo privilegiato, si fa ora necessariamente rapsodica: intendiamo infatti seguire i testi segnalando in progressione quanto d'innovativo essi contengono. Poiché però Böhme, pur nelle diverse angolature scelte nelle diverse opere, narra sempre la stessa storia, ci troviamo a doverne esporre singoli episodi staccati. Le parti omesse contengono anch'esse sempre nuovi chiarimenti, ma non tali da modificare l'informazione-base che abbiamo trasmesso con l'esposizione dell'*Aurora*, informazione alla quale rinviamo il lettore come connettivo di tutto quanto andiamo aggiungendo.

¹³⁸ 4, 60, p. 43.

¹³⁹ 4, 71, p. 45.

¹⁴⁰ 4, 73, p. 46.

¹⁴¹ *De signatura rerum*, 3, 34, S.S. VI, p. 26.

¹⁴² *Von den drey Principien*, 4, 76, S.S. II, p. 47.

¹⁴³ "Rein" è definito da Böhme l'elemento unico della Creazione archetipica, che non avviene nei 4 elementi, ma nella Quintessenza, per definizione armonia assoluta. Il 3° Principio è precisamente il Principio che conferisce la forma, il Principio della "ewige Scheidung" (5, 9, p. 50). Come ha sottolineato E. Benz, *Der vollkommene Mensch nach Jacob Boehme*, Stuttgart, Kohlhammer, 1937, pp. 40-41, le attese dei primi

L'anima (*Seele*) del resto, è di per sé, senza la rinascita nella Luce e nell'Amore, un'entità oscura strettamente legata al 1° Principio, in sé simile ai diavoli.¹⁴⁴ L'anima è dunque, nell'uomo, il principio sulfureo;¹⁴⁵ la psicologia di Böhme vede al fondo di tutto l'essere la tenebra, e nella Luce il desiderio di divenire, uscendone: la Luce che balena è il principio di libertà che si afferma. L'uomo, specchio del divino, ripete il processo teogonico mostrandolo nella tripla antropologia.¹⁴⁶

Di questo processo teogonico e di quello cosmogonico, Böhme ripete quindi i passaggi, e dà una nuova e sintetica definizione dei 3 Principi:¹⁴⁷ il 1° Principio è il tormento delle tenebre; il 2° Principio è la forza della Luce; il 3° Principio è la nascita dalle tenebre grazie alla forza della Luce. Qui egli è sintetico e chiaro, ma è bene non accontentarsi delle formule: la lettura dell'opera con le sue continue rimasticazioni apre prospettive cunicolari che inducono a restare sempre su posizioni possibiliste.

Il 3° Principio viene definito anche una "forza desiderante",¹⁴⁸ con ciò portando in evidenza la doppia prospettiva con la quale Böhme presenta i propri concetti: il 3° Principio, come "sale", è una corporizzazione che viene vista in modo duplice, nella sua manifestazione esteriore e nella forza che conduce a tale manifestazione; come tale un principio di corporizzazione è anche un principio desiderante, come anelito all'essere (il 1° Principio, come *Deus absconditus*, non appartiene all'essere: è una tensione all'essere, soddisfatta nel 3° Principio, eternamente insoddisfatta nei demoni, perché non si può giungere all'essere se non per la via della Luce e dell'Amore, che è principio *mobile* -mercurio- della vita).

Nel 3° Principio il sistema böhmiaco mostra chiaramente il proprio eliocentrismo; come già aveva anticipato in *Aurora* 2, 9-10, Böhme ribadisce il parallelismo tra il Figlio, Luce che brilla nelle tenebre, Parola che si è fatta Dio nella quale era la Vita e la Luce (*Giov.* 1, 1-5); e il Sole, che è la corporizzazione di questa forza paradisiaca nel 3° Principio.¹⁴⁹

Si noti, per inciso, che per quanto concerne il paradiso Böhme ha assunto *in toto* la spazialità di Weigel: esso non è un luogo "altro", ma è coestensivo col nostro mondo sensibile.¹⁵⁰ Ciò, a nostro avviso, non segna tanto il passaggio da antiche ingenuità ad una metafisica matura -questo è soltanto l'aspetto "tecnico" della vicenda- quanto piuttosto, con la sostituzione di una spazialità metafisica ad una spazialità materiale gerarchicamente ordinata, segna il passaggio da una visione dell'*ordine* quale struttura ferrea ed esteriore *cui l'individuo è sottoposto*, ad una visione dell'*armonia* alla quale si giunge soltanto a titolo individuale, e, nel complesso, *per convergente concorso di individuali percorsi* in grado di trasformare il mondo dall'interno.

La vicenda del 3° Principio s'intreccia con quella di Adamo, una storia molto importante quest'ultima, che nell'*Aurora* era rimasta di fatto sottaciuta. Qui essa inizia a venire alla luce e ci sembra giunto il momento di trattarne, per inserire questo nuovo e fondamentale tassello nella ierostoria di Böhme.

Dio dunque aveva deciso di rigenerare il mondo, facendo così apparire "la Vergine della Sapienza eterna" (die Jungfrau der ewigen Weisheit).¹⁵¹ Che cos'è questa "Sapienza eterna" (o divina) che si presenta come "Vergine"? Dal contesto dell'opera böhmiaca la sua figura è chiara, ma per una definizione stringente è meglio far riferimento a *Schlüssel*, etc., 18-19, pp. 82-83, in *S.S.* IX. La Sapienza altro non è che la Parola nel suo manifestarsi (ausgeflossene Wort), il "*Gegenwurf*" (termine weigeliano ripreso da Böhme, lo *ob-iectum* in senso letterale) dell'unità dell'essere, un Chaos divino nel quale tutto riposa come una divina *Imagination*, nella quale si scorge l'immagine eterna di Dio come totalità delle forme, non in modo materiale (als Creaturen) ma puramente virtuale, come un mondo che si guardi nello specchio, e dalla quale defluisce tutta la Creazione come "idea". La definizione è faticosa ma il senso è chiaro: è l'insieme dei *lógoi spermatikói*, delle ragioni seminali contenute in Dio; è il molteplice preformato e unito nell'Uno come Progetto eterno.¹⁵²

Da questa Sapienza uscirono animali, uccelli, pesci, alberi, verzura e quant'altro; uscirono anche, dalla Quintessenza, gli spiriti degli elementi, attraverso i quali, al compimento dei tempi, tutto tornerà nell'etere e tutto tornerà a splendere dinnanzi a Dio, sicché la Sua Sapienza sarà conosciuta nella sua meravigliosità. Perciò, dallo "Elemento", Egli creò l'uomo per dargli, in paradiso, il posto di Lucifero.¹⁵³

Cristiani non erano astratte; la concezione astratta dello Spirito è razionalista e greca; per Böhme, al contrario, lo Spirito è concepibile soltanto in una sua propria particolare "corporeità".

¹⁴⁴ 5, 3, p. 48.

¹⁴⁵ Sull'identificazione di zolfo, *Grimmigheit*, e animali nocivi -i mali che taducono in terra il Male- cfr. 11, 20-21, pp. 122-123; sull'equazione anima/zolfo, cfr. 13, 30, p. 156.

¹⁴⁶ Inoltre, in linea generale tutto ciò che è terreno è copia del divino: "così vediamo nel mondo materiale la somiglianza del mondo paradisiaco non sensibile" (5, 18, p. 53). Si può trattare di un paracelsismo?

¹⁴⁷ 7, 24, pp. 68-69. Böhme si ripete in continuazione: per nostra scelta evitiamo tutte le ripetizioni che possono indurre confusione (Böhme è contraddittorio, oltreché contorto: noi tentiamo di enucleare una lezione coerente) e introduciamo soltanto quelle che chiariscono, e, quando necessario o utile, quelle che confermano.

¹⁴⁸ 7, 26, p. 69: "sehndende Kraft". Marquet, cit., p. 77, definisce il sistema böhmiaco una "metafisica fondata sul desiderio".

¹⁴⁹ 8, 18-20, pp. 78-79.

¹⁵⁰ 9, 4-7, pp. 88-89.

¹⁵¹ 15, 3, p. 196.

¹⁵² Benz, *Der vollkommene Mensch*, cit., p. 28, definisce Sophia come primo principio della differenziazione, luogo della Creazione dove compaiono, coesistendovi, gli opposti. Deghaye, *La naissance de Dieu*, cit., p. 190 e p. 240, la definisce "il corpo di Dio". Questo "corpo spirituale" di Dio è manifesto nelle forze della natura: cfr. Vieillard-Baron, cit., p. 65.

¹⁵³ 15, 11-12, p. 198. Lo "Elemento" (*Element*) è la Quintessenza che unisce i 4 elementi (cfr. *supra*, n. 143). Si noti un'ulteriore duplicità, che s'inserisce nelle varianti della "natura" segnalate *supra* in n. 124: qui c'è una corporeità sottile che si aggiunge a quella della "ewige Natur" o

Adamo abitava in paradiso, possedeva la scienza universale, il suo abito era lo splendore divino, non conosceva il caldo e il freddo, vedeva egualmente bene di giorno e di notte, non aveva sesso (come non l'avremo noi nella Resurrezione); neppure mangiava, e se voleva qualche frutto lo mangiava soltanto "nella bocca", non "nel corpo", perché non aveva intestino!¹⁵⁴

Se Adamo non avesse peccato, sarebbe rimasto il re del mondo, fornito di straordinarie doti, immerso in piaceri intellettuali; avrebbe mangiato e bevuto dalla fonte della vita eterna.¹⁵⁵ Era davvero a immagine e somiglianza di Dio; anche la struttura del suo corpo, le ossa, il sangue, non avevano nulla a che spartire con la materialità attuale: insomma, era come saremo noi quando risorgeremo.¹⁵⁶

Adamo rimase nella sua condizione angelica, senza toccare il frutto dell'albero, per 40 giorni, gli stessi di Cristo nel deserto.¹⁵⁷ la storia infatti, come notavamo e come accadeva con gli Gnostici, è specchio d'una ierostoria, d'un dramma in cielo. Trascorso questo periodo, purtroppo Adamo peccò,¹⁵⁸ la natura del suo peccato è però letta da Böhme molto diversamente che non nel *Genesi*; il peccato infatti precede, non segue, la creazione di Eva. Come infatti narra il *Genesi*, Eva fu creata da un Adamo dormiente; ora, dormire è un bisogno del nostro corpo sensibile e quindi, nella logica di Böhme, non poteva riguardare l'Adamo prelapsario. Dunque egli dovette peccare *prima* della creazione di Eva, la quale diviene, al tempo stesso, incolpevole ma anche segnata dalla corruzione già alla nascita, contrariamente ad Adamo. Fermo restando dunque il disprezzo per la donna, qui l'esegesi contrasta violentemente il testo su un punto di non secondaria importanza: c'è il disprezzo della materia, *che è un tratto gnostico, non veterotestamentario*. Quanto alla creazione di Eva, essa trova la propria giustificazione nella riflessione divina, che giustamente pensò che un Adamo non più asessuato non poteva star solo. Nel sonno infatti, Adamo assume i caratteri sessuali¹⁵⁹ e tutti i caratteri della corporeità che prima non aveva; caratteri che Böhme, in tutta la sua opera e per innumerevoli volte, non esita a definire "mostruosi", rivelando così un odio tutto gnostico per la materia.

In che cosa consistette, dunque, il peccato di Adamo? Böhme fa un lungo racconto fantastico, fondato sulla concupiscenza del suo lato terreno, il "giovinetto", che si accende per la "Sapienza divina", la "Vergine" che era parte di Adamo stesso (cfr. *supra*, n. 159); ciò spinge quest'ultima a fuggire da lui e a tornare presso Dio, d'onde veniva;¹⁶⁰ la concupiscenza del giovinetto simbolizza, nel racconto, il desiderio di Adamo di andare oltre il ruolo assegnatogli, analogamente a quel che desiderò Lucifero. Adamo, con il suo malriposto desiderio, ha perso la Vergine (la Sapienza divina che era in lui)¹⁶¹ e ne ha avuto in cambio una creatura "cagastica".¹⁶² Il *Von den drey Principien* è un testo che tratta essenzialmente della vicenda di Adamo; lo seguiamo ancora cercando di evitarci, per quanto possibile, le continue ripetizioni.

natura eterna, dalla quale sono fatti gli angeli, ed è quella quintessenziale di Adamo, armonia dei 4 elementi che non ha la materialità dei corpi elementali.

¹⁵⁴ 10, 17-19, pp. 107-108. Quest'ultimo tratto è fortemente gnostico: gli Gnostici infatti negavano le funzioni corporali di Cristo. Böhme manifesta un distacco sprezzante dal mondo della materia, che non sembrava così marcato in *Aurora*, e che caratterizza, a nostro avviso, in modo più spiccato gli ultimi anni. Effetto della guerra o riflesso di strutture spiritualiste mutate dalle opere che egli legge? Di certo il Böhme del dopo-*Aurora* è molto più farcito di letture. Si noti, che dalla descrizione complessiva dello stato paradisiaco, emerge, con tratti corporei, una totale mancanza degli attributi esistenziali (il clima, la visibilità, gli appetiti fisici).

¹⁵⁵ 10, 20, p. 108. Anche l'Adamo di Weigel non mangiava, e si nutriva della Parola divina; il particolare böhmiiano della mancanza d'intestini è però il frutto d'una pignoleria visionaria degna d'essere rimarcata.

¹⁵⁶ 10, 21, *ivi*. Qui il corpo di Resurrezione non sembra un corpo spirituale; sembra poter essere un corpo "sottile" nel senso di "quintessenziale", armonico, senza "punti deboli" soggetti ai malanni del mondo elementale. Abbiamo già sottolineato nelle nn. 124, 143 e 153, l'oscurità di Böhme su questo punto.

¹⁵⁷ 12, 10 e 12, 12, p. 132.

¹⁵⁸ 12, 16 sgg., p. 133 sgg.

¹⁵⁹ Prima della caduta, Adamo era asessuato, contenendo in sé le caratteristiche di entrambi i sessi, e in ciò era quindi, al tempo stesso, ermafrodita (cfr. 12, 38, p. 139): era giovinetto e verginella che convivevano castamente. Quest'immagine va intesa in senso psicologico, non materiale: i due poli rappresentano lo "spirito del mondo" e lo Spirito divino (cfr. 12, 40, p. 140). La "*Jungfrau*" è una figura che si sovrappone, come vedremo, a Sophia, la *Göttliche Weisheit*, in vari modi: anzi, essa è precisamente questa *ewige Weisheit*, come è detto espressamente in 14, 87, p. 192, il cui desiderio è *mostrare* le meraviglie divine. È lei che viene costituita nelle "essenze" da parte del *fiat*, entro lo "Elemento", cioè la Quintessenza (cfr. 14, 88-89, pp. 192-193). Essa è dunque connessa alla creazione archetipica, come abbiamo segnalato già *supra* nel testo; cfr. anche la sostanziale anticipazione di quanto in *Schlüssel*, 18-19, cit. nel testo, in *Von den drey Principien*, 15, 3-11, pp. 196-198. Qui stiamo tentando di trarre una visione coerente da un guazzabuglio, circa il quale concordiamo con il lapidario Koyré: la confusione che regna nel *Von den drey Principien* "a de tout temps rebuté l'historien" (p. 220). Koyré (pp. 196-197 e *passim* nelle seguenti) attribuisce questa confusione essenzialmente all'incapacità di Böhme di digerire le proprie letture; egli sostiene giustamente che l'opera va compresa nel suo potente significato spirituale, e non si può pretendere di scioglierne i contenuti in modo coerente. Un tentativo notevole di sdipanare la vicenda di Adamo e i suoi annessi, si trova in pp. 212-231; per far ciò è tuttavia necessario sfrondare. In realtà Böhme ha in mente una trama che potrebbe anche accordarsi con i termini alchemici che egli usa, se soltanto egli fosse in grado di comprenderne a fondo le valenze, in luogo di restituirci un vomiticcio indigerito. Questa è una singolare contraddizione per chi si vanta di essere un autodidatta, e poi corre a rimpinzarsi di paroloni. Tra i temi che egli tratta nel complicato cap. 12, vi è quello della Tintura, circa la quale riteniamo opportuno tenerci alla massima semplicità, definendola una particolare disposizione che purifica l'impuro portando ciascun essere alla sua più perfetta individuale realizzazione; questa disposizione non può esser data da alcuno, deve esser suscitata, o meglio, resuscitata, nell'anima. Essa è dunque legata, per l'uomo, al problema della Resurrezione come ritorno ad uno stato originario.

¹⁶⁰ 12, 41-61, pp. 140-146. Marquet, cit., pp. 88-89, sottolinea questo dialogo fantastico come inizio della perversione: Adamo, comportandosi come animale maschio, perde la *Jungfrau* e ottiene in necessaria sostituzione un animale femmina, Eva. Così interpretato, il dialogo assume una forte connotazione sessuofobica, di radice gnostica.

¹⁶¹ Se si tiene presente che cos'è la "Sapienza divina", si nota che perdere la *Jungfrau* significa anche perdere la propria partecipazione ad un "sapere" magico, al tempo stesso onniscente e capace di creare; quello stesso che, recuperato con la Resurrezione, stabilisce la possibilità di un mondo nel quale l'uomo opererà soltanto per magia spirituale, non più materialmente. Questo mito, già visto, prosegue oltre Böhme.

¹⁶² 12, 61, p. 145. "Cagastro", termine paracelsista derivato dallo pseudografo *Liber Azoth* (in Paracelsus, *S.W.*, 14. Bd., p. 547 sgg.; riportato anche in Pernetz, cit., pp. 62b-63a; il termine è assente in Ruland) è la materia elementale, decaduta; la carne di Adamo dopo il peccato. Il

Dunque la Vergine fuggì via da Adamo, motivo per cui si dovette creare Eva. La sua fuga rese la Tintura, che viveva in lei, stanca e debole; perciò Adamo dormì. Essa fuggì nell'etere, nel principio della Forza (*Kraft*)¹⁶³ che è evidentemente la Forza della Luce (*Licht Kraft*) perché la Tintura dà vita, forza e bellezza, precisamente come il sole in questo mondo.¹⁶⁴ Per esser più precisi si può dire che Tintura e Vergine, *nel caso dell'uomo*, s'identificano.¹⁶⁵

Chi è mai, si domanda allora Böhme, questa Tintura/Vergine? è Dio? no, risponde, è la sua amica, che *non opera*, contrariamente al Padre e al Figlio.¹⁶⁶ Come si noterà, qui si sta ricalcando la dottrina paracelsiana della Vergine celeste: anch'essa, dice Paracelso, contrariamente alla Trinità, non opera.¹⁶⁷ Segue una lunga disquisizione -che risparmiamo al lettore- sulla Tintura dell'uomo e della donna e sull'effetto del suo indebolimento, nel corso della quale si apprende che la Tintura è una "casa dell'anima", il suo paradiso, e che venne corrotta allorché Lucifero parlò nella violenza del fuoco (*Feuer Macht*, contrapposto a *Licht Kraft*).¹⁶⁸ Essa è dunque, come previsto e noto, un principio al tempo stesso di autorealizzazione, di armonia, e di corrispondenza al Progetto, in ciò ripetendo, sul piano teosofico, i suoi significati nell'alchimia spirituale.

La Vergine fuggì da Adamo perché egli si era volto dal principio di Dio a quello del mondo, e fu quindi sopraffatto dal "Geist der grossen Welt"; vale a dire che Adamo, creato dalla Quintessenza nella quale la Vergine mostra le meraviglie divine, cadde nel mondo elementale,¹⁶⁹ passò cioè dall'armonia alla disarmonia perché in tale direzione si era rivolta la sua *Imagination*. Come abbiamo già detto, per Böhme il peccato precede *necessariamente* il sonno e la creazione di Eva; dunque esso non può consistere nella materiale manducazione del frutto proibito, che verrà poi, bensì già soltanto nell'*intenzione* di farlo, che assalì Adamo prima del sonno.

Quest'aspetto del peccato di Adamo, come altri relativi alla storia della caduta e della Resurrezione, non è tuttavia leggibile con chiarezza dal solo testo del *Von den drey Principien*, e ci sembra opportuno delinearlo anche a partire da altre opere.

Il suo peccato fu questo:¹⁷⁰ la sua anima immaginò secondo lo spirito di questo mondo, si allontanò da Dio; egli volle esser signore di se stesso e la sua volontà si allontanò da quella divina, sicché Dio fece nascere l'albero che lo avrebbe messo alla prova, e glie lo vietò. Il suo desiderio era però ormai volto alle "essenze" terrene del Bene e del Male,¹⁷¹ in ciò "aiutato" dal diavolo; perciò l'immagine (*Bild*) celeste si fece terrena, etc. Egli quindi non superò la prova, perché voleva conoscere la manifestazione degli opposti¹⁷² e perciò trascinò in terra l'immagine stessa, rendendola mortale.¹⁷³

Su questo punto ci son due cose da notare. La prima concerne il *doppio livello* del peccato di Adamo: l'Adamo archetipo, quintessenziale, pecca nel desiderio, diviene elementale cadendo nel sonno, si risveglia, e con Eva commette l'atto formale, concreto, della disobbedienza:¹⁷⁴ i due livelli del peccato corrispondono ai due livelli di Adamo, così come il terreno è specchio del celeste. L'altra cosa da notare concerne il mantenimento dello schema paracelsiano: Adamo conserva l'immagine -anche se trasferita nel perituro mondo elementale- ma perde la somiglianza.¹⁷⁵

Il racconto della caduta di Adamo è tuttavia più complesso, perché la sua vicenda s'intreccia con quella dei 3 Principi, un argomento che sembrerebbe chiaro se non fosse che Böhme non è mai né chiaro né coerente; si aggiunga poi che il doppio livello di materialità, quintessenziale ed elementale, s'intrica con il doppio livello di corporeità "sottile", rispecchiandosi in un 3° Principio ambiguo, e si avrà un'idea del groviglio böhmiano. Vediamo allora come egli racconta la vicenda della caduta in *Antistifelius*.¹⁷⁶

termine è associato ad un sapere corrotto, la magia nera o necromanzia, detta magia cagastica. "Cagaster", verosimilmente da *kakós+astér*, viene opposto a Yliaster, che ha un valore archetipico. Nella sua condizione prelapsaria, asessuata/ermafrodita, Adamo si sarebbe dovuto riprodurre per...partenogenesi (ci si scusi il termine, ma è esatto: si lega alla di lui/lei condizione verginale) generando anche il "Figlio della Vergine", che avrebbe schiacciato il capo del serpente (cfr. 12, 10, p. 132; 17, 85, p. 258). Ora questo non è più possibile: per generare un'umanità che sarà quel che sarà, ed arrivare a Cristo, è necessaria la riproduzione sessuale. Tutto il racconto di Böhme è un inarrestabile mito, sul quale non è da escludere un'influenza del mito alchemico del *lignum vitae*, oggetto del *Liber Azoth*.

¹⁶³ 13, 2-9, pp. 147-150.

¹⁶⁴ 12, 23, p. 154.

¹⁶⁵ 13, 24-25, pp. 154-155. La cosa si riferisce evidentemente soltanto all'uomo; abbiamo infatti visto *supra* in n. 159, che esiste una Tintura specifica per ogni essere (piante, animali, etc.).

¹⁶⁶ 13, 26, p. 155.

¹⁶⁷ Sudhoff, *Versuch, etc.*, 2A, cit., p. 347.

¹⁶⁸ *Von den drey Principien*, 13, 43-45, pp. 159-160.

¹⁶⁹ Cfr. 14, 3, p. 168; 14, 43, pp. 179-180; 15, 17-19, p. 199. Il testo è continuamente ripetitivo.

¹⁷⁰ *Vom dreyfachen Leben des Menschen*, 11, 26, S.S. III, p. 205: "Sein Fall war dieser, etc."

¹⁷¹ Il suo peccato era voler conoscere ciò che non avrebbe dovuto, cioè la situazione terrena: Bene e Male si distinguono quando si è fuori dalla loro coesistenza in Dio, cioè fuori dell'armonia; cfr. anche *Von den drey Principien* 17, 29-35, pp. 243-245; il peccato di Adamo è anche un'illecita pretesa di onniscienza, nel voler conoscere Bene e Male *ciascuno in sé*: cfr. *Antistifelius*, 347, S.S. V, p. 289.

¹⁷² *De Signatura rerum*, 10, 33, p. 125 in S.S. VI.

¹⁷³ *Von den drey Principien*, 17, 3, p. 238.

¹⁷⁴ *ivi*, 17, 34-35, cit.

¹⁷⁵ *ivi*, 17, 46, p. 248: il suo *Gemüt* disarmonico e non più puro, non è più la "*Gottes Gleichniß*"; la *Gleichniß* era operare, vivere e generare come Dio (*Antistifelius*, 356, S.S. V, p. 291). Cfr. anche *ivi*, 84, p. 221: l'anima, trasferendosi dallo stato quintessenziale a quello elementale, muore alla luce di Dio, e si trasferisce nella propria *Selbheit* (perciò non può più avere la somiglianza); essa muore a Dio e nasce alla terra, perché desiderare di conoscere il Bene e il Male significa *desiderare di vivere nel duale*.

¹⁷⁶ Prendiamo in esame 34-67, pp. 175-183, e successivamente 338-356, pp. 288-291.

Lo Spirito di Dio, ripete Böhme, è diviso in 3 Principi: il primo è tenebroso e ardente, ed è la “ewige Natur”; il secondo è luminoso, ed è l’amore e la dolcezza di Dio, secondo la quale si chiama Spirito Santo; il terzo è quello esteriore delle stelle, etc. Così l’uomo ha una triplice vita corrispondente allo spirito dei tre mondi; lo Spirito Santo che regge il mondo interiore, non quello esteriore, porta la Sapienza divina nell’uomo, perché il mondo celeste è interno all’uomo per volontà di Dio, che volle apparire in lui facendone la Sua immagine. Quest’immagine costituita nel 3° Principio, era terrena ma non materiale; infatti lo Spirito di Dio aveva inghiottito in sé il mondo esteriore come la luce fa con le tenebre; ma l’*Imagination* di Adamo -la cui anima possedeva il principio tenebroso- si rivolse alla materialità, fece apparire il mondo delle tenebre, gli fece desiderare la conoscenza del Bene e del Male, e diede inizio al mondo materiale (äussere Irdigkeit) nella Creazione, a partire dal mondo delle tenebre e da quello celeste. Così egli stravolse la propria realtà interiore, e lo Spirito Santo fuggì da lui; egli si fece materiale e gli astri regnarono su di lui; perse la *Gleichniß*, che è la “vera” *Bildniß*; gli rimase però l’immagine in forma corruttibile, perché l’esterno mostra l’interno (das Aeussere hanget an dem Innern) ed è lo specchio della “meraviglia” (Wunder), cioè della creazione divina archetipa, quintessenziale, “sottile”.

Da questa “razionalizzazione” delle parole di Böhme si può comprendere un doppio livello della materialità segnato da un doppio livello del 3° Principio, dapprima denominato Spirito Santo al livello della creazione non sensibile, e poi, benché “fuggito”, in qualche modo presente anche nel mondo materiale, che è comunque specchio di quella creazione: e tuttavia luogo di tutte le nequizie, maledetto da Dio (“Gott verfluchte die Erde”, 11, 43, p. 177). Fin qui *Antistifelius*.

Il guazzabuglio è notevole anche sul piano concettuale, perché in Böhme sembrano coesistere due posizioni che ne fanno un vero Gnostico: il mondo esteriore è la contraffazione di quello interiore, eppure ne è lo specchio; è maledetto, è il luogo del Male, eppure contiene il Bene perché la creazione esteriore, come abbiamo visto, non fu corrotta, gli astri sono ministri di Dio e tali restano; il 3° Principio è comunque presente come creazione non sensibile cui allude quella sensibile, suo “specchio”. È come dire, gnosticamente, che in questo mondo malvagio v’è del divino da salvare: né potrebbe essere diversamente, altrimenti non vi sarebbe alcun processo di salvezza da attivare.¹⁷⁷

Vediamo ora come tratta l’argomento, sotto una diversa angolatura, lo stesso Böhme, sempre in *Antistifelius*, ma qui in 338-356. Dio fece l’uomo a propria immagine e somiglianza insufflandogli un *Geist* nel quale erano uniti i 3 Principi. Questi corrispondono a 3 mondi:¹⁷⁸ un mondo tenebroso, la “ewige Natur”; un mondo luminoso, cioè lo “Elemento” puro (als das reine Element) e in esso il paradiso; infine il mondo esteriore elementale, astrale; essi erano, in questa “immagine”, uniti e concordi; l’uomo era, ed è, il mondo interiore ed esteriore. Il mondo interiore è il cielo (*Himmel*) nel quale abita Dio; l’uomo, in terra, era in cielo; mondo interno ed esterno erano tutt’uno; l’interno si manifestava all’esterno come Dio nel tempo, perché il mondo esteriore è il tempo. Il mondo celeste e santo viveva nel “reine Element” e quello esteriore nei 4 elementi, e queste vite erano tutt’uno. Segue il noto peccato con la *Imagination* volta verso il mondo esteriore, causa della perdita di quest’armonia, che fu anche una disarmonia delle *Gestalten*; si può dire che l’apparizione separata di Bene e Male sia equivalente alla perdita dell’armonia tra il mondo elementale e quello quintessenziale, da cui la disarmonia generale. La perdita della *Gleichniß* è questo, è la perdita di quell’armonia che concerneva non soltanto i 3 Principi nel *Geist*, ma che “tingeva” anche la carne: questa aveva infatti la Tintura sia dal Fuoco che dalla Luce, era dunque una carne santificata.

Trarre un discorso coerente da queste due rappresentazioni della caduta e dalle numerose altre che potremmo citare e che sono o ripetitive, o complicative, non sembra facile; tuttavia vi è un concetto di fondo che sembra sufficientemente chiaro. Adamo era una realtà armonica dei 3 Principi, come tale partecipava della realtà celeste pur vivendo su una terra in parte corrotta, ove già si poteva concepire la separazione del Bene e del Male; volendo esperire questa separazione, Adamo si pose di fatto nel mondo degli elementi discordi,¹⁷⁹ disarmonici; per conseguenza venne meno l’armonia di essi che regnava nel mondo quintessenziale; il 3° Principio, che aveva rappresentato l’efflusso della Volontà divina concorde del Padre e del Figlio nel mondo divino quintessenziale, ove egli aveva rappresentato il *fiat*, divenne *ipso facto* la stessa cosa nel mondo elementale, disarmonico, che è lo specchio del precedente mondo archetipico.¹⁸⁰ Per questa ragione lo Spirito

¹⁷⁷ Dio infatti vive ovunque, anche nelle tenebre e in Lucifero: cfr. *Von der Gnaden Wahl*, 7, 13, p. 82 in S.S. VI; è come il sole che dà vita al mondo elementale, altrimenti invivibile: *ivi*, 7, 9-10, pp. 81-82; cfr. anche *Mysterium Magnum* 22, 3, S.S. VII, p. 148: in tutto ciò che è mortale v’è nascosto qualcosa d’immortale. Qui si tocca con mano un altro elemento del guazzabuglio: lo Spirito Santo e il 3° Principio sono indubbiamente la stessa cosa (Koyré, p. 189) ma lo sono di certo soltanto nella creazione archetipica; al livello sensibile si parla al tempo stesso di 3° Principio e di fuga dello Spirito Santo; evidentemente c’è da pensare ad uno schema a due livelli, dove il sensibile è specchio del modello celeste, che quindi è al tempo stesso “presente” nel sensibile e dislocato altrove. Lo schema, neoplatonicamente, non è né nuovo né sorprendente, ma estrarlo dal chaos böhmiano non è impresa da poco. Deghaye, *La naissance de Dieu, etc.*, cit. afferma il seguente schema, che ci sembra corretto e indiscutibile nonostante l’oscurità degli scritti böhmiani: la creazione iniziale concerne un mondo archetipo (p. 31); a questo piano eterno della natura, corrisponde un piano che è quello della natura nella quale viviamo (p. 234) che, pur costituendo un luogo ontologico distinto, è legato al precedente da un rapporto di analogia (p. 201); alla fine dei tempi questo mondo sarà rigenerato (p. 221). La natura visibile, dice Deghaye (p. 221) è lo specchio di quella invisibile.

¹⁷⁸ *Antistifelius*, 338-339: “Auch den Geist aller drey Principien in einen einigen Geist eingeblasen. Alle drey Welte, als (1), etc.”

¹⁷⁹ Cfr. anche *Mysterium Magnum*, 17, 37, S.S. VII, p. 115.

¹⁸⁰ Anche Koyré, cit., p. 444, emerge dal chaos böhmiano asserendo che il 3° Principio sembra condividere la propria natura di Principio “*ad extra*”, tanto nel mondo divino di cui fa parte, quanto nella natura transeunte.

Santo, essendo al tempo stesso realtà divina e creatore di questo mondo duale, sarà lui il giudice del Giudizio finale:¹⁸¹ nessuno meglio di lui sembrerebbe infatti poter giudicare del Bene e del Male, e nessuno più di lui sembra autorizzato a por fine ad un mondo da lui stesso creato.

Una rappresentazione sintetica dell'evento della caduta si trova in *Von der Menschwerdung Jesus Christi* 6, 3-8, pp. 150-153 in S.S. IV. L'uomo è un *Limus* "vale a dire un estratto (*Auszug*)" dei 3 Principi; Dio lo creò immortale, con un'altra carne e un altro sangue, fatti per l'eternità, dei quali abbiamo nostalgia; l'uomo, con il suo peccato, ha reso sensibile questo *Limus* (*wir haben den Materiam an den Limum gezogen*)¹⁸² e ciò fu conseguenza della malizia introdotta nel *Limus* da Lucifero, che vi era imprigionato (creazione di Adamo da un mondo già imperfetto); la conseguenza fu che lo Spirito divino si trovò chiuso nella morta materia, dove non v'è la libertà dell'eterna *Feuerslicht*, e "l'acqua della libertà", che è cibo di quel fuoco eterno, si fece materiale, sicché impedì a quel fuoco di ardere. L'uomo è decaduto a cosa morta, e poiché Dio non voleva che la Sua immagine fosse così, predispose il piano della Resurrezione. Questo passo mostra una sorprendente identità strutturale con il mito gnostico.

Una conseguenza immediata della caduta di Adamo nel duale, fu la comparsa della dicotomia tra buoni e malvagi, la cui prima emblematica e non casuale manifestazione fu la nascita di Caino e Abele,¹⁸³ nei quali è prefigurata la Chiesa mondana e la "vera" Chiesa;¹⁸⁴ il Bene e il Male altro non sono che l'aspetto esteriore della disarmonia che Adamo introdusse nei 3 Principi.¹⁸⁵

Il dramma della caduta pone, nella logica di allontanamento/ritorno che regge la storia/ierostoria, il problema della salvezza che, come si può facilmente immaginare, è centrale in Böhme come lo era in Weigel e come lo è in ogni visione utopica, millenarista, sia rivoluzionaria, sia intesa come fuga dal mondo. La "salvezza" infatti, tolta dalla sua trattazione metafisica, altro non vuol essere se non salvezza da un mondo, questo mondo, esperito come inadeguato e invivibile.

In una vicenda cristiana però, la salvezza è Cristo: ma parlare di Cristo vuol dire porsi il problema della sua nascita, quindi il problema di Maria; dovremo perciò riprendere il discorso böhmiiano alquanto alla larga, ripartendo da quella Vergine divina -fuggita lontana da Adamo e tornata a rifugiarsi in Dio- della quale parliamo, e della quale abbiamo visto la sovrapposizione/identità con la Sapienza divina. Riprendiamo dunque il discorso a partire da questa figura, non nuova, perché già sin da prima di Cristo si speculava su di essa sotto il nome di *Hokmah*.

La Vergine fuggita da Adamo era per l'appunto la nostra *Göttliche Weisheit*, detta da Böhme anche *Sophia* -un nome gnostico- ed era anche quella *Gleichniß* che Adamo perse con la caduta,¹⁸⁶ per essere più precisi, Adamo esisteva da sempre in Dio, e vi esisteva in *Sophia*.¹⁸⁷

Ora, questa *Sophia* che, come abbiamo visto, è la "ausgeflossene (o ausgesprochene) Wort", cioè la Parola effluita, parlata, è in stretto rapporto con lo Spirito Santo come Parola che effluisce, parla:¹⁸⁸ per la

¹⁸¹ *Vierzig Fragen von der Seelen*, 30, 11-19, pp. 139-140, in S.S. III.

¹⁸² Lo stesso concetto in *Von den drey Principien*, 17, 50, S.S. II, p. 249; soltanto, qui con la tipica sovrapposizione paracelsiana, *Limbus* in luogo di *Limus*. C'è tuttavia da dubitare che Böhme abbia chiara la nozione etimologica di *Limbus*, che in Paracelso è fondante.

¹⁸³ *Von der Gnaden Wahl*, 9, 21-23, pp. 139-140 in S.S. VI; *Mysterium Magnum*, 28, 19-20, S.S. VII, p. 233.

¹⁸⁴ *Mysterium Magnum*, capp. 26-27, S.S. VII.

¹⁸⁵ *Libri apologetici contro Tilken*, II, 10, 128, S.S. V, p. 129: i 3 Principi entrano in conflitto nello stesso Adamo in qualità di ira divina (1), amore divino (2) e regno di questo mondo (3). Caino è generato nell'ira, Abele nell'amore; eppure ciascuno di loro possiede i 3 Principi, vale a dire Caino non è un essere demoniaco; Cristo è venuto infatti per salvare i peccatori (10, 130, *ivi*). Questa disarmonia deve dunque intendersi come stato di fatto nel cui ambito spazia il libero arbitrio; ciò è come dire che, dopo la caduta, le azioni umane hanno perduto ogni possibile ingenuità, non possono più essere "neutre"; in questo mondo, l'uomo è schierato. Si noti che Adamo non sapeva di possedere l'essenza divina (*Von der Gnaden Wahl*, 9, 21, cit.) mentre noi, ora, non possiamo non vedere (*ivi*, 9, 22); il primogenito inoltre doveva essere Caino, come prima immagine della caduta (*ivi*).

¹⁸⁶ *Vom dreyfachen Leben*, 5, 41 e 6, 51-53, S.S. III, p. 89 e p. 118; *Vierzig Fragen*, 45-48, pp. 17-18 in S.S. III; perdita questa *Gleichniß*, la *Bildniß* resta a mezza via tra cielo e inferno: cfr. *Vom dreyfachen Leben*, 6, 56, p. 119.

¹⁸⁷ *ivi*, 6, 68, pp. 122-123 "die Bildniß ist in der Jungfrauen der Weisheit in Gott von Ewigkeit erschienen...Die Bildniß ist in GOtt eine ewige Jungfrau in der Weisheit GOttes gewesen; nicht eine Frau, auch kein Mann, aber sie ist beides gewesen; wie auch Adam beides war...denn nichts bestehet in der Ewigkeit was nicht ewig gewesen ist"; *Von der Menschwerdung*, 5, 2, S.S. IV, pp. 32-33: "Adam war ein Mensch und ein Bilde GOttes, ein ganz Gleichniß nach GOtt...die Tieffe ohne Grund lüsterte sich in Gleichnissen zu offenbaren: Als denn von Ewigkeit solche Offenbarung in der Weisheit GOttes ist geschehen, als in einer Jungfräulichen Figur, welche doch keine Gebärerin war, sondern ein Spiegel der Gottheit, etc."

¹⁸⁸ *Sophia* è colei che ha creato tutto in unione col *fiat*; cfr. *Von der drey Principien*, 18, 24, S.S. II, pp. 276-277: Dio ha generato soltanto il Figlio e non altro (siamo nell'ambito delle *Gestalten*, qui con "Figlio" non s'intende il Cristo storico, ma il "cuore", la Luce); anche la *Jungfrau* non genera, ma si specchia nello Spirito Santo, e, tramite il *fiat*, crea tutto e si specchia in tutto il Creato ("erblicket sich im H. Geiste...und eröffnet dieselben, und die hat das starcke Fiat Gottes zum Werkzeug, damit sie alles schaffet...und erblicket sich in allen geschaffenen Dingen"). Cfr. anche *Vom dreyfachen Leben*, 5, 40-52, S.S. III, pp. 88-91: la Parola esce dal Padre e dal Figlio e va nella Sapienza (*Weisheit*); la Parola parlata (*ausgesprochene*) è l'immagine della Trinità e una *Jungfrau* "ohne Wesen", una *Gleichniß* nella quale lo Spirito Santo apre le meraviglie di Dio Padre (*die grossen Wunder GOttes des Vaters*) che sono nascoste nel suo Sigillo. La *Jungfrau* è bella come un angelo, è immagine della Trinità e ha sede al centro della Croce; essa è l'essenziarsi dello Spirito che questi ha in sé *come un abito col quale si mostra, altrimenti non sarebbe conoscibile*; essa non è corporea ma è visibile ed è essenziata, mentre lo Spirito non lo è. Noi possiamo conoscere, di Dio, soltanto questo splendore della maestà (*Glanz der Maiestät*) e ne sentiamo la forza in noi, perché è la nostra vita e ci guida, ma la *Jungfrau* la conosciamo in tutte le immagini divine, perché essa dà frutti corporei: non che essa sia la corporeità di questi frutti, ma ne è la bellezza. Qui si nota un doppio ruolo della Vergine, che già era emerso dagli schemi introdotti, ma che non avevamo esplicitato: la Sapienza divina ha due volti sovrapposti come nella Qabbalah: Sapienza superiore e inferiore, *Hokmah* e *Shekinah*. La somiglianza è notevole e ricalca l'essenziale schema neoplatonico; la differenza "di sesso" tra *Hokmah* (maschile) e *Sophia* non ci sembra modifichi grandemente l'analogia. Cfr. inoltre *ivi*, 22, 24-26, p. 377: l'elemento "puro" (*das reine Element*) è una corporeità celeste nella quale vive la divinità; il Padre parla la Parola, e il parlare è lo Spirito Santo, il parlato è

precisione è in un rapporto di *syzygie* che trasforma la Trinità in una Quaternità di fatto, secondo uno schema ben noto (studiato da Jung in *Risposta a Giobbe*, cit.) che abbiamo conosciuto in Paracelso e Weigel come schema “preparatorio” per la nascita di Cristo, e che si ripropone anche in Böhme -che conosce lo schema stesso- in modo però diverso e originale.

Vediamo dunque come si configura in Böhme la nascita di Cristo: essa è descritta, nella sua successione, in *Von den drey Principien*, 18, 40-45, S.S. II, pp. 281-282. Sophia è, come sappiamo, la *Jungfrau* che fuggì da Adamo dopo il peccato e tornò nel mondo divino; essa era l’anima di Adamo. La Parola tornò allora nella *Jungfrau*, e così la Volontà del Cuore di Dio, dal Padre si trasferì nella Volontà della Sapienza, e vi si unì in eterno matrimonio; questa *syzygie* -così ormai dobbiamo considerarla- entrò nel grembo terreno della Vergine Maria, nel quale il Cuore di Dio (la Luce) divenne un uomo angelico, quale era Adamo prima della caduta: dunque Cristo è un secondo Adamo nel senso letterale della parola. Questa nuova creatura, Cristo, è generata dalla *Jungfrau* nell’Elemento puro in piena unione con la Trinità, che è tutta in Cristo; questi prende poi il corpo elementale dalla donna, da Maria. L’Elemento puro, aggiunge Böhme, è il *Limbus*: un concetto emanatista, circa la cui reale comprensione da parte di Böhme abbiamo espresso dubbi.

Si noti la diversità di questa vicenda da quelle narrate da Paracelso e da Weigel: Maria è una donna reale, non un angelo, come sottolinea più volte Böhme, anche criticando apertamente lo schema di Weigel;¹⁸⁹ tuttavia Böhme appare, se non esattamente un Docetista, certamente molto vicino alla posizione dualista, immaginando un “utero in prestito” per evitare l’inconcepibile unione, non tanto del divino con l’umano, quanto *del puro con l’impuro*: Maria è infatti una donna qualunque, benché virtuosa, nel senso che ha anch’ella l’eredità del peccato di Adamo. Esattamente qui, si vede come la rigida divisione del reale in due strati -“puro” o quintessenziale, ed elementale- sia funzionale ad un larvato Adozionismo: spiritualmente intesa, la “nascita di Cristo” diviene infatti una realtà accessibile a tutti; quindi, tutti coloro che lo vorranno potranno divenire altrettanti “Cristi” attraverso la nascita interiore. Questa concezione, che vede in Cristo un esempio additato all’uomo affinché i figli di Adamo tornino alle origini “cristificandosi”, è una posizione di partenza per Böhme, sulla scorta di Paracelso-Franck-Weigel; lo schema dell’utero “in prestito” è, a nostro avviso, una *conseguenza*, nel senso che esso appare necessario per giustificare al tempo stesso la storicità di Cristo e la sua valenza simbolica; lo stato umano come decaduto rispetto a quello iniziale di Adamo inteso come divino; e la possibilità, per i virtuosi, di recuperare uno stato *divino*. Tutto ciò è enfatizzato dal fatto che il grembo “reale” nel quale avviene la nascita della componente divina di Cristo, è precisamente quella *Jungfrau/Sophia/Göttliche Weisheit* che era l’anima originaria dell’Adamo prelapsario, e che ora può essere trapiantata, e quindi anche rigenerata, all’interno di un uomo decaduto ma pur sempre *Bildniß* di Dio, che Dio stesso vuol recuperare a piena *Gleichniß*. Cristo inoltre, acquisisce la propria componente umana da una vergine, Maria, ma non da un uomo, al fine di essere, esattamente come Adamo, una *männliche Jungfrau*.¹⁹⁰

La stessa vicenda è ripetuta in *Vom dreyfachen Leben*, 6, 69-81, S.S. III, pp. 123-124; noi rinasceremo in Dio eterni come lo era Adamo, seguendo l’esempio di Cristo che nacque in Sophia ma anche in Maria, per prendere la nostra anima, perché Maria non era un angelo, ma la figlia di Anna e Gioacchino; grazie a ciò si ristabilisce quell’unità di divino e di umano che Adamo aveva perduto; Sophia che si era precedentemente essenziata una sola volta, in Adamo, torna ad essenziarsi in Cristo, secondo Adamo. La Parola dunque, in Maria indossò la carne e ne risultò un uomo né celeste né terreno; così avvenne l’Incarnazione, e ne venne in nove mesi un uomo completo con anima, spirito e carne; così l’anima decaduta di Adamo tornò alla sua umanità eterna nel corpo di Maria, perché l’anima venne da Maria. Il passo è confuso ma il senso è chiaro: l’Incarnazione, con la fusione che ne deriva di umano e divino, mostra che l’anima umana può risorgere. Infatti, precisa Böhme poco dopo,¹⁹¹ come Dio si fece uomo una volta, così accade in molti. Ancora più preciso e sintetico un po’ più avanti:¹⁹² Cristo era il Cuore di Dio, aveva in sé la *Jungfrau* e prese la nostra carne e la nostra anima, ma aveva anche la carne eterna,¹⁹³ c’è quindi unione/identità tra la nostra anima e la sua, la nostra carne e la sua; perciò Cristo vive in noi e noi in lui; perciò noi possiamo aderire alla sua umanità e divenire un nuovo uomo, assumere *la sua Tintura*. L’intero evento si trova infine descritto ancora una volta in *Von den drey Principien*, 22, 38-81, S.S. II, pp. 379-390, dove Böhme tiene ad insistere su alcuni particolari: sulla critica alla concezione di una provenienza extraterrena di Maria; sul fatto che in questo mondo ogni nascita è corrotta, e che quindi Cristo non poteva nascere *da* Maria, ma soltanto *in* Maria; sulla separatezza dei due piani, celeste e terreno, nella vicenda dell’Incarnazione; sul fatto che Cristo non portò dal cielo con sé la propria anima, che ricevette da Maria insieme al corpo sensibile al quale l’anima è legata.

la Sapienza divina il cui corpo è l’Elemento puro; la *Jungfrau* è dunque la Sapienza divina parlata attraverso la Parola del Padre, ed è il *Geist* dell’elemento puro; essa apre le grandi meraviglie nell’Elemento santo (puro). Essa appare dunque nella creazione non sensibile.

¹⁸⁹ In *Theosophische Send-Briefe*, 12, 59, pp. 55-56 in S.S. IX, egli critica espressamente Weigel per aver rifiutato la nascita di Maria da Anna e Gioacchino.

¹⁹⁰ *Mysterium Magnum*, 19, 17, S.S. VII, pp. 128-129; da Maria, Cristo prende una “männliche Feuer-Seele” (*ivi*, 23, 44, p. 176). Si ricorderà, tra l’altro, che il problema dell’anima umana di Cristo è stato un importante problema cristologico.

¹⁹¹ *Vom dreyfachen Leben*, 7, 22, pp. 132-133.

¹⁹² 11, 76-78, p. 222.

¹⁹³ Quella che era stata di Adamo: cfr. 7, 25, p. 134.

Con quanto esposto sopra, riteniamo dunque di aver chiarito, sia pure a prezzo di molte ripetizioni, la vicenda che riguarda la caduta di Adamo, e con essa la conseguente vicenda del ruolo di Cristo, messe a fuoco da Böhme a partire dal 1619; su di esse sembrano opportune alcune rapide notazioni.

In primo luogo vorremmo sottolineare il carattere spiccatamente mitico del racconto: se si ricorda la ragione della creazione di Adamo (creazione di una nuova schiera angelica in sostituzione di quella di Lucifero) e quella *iniziale* dell'avvento di Cristo (re della schiera angelica nata da Adamo, in sostituzione di Lucifero) si vedrà che il piano divino, sebbene non vanificato, viene comunque modificato dall'intervento di Lucifero: tanto i discendenti di Adamo quanto Cristo, si troveranno ad affrontare prove impreviste, e i loro ruoli dovranno subire dislocamenti tattici. Si configura quindi l'esistenza in terra di una vera e propria lotta tra il Bene e il Male, conseguenza d'un dramma celeste e a sua volta foriera di ripercussioni in cielo (fuga della *Jungfrau*, suo ritorno come portatrice di Cristo; questi, a sua volta, non viene a regnare, viene ad insegnare ai discendenti di Adamo come tornare ad essere la schiera angelica sulla quale Cristo *regnerà* dopo il Giudizio). La vicenda tutta, non soltanto assume colorito gnostico, destinato ad accentuarsi progressivamente, ma pone l'uomo, come alleato di Dio, al centro d'un processo di redenzione cosmica, che è redenzione del cosmo dal suo fondamento tenebroso.

Lo stesso Böhme, sostenitore del libero arbitrio, ha qualche dubbio sull'ipotesi che Adamo, creato in un mondo già corrotto da Lucifero, potesse davvero non peccare; d'altro canto è evidente sin dall'*Aurora* che Lucifero altro non è che il lato tenebroso di Dio, che rifiuta il divenire della luce; è la pulsione di morte presente in Dio stesso, è il suo *Abgrund*. Si potrebbe dunque affermare che dal mito -piaccia o non piaccia allo stesso Böhme- si deduce l'origine divina del "peccato originale": l'uomo opera soffrendo, sull'esempio di Cristo, per purgare Dio dal *Suo* peccato originale, la Sua origine in quell'*Abgrund* dal quale Egli deve emergere, *se vuole -e lo vuole- divenire* il Bene, in un moto teo/cosmogonico nel quale la sintassi del discorso stesso si destruttura: "Divenire" e "Bene" sono infatti sinonimi, coincidendo entrambi con il "Volere" divino; il Male ne emerge *e contrario* come "*Widerwille*", volontà opposta.

Soltanto in un secondo momento, con Adamo, il Male s'identifica con la propensione verso la materia, in quanto propensione verso uno stato corrotto della Creazione, che *doveva e dovrà* essere altro. Perché però, la corruzione luciferina, l'opposizione al divenire, e la materia sensibile coincidono? Si può ipotizzare una componente psicologica determinante: in questo mondo materiale si soffre, il desiderio è superare questo stato, dunque Dio doveva avere in mente un altro mondo, non materiale al quale *dovremo* tornare. Questa componente psicologica, che riteniamo possibile, non può tuttavia esimersi dal trovare un legame logico: sarebbe infatti erroneo ritenere che l'utopia si esprima in modo irrazionale; essa si esprime più semplicemente con una razionalità diversa.

Il legame logico ci sembra questo: gli opposti che in Dio -ma anche nel mondo quintessenziale paradisiaco- sono uniti e armonizzati, nel mondo sensibile si presentano scissi; questo mondo è il mondo luciferino perché Lucifero è colui che *testimonia*, con la propria scelta e la propria realtà, l'esistenza di un fondo oscuro sin allora sottaciuto. Lucifero *svela la disarmonia* tramite la contrapposizione, svelando/creando gli opposti inconciliabili; questa rivelazione è *la materia sensibile di questo mondo storico*. Lucifero ci pone dinnanzi ad una realtà con la quale fare i conti -è un "loico", come dice Dante- e tutto il castello teosofico di Böhme costituisce il tentativo utopico di superare un confronto che appare insostenibile nella prospettiva storica dell'emarginazione: il confronto con l'esistenza. Non per nulla la soluzione offerta, nella condizione terrena, è la *Gelassenheit*, che per definizione è rifiuto (mistico) di ogni contraddittorietà dell'esistere. Ora, come nella Qabbalah a partire dal *Bahîr*, anche per Böhme contraddittorietà e Male s'identificano, e quindi Male e condizione storica sono sinonimi; fuggire questa situazione praticando la *Gelassenheit* è dunque la sola via al Bene, e che *questa* sia la via ci viene indicato dall'esperienza stessa del Male: perché esiste il Male? egli si domanda; e si risponde: perché è necessario capire che cos'è il Bene e perseguirlo.¹⁹⁴ La stessa dolorosità d'un mondo contraddittorio c'insegna che dobbiamo rifugiarci nel contrario della contraddittorietà, cioè nell'unità, nella *coesistenza degli opposti*. L'antropologia dell'arte ha qualcosa da insegnare al riguardo;¹⁹⁵ questa è comunque la quintessenza dell'Utopia.¹⁹⁶

Queste considerazioni sembrano di una qualche utilità nel momento di proseguire l'esame dell'opera böhmiiana, perché possono aiutarci a comprendere la sua ripetitività: in effetti Böhme è spinto a tornare e ritornare sempre sugli stessi temi in modo quasi compulsivo, e ci sembra di scorgere la ragione di tutto ciò nel

¹⁹⁴ *Der Weg zu Christo*, VI, 1, 7-8, p. 167 in S.S. IV.

¹⁹⁵ Abbiamo trattato il problema in *Arte, Memoria, Utopia, passim*.

¹⁹⁶ Böhme ha narrato in modo specifico questa utopia in *Von den Gnaden Wahl*, 5, pp. 50-62 in S.S. VI, ove si ricapitola la vicenda di Adamo come contrapposizione di situazione paradisiaca e situazione storica. Adamo era stato creato nella Quintessenza e di essa si nutriva, ma a seguito del peccato lasciò il mondo dell'armonia (*Temperatur*) per passare nella "*Scienz der Unterschiedlichkeiten*", il mondo elementale maledetto da Dio, costruito nella "*Phantasey der Ungleichkeit*". Qui non soltanto s'identifica il molteplice col Male (cfr. anche *Qæstiones Theosophicæ*, 10, 3, S.S. IX, p. 29: il Diavolo rifiutò l'unità e volle il molteplice); qui il passaggio dall'unità al molteplice è contrassegnato da una *diversa disposizione al sapere*. Infatti, mentre la *Temperatur* è di per sé inesprimibile e si raggiunge soltanto con il *Verstand*, grazie al quale si è unificati nella scienza divina, Adamo, che "*wollte alles wissen und klug werden*" (5, 10, p. 53) entra nella pseudoscienza dei Sofisti, nella *Vernunft* che può soltanto distinguere e contrapporre. Il paradiso è uno stato interiore di *Gelassenheit* che consente il possesso della *Weisheit*, la Vergine fuggita da Adamo che *maschilmente* la voleva, *stabilendo la contrapposizione dei sessi* (*Von den drey Principien*, 12, 38 sgg., cit.); il paradiso perduto è uno stato di coesistenza degli opposti, nel quale Adamo era "*kein Mann, kein Weib; sondern beides, als eine männliche Jungfrau*" (5, 35, p. 61).

pressante bisogno di darsi conto della propria negativa esperienza del mondo: nella sua opera le espressioni di disprezzo per *questo* mondo tendono col tempo a prevalere rispetto alla sua iniziale esperienza del divino nella natura. Quando si mette l'accento sul tema böhmiaco di un divino leggibile soltanto grazie al mondo, non si deve oltretutto dimenticare che Böhme allude al mondo progettuale da recuperare, la cui traccia più significativa è nel meraviglioso sbocciare della vegetazione. In *questo* mondo viceversa, il Progetto è oscurato dalla presenza delle tenebre, e le tenebre hanno un fascino maligno sull'uomo: la società di riferimento di Böhme è una società di malvagi che trionfano in terra, dai nobili feroci e prevaricatori, ai preti bugiardi, agli intellettuali tronfi della propria erudizione, tutti colmi di onori e di ricchezze. Contro questa società Böhme si scaglia abitualmente con la certezza che le sofferenze dei giusti saranno vendicate, che i giusti trionferanno, e che un giorno il mondo tornerà ad essere la piena manifestazione del divino, con tutte le sue meraviglie non più offuscate dal Male. Il "mondo" di Böhme è dunque il progetto utopico fallito e da restaurare, mondo corporeo ma di una corporeità altra rispetto a quella elementale, disarmonica.

Con queste premesse, esaminiamo dunque quanto di nuovo appare entro i noti e consolidati schemi, a partire dall'opera successiva, *Vom dreyfachen Leben des Menschen*, i cui contenuti abbiamo però in buona parte anticipato; ci resta essenzialmente da trattare, tra le novità che vi s'introducono, la ristrutturazione del quadro delle *Gestalten* o Qualità, quale era stato presentato in *Aurora*. Si tratta di modifiche lievi ma significative per quanto concerne la psicologia del processo teogonico, che da questo momento resta definitivamente fissato, e regolarmente riproposto e approfondito senza variazioni. Ci sembra quindi opportuno affrontare l'argomento in rapporto al complesso dell'opera böhmiaca, così come faremo per gli altri grandi temi dei quali non abbiamo ancora completato l'analisi.

Nel *Vom dreyfachen Leben*, dopo aver narrato dell'uscita di Dio dalle tenebre dell'*Abgrund*, come Volontà articolata in due movimenti (cfr. *supra* in n. 79) Böhme torna sul problema delle *Gestalten* razionalizzando la propria concezione della nascita del Creato (= Dio manifesto) attraverso la dialettica del principio di compattazione (*Herbe, Kälte*) e del principio di moto (*Bittere, Bewegung*) che agisce sul primo come tormento (*Stachel*, anche "pungiglione", ad indicare il carattere "irritante" di questa *Gestalt*). Per far ciò, e, a nostro avviso, anche per mantenere in 7 il numero delle Qualità, egli eliminerà dal loro novero la *Süße*, che non ha più il 2° posto, a causa della razionalizzazione del "centro" nella dialettica *Herbe/Bittere*, 1^a e 2^a *Gestalt*; e la sostituirà, come 3^a *Gestalt*, con l'Angoscia, *Angst*, conseguenza della dialettica delle prime due. Il resto della successione permane eguale, e questa è la struttura definitiva delle Qualità di Dio.¹⁹⁷

Lo schema teogonico che ne deriva è il seguente, dal notevole interesse psicologico. La dialettica delle prime due Qualità in sé opposte, è all'origine del moto e ne costituisce il centro; esse tengono prigioniera nelle tenebre la Volontà, di per sé luminosa perché libera; la Volontà si rafforza nel contrasto ed erompe come *Feuer-Blitz*, nel quale si manifesta per l'appunto la libertà come uscita dalle tenebre della natura. Il concetto di *Angst* compare qui in un duplice aspetto: essa è il frutto delle tenebre nelle prime due Qualità,¹⁹⁸ ma anche una volontà di uscirne.¹⁹⁹ L'Angoscia è dunque una percezione dolorosa che però contiene in sé la spinta al proprio autosuperamento: in questo senso Böhme potrà affermare che la vita nasce dell'Angoscia.²⁰⁰

L'esplosione del *Feuer-Blitz* si apre a croce al centro del moto circolare provocato dalla dialettica di *Herbe* e *Bittere*, e lo arresta: esso costituisce dunque il momento fulmineo nel quale emerge dall'Angoscia la Volontà come Libertà e Vita,²⁰¹ uscita dalle tenebre dell'inconscio, dello stato di natura; dalla cattura di questo lampo nella *Herbigkeit* nasce la 4^a Qualità come *Salz-Geist* o *Wasser-Geist*. Il discorso si fa alquanto confuso, salvo ripetere il concetto di natura come costituita dalle prime 4 *Gestalten*; perciò possiamo arrestarci qui, non senza aver però rimarcato ancora una volta che questa teogonia ricalca con fine psicologia il formarsi dell'Io come oscuro travaglio e improvvisa illuminazione, dalla quale emerge una volontà individuata, un individuo, una personalità. Anche in questo risalta il concetto biblico di un Dio che è persona.

La nascita della vita dall'Angoscia come evento teogonico, è narrata da Böhme in *Von der Menschwerdung*, II, 4, uno degli innumerevoli luoghi nei quali egli affronta il nucleo iniziale del mito, sempre

¹⁹⁷ Questa sostituzione diviene definitiva in *Von der Menschwerdung* -opera apparsa nello stesso anno: cfr. II, 4, 1-6, pp. 132-134 in S.S. IV; il ruolo della *Angst* viene soltanto accennato, ma scompare la *Süße* come nome; vi si parla di un *Wasser-Geist*. Per quanto riguarda il nuovo assetto delle Qualità, se ne confronti l'elenco nella grande *summa* del *Mysterium Magnum*, 6, S.S. VII, p. 29 sgg., che rappresenta una sintesi breve e chiara sul divenire divino. Nello stesso testo, in 10, 18-27, pp. 57-59, si dà anche l'elenco delle stesse *Gestalten* tradotte nel mondo manifesto; esse sono così stabilite, con un autentico *patchwork* di teosofia, astrologia e alchimia: alla *Herbe*, principio compattante come il gelo, corrispondono, nella "Erschaffung des Himmels und der äußern Welt", Saturno e il Sale; al principio di moto, *Bittere*, corrisponde Mercurio; alla *Angst*, che spinge alla creazione, corrisponde l'ardore dello zolfo; alla 4^a Qualità, il Fuoco (*Feuer* o *Hitze*) che costituisce anche il *Göttliche Salitter*, corrisponde il Salnitro: si ricorderà il significato dato da Böhme al termine, che viene qui rafforzato dalla natura di terra, acqua e zolfo attribuita alle 3 Qualità precedenti; il Salnitro è proprietà mortifera. Alla 5^a Qualità, la Luce, corrisponde l'Olio (che brucia per dare la Luce); al Tono, *Schall*, corrisponde un Tono che è mercurio vivente, nel quale si fonda la *Tinctura*; alla 7^a Qualità, l'Essere (il Dio manifesto, il *Corpus* dell'*Aurora*) corrisponde l'acqua celeste o cristallina (quella dell'*Apocalisse*, già trattata nel cap. precedente, nella lettera di Behem a Weigel) che è la creazione archetipica, non sensibile (cfr. *Vom dreyfachen Leben*, 3, 44-45, p.49). Cfr. la tabella comparativa in *Mysterium Magnum*, 6, p. 34.

¹⁹⁸ *Vom dreyfachen Leben*, 2, 21, p. 22: "Nun stehen diese beyde Gestälte in sehr grosser erschlecklicher Angst in sich selber, ausser den andern Gestälten welche aus ihnen erboren werden".

¹⁹⁹ *ivi*, 2, 30, p. 24: "Dann eine jede Angst hat willen aus den Qual auszugehen".

²⁰⁰ *Von der Menschwerdung*, II, 4, 1, p. 132, in S.S. IV. Il carattere psicologico della teogonia di Böhme è stato ben notato da Gorceix, *Psychologia sacra*, in Jacob Böhme, cit., pp. 201-203.

²⁰¹ Cfr. *Vom dreyfachen Leben*, 4, 14, p. 63: affondare nell'Angoscia è come una morte dalla quale si genera il fuoco della vita.

alla ricerca di una miglior definizione. Nella tenebra senza *Verstand* dell'*Ungrund*, si genera l'Angoscia; ma quest'essenza in sé oscura ha la Tintura della Luce, che è libertà dalle tenebre, che appartiene al mondo della Luce e che perciò l'Angoscia non può trattenere; essa, la Libertà, si fonda sul buio ma appartiene alla Luce. Così la Volontà è nell'Angoscia, e l'Angoscia è la tenebra, ma l'Angoscia desidera la Volontà di libertà, perciò suscita in sé questa Volontà come un lampo e uno scroscio, come quando si getta l'acqua sul fuoco, e questo è un morire positivo, perché l'Angoscia irrosa e buia si atterrisce dinnanzi al lampo, come la tenebra dinnanzi alla Luce; così la tenebra è sopraffatta e sopravviene la Gioia. Questo morire diviene allora un vero vivere. La Volontà però non è la Luce, ma il suo *Geist*, il Fuoco; quella nasce come una diversa Volontà, come un Fuoco di libertà, ed è una Volontà che ha una Tintura diversa rispetto a quella precedente. Ecco dunque l'errore di Lucifero: volgersi verso il 1° Fuoco, la 1ª Volontà, per dominare sulla Luce, e così facendo contrastare la legge insita nel divenire divino.

Il processo teogonico si specchia in quello cosmogonico, perché il punto ultimo del divenire divino, la 7ª Qualità, costituisce anche il mondo archetipo; il processo che conduce a quest'ultimo stato può anche esser riletto in chiave emanatista. Il Creato è il risultato della Volontà divina, perché la Volontà di Dio è manifestarsi;²⁰² Böhme condensa così la propria dottrina in *Mysterium Magnum*, 1, 2-8, S.S. VII, pp. 5-6. Dio è l'Uno (*das Ein*) un eterno Nulla senza fondamento, inizio e luogo; si occupa soltanto di Sé, è Uno in Sé, non necessita di luogo o di spazio, genera Se stesso in Sé dall'eternità nell'eternità, la Sua casa è la Sapienza eterna. Nel Suo eterno generare dobbiamo distinguere tre cose: una Volontà eterna, un eterno atteggiamento (*Gemüthe*) della Volontà, e l'emanazione (*Ausgang*) da questi due, che è un loro *Geist*. La Volontà è il Padre, il *Gemüthe* è la Volontà formata, la sua dimora o il suo Cuore; l'emanazione dei due è la forza del *Geist*. Questo triplice *Geist* è una sola entità senza essere ("ein einig Wesen, und da Er doch kein Wesen ist"); l'emanato si chiama desiderio (*Lust*) della divinità o eterna sapienza, ed è l'eterna origine di tutte le forze, colori e virtù (*Tugenden*) dei quali essa diviene gravida, e la sua gravidanza è un imprimere e formare in sé; la Volontà "forma" la Sapienza nel *Gemüthe*, e il formato nel *Verstand* è l'eterna Parola, che la Volontà esprime tramite il *Geist* nel *Verstand* del *Gemüthe*. Il parlare stesso è la vita della divinità, un occhio dell'eterno vedere che conosce Forze, Colori e Virtù nella loro molteplicità, e questi sono tutti insieme Uno, e sono tra loro in armonia, o anche sono una Parola parlante nel cui parlare tutti parlano e confluiscono in un solo volto. E l'occhio dell'*Ungrund* nel quale tutto riposa, l'eternità e il tempo (= l'Uno e il molteplice) si chiama anche Consiglio, Forza, Meraviglia e Virtù; il suo vero nome è Dio o YHWH.

Il passo che abbiamo riportato in sintesi ma alla lettera, è contorto, ma il suo significato è chiaro: manifestazione di Dio e Creazione s'identificano attraverso processi emanativi. Questi processi nei quali si dispiegano i due eventi, possono essere letti più chiaramente nella loro più tarda ma anche più precisa e completa definizione in *Epistolæ Theosophicæ*, 47, 36, sgg., p. 194 sgg. in S.S. IX. Qui essi sono raccolti in una tabella il cui titolo è significativo: "Tentativo di esporre (*betrachten*) che cosa è Dio fuori della sua natura e della creazione e che cos'è il *Mysterium Magnum* attraverso il quale Dio si manifesta".

Dio fuori della natura, "diviene" secondo le fasi già note:²⁰³ dapprima è un *Ungrund* che è Nulla e Tutto, poi è una Volontà, un sommovimento (*Wallen*) dell'*Ungrund*, poi è desiderio o "conformazione" (*Infäßlichkeit*) della Volontà, infine "operatività" (*Scienz*)²⁰⁴ o movimento. Dio è così una Trinità (Volere-Desiderare-Operare).

In Dio è la Parola, che è la "separabilità nell'intelletto, cioè il parlare della propria manifestazione sensibile (*Empfindlichkeit*)" ed è eterna in Lui; Dio è l'energia (*Kraft*) di tale manifestazione sensibile. In Dio è anche la Sapienza, come "Parola parlata", energia della visibilità divina nella quale Dio diviene comprensibile, percettibile e manifesto; da essa ha inizio il *Mysterium Magnum* o Natura eterna, un concetto che Böhme mutua da Paracelso, anche se se ne appropria non soltanto nel titolo della propria opera maggiore, ma persino sostenendo²⁰⁵ che Dio si degnò di rivelarlo ad un pover'uomo come lui come chiave d'ogni segreto. Notiamo, per inciso, che con questa dialettica di Parola e di "parlato", Böhme introduce il duale all'interno dell'Uno, secondo un movimento che richiama la più tarda dialettica dello Spirito, cara all'Idealismo e allo Storicismo. Il *Mysterium Magnum* è oggetto di ripetute definizioni all'interno dell'opera di Böhme; nel passaggio che stiamo

²⁰² Cfr. *Vierzig Fragen*, 1, 4, p. 8, in S.S. III: Dio non è la natura, ma è nella natura perché questa ha origine nella Sua volontà, *ivi*, 1, 5, p. 9: Dio è eterna volontà. Le citazioni sarebbero innumerevoli.

²⁰³ Non sorprenda la ripetitività di alcune nostre citazioni: la ragione non risiede soltanto nella ripetitività di Böhme, ma anche -soprattutto- nell'esigenza di riuscire a portare in chiaro i concetti fondamentali, da un contesto che non soltanto è abitualmente confusionario e, quel ch'è peggio, terribilmente contorto; ma anche, non poche volte, contraddittorio. Ciò dipende da due principali motivi: Böhme fa un uso del tutto singolare di parole e concetti che acquisisce dalle letture, ma che non è in grado di gestire e comprendere nel loro significato; egli inoltre deve dar corpo ad un pensiero innovatore senza possederne gli strumenti nel linguaggio tradizionale. Ne consegue sovente un profluvio di ragionamenti contorti e di raffronti pedestri -con tutti i rischi di fraintendimento che ne conseguono- per esprimere processi che potrebbero esser descritti in modo più semplice e lineare. D'altronde, come abbiamo già sottolineato, tradurre questo pensiero negli schemi d'una logica limpida come fa Koyré, comporta il rischio di perderne la reale problematicità, fatta anche di ambivalenze e contraddizioni.

²⁰⁴ *Scienz* in Böhme è un sapere che è un fare, conseguenza di un volere (cfr. *Register*, p. 322, S.S. XI); ci è sembrato perciò opportuno tradurre la parola con "operatività". Questa è del resto la caratteristica fondamentale dell'Uno nei sistemi neoplatonici: il suo "sapere" non è astratta autocontemplazione, è un "fare". In *Clavis*, 140, sgg., p. 108 sgg., in S.S. IX, Böhme dà una lunga e complicata spiegazione di che cosa intende con la parola *Scienz*, dalla quale si desume per l'appunto un "saper fare" nel creare. Ciò trova conferma anche in *Theosophische Send-Briefe*, 47, 36, p. 195 in S.S. IX: la 2ª Qualità, che è principio di moto (*Bewegen*) nel Dio immobile, è definita "Scienz".

²⁰⁵ *Theosophische Send-Briefe*, 40, 17, p. 140.

esaminando²⁰⁶ è definito come dispiegamento o manifestazione di Dio, così come egli si dà nella Natura eterna, in amore e ira, e non *in Se stesso, essendo, come tale, soltanto Bene*; nel Suo apparire infatti, Egli non può apparire se non nell'ambito della "distinzione".

In *Clavis*, 20-23, pp. 83-86 in *S.S.* IX, il *Mysterium Magnum* è definito come il Chaos iniziale nel quale appaiono manifesti la luce e le tenebre come fondamento eterno del cielo e dell'inferno; e anche come un "subjectum" della Sapienza, dove la Parola effluisce tramite la Sapienza stessa, ed effluisce anche l'Uno divino nel manifesto; in esso si devono intendere due Volontà, l'unitarietà di Dio e la Volontà di distinzione; in esso sono il Bene e il Male, e tutte le coppie di opposti. Nello stesso testo (137-138, pp. 107-108) si dice ancora che Dio ha posto nel *Mysterium Magnum* l'intera Creazione non formata, e con l'emanazione della Parola ha parlato nella distinzione delle forme tramite esso (cioè la Parola entra nel *Mysterium Magnum* e ne appare il molteplice mondo formale: si noti l'analogia con la *materia prima* di Avicbron). Come *Gleichniß* questo *Mysterium Magnum* è anche nell'uomo, dove parla la Parola eterna di Dio in ira e amore, nel Male e nel Bene; si noti che in questo senso il *Mysterium* interiore all'uomo diviene la nota Sapienza fuggita da Adamo dopo il peccato, e che torna con la carne celeste di Cristo.²⁰⁷ In *Von der Gnaden Wahl*, 8, 21, sgg, p. 107 sgg. in *S.S.* VI, Böhme dice che il Parlare è l'automanifestazione di Dio e che la "formazione" e la distinzione (= la distinzione nelle forme) del Dio unico eterno, è stata espressa (ausgesprochen) come *Ens* di tutte la proprietà della distinzione, nel quale sono tutte le distinzioni; e ciò che è espresso (das Ausgesprochene) è il *Mysterium Magnum*. In esso appare il Dio invisibile nella Sua Trinità; la Sua prima distinzione fu tra il sottile e il grossolano; il primo diviene *Gestirne* o anche Quintessenza, il secondo terra, pietre, metalli. C'è quindi anche un *Mysterium* esteriore che è l'intera creazione esteriore; in questo *Mysterium* esteriore Dio ha immesso l'azione della Luce eterna, affinché vi sia del buono anche in tutto ciò che v'è di malvagio.

Qui possiamo arrestarci ed avanzare alcune considerazioni su questo stadio dell'emanazione. Osserviamo dunque che il *Mysterium Magnum* costituisce una "totalità" nella quale opera la Parola e si specchia la Sapienza; esso dunque si presenta sia come totalità caotica che come totalità "formata". Nella prima accezione essa ricalca, come in Paracelso, la *materia prima* di Avicbron, un chaos nel quale tuttavia esiste una "predisposizione" alla forma, in quanto permeato dalla Volontà divina, che è Volontà formante. Nella seconda accezione, il *Mysterium Magnum* tende a sovrapporsi alla Sapienza come "serbatoio delle forme"; il suo possesso è davvero possesso della Sapienza divina, e si comprende sia la sua presenza in Adamo, sia la sua fuga dopo il peccato. Nella sua duplice veste esso richiama inoltre la coppia *Hokmah-Binah*, o meglio, il passaggio dall'una all'altra *Sephîrah*; il *Mysterium Magnum* è il luogo nel quale la Parola parlante si fa Parola parlata.

Osserviamo poi in secondo luogo che questo *Mysterium Magnum* di Böhme ha un'altra duplicità, come *Mysterium* interno ed esterno. In tale duplicità si rispecchiano i due mondi paralleli di Paracelso: quello dei *Geister* e quello materiale; una creazione archetipa, la cui corporeità è quintessenziale, e una creazione parallela, rispecchiata dal mondo elementale. La dottrina paracelsiana della *Signatura rerum*, che Böhme farà propria a suo modo (senza interessi medici, ma con lo sguardo rivolto alla teosofia) si fonda qui. La corruzione portata da Lucifero opera il passaggio della Creazione dal 1° al 2° livello; l'intervento divino, con la creazione "esteriore" attraverso gli astri, corrisponde all'inserimento di una creazione quintessenziale, nel mondo già elementale, che è all'origine della commistione di Bene e Male: ne deriva il mondo nel quale compare Adamo.²⁰⁸

Il ruolo ambiguo, ma nodale, del *Mysterium Magnum* nel processo cosmogonico, lo si può leggere infine sinteticamente in *Theosophische Send-Briefe*, 38, 5-6, p. 128: l'intero Creato è *essentialiter* senza formazione nel *Mysterium Magnum*, e attraverso di esso la Parola è parlata nella divisione delle forme al livello del mondo formale, tramite il *fiat*; nell'uomo è la Sapienza divina. Dal *Mysterium Magnum* inizia dunque il manifestarsi divino nei due poli dell'amore e dell'ira,²⁰⁹ tanto simili a *Hesed* e *Gebûrah*.

I due poli sono costituiti: l'ira dalle prime 4 Qualità, l'amore dalle ultime 3,²¹⁰ la Tintura le riunisce come armonia di queste 7 Qualità. Nella 7ª Qualità, l'Essere deve intendersi come l'esserci del *Mysterium Magnum*, del mondo angelico e del corpo spirituale dell'uomo, quello cioè che Adamo perdette allontanandosi

²⁰⁶ *ivi*, 47, 36, N7, p. 198.

²⁰⁷ *ivi*, 47, 36, N10 VII, p. 200.

²⁰⁸ Adamo era stato creato dalla parte "migliore" della terra, intendendosi con ciò la parte non corrotta da Lucifero; tanto la sua componente interiore, quanto quella esteriore (quintessenziale) erano dunque divine (himmlisch); interno ed esterno erano in perfetta armonia (*Mysterium Magnum*, 17, 7-8, *S.S.* VII, pp. 118-119).

²⁰⁹ *Theosophische Send-Briefe* 47, 36, N7, p. 198: "Unter Weisheit stehet: Anfang des Myst. Magni, oder der ewigen Natur; als der Schiedlichkeit, Empfindlichkeit und Findlichkeit der Eigenschaften, da verstehet man die Göttliche Auswicklung oder Offenbarung, wie sich Gott in der ewigen Natur in Liebe und Zorn einführe".

²¹⁰ Per non appesantire il testo omettiamo le molteplici definizioni delle prime 4 Qualità nella tabella a p. 195, e la ripetizione dei processi di loro formazione alle pp. 198-200, che tuttavia è utile consultare per constatare direttamente la loro natura di *fasi di un divenire psicologico*; ad esempio la 1ª Qualità corrisponde ad uno stato di bramosia (*Begierde*) che è buio, aspro e inghiottente; il secondo ad uno stato di conseguente amarezza, che è pungolo al cambiamento di stato, è desiderio di vivere e "sentire" ed è un "voler fare" che è di per sé un "saper come/che cosa fare" (*Scienz*); e così via. Dalla conseguente angoscia *prorompe* come un lampo improvviso la determinazione della Libertà che si risolve in Amore, Armonia, e quindi capacità di prender finalmente forma, Essere nel senso pieno, vitale, della parola. Insomma: è l'uscita da uno stato di depressione o di paranoia che deve aver fulminato a suo tempo il giovane Böhme (ricordiamo Frankenberg, cit.) allorché egli si dibatteva nell'*incomprensibilità del mondo*. L'*Aurora* è la luce che improvvisamente lo folgorò, rivelandogli, come a uno Gnostico, il mito che sostiene l'apparire -che è anche apparenza- della storia. Di lì inizia la missione del "profeta Jakob Böhme".

dalla Volontà divina, e che torna a vivere con Cristo, che diede da “mangiare” all’umanità questo “pane del cielo”, di cui a *Giov.*, 6.

Da questo momento dunque la teogonia diviene più apertamente cosmogonia; seguiamone le tappe per verificare se si può riceverne una qualche soluzione alle ambiguità che abbiamo sinora incontrato.

La modalità iniziale nella quale si presenta l’Essere è il mondo angelico costituito dall’Elemento puro, manifestazione della Tintura²¹¹ (è uno stato perfettamente armonico); lo stesso Elemento col quale fu creato il corpo di Adamo, radice dei 4 elementi²¹² come abbiamo più volte detto, anche perché la cosa, nel contesto böhmiaco, è certa: l’Elemento puro è la Quintessenza.²¹³ Qui però non sembra essere così, perché la Quintessenza appare nello schema poco dopo; l’apparente difficoltà si può risolvere se si tiene conto di una specifica notazione di Böhme:²¹⁴ l’Elemento puro è l’armonia dei 4 elementi che nella creazione *del mondo* si manifesta come mondo spirituale interiore, e si chiama Quintessenza. Ciò che qui viene richiamato, anche se non viene detto, dev’essere dunque quel tentativo, andato a monte per colpa di Adamo, di rattappurare un cosmo in parte decaduto con la creazione “esteriore” tramite gli astri, che abbiamo incontrato in *Aurora*. La successione cosmogonica presentata è infatti la seguente.

Dall’Elemento puro dipende il paradiso, che è il crescere e il verdeggiare del mondo spirituale; qui inizia il mondo esteriore, opera del 3° Principio. Esso si manifesta innanzitutto come Cielo (*Himmel*) che è la divisione di mondo interiore ed esteriore, invisibile e visibile; e il Cielo consiste (im Wesen [o Wachsen] stehet) nelle acque di fuoco. Il parallelo con l’interpretazione del *Genesi* di Behem/Weigel è preciso (divisione delle acque nel 1° giorno).²¹⁵ Al Cielo segue allora la Quintessenza, della quale sono costituiti gli astri²¹⁶ e che corrisponde alle forze del Bene presenti *in questo nostro mondo storico decaduto* come mondo interiore; i 4 elementi che ne derivano per perdita d’armonia rappresentano il Male introdotto da Lucifero e costituiscono il “corpo delle stelle”,²¹⁷ cioè i *corpora astrorum* che Weigel si premurava di distinguere dagli *Astra*. Dai 4 elementi, nel processo cosmogonico, che è tanto un processo gnostico di decadimento, quanto un processo neoplatonico di allontanamento dall’Uno, derivano poi le creature terrestri. Segue, nel testo, lo schema delle 7 Qualità nel mondo elementale, ripartite per i 7 pianeti.²¹⁸

Si noti che i 4 elementi sono considerati da Böhme nella loro manifestazione sensibile, che è ciò che caratterizza la loro separatezza o disarmonia; “incorporea” (nel senso della corporeità grossolana) è viceversa la loro armonia nella Quintessenza. Disarmonia e mondo grossolano della storia sono dunque due volti dello stesso fenomeno; ciò che significa che tanto il nostro essere-in-questo-mondo quanto la nostra storia, con tutti i loro mali fisici e spirituali, altro non sono che la manifestazione della disarmonia, e quest’ultima è la manifestazione esteriore del discostarsi della volontà umana da quella di Dio; ecco perché la sola vera via alla Reintegrazione è la *Gelassenheit* insegnata da Cristo.

Ricapitolando, lo schema teo/cosmogonico di Böhme presenta una notevole complessità, frutto anche del confluire in esso di una varietà di temi e di problemi, ma, nelle grandi linee, può essere così sintetizzato.

Esiste uno schema emanatista: tale è infatti il divenire divino e il manifestarsi della creazione nei suoi due livelli; il livello più basso è quello del mondo sensibile dal quale tuttavia il divino non è del tutto assente. Questo è dunque uno schema neoplatonico classico, nel quale sono tuttavia presenti altri temi, a quello estranei. Il primo elemento da citare è il creazionismo ad opera di un Dio caratterizzato dalla Volontà, come in tutti i sistemi neoplatonici che fanno capo alle tre religioni del Libro.

Questa Volontà, che è volontà di manifestarSi, ha però due livelli: quello del *fiat* (= *Kun!*) è il secondo livello, il primo essendo quello, decisivo, dell’autocostituirSi come Dio/persona, uscendo tanto dall’*Abgrund* quanto dall’*Ungrund* e creando da Se stesso un Figlio: questo mito lo abbiamo già visto, esiste anche in vari sistemi gnostici, come anche vi si trova il mito di un elemento femminile della divinità, che Dio pone dinnanzi a Sé come propria Sapienza.

Esiste poi il concetto biblico di peccato e di situazione umana decaduta, segnata però dalla promessa di una redenzione; questo concetto, unito al mito dell’Eden, viene rielaborato attraverso il concorso di due schemi: quello del doppio livello della creazione, formale e sensibile (che diviene doppio livello antropologico, interiore/spirituale ed esteriore/materiale, complicato dal doppio livello di corporeità, quintessenziale ed elementale) e quello gnostico (non testamentario) del disprezzo della materia e del mondo sensibile come contraffazione. Su questo punto Böhme non è mai univoco, né potrebbe esserlo: alla certezza gnostica sulla malvagità e diabolicità del mondo storico, si accompagna infatti il suo configurarsi come guscio esteriore di un mondo formale/spirituale/divino; quest’ultimo si contrappone allora al primo come Bene, *presente anch’esso in terra*, nascosto sotto l’esteriorità decaduta. Questo è il mondo che occorre risvegliare, illuminare, seguire nella

²¹¹ *Clavis*, 125, p. 106 in S.S. IX: “die Bewegniß dieser Kraft (*scil.*: la Tintura) heisset das heilige oder reine Element”.

²¹² *Theosophische Send-Briefe*, 47, 36, N12, p. 200.

²¹³ *ivi*, 20, 9, p. 79.

²¹⁴ *Tabulae Principiorum*, 58, pp. 69-70 in S.S. IX.

²¹⁵ Cfr. quanto detto *supra* in n. 197: la creazione archetipa (spirituale) corrisponde alle acque superiori.

²¹⁶ *Theosophische Send-Briefe*, Tabella del 3° Principio a p. 196.

²¹⁷ *Mysterium Magnum*, 13, 11, S.S. VII, p. 86: “Nach dem Gestirne” (cioè dopo il *Gestirn*, l’insieme degli *Astra* come forze spirituali, secondo lo schema paracelsiano/weigeliano) vengono i 4 elementi; ed essi “sono come un corpo delle stelle”.

²¹⁸ *Theosophische Send-Briefe*, pp. 202-204.

Gelassenheit e nell'esempio di Cristo, per resuscitare il corpo spirituale della prima creazione, secondo lo schema della Resurrezione paolina trasformato in un moto di allontanamento-ritorno.

Böhme, nonostante il ripetersi e il moltiplicarsi delle invettive contro una materia maledetta da Dio, non abbandona mai la prima intuizione dell'*Aurora*, secondo la quale il mondo storico è il luogo della visibilità di Dio voluta da Dio stesso, *visibilità leggibile nelle meraviglie della natura fisica*, piante, fiori, e così via. Queste meraviglie divengono allora, in questo mondo, trasparenza d'*Altro*: il divino e il Bene non possono essere assenti, essi lasciano la loro traccia nelle cose. Di qui la dottrina della *Signatura rerum*, che dà il titolo ad un ben noto testo.²¹⁹

Riprendendo un'osservazione di Koyré,²²⁰ M.L. Bianchi²²¹ ha sottolineato il più ampio respiro assunto in Böhme da questa dottrina, tramite la quale si sviluppa il rapporto tra Dio e mondo storico come *presenza effettiva del divino in questo mondo*, realizzazione del desiderio divino di manifestarsi. Certamente il contesto dottrinale nel quale Böhme inserisce la propria dottrina è più vasto e articolato di quello paracelsiano; ci permettiamo tuttavia di ricordare un passo a suo tempo già citato²²² per sottolineare che il contesto ontologico e cosmogonico nel quale la dottrina si colloca è il medesimo tracciato da Paracelso: la creazione di questo mondo è frutto del desiderio di Dio di manifestarsi, e il mondo elementale è lo specchio di un molteplice accaduto nel mondo formale. Quel che però ci sembra rilevante in Böhme, è il più forte accento che egli pone sulla *signatura* come traccia dell'effettiva presenza del divino nel nostro mondo, nonostante la maledizione di Dio sul mondo elementale. Si potrebbe scorgere, in questa ambivalenza, un riflesso della dottrina di Franck, col suo dualismo implicito, ma anche -e forse soprattutto- di quella di Weigel,²²³ certamente se ne ricava l'espressione di un divino ben presente nel mondo, ma come oscurato, sopraffatto -o contraffatto?- dal diabolico.

Al riguardo sembra da raccogliere la notazione di Koyré,²²⁴ secondo il quale l'intera dottrina di Böhme -quindi l'intero contesto nel quale si colloca la dottrina della *signatura*- sia stato immaginato per risolvere il problema del Male; notazione a sostegno della quale Koyré rinvia a sue precedenti pagine,²²⁵ nelle quali sottolinea due esperienze psicologiche di Böhme da noi riferite, che abbiamo ipotizzato essere determinanti per la formulazione del suo processo teogonico: il contrasto tra la bontà di Dio e la *realtà del Male come esperienza di mali*; e l'illuminazione citata da Frankenberg.

Il *De signatura rerum* appare perciò un testo centrale in questa presa di coscienza. Secondo Koyré,²²⁶ l'intuizione centrale di Böhme è che *il mondo sia al tempo stesso l'espressione e l'opposto di Dio*, opinione alla quale lo studioso giunge dopo aver constatato la natura equivoca della doppia creazione operata dal 3° Principio, come tentativo di rappattumare il mondo già corrotto, nel quale fu collocato l'incolpevole Adamo.²²⁷ Egli sviluppa questa sua riflessione affermando che la presenza del divino nel mondo appariva a Böhme (del tutto indifferente al *Deus absconditus* ed interessato soltanto a quello manifesto) come la strada obbligata per la redenzione di una realtà che, con la sua bellezza rivelatrice del divino, costituiva pur sempre un positivo; questa redenzione era necessaria per consentire una più ampia rivelazione del divino stesso.

Ora, sembra a noi che questo sia effettivamente il nucleo dell'intuizione cosmogonica dell'*Aurora*; tuttavia l'evolvere della speculazione böhmiana, con l'esigenza di risolvere le contraddizioni dei suoi ingenui schemi iniziali attraverso l'appropriazione degli schemi paracelsiano-weigeliano-franckiani, ci sembra conduca Böhme più vicino agli esiti "gnostici" di un mondo materiale "velo opaco" della "vera" Creazione, quella archetipa formale, perfettamente rispecchiata soltanto nella veste quintessenziale: quest'ultima soltanto, con la sua armonia, è pura trasparenza del divino. Tale atteggiamento "gnostico" sembra procedere di pari passo con la negativa percezione della storia che egli dovette progressivamente acuire, testimoniandola con le innumerevoli espressioni negative che i suoi testi contengono, negli anni '20, nei confronti di *questo* mondo. Sul piano dottrinale infine, non va dimenticato che tale esperienza del mondo è chiaramente attestata e ripetutamente espressa in Böhme dall'antitesi netta che egli pone tra "armonia" del mondo quintessenziale e "disarmonia" di quello elementale, che ebbe origine precisamente dal disarmonizzarsi dei 4 elementi. Nel concludere, prima di affrontare il *De signatura rerum*, ci sembra quindi che questo mondo sia per Böhme sì, una traccia, un documento attraverso il quale conoscere/ri-conoscere il divino, ma un documento di per sé sviante -per i *Sinne* e per la *Vernunft*, non per il *Verstand*- in quanto contraffazione, copia e abito sgraziati e disarmonici di una bellezza interiore tutta da intuire. E, del resto, non nasce esso forse dal tentativo frustrato di rappattumare un Progetto mandato a monte da Lucifero? Il limite all'onnipotenza divina non deve stupire: tutta la teogonia non è infatti altro che una lotta di Dio con Se stesso, dalla quale emerge una cosmogonia contraddittoria e piena d'imperfezioni, *per il momento*. In questo senso si può dire che la traccia del divino è un *memento*, *come presenza d'un Progetto; ma è soprattutto un obbiettivo, come immanenza d'un destino*. La via

²¹⁹ Il *De Signatura rerum* del 1622, in S.S. VI, il cui titolo originale tedesco è *Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen*.

²²⁰ Cit., p. 495.

²²¹ Cit., pp. 131-144.

²²² *Astronomia magna*, S.W. XII, p. 59: "got wil, das ding sichtbar werden, was unsichtbar ist".

²²³ Cfr. n. 207 al cap. precedente.

²²⁴ P. 420.

²²⁵ *ivi*, in n. 5.

²²⁶ P. 447.

²²⁷ Cfr. le considerazioni di Koyré, *passim*, a partire da p. 427, sino a p. 447.

dell'utopia, che Weigel nega al mondo additando ad esso la contraffazione,²²⁸ torna quindi a snodarsi in Böhme soltanto come percorso verso un mondo altro, la cui promessa già sin d'ora s'intravede. Infatti, mentre l'ontologia di Weigel prevede due livelli dopo la perdita del Progetto -mondo spirituale e mondo decaduto- quella di Böhme continua ad ipotizzarne tre, il terzo essendo costituito dal Progetto -creazione quintessenziale- che sarà recuperato; questa è l'utopia di Böhme. La *Gelassenheit* non serve soltanto alla salvezza individuale, come in Weigel, serve a costruire/ricostruire un mondo positivo. È un problema di sfumature ma, ciò nonostante, assolutamente essenziale, perché è un problema di *atteggiamento*.

La *signatura* svela dunque l'immanenza d'un destino; in questo senso Koyré è nel cuore del problema allorché ricorda²²⁹ che per Böhme ogni conoscenza è vuota se non è conoscenza di *signaturæ*; ma anche allorché attribuisce al ciabattino di Görlitz un'oscura intuizione: la necessità di quel salto irrazionale che conduce dal Progetto al mondo storico, grazie a Lucifero e ad Adamo. Il mondo materiale, con le sue contraffazioni e con l'esigenza di conoscere attraverso di esse, appare più ricco di quello progettuale; la libertà irrazionale di quelle azioni ribelli ha introdotto infatti qualcosa di nuovo che Dio non avrebbe potuto realizzare altrimenti. Soltanto così Egli arriva a dispiegarsi/conoscersi completamente, facendo spazio alla Creazione che porta in Sé: il 3° stadio, come in ogni processo gnostico, è diverso e superiore al 1°. Su quest'ultimo punto dobbiamo tuttavia aggiungere che l'intuizione, forse, è di Koyré più che non di Böhme; di certo quest'ardita ipotesi si può intravedere in filigrana, ma è difficile credere che Böhme l'abbia sentita davvero aleggiare sui propri fogli. Böhme è certamente rapito dalla bellezza del Creato, è certamente convinto che tale bellezza testimoni la presenza di Dio, è certamente teso a leggere questa presenza nelle cose: ma il suo pensiero è rivolto ad un Progetto interrotto da completare, rispetto al quale il mondo storico e il velo opaco degli elementi costituiscono comunque un negativo, non un contributo. Sognando, come uno Gnostico, il ritorno ad una patria perduta, egli non sembra affatto felice di esperire il contrattacco del mondo storico: ne avrebbe fatto a meno con gioia e non vi vede nulla di buono. Affinché dalla sua lezione si possano trarre simili conclusioni, occorrerà attendere il tempo dei Romantici: occorrerà tornare ad un rapporto positivo con la storia.

La lettura del testo in oggetto, il *De signatura rerum*, offre certamente degli spunti nuovi rispetto a quanto abbiamo già visto, ma non più di tanto. Al riguardo occorre in primo luogo notare che Böhme tratta la *signatura* non in riferimento ad una tassonomia delle proprietà e delle conformazioni, o tutt'al più lo fa in forme assai vaghe. La *signatura* sembra infatti essere per lui essenzialmente un argomento legato all'escatologia: la constatazione della presenza divina accompagna lungo la via della salvezza. In tal senso il tono e l'argomento del testo non sono particolarmente diversi da quelli delle altre opere; sotto questo profilo, dovendosi inquadrare lo specifico tema della *signatura* all'interno della più vasta architettura generale del pensiero böhmiiano, sarà opportuno trovare anche altri riferimenti all'interno di quella vasta ricapitolazione finale che ha luogo con la stesura del *Mysterium Magnum*.

Le argomentazioni del *De signatura rerum* possono essere schematizzate e riassunte nei seguenti termini. In primo luogo, sulla base della propria dottrina, Böhme si sente in dovere di ricordare che il molteplice viene dall'Uno, quindi debbono riferirsi all'Uno anche le molteplici caratteristiche dell'uomo.²³⁰ Dio è dunque leggibile in tutti gli aspetti esteriori che cadono sotto i nostri sensi,²³¹ ai quali occorre prestar attenzione; infatti, fuori della natura, la figura di Dio è avvolta dal più fitto mistero²³² e sarebbe quindi sciocco parlare di Lui senza prima conoscere la *signatura*.²³³ Questa *signatura* si legge ovunque:²³⁴ nelle piante e negli animali -anche in quelli malvagi- e la si legge egualmente nella fisiognomia e nel comportamento degli uomini, perché è impressa nel loro *Gemüthe*,²³⁵ onde l'interno può esser letto dall'esterno.²³⁶ Dio infatti ha costituito tutto nella Parola e lo ha espresso nella forma; questo suo "parlato" è perciò un modello del "parlante", che ha in sé il parlare. Il parlato è, nella storia (nel Tempo), ciò che il parlante è nell'eternità.²³⁷ In altre parole, l'essere è lo specchio caleidoscopico dell'unità di Dio, secondo l'antica intuizione neoplatonica.²³⁸

Vi è dunque, dice Böhme, un linguaggio della natura nel quale ciascuno ha una propria voce.²³⁹ Quest'aspetto "nuovo" della *signatura* introdotto da Böhme, ha un ruolo molto importante nella sua dottrina, perché mette in parallelo con la *signatura* stessa la dottrina del linguaggio universale pre-babelico, della quale abbiamo già detto e che giungerà a Leibniz. Si tratterebbe di un linguaggio perduto nel quale i suoni

²²⁸ Cfr. n. 207 al cap. precedente.

²²⁹ P. 496.

²³⁰ *De signatura rerum*, 1, 3, p. 4.

²³¹ *ivi*, 1, 13-17, p. 7.

²³² *ivi*, 3, 2, p. 18: "Ausser der Natur ist GOtt ein Mysterium".

²³³ *ivi*, 1, 1, p. 3.

²³⁴ *ivi*, 1, 15, p. 7: "in soviel Formen und Gestalten offenbaret".

²³⁵ *ivi*, 1, 6, pp. 4-5.

²³⁶ *ivi*, 1, 8, p. 5; 1, 16, p. 7; 8, 40, p. 90; 9, 1, p. 96: "Die ganze äussere sichtbare Welt, ist eine Bezeichnung oder Figur der inneren geistlichen Welt".

²³⁷ *ivi*, 13, 2-3, p. 178. Il processo formativo/autoformativo è alla radice della Volontà divina: la Bramosia (*Begierde*) è ciò che dà forma all'infinito entro la Sophia: cfr. 3, 4-6, pp. 18-19.

²³⁸ E forse anche orfica, con riferimento allo specchio di Dioniso: cfr. i passi di Plotino, Olimpodoro, Proclo e Nonno riportati da Colli, *La sapienza greca*, cit., vol. I, pp. 248-250, e il relativo commento alle pp. 416-417. Cfr. *De signatura rerum*, 3, 7, p. 19: la natura è l'essere corporeo di Dio.

²³⁹ *ivi*, 1, 17, p. 7.

esprimono direttamente la cosa, un linguaggio le cui tracce sono ancora presenti nelle lingue storiche, tanto che Böhme si affanna sovente a trovarle nella sua lingua tedesca. La filogenesi delle lingue ripete dunque la filogenesi dei popoli, tutti discesi da un unico progenitore, con la differenza che della lingua unica si è perduta la memoria a seguito dell'incidente babelico. Anche questa è una perdita d'armonia.²⁴⁰

L'analogia "sonora" conduce Böhme a dare una definizione icastica della *signatura*: essa è come uno strumento preparato per essere suonato dallo Spirito.²⁴¹ Quest'osservazione si sviluppa subito dopo²⁴² in un'altra molto sottile, nella quale si può leggere, a nostro avviso, l'essenziale della dottrina "sociale" di Böhme. Il suono della *signatura* conduce con sé le particolari note che caratterizzano il singolo strumento; ma ogni *signatura* è conseguenza del predominio di una delle 7 *Gestalten* rispetto alle altre,²⁴³ che tuttavia sono subordinate, non assenti. Si noti, per inciso, che questa è esattamente la dottrina astrologica del "Cielo" che costella il "Cielo interiore": tutti i pianeti vi concorrono, indipendentemente dal predominio di uno di essi o di alcune configurazioni. La conseguenza è che il suono di *signaturæ* caratterizzate da aspetti malvagi o buoni, suscita risonanze -come nelle corde degli strumenti musicali- nelle analoghe componenti presenti nelle *signaturæ* circostanti. Il malvagio può quindi suscitare la malvagità tra i buoni, come il buono può suscitare la bontà tra i malvagi; un buono, in ambiente malvagio, si fa malvagio; un malvagio, in ambiente buono, si fa buono.

Ora, a prescindere dalle evidenti implicazioni "illuministe" di una tale dottrina, ci sembra evidente che essa è lo specchio palese della nuova conformazione che va assumendo l'utopia religioso-sociale della nuova Gerusalemme: essa non è più il frutto, sempre sperato e sempre deluso, dell'avvento rivoluzionario di un gruppo di Eletti, ma il risultato di una paziente opera di autoeducazione degli individui che, perfezionando ciascuno se stesso, costituiscono col tempo un ambiente "sano" nel quale anche il malvagio troverà argomento e stimolo per la propria autoeducazione. Il Bene, in altre parole, è scelta individuale ma contagiosa; altrettanto dicasi del Male; gli individui concorrono a costruire una società che a sua volta educa gli individui, in un circolo che può essere tanto virtuoso quanto vizioso.

Böhme tuttavia, come sempre, mostra delle contraddizioni anche nella dottrina della *signatura*; là dove sembrava che essa mostrasse il risvolto divino delle cose, ci si trova ancora dinnanzi ad un dualismo simile a quello di Franck, tra materia e Spirito: la *signatura* non è lo Spirito, ma soltanto il suo "contenitore" ("Behälter oder Kasten des Geistes")²⁴⁴ perché il corpo non è che una realtà inerte ("ein stumm und...ein todt Wesen") mera apparenza dello Spirito che in esso si "segna" rendendosi sensibile e visibile.²⁴⁵ Queste oscillazioni sono, a nostro avviso, significative: Böhme non è poi così aperto alla valorizzazione della divinità del mondo, come troppo facilmente si ritiene. Se è indubbio che egli, pur assumendo strutture weigeliane, è lontano dal disprezzo di Weigel per un mondo irredimibile, del quale, anzi, valorizza la divinità; è altrettanto vero, e sarebbe facile sottolinearlo con innumerevoli citazioni, che egli resta pur sempre equivoco nel suo gnostico disprezzo per il disarmonico -e quindi opaco e malvagio- mondo elementale, descritto abitualmente come cosa "altra" rispetto allo Spirito o al Progetto, e non altra loro faccia. D'altronde, anche in riferimento alla seducente ipotesi di Koyré sul ruolo del mondo, Böhme ha esplicitamente proclamato che Dio non ha creato per perfezionarsi, ma semplicemente per mostrarsi,²⁴⁶ ciò che contraddice la stessa logica teogonica böhmiana, nella quale Dio è in palese e voluto divenire, Si trasforma, Si autocostruisce come puro Bene.

Quale dei due è il "vero" Böhme? Quello sconvolgentemente moderno che usa il mito di Weigel per capovolgere il significato e lasciarselo alle spalle, o lo "Gnostico"? Verosimilmente entrambi, anche se il primo è il solo che lascia una grande eredità, non soltanto teosofica ma anche filosofica, destinata a raggiungere i nostri giorni: il Böhme "Gnostico" è però altrettanto reale, con le sue esperienze del mondo che lo inducono a volgere lo sguardo altrove dalla storia,²⁴⁷ coperta di disprezzo insieme ai suoi protagonisti.

Böhme è contraddittorio come tutte le persone che pensano davvero in profondità, ma non per questo è una personalità scissa: vi dev'essere un filo che unisce questi suoi due esiti. A nostro avviso il legame si trova precisamente nel vitalismo radicale della sua teo/cosmogonia; ciò che differenzia Dio da Lucifero è il fatto che il primo diviene, il secondo vuol arrestare il divenire. Ora, questo carattere d'inerzia e d'opposizione è esattamente ciò che Böhme, raccogliendo in un grande respiro morale e intellettuale la spinta dello

²⁴⁰ Weigel fa sovente riferimento a Babele per indicare il sapere dei dotti, perchè Babele è il simbolo della condizione umana decaduta nel cui ambito si contorce la cultura mondana; la perdita del linguaggio di natura comporta infatti l'incapacità di comprendere lo Spirito Santo, che in essa parla direttamente. Sull'intero problema cfr. *Mysterium Magnum*, 35, 56 - 36, 85, S.S. VII, pp. 332-358. La torre è un simbolo dell'umanità decaduta, entrata in una logica autocentrica (36, 4, p. 339); le lingue che ne sono emerse hanno dato origine al sapere letterale dei dotti, che è mortifero (36, 47, p. 349), soltanto con la Resurrezione torneremo in quel linguaggio "mentale" che ci consentirà di comprendere la Parola "formata" nella natura (cioè: le parole esprimeranno direttamente le cose; cfr. 36, 75, p. 356). Gli stretti rapporti tra *signatura*, "vero" sapere, e ricerca della lingua prebabelica, sono stati attentamente notati da Bianchi, cit. Per conto nostro riteniamo che il tema sia strettamente connesso alla difficoltà di comprendere il mondo da parte dell'emarginato (incompatibilità di saputo e vissuto).

²⁴¹ *De signatura rerum*, 1, 5, p. 4; 3, 3, p. 78: "Il Parlante è il Maestro, il parlato è lo strumento".

²⁴² *ivi*, 1, 9-11, pp. 5-6.

²⁴³ *ivi*, 13, 1, p. 178.

²⁴⁴ *ivi*, 1, 5, p. 4.

²⁴⁵ *ivi*, 13, 1, pp. 177-178.

²⁴⁶ *ivi*, 16, 2, p. 231.

²⁴⁷ Anche nel *De signatura rerum*, 13, 46, p., 188, ripete che Dio ha maledetto la terra.

Spiritualismo riformato, avverte sia nel mondo elementale che in quello sociale, nella sua storia, nei suoi potenti, nella sua cultura egemone.

L'amore per la vita e per il suo divenire, il suo sbocciare, il suo manifestarsi come sorpresa e miracolo che deve essere specchio di una realtà sublime, è precisamente ciò che spinge Böhme a odiare e a dichiarare maledetta una materia sorda e opaca che s'interpone con il suo peso, le sue manifestazioni e i suoi mali, a frustrare lo slancio spirituale della vita: infatti, se ricordiamo il Paracelso del *De vita longa*, la vita è una realtà spirituale che anima il vivente, la cui morte non è se non lo scioglimento da questa realtà eterna e autonoma.²⁴⁸ Per la stessa ragione, con un'ineccepibile analogia che mutua da Franck e da Weigel, Böhme detesta la storia: la detesta perché il suo percorso è segnato e guidato da quell'ideologia del potere che si oppone al cambiamento, o si affretta a ricondurlo al Medesimo con le dittature rivoluzionarie. Di questa ideologia egli detesta gli eterni portabandiera, gli intellettuali accademici chierici e laici, razionalisti che con il loro "sapere" della lettera si oppongono al "sapere" della vita, cioè dello Spirito. Il risultato è che, contrariamente a Weigel, Böhme è un grande utopista: egli vuole affrettare il giorno del Giudizio perché quel giorno segnerà la fine dell'inerzia e dell'opposizione, della *disarmonia*; lo Spirito potrà vivere una vita piena, e il suo respiro sarà il ritmo del mondo.

La "magia" tanto invocata, altro allora non è se non l'unificazione di quegli opposti che si manifestarono con la caduta di Adamo;²⁴⁹ ciò avviene sull'esempio di Cristo, morte della *Ichheit*, dell'egocentrismo di Adamo, che segnò la nascita degli opposti stessi perché ne è l'archetipo²⁵⁰ in quanto separazione di una volontà propria, autocentrica, da quella cosmica, divina, totalizzante. Non a caso Böhme pone la differenza tra la *Ichheit* e la *signatura*, il carattere individuale che sembrerebbe coincidere con quella: la differenza è che la *Ichheit* è la personalità individuale scissa dalla Volontà divina che pervade il cosmo; la *signatura* è il carattere individuale stesso, ma nell'ambito dell'armonia totale; è lo strumento dal quale Dio suscita i toni dell'armonia universale.²⁵¹ Questo percorso indicato da Cristo è il percorso della *Gelassenheit*,²⁵² il cibo divino dato in pasto allo spirito per operare la rinascita è lo strumento necessario per far morire la *Ichheit*.²⁵³

L'origine della *signatura* è frutto di una complessa ripartizione delle 7 Qualità divine e terrene attraverso i 7 pianeti,²⁵⁴ ma, come abbiamo già rilevato, tale *signatura* è pensata da Böhme in termini essenzialmente escatologici ed etici, nel senso che essa si risolve in una conoscenza di se stessi e delle strutture del divino, e in una ricognizione della via che conduce alla salvezza dell'individuo, del genere umano e del mondo. Comprendere la *signatura* è infatti saper leggere Dio nel mondo sensibile, perché "la creazione del mondo esteriore è una rivelazione del mistero spirituale interiore".²⁵⁵ Evidentemente tale rapporto può esser letto sia in chiave medico/fisiognomica (la Forma rivela la *Tugend*, come in Paracelso) sia in chiave mitostorica: ogni personaggio ed ogni evento è "espressione" (trasparenza, allegoria, metafora, simbolo, etc.) di una struttura divina. In tal senso, la *summa* finale di Böhme, il *Mysterium Magnum*, che è un commento al *Genesi*, può esser letto come ricerca dei *segni* del divino che fanno della storia una ierostoria.

Come Böhme avverte sin dalla *Vorrede*, tutte le cose che appaiono "sind ein Wesen des Unsichtbaren"; l'Essere è la manifestazione di forze invisibili,²⁵⁶ nella storia l'ineffabile si fa sensibile parcellizzando la totalità nel molteplice,²⁵⁷ il commento al *Genesi* si propone perciò di comprendere i modi del manifestarsi divino nel cosmo, l'origine delle cose nel *Mysterium Magnum* come emanazione dell'Uno, come

²⁴⁸ Cfr. cap. 4°, n. 267.

²⁴⁹ *De signatura rerum*, 7, 42-43, pp. 66-67.

²⁵⁰ *ivi*, 9, 61-64, p. 112; 12, 8, p. 168.

²⁵¹ *ivi*, 12, 18, p. 171.

²⁵² *ivi*, 12, 20, p. 171. Nella *Gelassenheit* l'uomo elementale e quello astrale sono strumenti dell'anima: cfr. 13, 15-18, p. 219.

²⁵³ *ivi*, 13, 30, p. 184. La dottrina böhmiiana della comunione, come anche quella del battesimo, rappresenta una rielaborazione di temi paracelsiani e weigeliani; entrambe sono esposte specificamente in ciascuno dei due libri del trattatello *Von Christi Testamenten*, S.S. VI. Il primo è dedicato alla singolare dottrina del battesimo; Böhme difende la validità del battesimo con l'acqua, e sostiene che la sua azione "magica" deriva da una serie di "unzioni": lo Spirito Santo unse il Cristo/uomo, che a sua volta unse il "fondamento interiore" ("den innern Grund") dell'acqua, e questa unse il "vero uomo", creato, con Adamo, dal *limus*. La grazia ricevuta dall'acqua "spirituale" (cioè dall'elemento acqua come *ousia*, dal suo *Geist*) si trasmette all'acqua sensibile, che è indispensabile al corpo sensibile dell'uomo. Singolare è anche la dottrina böhmiiana escogitata per salvare il battesimo degli infanti: poiché alla trasmutazione del procedimento materiale in fenomeno spirituale è necessaria la fede, che gli infanti non possono avere, tale fede può esser supplita da quella dei genitori, che rende operativo il rito. Il concetto dei due piani paralleli la cui sincronicità è attivata dalla fede, si ripete nella dottrina della comunione: il pane e il vino materiali divengono così cibo celeste per l'uomo decaduto. Nell'architettura di Böhme, Cristo è una *dynamis* che attiva la Tintura dell'uomo spirituale (cfr. *Theosophische Send-Briefe*, 28, 3, p. 101, in S.S. IX).

²⁵⁴ *De signatura rerum*, 4, 5-41, pp. 30-41; 9, 9 sgg., p. 98 sgg.; 13, 5, pp. 178-179; 14, 5, pp. 231-232. Böhme riprende gli schemi paracelsiani in 13, 22-23, p. 182: il *Gestirn* è il primo *Leib*, ed è spirituale; dal suo setteplice sviluppo nasce il secondo *Leib*, la *Vernunft*, anch'essa corpo spirituale; il terzo corpo, elementale, è il contenitore degli altri due. Reminiscenze paracelsiane e weigeliane si trovano anche in *Mysterium Magnum*, 6, 9-10, S.S. VII, pp. 31-32: il *Gestirn* è un mondo di forze interiori, la cui configurazione si legge all'esterno nel corpo elementale; questo è come un fumo o un'esalazione del mondo spirituale. La comprensione della *signatura* è essenziale per la magia spirituale: cfr. *Mysterium Magnum*, 68, 7-10, S.S. VIII, pp. 745-746; ad essa si connette la dottrina del sogno profetico (*ivi*, 67, 1-14, pp. 738-741) che è un vedere dell'anima con gli occhi di Dio, grazie alla *Gelassenheit*: spiegare i sogni è comprendere una configurazione magica del *Gestirn* nell'uomo. Questa impostazione ricorda la dottrina del *pneuma* di Sinesio.

²⁵⁵ *Mysterium Magnum*, 10, 5, S.S. VII, p. 54.

²⁵⁶ *ivi*, *Vorrede*, 4, p. 1.

²⁵⁷ *ivi*, 6, p. 2.

l'uomo possa giungere alla conoscenza di Dio e tutti gli altri misteri teo-cosmogonici; infine, come l'Antico e il Nuovo Testamento siano da considerarsi un tutto che srotola nel tempo un Progetto preesistente.²⁵⁸

Questa insistita e perseguita necessità di comprendere fa di Böhme, come già di Weigel, non un mistico ma un teosofo, il cui fascino e il cui spessore sta in una problematicità e in un atteggiamento positivo nei confronti del Creato, che rimodellano la "fuga dal mondo" di Weigel in più ampi orizzonti. "Gnostico" nel disprezzare e condannare irreversibilmente *questo* mondo, Böhme elabora nella propria metafisica gli strumenti per lottare al recupero di un Progetto *non irrimediabilmente decaduto* e pur sempre a portata d'umanità, purché i singoli uomini, ciascuno per proprio conto, lo vogliano, contagiando gli altri col proprio esempio; non già *annullando il Male*, che sarebbe un assurdo, ma ricacciandolo al suo posto progettuale, *come sottofondo oscuro da lasciare alle spalle*. In questo ruolo anche il Male diviene un Bene, perché tutto è Bene ciò che occupa il posto opportuno per la realizzazione dell'armonia. Di quel "Male" è costituito infatti anche Dio; quel "Male" è presente costituzionalmente nell'anima umana: esso è il sottofondo ardente e oscuro della pulsione di vita, che è pulsione al divenire e all'autoaffermazione, che si fa positivo soltanto allorché sia temperato dall'amore e accetti di farsi armonia con la *Gelassenheit*. A quest'armonia si contrappone l'esito disarmonico, quello dell'autocentrismo luciferino, esattamente come all'Essere si contrappone il Nulla, al Progetto il suo fallimento. Qui l'uomo assume in pieno le proprie responsabilità dinnanzi a se stesso e all'umanità, prima ancora che davanti a Dio: realizzare l'Essere come nel Progetto o condannare se stesso e il mondo al Nulla. La prospettiva del teosofo *scopre imprevisi orizzonti laici e una componente sociale troppo usualmente obliata*.²⁵⁹

La conoscenza si risolve nella decisione sulla via da seguire, e qui l'atteggiamento positivo di Böhme trova occasione di rivelarsi nella sua dialettica di "Ja" e "Nein", con la quale concludiamo l'esame dell'opera. Questa dialettica, pur ripercorrendo i soliti processi teo/cosmogonici già esposti, sui quali non torniamo, rivela a nostro avviso implicazioni complesse, che val la pena di portare in luce; lo faremo sintetizzando al massimo e riordinando la contorta esposizione che si trova in *Questiones Theosophicæ*, 3, 2 - 10, 3, S.S. IX, pp. 6-29.²⁶⁰

Secondo Böhme tutto ciò ch'è divino, terreno o diabolico, è costituito entro una dialettica di *Ja* e *Nein*, dove il primo è un desiderio di vita, peraltro inconoscibile prima della costituzione del suo opposto; essi sono dunque originariamente una sola cosa, ma si dividono costituendo due centri, ognuno dei quali opera per sé. Essi costituivano dunque una realtà unica nell'*Ungrund*, ma poiché l'Uno, per costituirSi, Si fa due emanando da Sé l'altro-da-Sé; ecco che si costituisce anche la differenza, che è il *Nein*, dal quale si conosce lo *Ja*. La distinzione consiste infatti in questo, che la Volontà unica vuole il Bene unico, cioè se stessa, mentre la volontà emanata vuol costituirsi come qualcosa di autonomo, non identificandosi con l'unità e originando quindi il *Nein*. In altre parole, il diverso uscito dal medesimo è diverso soltanto in quanto respinge l'unità, ma in tal modo cade nella volontà autocentrica, ostativa di quell'eterno fluire ed emanare che caratterizza lo *Ja*. Lo *Ja* è dunque pulsione di vita che affonda nell'*Ungrund* e non ha prima di sé il *Nein*, che origina soltanto nell'autocentrismo della volontà emanata. In questa prendono origine le Qualità (che sono volontà di differenziazione) la prima delle quali è un *Nein*, come gelo, durezza, aridità, tenebra (ricordiamo che la 1ª Qualità è la *Herbe*, qui detta *Schärfe*); nel divenire delle Qualità prende corpo la Luce (*Liebe/Licht*) il cui centro è lo *Ja*. Evidentemente, come la pulsione di vita era uno *Ja*, lo è anche l'accendersi della Libertà nelle tenebre della *ewige Natur*.

La forza della Parola, che dà forma, è un puro *Ja*, così come è uno *Ja* il costituirsi di un mondo spirituale nell'Elemento puro; l'amore divino onnipotente è soltanto *Ja*, mentre evidentemente sarà *Nein*, per opposizione, l'ira divina, le Qualità primordiali alle quali guarda Lucifero.

Ma allora, che cos'è questo *Nein* che nasce dallo *Ja* dopo la differenza, la distinzione dell'Uno in due, voluta dallo stesso divenire divino? È la volontà autocentrica di porsi come "altra" nella separatezza, autonoma dall'Uno dal quale tutto origina. In altre parole è la volontà della creatura (Lucifero) che *vedendo il processo creativo e conoscendone il Grund, vuol porsi in quel Grund e farsi Creatore a sua volta di una Creazione propria, distaccata da quella dell'Uno originario*. In questo senso (ricordiamo i ruoli di *Imagination* e *Magia*) dice Böhme che Lucifero voleva rubare la Magia al Padre;²⁶¹ in questo senso dice che Lucifero rifiutò l'unità e volle il molteplice.²⁶² Il *Nein* non è il molteplice nel suo rapporto dialettico con l'Uno, ma è *il molteplice che vuole assolutizzare il proprio esser tale, rifiutando di esserlo sotto la regia dell'Uno*. Lucifero arresta il divenire divino perché vuol farsi protagonista di un autonomo progetto, e questa è la *contraffazione*: lo si vede nel mondo elementale, nella *äusseren Welt* che è un *Nein*, mentre è *Ja* la *innere Welt*, fatta

²⁵⁸ *ivi*, 11-13, pp. 3-4.

²⁵⁹ Ben notata tuttavia dal Koyré, che a p. 45 scrive: "tutti coloro che, toccati poco o molto dalle correnti d'idee discese dal Rinascimento e dal naturalismo italiano, non possono ammettere che la natura umana sia irrimediabilmente viziata, si trovano ad adottare il simbolismo e le dottrine dell'alchimia. Non è, tuttavia, soltanto una coincidenza storica: coloro che dopotutto e innanzitutto perseguono la rigenerazione della vita spirituale, si sentono naturalmente attirati dalle dottrine che mettono in primo piano l'idea della vita e propongono una concezione vitalista dell'universo". La scelta *sociale* di Böhme, è una scelta per il *cambiamento* nei confronti del sempre-eguale del dominio: dominio non soltanto sociale, ma anche intellettuale, perché non c'è dominio senza ideologia, *ivi* compresa l'ideologia della "fine delle ideologie".

²⁶⁰ Altri riferimenti, non indispensabili, *passim* sino a 13, 10, p. 36.

²⁶¹ Cfr. *supra*, n. 101.

²⁶² Cfr. *supra*, n. 196.

dall'Elemento puro. Il punto è sempre lì, nella perdita d'armonia; rifiutando la *Gelassenheit* Lucifero volle essere "ein Herr im Nein"; lo *Ja* fuggì lontano da lui.

In altre parole: il *Nein* luciferino è la deflagrazione del molteplice da lui provocata, laddove nello *Ja* il molteplice esiste sì, ma governato, retto, armonizzato dall'Uno.

Questa luciferina deflagrazione del molteplice impazzito,²⁶³ sembra un'allegoria della Guerra dei Trent'anni; se così fosse non sarebbe tanto risibile, come sembra intendere Barudio, il mito paracelsiano, rosicruciano e böhmiiano dell'armonia. Certamente si può dire che, *purtroppo*, la vita è *pólemos* -che di tutto è padre- e che Böhme ha paura precisamente del *pólemos*, sognando l'*anápausis* in una ristabilita armonia, in una nuova Gerusalemme costruita da uomini santi che santificano l'umanità. In quel *purtroppo* c'è tuttavia l'amarezza della realtà storica, e quindi, *e contrario*, il sogno consolatorio -ma anche l'inafferrabile traguardo-dell'utopia; si può quindi affermare che Böhme fu un utopista, ma un grande utopista: e un grande utopista si può esserlo soltanto a patto di riflettere lucidamente sulla realtà storica, *che non è una turris eburnea*. Nell'origine della svolta teosofica dopo la crisi dei moti popolari, si può forse leggere una riflessione sulla storia e il tentativo di aprire una nuova pagina, non di chiudere il libro.

Il pensiero di Böhme rappresenta una svolta epocale soprattutto per il perdurare della sua influenza sino al XIX secolo; perciò sono ancora attuali le sue conseguenze. L'attualità risiede nei problemi che esso ha additato, nella loro centralità, che indurrà un pensiero ormai secolarizzato a tornarvi sopra più volte, e, si può dire con certezza, a tornarvi sopra ogniquale fosse in gioco la libertà dalle ideologie egemoni, sia che queste propagandassero la coercizione di leggi deterministiche, sia che fomentassero l'individualità come arbitrio prometeico: e le due cose sono facilmente coniugate.

La maggiore eredità böhmiiana connessa a quella di un Dio vivente, è quella di un Dio che ha un solo luogo dove vivere ed esser conosciuto: la natura. La filosofia della natura è una vicenda che prosegue e che giunge al Romanticismo e al suo sentimento della natura; perciò ha ancora un'attualità nell'epoca del fallimento dell'arte autoreferenziale, dell'uomo prometeico e della cattiva secolarizzazione.²⁶⁴

La filosofia della natura implica che la natura sia il luogo dell'apparizione del divino, luogo ove l'anima si ri-conosce; implica quindi un'ontologia neoplatonica e una religiosità dell'arte, come rifiuto del sempre-eguale delle leggi meccanicistiche e del sapere concettuale. Per questa ragione abbiamo dedicato a Böhme un certo spazio, per stabilire con lui il punto di partenza di ciò che seguirà. La terza parte del nostro racconto conduce infatti ai nostri giorni, e quindi percorre i tre secoli che partono dal XVIII, il secolo dei Lumi.

Il XVIII secolo non è soltanto il secolo di Voltaire e di Kant, è anche il secolo di Oetinger e del Pietismo, che trasmettono il pensiero di Böhme; ed è un secolo nel quale è ben viva la *Naturmystik*, un secolo nel quale si scopre il folklore e nasce il Romanticismo; è un secolo di occultisti e di società esoteriche insinuate nella politica -abbiamo narrato il piccolo episodio del Frankismo. Così la Rivoluzione Francese, che secondo alcuni segnerebbe il trionfo della borghesia, fu un fenomeno durato in realtà molti decenni, dove la componente millenarista lottò a lungo prima di esser relegata nel buio. Quanto al XIX secolo, esso non fu soltanto l'epoca della borghesia, del razionalismo scientifico e dello scientismo; della tecnologia, dell'industria, della secolarizzazione, dello Storicismo: fu anche epoca di nuove teosofie e di occultismi, ma, soprattutto, della critica tardo-romantica; fu l'epoca di Schopenhauer e di Kierkegaard; di Dostoevskij e, prima ancora, di Leopardi. Quanto al XX secolo, sembra il caso di riflettere conseguenzialmente su ciò che *anche* vi accade: sulla fine della fisica classica -quella dell'osservatore esterno, immobile- e del suo omologo, il soggetto borghese; sulla vitalità degli studi sul mito e sulla psiche, nati nel secolo precedente ma proseguiti e maturati nel nostro; sul dislocamento del concetto di "verità" dalla filosofia all'arte, un fenomeno che ha lontani antecedenti ermetici; sulla rinascita recente degli integralismi religiosi.

Se si guarda alla realtà delle forze in gioco nel secolo, questi fenomeni sono certamente subordinati e marginali rispetto all'invasione della tecnologia, dell'industria, dell'economia, degli apparati burocratici e statali, che non soltanto regolano il corso degli eventi, ma occupano lo spazio di riflessione della quotidianità. Nondimeno essi rappresentano un segno: il segno che i problemi irrisolti non sono affatto superati, che il presente non può seppellire il passato, che le dialettiche storiche *non conoscono sintesi*, che il "disincanto del mondo" è un termometro della pessima qualità della secolarizzazione, che la trascendenza non si è mai allontanata da noi, che la vita è molto, *molto di più*, della Ragione -e questo per motivi *razionali*- che nulla, neppure la violenza fisica, economica e politica, può ridurre l'altro al medesimo; che la cultura accademica -e con essa l'invenzione del secolo, l'antiaccademismo accademico che solletica stanchi pruriti dell'*establishment*- resta soltanto il lustrino del potere reale, senz'altra sede che quella obitoriale delle Istituzioni.

²⁶³ I termine "pazzo" (*narr*) e pazzia, sono più volte usati da Böhme per definire il tentativo eversivo di Lucifero; la volontà autocentrica conduce alla *Phantasey* (*Questiones Theosophicæ*, 5, 6, p. 16) e la *Phantasey* è precisamente pazzia (cfr. *supra*, n. 132)

²⁶⁴ È interessante cogliere questa riflessione di un autore vissuto negli anni dello Storicismo, quale fu Adorno. Nella sua *Teoria estetica* (ed. it. a cura di E. de Angelis, Torino, Einaudi, 1975, p. 390) si legge: "Quando è di fronte alla natura, lo spirito, al contrario di quel che Kant vorrebbe, non si accorge tanto della propria superiorità, quanto di avere dimensione naturale.....La signoria che il soggetto impone alla natura imprigiona anche lui: la libertà dà segno di sé nella coscienza della somiglianza del soggetto con la natura". Ancor più interessante è trovarvi una critica dell'estetica hegeliana (pp. 109-111) nella quale la pretesa idealistica di una signoria dello spirito sulla natura, rea di non essere riducibile al concetto, si traduce in una supposta "prosaicità" del bello naturale. Questa pretesa viene rintuzzata sostenendo che la prosa, al contrario, "è il riflettersi nell'arte...del disincanto del mondo". La polemica torna ancora a pp. 387-388, sempre in difesa del bello naturale, e conclude: "l'opera d'arte rinvia oltre di sé"; dunque *non può essere autoreferenziale*.

Tutto questo, certamente, non fa capo a Böhme; ma Böhme rappresenta un punto di riferimento, non l'unico, ma il più significativo, per la formazione del Romanticismo: e nella cultura romantica è prefigurata molta cultura di questo secolo. Il Dio che vive è una mina vagante buona per tutti i tempi, perché un Dio che vive può vivere soltanto nel Suo Creato, che non può, quindi, divenire oggetto di manipolazione: non può non tanto perché non "deve", ma proprio perché la cosa non è possibile. Neppure possono divenirlo i singoli individui, costituiti in tal caso come tante individuali sedi di una "verità" che torna sempre a far capo all'incoercibilità della vita. Un bell'intralcio per l'ideologia del dominio, foss'anche quella patinata dei *media*.

Böhme ci è sembrato perciò il punto d'arrivo giusto per un'antica vicenda, e il punto di partenza adeguato per nuovi, apparentemente incompatibili sviluppi; perché, se dalla rivoluzione industriale all'economia planetaria, molti eventi importantissimi sono intervenuti a determinare il corso "vincente" della storia, il nostro obiettivo resta sempre "l'altro occidente", quello sempre espunto in apparenza, del quale tutt'al più si parla a margine, ma che di fatto si ripropone continuamente come resistenza e alternativa, alimentandosi da oscure e profonde radici che nessuna egemonia culturale è sinora riuscita ad estirpare.