

2005 Istituto di Filosofia Arturo Massolo

Università di Urbino

Isonomia



Il Dio *Senza-Fondo* **Storia dell'evoluzione del concetto di *Ungrund* negli scritti di Jakob Böhme**

Cecilia Muratori
Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo"
ceciliamuratori@msn.com

Abstract

No other concept has more often been used to represent the philosophical thought of Jakob Böhme than that of *Ungrund*, despite the fact that it appears relatively late in his writings: the word *Ungrund* was employed for the first time in the *Forty Questions* (*Vierzig Fragen*), written in 1620, eight years after Böhme's first book, *Aurora* or *Morgenröte im Aufgang*, and only four years before his death.

As it literally means *Bottom-less*, or *Without-Ground*, the word *Ungrund* is used to describe the nature of the Divinity in the most radical way, that is stripping from it every possible image or representation, and, as a final step, leaving it without a ground to sustain itself.

I propose to trace an evolution of both the concept and the term *Ungrund*, from Böhme's early works to those written after 1620, with the aim of showing that the concept which first appears in the *Forty Questions* is not entirely a new one: although Böhme repeatedly changes his terminology in attempting to describe the divine mysteries, certain aspects of his approach nevertheless remain constant throughout this process.

First, it's possible to point out that already in *Aurora* Böhme tries to conceive the Divine on different levels (levels of depth). The Holy Trinity, far from being considered as the only possible representation of the Divinity, is defined as a form of it which has a beginning (or 'birth'), proceeding from a divine depth, or abyss: it is this abyss that Böhme will later call *Ungrund*.

Following the stages of this evolution will show, on the one hand, the reason for the late appearance of the term *Ungrund*, and on the other the shades of meaning which converge in it.

At the same time, Böhme's constant and developing attempt to consider the Divinity as a bottomless Abyss offers an interesting parallel with Meister Eckhart's conception of the Divine as a motionless Nothing.

1. Introduzione¹

La stesura del *Vierzig Fragen von der Seele*, nel 1620, quattro anni prima della morte dell'autore, costituisce un punto di svolta nel pensiero di Jakob Böhme: è in questo testo infatti che viene utilizzato per la prima volta il termine *Ungrund*², che costituirà uno dei concetti portanti ed essenziali della sua riflessione filosofica.

Ungrund infatti è la parola che Böhme sceglie per tentare di descrivere l'essenza del Divino nel modo più radicale, ovvero privando Dio non solo della sua immagine di

Padre della creazione e delle creature, ma privandolo anche di ogni altro attributo o qualità, per lasciarlo spoglio di tutto, e aprire il campo alla comprensione della Divinità come abisso.

Già da un punto di vista linguistico, *Ungrund* si presenta come opposto speculare di *Grund* (*Un-Grund*, dove *un-* ha significato privativo) e potrebbe quindi essere tradotto con *Senza-Fondo*, o *Senza-Fondamento*, a indicare il fatto che il Divino, considerato sotto questo punto di vista, è una realtà che manca di tutto, in primo luogo manca di una base, o fondamento, di se stesso e si spalanca così agli occhi del mistico allo stesso modo di una voragine.

Portando il discorso ai suoi estremi, Böhme afferma che privare Dio di tutto significa strappargli anche il nome stesso di *Dio*: considerato come *Senza-Fondo* il Divino è quindi una realtà essenzialmente priva di nome, poiché l'unico nome che le si addice è quello di *Nulla*.

Ciò che mi propongo di mettere in evidenza con questo saggio è il percorso che conduce Böhme all'utilizzo della parola *Ungrund* nel *Vierzig Fragen*, perché sia possibile in questo modo capire l'importanza e i limiti di questa svolta, ovvero rispondere al quesito: è un concetto nuovo quello che fa la sua comparsa nel 1620, o si tratta invece di una pura variazione linguistica per veicolare una concezione del Divino che appartiene anche agli scritti precedenti?

A mio avviso, né la prima né la seconda ipotesi colgono nel segno.

La creazione della parola *Ungrund* – e parlo di *creazione* da parte di Böhme pur nella consapevolezza del fatto che questo termine era già stato usato prima di lui³, poiché sono originali il percorso attraverso cui egli arriva a preferire *Ungrund* alla terminologia adottata fino a quel momento, e il significato che esso assume nella cornice del suo pensiero filosofico – è infatti il frutto di una doppia evoluzione.

Il termine *Ungrund* si trova infatti al crocevia tra l'evoluzione del lessico, svolta da Böhme in modo instancabile a partire dalla sua prima opera, e l'evoluzione del concetto, cioè il tentativo di utilizzare o plasmare le parole per riflettere sul punto cruciale, ovvero come poter dare una descrizione della natura del Divino. Si tratta ovviamente di due processi legati da un rapporto di reciproca influenza: man mano che il lessico viene modificato, Böhme si muove, letteralmente, intorno al concetto, illuminandolo da diverse prospettive, con sempre nuove variazioni nel modo di affrontare il problema.

Ipotizzo cioè che la stessa concezione della Divinità delineata da Böhme nel *Vierzig Fragen* fosse già presente *in nuce* negli scritti precedenti, e addirittura già nella sua prima opera, *Aurora* o *Morgenröte im Aufgang*, che risale al 1612, nonostante il fatto che in essa non si parli ancora di *Ungrund*. Dico che essa è presente *in nuce* nel senso che Böhme non utilizza fin da subito una terminologia specifica per avvicinare il lettore all'idea del Divino come abisso, ma alcune linee fondamentali di pensiero sono comunque già rintracciabili in *Aurora* e saranno mantenute, nonostante la costante evoluzione lessicale, pur subendo continue riletture e parziali torsioni di significato.

In particolare, l'idea che non viene mai abbandonata, dalla *Morgenröte* fino agli ultimi scritti, è che sia possibile, anzi, necessario, pensare il Divino su vari piani, o, più propriamente, su vari livelli di profondità, tentando di operare una distinzione tra l'immagine del Dio Padre, come prima Persona della Trinità e creatore del mondo, e una visione della Divinità molto più radicale, sfuggente a ogni tentativo di attribuirle una qualsiasi immagine.

La Trinità viene infatti definita già in *Aurora* come una forma del Divino che nasce (Böhme parla chiaramente di «*Geburt der H. Dreyeinigkeit*»), cioè di «nascita della santa

Trinità»⁴), quindi non solo essa non costituisce l'unico modo possibile di dare una rappresentazione di Dio, ma non coglie nemmeno l'essenza divina nella sua natura più originaria. Dire cioè che la Trinità è un'immagine della Divinità che ha un inizio (in un certo senso si potrebbe dire: un inizio nel tempo, visto che Dio Padre è tale solo in rapporto alla sua creazione) significa fare spazio a una diversa concezione del Divino e invitare il lettore a raggiungere un livello più profondo di riflessione, cioè il livello dove Dio si fa abisso (ovvero dove Dio è *in se stesso*, per usare un'espressione böhmiana⁵).

Il pensiero di Jakob Böhme è quindi attraversato da questa spaccatura tra l'una e l'altra rappresentazione del Divino, e dal tentativo di ricurcirne, per quanto possibile, i margini, ovvero di trovare una conciliazione, un punto di contatto.

Mi sembra quindi che si non si possa parlare di *Ungrund* come di un concetto completamente nuovo, che fa la sua comparsa a otto anni di distanza dall'esordio di Böhme alla scrittura, né come di una pura innovazione linguistica, e, come tale, non particolarmente rilevante dal punto di vista del significato. Esso costituisce piuttosto il punto di arrivo o di maturazione della riflessione che Böhme sviluppa sulla natura del Divino, di cui, bisogna ricordare, egli dice di aver avuto *intuizione*, cioè comprensione immediata, ricorrendo all'immagine di una porta che viene spalancata per permettere al mistico di *vedere* il mistero di Dio (in questo senso Böhme parla anche di *visione*)⁶.

Almeno due cose devono quindi essere sottolineate.

La prima: Böhme stesso ribadisce più volte il fatto che l'intuizione mistica è stata solo il primo passo, ovvero che essa ha aperto un lungo periodo di gestazione spirituale, sfociato poi nella stesura della *Morgenröte*⁷. Il continuo lavoro di ricerca e di riflessione di Böhme attorno al linguaggio e alla terminologia riflettono quindi il tentativo di ripensare costantemente questo primo, fondamentale, momento dell'intuizione, per portarlo a compimento e avvicinarsi il più possibile con le parole alla descrizione di qualcosa che, per definizione, non può essere descritto compiutamente, ma da cui è pur sempre possibile allungare o accorciare le distanze.

La seconda: il progetto di Böhme è duplice, cioè coinvolge sia il mistico, che necessita di portare a espressione la propria visione, per poterla pensare e capire (*Aurora*, Böhme ripete con insistenza, era stata originariamente pensata come *Memorial*⁸, ovvero come diario spirituale⁹), sia il lettore, il quale deve essere condotto il più vicino possibile alla comprensione di una realtà di cui non ha avuto intuizione (gli scritti successivi ad *Aurora* sono infatti chiaramente indirizzati a un pubblico di discepoli e ammiratori).

In questo modo Böhme fa del linguaggio il punto focale sul quale si accumula la tensione provocata dallo scontro tra la necessità di dire, cioè di portare a espressione, e la consapevolezza che non è possibile dare un «resoconto descrittivo di un'esperienza mistico-visionaria»¹⁰.

Böhme è quindi, per così dire, costretto a inventare un suo proprio linguaggio e, soprattutto, a procedere per tentativi. Egli utilizza cioè ogni termine in maniera estremamente oculata, mettendone sotto esame i limiti e le possibilità, per osservare quanto esso si avvicini alla realtà inafferrabile di cui egli intende parlare, e quindi avviando la sperimentazione con un altro, e così via.

Ogni nuova soluzione linguistica adottata viene quindi a essere spinta al confine tra un limite invalicabile di apofatismo e la volontà – sempre riscontrabile nei testi böhmiani – di comunicare un messaggio. Per questo mi sembra particolarmente importante parlare di *Ungrund* mettendolo in prospettiva, vale a dire considerando la sua comparsa nel *Vierzig Fragen* come una fase all'interno di una costante evoluzione,

o, per usare un'efficace espressione di G. Wehr, di una «deambulazione attorno ad un centro»¹¹, che porta il mistico a ritornare ciclicamente sui propri passi, e a riproporsi il problema che costituisce appunto il fulcro dell'indagine, ovvero con quali parole esprimere un'esperienza che è estranea alla ragione, alla concettualizzazione¹², e quindi al linguaggio.

Ciò risulta inoltre particolarmente importante per il fatto che, man mano che la sua personale sperimentazione linguistica procede, di pari passo con il tentativo di mettere sempre più a fuoco il concetto, Böhme non sostituisce semplicemente un termine a un altro, ma mantiene tanto la terminologia poco specifica usata nella *Morgenröte*, quanto le diverse soluzioni e variazioni linguistiche che faranno la loro comparsa di volta in volta.

Si produce in questo modo una sorta di accumulazione di punti di vista o di sguardi sulla natura del Divino, pensato come realtà abissale priva di attributi: punti di vista che convivono l'uno accanto all'altro e che contribuiscono a dare l'idea della lotta continua del mistico con il linguaggio, nell'impossibilità di catturare con le parole il cuore del problema, senza tuttavia abbandonare la convinzione che si possa spingere il linguaggio stesso fino ai propri limiti (cioè fino a quel punto dove il linguaggio deve necessariamente lasciare il posto all'assenza di parole, al silenzio).

Per questo ho parlato di *preferenza*, da parte di Böhme, della parola *Ungrund* negli scritti successivi al 1620 e non di scelta univoca e assoluta. Accanto a *Ungrund* continuerà infatti a essere presente un'intera costellazione di termini, utilizzata per riferirsi – con accenti diversi – alla stessa realtà, tra i quali *Abgrund*, generalmente tradotto con *Abisso*¹³, è probabilmente quello più significativo. Ciò mette ancor più in rilievo la necessità di considerare la prevalenza della parola *Ungrund* a partire dal *Vierzig Fragen* come una tappa all'interno di un processo che coinvolge una pluralità di fattori.

La continua variazione della terminologia negli scritti böhmiani trova in questo le sue ragioni.

Il percorso che propongo di seguire si sviluppa in ordine orientativamente cronologico, per i motivi che abbiamo detto (si tratta di ripercorrere le fasi di un cammino progressivo), anche se mi sembra importante, allo stesso tempo, compiere qualche passo a ritroso e mettere in evidenza il fatto che le parole poste di volta in volta in primo piano negli scritti böhmiani portano con sé tracce ed echi di una loro storia all'interno del vocabolario della mistica tedesca precedente (e naturalmente successiva) a Böhme. In questo modo diventa possibile definire il ruolo della figura di Jakob Böhme nel quadro del misticismo tedesco, rintracciando il suo legame con una tradizione che risale almeno a Meister Eckhart¹⁴ e limitando il luogo comune secondo cui Böhme sarebbe da considerarsi in tutto e per tutto un caso a parte, un capitolo a sé, nella storia del pensiero filosofico-religioso¹⁵.

Analizzare l'evoluzione del lessico nei suoi scritti mette infatti in luce l'estrema originalità del ciabattino di Görlitz nel rileggere e nel dare nuove sfumature di significato a parole che però appartenevano già al lessico del misticismo di lingua tedesca.

È questo il senso dei paralleli e dei rinvii che costruisco a partire dall'analisi di ciascuno dei termini presi in esame.

2. *Tiefe Gottes, Tiefe der Gottheit: il problema della Profondità Divina nella Morgenröte im Ausgang*

«I nostri teologi», scrive Böhme nel *Von den drey Principien Göttliches Wesens*, «si impegnano con le mani e con i piedi, e con ogni mezzo, con persecuzioni e ingiurie, affinché non si indaghi riguardo al fondo profondo [*vom tieffen Grunde*], che cosa Dio sia, affinché non ci si lambicchi il cervello e non si indaghi nella Divinità [...]»¹⁶.

Stando alla cronologia delle opere stilata da Franckenberg¹⁷, il *Von den Drey Principien* è lo scritto che interrompe – e in modo definitivo – gli anni di silenzio incominciati nel 1612, con il sequestro di una copia manoscritta del testo della *Morgenröte* e il primo processo a carico del suo autore. Attenendosi scrupolosamente al *Diktat* dell'autorità giudiziaria, Böhme rinuncia a scrivere ancora, tanto che non porterà a termine nemmeno il libro che era stato al centro dello scandalo: la *Morgenröte* si ferma infatti al ventiseiesimo capitolo.

Se si legge il passo che ho citato tenendo conto della cornice storica e della vicenda giuridica cui ho accennato, mi sembra che si possano rilevare alcuni aspetti interessanti.

In primo luogo si noti il ruolo ambiguo di coloro che Böhme chiama «i nostri teologi»¹⁸, i quali da un lato sembrano svolgere un compito di polizia (vietano con ogni mezzo, incluse le persecuzioni – e Böhme sta probabilmente pensando alla sua stessa esperienza –, a chi non appartiene alla gerarchia ecclesiastica di ragionare per proprio conto sull'essenza del Divino scavalcando i limiti imposti dalla dottrina ufficiale), e dall'altro sembrano essere essi stessi privi della conoscenza di ciò che viene qui chiamato *il fondo profondo*.

Ma l'aspetto più importante che questo breve passaggio mette in luce è questo: il tentativo di pensare Dio, o meglio, la Divinità (e su questa distinzione si tornerà in seguito) come *fondo profondo* viene posto da Böhme, già in queste righe, al centro della disputa con il mondo della gerarchia ecclesiastica, rivelando il fatto che ciò costituisce fin dall'inizio, cioè fin dalle pagine di *Aurora*, un punto focale della sua riflessione filosofica.

Per capire che cosa Dio è, afferma Böhme con estrema chiarezza, bisogna guardare nella profondità e *indagare* nella Divinità (*forschen* dice il testo tedesco, che significa tanto *ricercare*, *indagare*, quanto *studiare*, *investigare*, e suggerisce quindi un approccio critico e complesso al problema della natura del Divino). «[...] affinché non si indaghi riguardo al fondo profondo», scrive Böhme, e poi aggiunge: «*che cosa Dio sia*», come a dire: solo nel «fondo profondo» Dio si rivela nella sua essenza.

Indagare significa perciò mantenere una tensione costante verso la comprensione, e gettare lo sguardo sempre più in profondità (*je weiter je tiefer*, ovvero *tanto più avanti quanto più in profondità*, è un'espressione che ricorre frequentemente nelle pagine della *Morgenröte*). Un passo molto simile si ritrova nel secondo capitolo di *Aurora*, dove si legge: «[...] voglio descrivere ora il vero fondamento [*den rechten Grund*] e la profondità [*Tiefe*], che cosa Dio sia, e come tutto sia formato nell'essenza di Dio»¹⁹.

Inoltre, nello scritto apologetico *Schutz-Schrift wider Balthasar Tilken*, ripercorrendo le fasi della sua esperienza mistica culminata nella stesura di *Aurora*, Böhme riassume così il contenuto filosofico del suo primo libro: «Poiché io ho messo per iscritto solo la mia conoscenza [*meinen Sinn*], come io l'ho compresa nella profondità [*Tiefe*]: e non ho dato riguardo ad esso alcuna spiegazione, poiché non ritenevo che [il libro *Morgenröte*] sarebbe stato letto [...]»²⁰. Dunque nel primo scritto del mistico di Görlitz l'approccio allo studio della natura del Divino viene posto in questi termini: ciò che è necessario

cercare e verso cui bisogna tendere è il vero, giusto (due possibili significati dell'aggettivo *recht*) fondamento, e questo fondamento, su cui basare l'analisi della natura di Dio, può essere trovato solo nella profondità, dove Dio mostra il proprio volto nascosto. Ed è importante sottolineare il fatto che questa profondità racchiude la vera natura di Dio, che risulta inaccessibile a chi rifiuta di indagare seriamente nella Divinità e non si pone il problema di ricercare il suo ultimo fondamento, la sua intima base.

A mio avviso è essenziale capire come il concetto di *Ungrund* derivi direttamente da questa visione dell'approccio al Divino, come, da *Aurora* in poi, il problema diventi la comunicazione (o la messa per iscritto) di quella conoscenza che proviene dalla profondità, e di cui la profondità stessa è oggetto. È pienamente lecito chiedersi quindi con quale terminologia Böhme abbia affrontato la questione a partire da *Aurora*, per poter così apprezzare le varie sfumature di significato che vengono a confluire nella parola *Ungrund*, e, allo stesso tempo, le continue variazioni cui viene sottoposta questa concezione radicale di Dio.

Fin dal 1612 Böhme utilizza l'espressione *Tiefe Gottes*, che può essere tradotta con *Profondità di Dio*. Di questa profondità, Böhme dice che non può essere misurata da alcuna creatura²¹, né sondata attraverso i sensi o con l'intelletto. Solo se è lo Spirito Santo a illuminare il cammino, infatti, può essere concesso all'uomo di elevare in essa il suo pensiero e il suo spirito²². L'espressione contraddittoria, *elevare nella profondità*, intende proprio dare l'idea del fatto che nell'Abisso divino ogni direzione si perde, alto e basso vengono a cadere, perché non si tratta di un luogo, né di una realtà descrivibile: in essa, dunque, è necessario abbandonare tanto l'orientamento quanto il ragionamento logico, per aprire il campo al paradosso.

Ancora, affermando che «tutte le forze di Dio il padre, il Figlio e lo Spirito Santo»²³ si trovano «nella profondità di Dio», a mio avviso, Böhme pone quest'ultima in una posizione più originaria rispetto alla Trinità, che è in essa è contenuta, o, si potrebbe dire, ne scaturisce. Viene quindi già delineata, sebbene non in modo preciso, la differenza tra un Dio esoterico, o rivelato – vale a dire il Dio trinitario – e un Dio esoterico, definito come *profondità di Dio*, o anche come *cuore di Dio (Herz Gottes)*²⁴, a indicarne il carattere nascosto ma allo stesso tempo centrale, sia nel ruolo sia per importanza (esso infatti, è necessario ricordare, è chiamato «vero fondamento», e non il Dio Padre, uno e trino).

Non è un caso che Böhme scelga proprio quest'espressione, *Tiefe Gottes*, per dare una prima immagine di ciò che sarà in seguito chiamato *Ungrund*. *Tiefe* infatti è la parola con la quale Lutero traduce, in *Genesi* 1, 2, l'ebraico *tehom*, che può essere reso con *abisso*²⁵ e che, nella cosmologia ebraica, ha anche il significato di *vasto mare*, con riferimento alle acque sulle quali poggerebbe la terra²⁶. Böhme utilizza quindi un termine biblico di centrale importanza per suggerire l'idea che si possa concepire il Divino su diversi piani, e che, soprattutto, l'*iter* di colui che voglia capire che cosa Dio sia, deve svolgersi necessariamente in profondità e tendere al cuore dell'essenza divina.

È interessante notare che nel versetto biblico, *Tiefe*, la profondità, è associata all'oscurità («Und die Erde war wüst und leer, und es war *finster auf der Tiefe*», è la traduzione di Lutero²⁷), ma si tratta di quell'oscurità che *precede* la divisione tra tenebre e luce. L'oscurità primordiale dell'abisso non può infatti essere intesa come opposto speculare della luminosità, poiché in *Genesi* 1, 2 la luce non è ancora stata creata. Questa oscurità dovrà quindi trovarsi al di là di ogni polarità e divisione ed essere per

questo intesa come assoluta privazione (privazione di ogni qualità positiva). Parallelamente, il fatto che *Tiefe* si trovi in una posizione più originaria rispetto a qualsiasi scissione e conflittualità è un aspetto che si ritrova anche nel pensiero di Böhme e che si rivela anzi di fondamentale importanza per capire da cosa nasce l'esigenza di pensare un Dio prima di Dio, ovvero un Dio nel profondo.

In un passaggio del *Mysterium Magnum* Böhme torna a ragionare sul concetto di *Tiefe*, definendone i tratti con maggior precisione rispetto a quanto non avvenisse nelle pagine di *Aurora*: «Ma se io invece dico che cosa Dio sia nella sua profondità, allora devo dire: Egli è fuori da ogni natura e proprietà, cioè [è] una comprensione o un'origine di ogni essenza»²⁸. Come l'abisso biblico infatti è chiamato *oscuro* poiché precede la creazione della luce e quindi la separazione tra luce e tenebra, così Böhme chiama il vero fondamento di Dio 'profondità' poiché esso precede non solo la nascita della Trinità, ma anche la creazione del mondo e per questo è «fuori da ogni natura e proprietà»²⁹, vale a dire: Dio come *Tiefe* non può essere definito in alcun modo poiché egli precede qualsiasi possibilità di definizione, essendo egli stesso l'origine di ogni concetto.

Allo stesso tempo, il vero fondamento è profondo nel senso che si trova nascosto sotto una superficie che deve essere penetrata, una superficie fatta di determinate rappresentazioni del Divino, tra le quali quella più resistente è quella di Dio come Padre e come creatore dell'universo.

Almeno in parte, quindi, la parola *profondità* diventa espressione del carattere inattuabile di Dio, ma, allo stesso tempo, mette in risalto quella che potrebbe essere chiamata una struttura per piani, operando una distinzione tra ciò che emerge in superficie – l'immagine del Dio trinitario – e ciò che rimane nel profondo e che nondimeno racchiude la vera natura del Divino, rivendicando quindi un primato in ordine di importanza.

Elaborando una continua rilettura del termine *Tiefe*, Böhme accosta tra loro diverse espressioni linguistiche, da *Tiefe Gottes*, a *Tiefe des Vaters*, *Tiefe der Gottheit*, ognuna delle quali coglie il problema da un punto di vista leggermente diverso, aprendo la strada alla riflessione che Böhme svilupperà negli scritti successivi ad *Aurora*. Fino a ora ho parlato di *Tiefe Gottes* in maniera generale, senza accennare al fatto che dove Böhme preferisce impiegare *Tiefe des Vaters* o *Tiefe der Gottheit* emergono nuove e alternative sfumature di pensiero.

L'espressione *Tiefe des Vaters*, ovvero *profondità del Padre*, compare frequentemente nella *Morgenröte*, e sta a indicare il fatto che l'immagine di Dio come Abisso si dischiude proprio nel cuore della Trinità, ovvero all'interno della Persona del Padre, che viene così posta in una posizione di confine. Da una parte infatti il Padre è visto come colui che genera il Figlio (per un atto d'amore), e sotto questo punto di vista si trova ad avere determinate caratteristiche; dall'altra la figura stessa del Padre racchiude in sé la via per raggiungere il vero fondamento. Egli nasconde infatti al suo interno una profondità che sta a indicare la possibilità di pensare il Divino abbandonando ogni concetto preconstituito.

La profondità del Padre costituisce in questo modo il centro o il cuore nascosto della Trinità, ed è a essa che il mistico deve tendere se vuole indagare veramente nella Divinità. Dal Dio Padre si scivola quindi, quasi senza soluzione di continuità, nell'Abisso dove il Padre perde se stesso, e viene così delineato, seppure in maniera ancora imprecisa, il salto dall'una all'altra idea del Divino, in una situazione in cui la

Persona del Padre funge da perno o da punto di svolta (si vedrà in seguito in quale direzione evolverà tale ruolo critico della prima Persona della Trinità).

Particolare rilievo ha infine l'espressione *Tiefe der Gottheit*.

L'alternanza tra i termini *Gott*, cioè *Dio*, e *Gottheit*, che può essere reso con *Divinità*, ha infatti, ancora una volta, la funzione di sottolineare il fatto che del Divino si possa parlare almeno su due livelli. *Gott* è generalmente associato all'immagine del Dio personale o trinitario, mentre *Gottheit* si riferisce al Divino considerato sotto l'aspetto dell'impersonalità e, accanto a *Tiefe*, costituisce quindi l'altro termine di rilievo attraverso cui Böhme delinea nella *Morgenröte* i primi tratti del concetto di *Ungrund*.

Questo gioco di prospettive tra *Gott* e *Gottheit* non è del resto un'idea originale di Böhme, ma deriva direttamente dal pensiero di Meister Eckhart.

È importante innanzitutto sottolineare che questa distinzione tra *Gott* e *Gottheit* presenta nell'opera di Eckhart dei limiti precisi. Compare infatti solo in qualche sermone tedesco ed è del tutto assente nell'opera latina (fatto del quale la spiegazione più ovvia sta nel ricordare la differenza di ruolo e di pubblico tra i due diversi settori della produzione eckhartiana³⁰). Da un lato l'opera latina, scritta interamente per mano di Eckhart, era intesa per essere letta e studiata da un pubblico di specialisti e utilizza un linguaggio scolastico, estremamente tecnico; dall'altro i sermoni tedeschi, redatti in parte da Eckhart, ma in parte anche da ascoltatori che avevano assistito alla lettura domenicale, si presentano nella forma di commenti o prediche (*Predigten* è il termine tedesco) a partire da un passo della Scrittura. Non è un caso quindi che il tema della Divinità come realtà impersonale, pensata come alternativa radicale al Dio trinitario, compaia solo nei sermoni, cioè nella forma letteraria più libera, almeno in parte caratterizzata dall'oralità, e sottratta al controllo serrato dell'autorità religiosa.

Con il termine *Gottheit* infatti Eckhart spinge la concezione del Divino fino ai suoi estremi, svolgendo la stessa operazione che sarà poi fatta propria da Böhme: è privando Dio (*Gott*) dei suoi attributi, ma, ancor di più, privando la mente dell'uomo delle immagini di Dio (un Dio pensato, cui si assegnano determinate caratteristiche) che si raggiunge la Divinità, cioè il Divino nella sua essenzialità, un Dio «al di sopra del pensiero»³¹.

Nel sermone *Nolite timere eos qui corpus occidunt, animam autem occidere non possunt*, Eckhart delinea con estrema chiarezza la distinzione tra questi due aspetti dell'essere Divino. Si legge infatti: «Dio e la Divinità sono separati l'un l'altra così ampiamente come il cielo lo è dalla terra». E ancora: «Dio *si forma e si dissolve*»³². Dio e la Divinità quindi non solo non sono la stessa cosa, ma vengono così a essere distinti su un piano ontologico, dato che, mentre Dio *si forma e si dissolve*, perchè dipende dalle caratteristiche e quindi dalle immagini che le creature gli attribuiscono³³, la Divinità rappresenta il Divino nel suo aspetto essenziale e, in questo senso, è immobile, immodificabile.

Più avanti infatti Eckhart scrive: «Così parlano tutte le creature di 'Dio'. E perché non parlano della divinità? Tutto quello che è nella divinità è uno, e di ciò non si può parlare. Dio opera, la divinità non opera, non ha niente da operare, in lei non è alcuna opera; mai ha guardato ad un'opera. Dio e la divinità sono separati dall'agire e dal non agire»³⁴.

Il parallelo con il Dio profondo di Böhme mi sembra a questo punto chiaro. Si tratta infatti in entrambi i casi di distinguere tra un Dio creatore, rappresentato dalle creature in modi diversi (dal Dio vendicativo dell'Antico Testamento al Dio Padre del Nuovo Testamento), e un Divino che non può essere rappresentato, di cui non si può nemmeno

parlare, e che Eckhart chiama in questo caso *Gottheit*. La Divinità infatti non agisce e non può quindi essere considerata come causa attiva dell'origine dell'universo, poiché essa non è toccata da nulla che sia a lei esterno e «non ha mai guardato ad un'opera». Il concetto di *Gottheit* viene a trovarsi quindi al limite della stessa capacità di pensiero, dove Dio e le immagini che lo accompagnano si dissolvono e si apre lo spazio a ciò che qui Eckhart definisce (neoplatonicamente) *Uno*, e che altrove sarà invece detto *Nichts*, cioè *Nulla*³⁵. Il termine della via mistica consiste quindi nel pervenire «nel fondo, nel terreno, nella corrente e nella sorgente della Divinità»³⁶, dove ogni differenza viene annullata, e Dio stesso è un'immagine che si dissolve.

Parallelamente, anche nel pensiero di Jakob Böhme la Profondità della Divinità costituisce l'obiettivo di colui che vuole indagare seriamente nella Divinità e, allo stesso tempo, non è attraverso il pensiero o attraverso i concetti che tale fondamento è raggiungibile. È solo grazie allo spirito³⁷, scrive Böhme nella *Morgenröte*, che diventa possibile vedere nella *Tiefe der Gottheit*, cioè aprire gli occhi e avere accesso a ciò che Dio è nella sua vera natura. Ciò non toglie che in *Aurora* questa differenza tra Dio in rapporto alle creature (il *Gott* di Eckhart) e Dio visto come *Gottheit* non è ancora sviluppata pienamente, ma si trova a uno stato poco più che embrionale. Il fatto che Böhme usi le espressioni che abbiamo discusso (*Tiefe Gottes*, *Tiefe des Vaters* e infine *Tiefe der Gottheit*), accanto all'alternanza tra i termini eckhartiani *Gott* e *Gottheit*, deve essere quindi interpretato come l'inizio di una riflessione che sarà sviluppata gradatamente per oltre dieci anni, dalla *Morgenröte* fino alla morte dell'autore.

Il parallelo con il lessico di Meister Eckhart ha quindi lo scopo di mostrare che quei termini che Böhme sembra usare ancora in maniera poco specifica preludono già a una precisa evoluzione. Anche il confronto con la terminologia del maestro di Colonia si spinge oltre: un'altra parola, infatti, che avrà particolare rilievo per l'evoluzione del concetto di *Ungrund* è *Abgrund*, che significa propriamente *Abisso* e che costituisce un termine chiave nell'opera tedesca di Eckhart.

Procedendo quindi in modo orientativamente cronologico, apro ora un capitolo sul ruolo e sul significato della parola *Abgrund* negli scritti di Böhme.

3. *Abgrund* ovvero l'Abisso divino

Rispetto al termine *Tiefe*, o all'espressione *tiefer Grund*, che Böhme utilizza, tanto nella *Morgenröte* quanto nel *Von den Drey Principien Göttliches Wesens*, quello di *Abgrund* introduce un sostanziale cambio di prospettiva. Il prefisso *ab-* che precede la parola *Grund*, *fondo*, sta a indicare infatti la lontananza dal fondo stesso, come un movimento di distacco, in conseguenza del quale il fondamento viene perso di vista e scompare nel profondo. È in questo senso che *Abgrund* può essere reso con *Abisso*: l'intervallo – si potrebbe dire, lo spazio, se ci si volesse raffigurare l'Abisso come una voragine – tra la sua intera profondità e il raggiungimento della base diventa infatti incalcolabile, ovvero abissale.

È importante ricordare che per fondamento, o *Grund*, Böhme intendeva, nel passo citato dal *Von den Drey Principien*, *che cosa Dio è*, cioè la comprensione del vero volto del Divino. Per quanto nascosto nel profondo, Böhme collocava questo *Grund* come obiettivo della ricerca del mistico, ponendolo già, nello stesso momento, al centro di un problema cruciale, vale a dire: è davvero possibile arrivare al fondamento del Divino, o

si tratta invece di un'essenza, o di una conoscenza, che continua a sfuggire allo sguardo di chi la cerca?

Sempre nello stesso testo Böhme scrive: «Qui non possiamo ricercare oltre il fondo della Divinità, poiché esso ci sconvolge»³⁸. Ciò che la parola *Abgrund* mette in rilievo è proprio questa tensione tra il tentativo di ricercare *je weiter je tifer*, e lo scontro con il limite di ciò che può essere pensato. A questo proposito, il parallelo tra il lessico di Eckhart e la sperimentazione linguistica di Böhme può essere ulteriormente ampliato: è infatti nelle pagine dei Sermoni tedeschi che Eckhart introduce il concetto di *Abgrund*, facendolo entrare in rapporto con i termini *Gott* e *Gottheit*.

Nel sermone intitolato *Qui audit me*, per esempio, Eckhart usa l'espressione *Abisso della Divinità di Dio (Abgrund Gottes Gottheit)*³⁹, con cui da un lato viene messa in risalto la relazione della quale si è già parlato tra *Gott* e *Gottheit* (la Divinità infatti si apre all'interno dell'essere di Dio costituendone il cuore, il luogo della rivelazione) e dall'altro si pone il problema del rapporto tra l'uomo e questo Divino abissale.

Introducendo il termine *Abgrund*⁴⁰, Eckhart stabilisce infatti una «gradazione del concetto di Dio»⁴¹, una sovrapposizione di piani analoga a quella costruita da Böhme, in conseguenza della quale l'anima dell'uomo si trova a poter percorrere due strade: una conduce al rapporto con un Dio pensato come personale; l'altra alla scoperta di *Abgrund*.

Si tratta di due esperienze spirituali radicalmente diverse, e che, da un certo punto di vista non sono nemmeno paragonabili.

Se infatti nel primo caso si può parlare di una relazione tra l'anima e Dio, nel secondo è la stessa distinzione tra Divino e umano che viene a cadere, poiché, inabissandosi nella profondità dell'*Abgrund*, l'anima perde se stessa e diventa una sola cosa con la meta del suo cercare.

Tale incontro tra anima e Divinità è descritta da Eckhart come un'irruzione⁴²: l'anima compie un salto e in questo modo raggiunge il cuore del Divino, dove essa scopre che ogni distinzione è stata cancellata ed è avvenuta una fusione tra il proprio abisso (ciò che Eckhart chiama *fondo dell'anima*⁴³) e l'Abisso di Dio. L'*Abgrund* divino si specchia in questo modo nell'*Abgrund* dell'anima e, allo stesso tempo, cade la differenza tra l'occhio che guarda (l'occhio dell'anima che cerca Dio) e la cosa guardata, così che la profondità dei due abissi diventa un'unica profondità e l'anima si abbandona completamente a Dio.

Il concetto stesso di *fondamento* del Divino perde di conseguenza la sua importanza, poiché non c'è più un fondo che l'anima deve raggiungere, dato che essa stessa si confonde con l'essere di Dio fino a diventare Dio («come se si versasse una goccia d'acqua in un recipiente pieno di vino», si dice nel sermone *Quis putas puer iste erit?*⁴⁴).

L'immagine del Divino come *Abgrund* viene ripresa anche da Johannes Tauler, il cui pensiero è in gran parte debitore agli scritti dello stesso Eckhart. Nella predica *Beati oculi*⁴⁵ egli invita gli ascoltatori del sermone (e i lettori) a sprofondare, a immergersi (il verbo è *vesinken*) nell'Abisso interiore, intimo del Divino («*götlich innerlich abgründe*»), e richiama a questo proposito il salmo 42⁴⁶, versetto 8, dove si legge: «Un Abisso chiama l'Abisso»⁴⁷ (*Abyssus abyssum invocat* nella versione latina citata da Tauler), che Tauler propone di tradurre con: «das abgründe das in leitet das abgründe»⁴⁸, ovvero: «l'Abisso invita/invoca l'Abisso»⁴⁹. L'abisso creato, prosegue Tauler, attira a sé, o appunto invita, richiama, l'abisso increato e così «un Abisso fluisce [*flüset*] nell'altro Abisso e diventa così un unico uno, un nulla nell'altro nulla»⁵⁰.

In questo modo Tauler sviluppa l'idea eckhartiana dell'incontro e della fusione tra l'anima che è alla ricerca di Dio, e lo stesso Abisso divino. Dio cessa così di essere concepito come oggetto, o come scopo del cammino, e rivela la profondità della sua natura, il cui fondo o fondamento non è più visibile, poiché scompare nel concetto di Uno, che a sua volta scivola in quello di Nulla.

L'aspetto più importante consiste quindi nel fatto che ogni dualità viene cancellata nel concetto di *Abgrund* (e questo vale, come si è visto, tanto per Eckhart quanto per Tauler): viene superata quindi tanto la molteplicità delle immagini del Divino – Dio come Unità e Dio come Trinità – quanto la differenza tra Dio e anima.

Tornando ora a Böhme, vorrei mettere in evidenza quali aspetti e quali echi del termine *Abgrund*, che, come si è visto, costituisce un concetto chiave della mistica classica tedesca da Eckhart a Tauler (fino ai distici di Angelus Silesius), si ritrovino nei suoi scritti. Böhme non si limita infatti a introdurre nel suo lessico e nel suo pensiero l'*Abgrund* di Eckhart, ma costruisce intorno a questo termine una struttura complessa e sfaccettata.

Abgrund compare fin dai primi scritti del mistico di Görlitz (e già in *Aurora*), tuttavia dall'analisi dei passaggi in cui lo si ritrova appare chiaro che esso non viene impiegato per riferirsi al Divino nei termini in cui poneva la questione Eckhart, ma ha piuttosto il significato di "voragine", nel senso di Inferno, cioè il luogo dove il Diavolo è stato cacciato e rinchiuso⁵¹. Böhme non intende quindi riacciarsi fin da subito alla tradizione mistica che abbiamo delineato, ma utilizza questa parola nel suo significato letterale: *Abgrund* nell'accezione di *abisso* (abisso dell'Inferno, ma anche abisso marino) è un termine molto usato infatti nella Bibbia di Lutero e non implica necessariamente, com'è ovvio, la particolare concezione del Divino delineata da Meister Eckhart⁵².

Questo non è però l'unico significato di *Abgrund* negli scritti böhmiani: man mano, infatti, Böhme sviluppa varie sfaccettature del termine, così che in alcune fasi di questo processo esso viene fatto *tendere* verso il concetto di *Ungrund*, ma senza che avvenga mai una completa convergenza. Pur non essendo l'uno sinonimo dell'altro, è chiaro che tra essi si genera una tensione: tensione che si potrebbe definire "centripeta", nel senso che i due concetti vengono spinti l'uno verso l'altro, ma senza farli collassare, cioè senza farli mai diventare la stessa cosa⁵³.

Propongo quindi di intendere la questione in questo modo: *Abgrund* e *Ungrund* non possono riferirsi alla stessa realtà a causa della pluralità di significati e di utilizzi della parola *Abgrund* negli scritti böhmiani. Essa porta con sé la traccia di una storia molto variegata che non verrà mai eliminata del tutto, ed è per questo che Böhme necessita di un nuovo termine, ovvero *Ungrund*, per fare procedere la sua riflessione sulla natura radicale della Divinità.

Ma procediamo per gradi.

Si è detto che in *Aurora* Böhme non attribuisce ad *Abgrund* altro significato che quello di *Abisso infernale*, e in questo senso esso identifica quel luogo profondo e buio, chiamato anche «il mondo dell'oscurità», il mondo cupo e senza luce⁵⁴, in cui Lucifero è stato condannato a essere recluso. In esso, infatti, la luce dell'angelo caduto viene spenta⁵⁵ e, allo stesso tempo, viene acceso il fuoco infernale. L'Abisso diventa perciò immagine della lontananza incolmabile tra Dio e il Maligno. Questo senso di perdita, di distacco, è una delle caratteristiche che l'*Abgrund* di Böhme è destinato a conservare anche negli scritti successivi, insieme all'immagine del fuoco che brucia al suo interno, anche se ciò non rimanderà più univocamente alle fiamme dell'Inferno.

Böhme legge infatti nella parola *Abgrund* il movimento di allontanamento dal *Grund*, dal fondamento, inteso però questa volta come basamento o sostegno ontologico degli esseri viventi, i quali si trovano a essere anch'essi trascinati nella mancanza di senso causata dalla terribile caduta di Lucifero. Si viene a creare in questo modo una prima stratificazione di significato, che pone il concetto di Abisso al crocevia tra l'idea dell'inferno che ospita il Demonio e quella, più sottile, dell'«l'inferno interiore che ogni essere porta in se stesso»⁵⁶.

Nelle parole di A. Koyré la questione è così delineata: «L'*Abgrund*, loin de désigner l'absence pure et simple de tout fondement et de tout détermination dans l'Absolu, ne fait qu'indiquer le manque de fondement de l'existence et de centre de réalisation chez les êtres qui ont perdu leur propre *Grund*»⁵⁷. In questo senso il termine *Abgrund* conserva nel pensiero di Böhme l'impronta di un duplice problema: da un lato, un problema di ordine ontologico, dato che gli esseri, come dice Koyré, sono alla ricerca del proprio fondamento e vengono invece fagocitati nell'assenza di fondamento di *Abgrund*, cioè in un Abisso dove viene costantemente perduta e negata una base stabile; dall'altro, un problema di origine morale, poiché la mancanza di senso accusata dalla creatura altro non è se non lo specchio, o il riflesso in una nuova forma, della colpa e della conseguente condanna subita dal Demonio.

L'aspetto che però ci porta più vicino alla continuità tra *Tiefe* e *Abgrund*, nello svolgersi di una riflessione che porterà a *Ungrund*, è quello del fuoco.

L'elevazione egoistica di Lucifero contro Dio, infatti, spiega Böhme a più riprese⁵⁸, può essere paragonata a un incendio violento, così che anche l'Abisso dell'inferno viene a essere caratterizzato da fiamme che bruciano in maniera dolorosa⁵⁹.

L'*Abgrund* diventa quindi un Abisso ardente, fiammeggiante⁶⁰, e questa sua caratteristica viene spinta da Böhme ben oltre il rapporto con il problema della caduta della Lucifero, viene anzi posta alla base di un altro tipo di speculazioni. Proprio nel *Vierzig Fragen*, il testo dove per la prima volta viene utilizzato il sostantivo *Ungrund*, egli sviluppa allo stesso tempo le varie stratificazioni di significato presenti nel concetto di *Abgrund*, fino a darne una nuova rilettura che, sotto molti punti di vista, ha come effetto quello di avvicinare notevolmente *Abgrund* a *Ungrund*, pur mantenendo salde alcune sostanziali differenze.

La progressiva definizione di *Abgrund* avviene attraverso la sovrapposizione tra quello che potremmo chiamare il suo “significato base”, ovvero quello di *voragine infernale*, e un nuovo concetto che sta emergendo.

In un passo del *Vierzig Fragen* si legge infatti:

E qui, mio caro signore e amico, ricercate la prima radice delle anime, cioè nella vita del fuoco [*Feuer-Leben*], e la seconda nella vita della luce [*Licht-Leben*], nella maestà, allora troverete il ritratto e l'immagine di Dio, e i più grandi misteri della Divinità, che giacciono al suo interno. [...] E sappiate in modo certo e veritiero, che la oscura vita del fuoco è l'Abisso [*Abgrund*] dell'inferno, poiché esso è la dura collera di Dio.⁶¹

In poche righe, Böhme opera diversi cambi di prospettiva.

Nonostante si parli infatti di *Abgrund der Höllen*, o *Abisso dell'Inferno*, il contesto in cui questa espressione viene collocata lascia dedurre che qui Böhme non si sta riferendo al luogo di reclusione del Demonio, ma a qualcosa di molto diverso. Prima di arrivare al punto in cui compare il termine *Abgrund*, infatti, vengono introdotti alcuni concetti fondamentali, che fanno assumere al discorso una diversa direzione.

In primo luogo, Böhme delinea una distinzione tra due polarità, che sono chiamate vita del fuoco (*Feuer-Leben*) e vita della luce (*Licht-Leben*), e afferma che entrambe

sono presenti all'interno dell'anima umana. Poi il campo viene improvvisamente ampliato: si aggiunge che anche «i più grandi misteri della Divinità» possono essere indagati per mezzo della coppia fuoco-luce, e che l'immagine di Dio può essere svelata attraverso la comprensione di questa dinamica bipolare.

Ma in che senso il fuoco e la luce costituirebbero un ritratto di Dio?

Böhme fornisce una risposta a questo quesito nell'ultima frase, dove compare la parola *Abgrund*. Il fuoco, infatti, viene associato all'Abisso («la oscura vita del fuoco è l'Abisso», si dice), o meglio, viene utilizzato per dare un'immagine della voragine stessa. Si potrebbe pensare che ciò non costituisca un aspetto nuovo, dal momento che anche l'Inferno è tradizionalmente caratterizzato dalle fiamme e che quindi sia a questo contesto che Böhme si sta riferendo. A mio avviso, invece, il parallelo tra il Divino e la coppia fuoco-luce porta molto più lontano. A quale immagine di Dio sarebbe infatti associata la luce, se il fuoco rappresentasse semplicemente l'Abisso infernale?

Già in *Aurora* Böhme utilizza il paragone tra il Figlio, inteso come seconda Persona della Trinità⁶², e la luce, e partendo da questo presupposto diventa allora necessario ripensare il ruolo del Divino come fuoco, poiché se si rimane fermi al parallelo fuoco-Inferno diventa impossibile capire in quale modo Böhme intenda descrivere il volto di Dio tramite queste due immagini, fuoco e luce.

Per avvicinarsi alla soluzione del problema, la questione può essere affrontata contemporaneamente da un'altra prospettiva.

Nel passo citato, infatti, l'*Abgrund* non viene solo definito come «oscura vita del fuoco», ma anche come «dura collera di Dio», e questa è un'integrazione essenziale. In questo modo infatti esso cessa di essere qualcosa di esterno a Dio (la dimora del Diavolo) e viene ricondotto all'interno del Divino stesso: se l'Abisso è chiamato *collera di Dio*, significa infatti che esso rappresenta in questo caso un aspetto della Divinità, e il problema sarà capire in che termini esso costituisca una descrizione del Divino e come sia possibile conciliare questa stessa descrizione con l'immagine di Dio come luce.

Il termine che definiva l'Abisso dell'Inferno viene utilizzato in questo passaggio per parlare di un altro genere di Abisso, che si trova questa volta all'interno della Divinità, e le cui caratteristiche sono quelle di essere oscuro e ardente, immagine o sede della collera divina.

Abbandonato quindi il suo significato originario, l'*Abgrund* è stato plasmato in qualcosa di nuovo, sebbene senza improvvise forzature, dato che, per esempio, sia l'oscurità, sia il carattere infuocato dell'Abisso vengono conservati tanto che lo si intenda come Inferno quanto come rappresentazione di un aspetto del Divino. Più che di un totale ribaltamento di prospettiva si tratta quindi di un lento scivolamento, che, partendo dall'accezione base di *Abgrund*, porta Böhme verso un nuovo utilizzo del termine e verso una nuova rilettura del carattere abissale di Dio.

Tornando ora al concetto di *collera*, mi sembra che si possa delineare un primo parallelo con la coppia fuoco-luce rilevando il fatto che la Persona del Figlio, già associata alla luce, viene considerata nella *Morgenröte* anche la sorgente dell'amore, ovvero l'opposto speculare della collera⁶³.

In che modo debba essere inteso il rapporto tra il volto del Divino inteso come luce e come amore (ovvero la Seconda Persona della Trinità) e il Dio abissale, descritto come fuoco e come collera, è spiegato da Böhme in un passo estremamente chiaro del *Mysterium Magnum*: «La collera è radice dell'amore, come il fuoco è radice della luce»⁶⁴.

La chiave per intendere il problema è data dalla parola *radice*: la radice è infatti l'origine, ciò che sta alla base. Proseguendo sulla traccia di questa metafora, si potrebbe anche aggiungere che la radice è ciò che è nascosto sotto il terreno, ma che si rivela all'esterno attraverso il germogliare della pianta. Quello che Böhme sta quindi affermando è che tra l'immagine del Divino veicolata dalla coppia fuoco-collera e la rappresentazione speculare di Dio come luce e amore sussiste lo stesso tipo di rapporto che c'è tra la radice e la pianta: l'*Abgrund* ardente costituisce quindi il principio, ciò da cui il Figlio proviene e trae la sua luce.

Si possono fare a questo punto alcune osservazioni.

La prima è questa: ci aspetteremmo che fosse il Padre, considerato come Prima Persona della Trinità, a generare il Figlio (la Prima Persona genera la Seconda), invece ci troviamo di fronte a una struttura più complessa di quella trinitaria. La Seconda Persona infatti proviene dall'Abisso, da qualcosa che non è a sua volta una Persona, ma che nondimeno svolge nei suoi confronti il ruolo di origine⁶⁵. Si ricorderà quindi a questo punto che già a proposito di *Tiefe des Vaters* era stato messo in luce il ruolo critico del Padre, da una parte profondità abissale, dall'altra Persona della Trinità.

La stessa ambiguità si trasferisce *in toto* nel concetto di *Abgrund*: la Persona del Padre infatti assume la forma dell'abisso e viene, per così dire, fagocitata all'interno di quella stessa profondità che si è aperta in essa, così che dall'immagine di Dio Padre e creatore si cade in una voragine cui viene assegnato il compito di descrivere il Divino nella sua forma più originaria⁶⁶.

L'*Abgrund* viene paragonato al fuoco proprio perché il fuoco è esso stesso un elemento ambiguo, duplice, che può essere fonte di morte o sorgente di vita, può bruciare ma anche donare luce⁶⁷. Nella luce, che raffigura il Figlio, la pericolosità della fiamma è stata già domata e del fuoco è rimasto solo l'aspetto mite, luminoso, positivo. Il fuoco rappresenta quindi quello stadio del Divino in cui le polarità non sono ancora arrivate a scissione, un Abisso ardente, che ribolle, dal quale emergerà l'immagine positiva di Dio, il Dio della luce e dell'amore.

Ma ciò conduce anche a una seconda constatazione: è vero che Böhme ha semplicemente abbandonato l'idea che l'*Abgrund* rappresenti l'Inferno per costruirvi sopra una teoria alternativa? Non è forse più giusto dire che l'Abisso infernale è stato ricondotto, assorbito, nell'essere di Dio?

Si è già sottolineato il fatto che alcuni tratti dell'*Abgrund* come voragine infernale vengono tenuti fermi da Böhme nel corso dell'intera evoluzione subita dal concetto di Abisso. Mi sembra però che si possa spingere il discorso ancora un po' più avanti, per affermare che, sia che lo si chiami Inferno, sia che lo si definisca piuttosto come Abisso infuocato – eliminando ogni riferimento a Lucifero – l'*Abgrund* rappresenta in ogni caso il lato oscuro, il volto negativo del Divino, del quale il Figlio costituisce invece la controparte, l'immagine positiva.

Ciò non toglie che questo lato negativo (e si noti che negativo non ha qui valenza morale) del Divino sia considerato da Böhme come ciò da cui germoglia il Figlio, ovvero come la base di ogni altra rappresentazione di Dio: mi sembra quindi che il modo corretto di affrontare il problema sia quello di ritornare, ancora una volta, al versetto della *Genesi* (1,2) di cui ho già parlato a proposito di *Tiefe*. L'*Abgrund* è infatti definito cupo, ardente e collerico allo stesso modo in cui l'abisso di *Genesi* 1, 2 è detto oscuro, poiché non è stata ancora creata la luce che possa rischiararlo: solo con la nascita del Figlio l'oscurità lascia il posto alla luce e la collera all'amore.

I due punti che ho delineato (il problema della derivazione della Trinità dall'Abisso, insieme alla possibile lettura dell'*Abgrund* come lato negativo del Divino) sono quindi strettamente collegati l'uno all'altro. Il concetto di *Abgrund* si crea, anzi, e assume spessore proprio nello snodo tra queste diverse direzioni interpretative. Böhme arriva cioè per gradi a sviluppare le varie implicazioni di un termine cui nei primi scritti era stato assegnato un ruolo piuttosto limitato.

Compiendo un ultimo passo vediamo quindi come lo stesso *Abgrund* viene definito in un altro luogo del *Vierzig Fragen*:

E così è un Abisso [*Abgrund*], che si chiama fondamento [*Grund*], a causa della condensazione [*Fassung*] dell'oscurità, poiché in essa il tormento è causa della vita: poiché il lampo rabbioso è lo svegliarsi della vita ed eppure lì esso non è nulla se non in se stesso. Così esso è anche un desiderare [*Begehren*], e il desiderare è un cercare, ed eppure non può trovare nulla se non uno specchio e un'immagine del tormento oscuro e rabbioso, poiché in esso non c'è nulla: poiché esso è una figura del lampo serio e rabbioso, e della incisività e della dura forza, che è di Dio, per cui Egli chiama se stesso un fuoco che consuma, e un Dio collerico e ardente.⁶⁸

Per prima cosa notiamo il fatto che alcuni tratti rimangono costanti anche in questo passaggio: l'*Abgrund* è infatti associato anche in questo caso al fuoco, e al Divino considerato sotto l'aspetto della collera. Allo stesso tempo, però, non si parla più di Abisso dell'inferno e sono stati aggiunti nuovi dettagli, così che il quadro generale appare qui delineato in maniera più precisa.

Vediamo quindi in quale modo Böhme definisce il concetto di *Abgrund* in questo stadio della riflessione.

Già dalla prima riga, dove si dice che l'Abisso «si chiama fondamento, a causa della condensazione dell'oscurità», ci si scontra con il problema centrale, ovvero: *come* (ma anche: *dove*) si pone il fondamento (*Grund*) nei confronti dell'Abisso (*Ab-Grund*)? La risposta, a mio avviso, è contenuta in questa espressione: «condensazione [*Fassung*] dell'oscurità». L'Abisso, qui come già in precedenza, è definito come qualcosa di oscuro, privo di luce. C'è però un momento o un luogo all'interno della profondità abissale in cui la stessa oscurità si fa palpabile, si condensa, tanto da poter essere presa, catturata (come suggerisce il tedesco *fassen*) e si genera un movimento all'interno dell'*Abgrund*, in conseguenza del quale la vita viene generata, ovvero esce dall'Abisso stesso, come prodotto di questa condensazione.

Con queste parole Böhme tenta di dare un'idea del salto – un salto di enorme portata – dall'Abisso al fondamento, e l'Abisso stesso viene così posto (come già si diceva precedentemente) in una posizione di confine, o di tensione, tra due poli: da un lato l'*Abgrund* inteso come qualcosa di vicino a ciò che descriveva Eckhart, vale a dire un Nulla che non può essere afferrato e di cui non si può parlare; dall'altro l'*Abgrund* visto come origine del *Grund*, proprio come il Padre genera il Figlio e il fuoco/collera genera la luce/amore.

Quando infatti Böhme chiama l'Abisso oscuro, e dice che «in esso non c'è nulla», mi pare che egli avvicini la propria concezione di *Abgrund* a quella della mistica classica tedesca. Del resto è possibile leggere in questo senso anche la conclusione del passaggio citato, dove si dice che il Divino, inteso come *Abgrund* è «un fuoco che consuma [...], un Dio collerico e ardente».

Pensare la Divinità come un fuoco che consuma se stesso, o una voragine ardente, significa mettere in risalto la distanza tra il Dio rivelato, immagine dell'amore, e il Dio abissale, la cui collera deve essere intesa come qualcosa di più originario dell'amore stesso. In prima approssimazione, si può quindi affermare che Böhme insiste sul

carattere *negativo* di alcuni termini, come *collera* e *oscurità*, per sottolineare il fatto che l'Abisso manca delle caratteristiche positive che sono proprie del Dio rivelato⁶⁹.

Tanto l'elemento della collera quanto quello del fuoco vengono inoltre utilizzati in questo contesto per dare un'immagine del movimento interno all'*Abgrund*, che Böhme definisce anche come tormento e desiderio. L'*Abgrund* quindi non riposa in se stesso, nella propria completezza, ma, al contrario, soffre delle proprie mancanze e per questo possiede una spinta costante (che altrove Böhme chiama *pungolo*, *Stachel*) verso l'esterno.

Riguardo a questa spinta Böhme dice due cose apparentemente in contraddizione l'una con l'altra, ovvero: il movimento del tormento ha come risultato la creazione della vita; il movimento del desiderio, invece, si ripiega su stesso e non può trovare nulla di esterno a sé («il desiderare è un cercare, ed eppure non può trovare nulla», si legge). Tale ambiguità può essere in parte spiegata se si considera nuovamente che il concetto di *Abgrund* occupa nel pensiero di Böhme una posizione di confine, in bilico tra due tendenze divergenti, ovvero quella che lo spinge verso l'*Abgrund* di Eckhart, assolutamente privo di legami con l'esterno e per questo completo in se stesso nella sua stabilità, e quella che lo considera come origine del Dio rivelato, attribuendogli per questo una tensione interna, un desiderio di evoluzione e di cambiamento.

Mi sembra che l'*Abgrund* di Böhme rimanga perciò bloccato in questa *impasse*, dovuta alla sovrapposizione di una pluralità di ruoli e di significati.

Allo stesso tempo, però, proprio il fatto che il concetto di *Abgrund* riveli una struttura interna estremamente critica, permette di capire le ragioni della svolta di cui si parlava all'inizio, ovvero l'introduzione del termine *Ungrund* nel *Vierzig Fragen*.

Se, infatti, non si mettono in evidenza le ambiguità e i conflitti interni alla concezione di *Abgrund* non è possibile spiegare per quale ragione Böhme svolga nello stesso testo due processi paralleli. Mentre il concetto di *Abisso* viene sviluppato fino ai suoi limiti estremi, Böhme riprende il problema da un nuovo punto di vista e ad *Abgrund* affianca *Ungrund*.

Seguire la graduale evoluzione di *Abgrund* mi pare possa spiegare *perché* Böhme necessiti di introdurre un nuovo termine per descrivere il Divino come abisso: egli si trova nella condizione di non poter spingere la nozione di Abisso infuocato oltre i limiti che ho evidenziato, quindi per procedere oltre ed elaborare una concezione ancora più radicale del Divino (e che si avvicini ancora di più all'*Abgrund* di Eckhart) è indispensabile operare un completo cambio di prospettiva e utilizzare un termine nuovo.

Dovrebbe quindi essere chiaro, a questo punto, che sebbene Böhme non assorba direttamente nel suo pensiero l'«Abisso della Divinità» di cui parlava Eckhart, resta comunque possibile stabilire alcuni paralleli e mettere in evidenza la tendenza, tanto di Eckhart quanto di Böhme, a sviluppare l'idea di un Divino separato dalla creazione e dalle immagini create dall'uomo.

In ultima analisi però, ciò che costituisce la differenza fondamentale tra la visione di Eckhart e quella di Böhme è che l'*Abgrund* böhmiano risulta essere un concetto altamente instabile, un amalgama di problemi di diversa natura⁷⁰. Per questo, pur *tendendo* verso l'*Abgrund* di Eckhart, non vi si può mai identificare completamente, poiché porta con sé la traccia di tutte le questioni cui abbiamo accennato, prima fra tutte quella riguardante l'ambiguità del suo ruolo, in bilico tra l'origine e l'abisso completamente estraneo alla capacità di creare.

Con il termine *Ungrund* Böhme svilupperà quindi quegli aspetti che rimanevano preclusi a una riflessione incentrata sul concetto di *Abgrund* e in questo modo anche il rapporto con l'abisso eckhartiano sarà letto in maniera diversa.

Passiamo quindi ora all'analisi specifica del concetto di *Ungrund*, tenendo a mente però che esso dipende in maniera diretta dalle problematiche cui ho fin qui accennato.

4. *Ungrund*, il Dio Senza-Fondo

Come ho già ricordato, nel *Vierzig Fragen* Böhme accosta tra loro *Abgrund* e *Ungrund*: è proprio da questo incontro che da una parte emergono i limiti e le incongruenze del primo, e dall'altra si cominciano a delineare i tratti caratteristici del secondo.

Per questo, prima di compiere l'ultimo tratto di strada e analizzare un brano in cui Böhme si occupa esclusivamente del concetto di *Ungrund*, mi sembra interessante prendere nuovamente in considerazione la risposta alla prima delle *Vierzig Fragen*, o *Quaranta Domande*, nella quale l'*Abisso* e il *Senza-Fondo* vengono posti l'uno accanto all'altro:

[...] poiché l'occhio non trova alcun fondamento, e si richiude su se stesso come prendendo le sembianze di uno specchio, nella forma di una sfera rotonda; così che esso sia immagine dell'eternità, così che esso possa trovare se stesso, poiché nell'Abisso [*Abgrund*] non c'è alcun trovare, poiché non c'è alcun luogo o alcuna meta, ma solo il *Senza-Fondo* [*Ungrund*]: e se allora esso trova se stesso nell'occhio, allora non trova nient'altro che l'occhio, che è la sfera.⁷¹

Il punto di partenza della riflessione che viene sviluppata in questo passaggio sono tre immagini del Divino su cui Böhme ritorna ripetutamente in tutti i suoi scritti: l'occhio, lo specchio, e soprattutto la sfera.

Va innanzitutto notato che Böhme utilizza qui la stessa espressione che avevamo visto in *Vierzig Fragen* 1, 52, dove si diceva che l'*Abgrund* cova al suo interno un desiderio di ricerca, ma che questo desiderio non può mai sfociare o risolversi nella scoperta di qualcosa («il desiderare è un cercare, ed eppure non può trovare nulla»). La novità sta nel fatto che Böhme collega a questa descrizione di *Abgrund*, inteso come spinto a cercare se stesso senza mai potersi trovare, l'immagine dell'occhio prima, e quella della sfera poi, ed è grazie a questa convergenza che avviene il salto dal concetto di Abisso a quello di *Senza-Fondo*.

Se infatti dell'Abisso si dice che il suo cercare resta un cercare invano («poiché nell'Abisso [*Abgrund*] non c'è alcun trovare»), subito dopo, a proposito del *Senza-Fondo*, Böhme afferma che «esso trova se stesso nell'occhio». Una prima linea di distinzione tra *Abgrund* e *Ungrund* è quindi questa: l'*Abgrund* rimane un cercare senza trovare, un cercare insoddisfatto e famelico, mentre dell'*Ungrund* si può dire che esso trova se stesso, ovvero raggiunge un punto di stabilità e bilanciamento, dove anche l'impulso a cercare perde il suo significato.

Ci si dovrà quindi chiedere che cosa significhi dire che il *Senza-Fondo* trova se stesso *nell'occhio*, cioè per quale motivo l'occhio dovrebbe costituire un'immagine di inalterabilità e di quiete.

In primo luogo, l'occhio di cui si parla non è un occhio che guarda all'esterno, ma piuttosto che si richiude su se stesso, nella forma di una sfera rotonda⁷². Lo si può quindi pensare come chiuso, senza relazione con l'esterno, ma lo si potrebbe anche

concepire come perennemente aperto in contemplazione di se stesso: il punto è che l'occhio di cui si parla in realtà non vede, non percepisce nulla, se non se stesso⁷³. Per rendere ancora più chiara la metafora, si potrebbe anche dire che mentre l'*Abgrund* è un occhio che scruta intorno a sé nel tentativo di mettere a fuoco, di vedere, l'*Ungrund* è un occhio che si chiude, che cessa di cercare, poiché ha compreso che non c'è nulla che possa essere ricercato all'infuori di se stesso (infatti Böhme lo paragona a uno specchio, poiché riflette unicamente la propria immagine, e non è invece una finestra che permetta di vedere fuori).

Lo rotondità dell'occhio, poi, costituisce un elemento di radicale importanza.

La forma della sfera, infatti, suggerisce l'idea della completezza, poiché essa avvolge ogni cosa al suo interno, diventando così una rappresentazione della totalità, poiché in essa sono assenti spigoli e conflitti. Böhme non fa che rielaborare in questo modo un'immagine, quella del Divino come sfera, che rimanda direttamente al *Libro dei ventiquattro filosofi*, testo chiave del platonismo cristiano, risalente al XII secolo. Com'è noto, esso raccoglie ventiquattro definizioni che rispondono alla domanda «che cosa è Dio?», la seconda delle quali recita: «Dio è una sfera infinita, il cui centro è ovunque e la circonferenza in nessun luogo»⁷⁴. Lo stesso paragone tra il Divino e la sfera era già stato usato nel capitolo terzo della *Morgenröte*: «Considera il cielo», scrive infatti Böhme, «che è una sfera rotonda e non ha né inizio né fine, ma piuttosto l'inizio e la fine sono ovunque, da qualsiasi parte tu lo osservi: così è anche Dio, nel e sopra il cielo, ed egli non ha né inizio né fine»⁷⁵.

Nel *Vierzig Fragen* la stessa immagine viene posta sotto una luce diversa, poiché non viene presentata come una definizione di Dio in generale, ma di Dio come *Ungrund*, diventando quindi uno strumento per mostrare che, come nella sfera non c'è inizio e non c'è fine, poiché tutto fluisce in un perenne *continuum*⁷⁶, così il *Senza-Fondo* fagocita ogni concetto di spazio (in esso «non c'è alcun luogo o alcuna meta»), così che l'idea stessa di *cercare*, e di *trovare*, perde significato.

Ciò conduce direttamente a una ulteriore precisazione: il *Senza-Fondo* non può essere descritto nemmeno come realtà *abissale*, poiché parlare di profondità o di superficie non ha più senso, dal momento che tutto viene abbracciato nella perfetta rotondità della sfera, nella quale il concetto di *luogo* non ha più ragion d'essere. La paradossalità di questo cambiamento di prospettiva, dall'Abisso dell'*Abgrund* all'assenza di luogo dell'*Ungrund*, sta nel fatto che è proprio spingendosi sempre più in profondità, ovvero alimentando il tentativo di pensare un Dio nel profondo, che si giunge infine a comprendere l'inadeguatezza di qualsiasi rappresentazione, anche di quella del Divino come abisso.

Quando Böhme scrive «[...] nell'Abisso [*Abgrund*] non c'è alcun trovare, poiché non c'è alcun luogo o alcuna meta, ma solo il *Senza-Fondo* [*Ungrund*]», si potrebbe a mio avviso mettere in evidenza il fatto che il *Senza-Fondo* è *nell'Abisso*, cioè esso si apre proprio al suo interno. Sul fondo dell'Abisso, quindi, ciò che Böhme trova è una forma del Divino del tutto diversa, e nella quale si esaurisce ogni ricerca: l'*Ungrund*, infatti, vede e trova se stesso, e l'occhio si chiude in una contemplazione senza tempo della propria rotondità⁷⁷.

Una volta definito lo scarto tra Abisso e *Senza-Fondo*, non rimane quindi che porsi un ultimo problema, ovvero chiedersi in che modo e in quale direzione Böhme approfondisca negli scritti successivi al *Vierzig Fragen* l'esplorazione del concetto di *Ungrund*. In particolare, mi sembra che esso raggiunga la piena maturazione nel *Von*

der Gnadenwahl, che risale al 1623, e costituisce, a mio avviso, l'ultimo testo importante del mistico di Görlitz, oltre che probabilmente il libro in cui Böhme riesce a esprimere il suo pensiero nella maniera più chiara⁷⁸.

Cito quindi ora un passaggio abbastanza ampio dal primo capitolo del *Von der Gnadenwahl*, per mostrare come Böhme ritorni in questa occasione a discutere i punti chiave di cui abbiamo già parlato, ma ponendo questa volta l'accento sul ruolo del *Senza-Fondo*.

1. Dio parla in Mosè in una voce rivelata al popolo d'Israele [...]: Io, il Signore, tuo Dio, sono un unico Dio; non adorerai altri dei accanto a me (Esodo 20, 2-3; Deut. 6, 4). E Mosè dice parimenti: Il Signore nostro Dio è un Dio collerico [*zorniger*] e ardente [*eifriger*] e un fuoco che consuma. E ancora in un altro luogo: Dio è un Dio misericordioso. E ancora: il suo Spirito è una fiamma d'amore (Deut. 4, 24-31).

2. Questi versetti appena citati mostrano di essere tutti l'uno in contraddizione con l'altro, dal momento che Dio si chiama un Dio collerico e un fuoco che consuma, e poi anche una fiamma dell'amore, che non può essere nient'altro se non puro bene, altrimenti egli non sarebbe Dio, cioè l'unico Bene.

3. Poiché non si può dire di Dio che Egli sia questo o quello, malvagio o buono, che Egli abbia delle differenze in se stesso. Poiché in se stesso Egli è privo di natura [*Natur-los*], come anche di affetti [*Affekt-los*] ed è privo delle connotazioni tipiche della creatura [*Kreatur-los*] Non ha inclinazione verso nulla, poiché non c'è nulla davanti a lui, verso cui egli potrebbe inclinare, né il Male né il Bene. In se stesso egli è Il *Senza-Fondo* [*der Ungrund*], senza volontà [*Wille*] propria nei confronti della natura e della creatura, come un eterno Nulla. Non c'è alcun tormento [*Qual*] in lui, né qualcosa che possa tendere verso di Lui o deviare da Lui. Egli è il Nulla ed il Tutto, è una volontà [*Wille*] propria, nella quale giace il mondo e tutta la creazione. In Lui tutto è parimenti eterno senza inizio, in uguale peso, dimensione e obiettivo. Non è né luce né tenebra, né amore né collera, ma l'eterno Uno. Per questo Mosè dice: Il Signore è un unico Dio (Deut. 6, 4).⁷⁹

Il brano si apre e si chiude sullo stesso concetto, ovvero sull'importanza di intendere in maniera corretta le parole di Mosè, quando afferma che Dio è unico, o meglio, che Dio è Uno. Questo costituisce infatti il punto fermo che Böhme pone alla base di tutta la riflessione: è necessario risolvere il problema della compresenza di rappresentazioni contraddittorie di Dio nelle Sacre Scritture, e capire in che senso Dio è unico, dato che viene descritto, a distanza di poche righe (da *Deut.* 4, 24 a *Deut.* 4, 31), prima come fuoco che divora, subito dopo come fuoco d'amore. Torna quindi ancora una volta l'immagine del fuoco, che abbiamo visto costituire il cuore del concetto di *Abgrund*, ma in questo caso anche l'ambiguità della fiamma deve essere superata poiché essa non coglie l'essenza del Divino nella sua unità.

Questo aspetto – la duplicità del fuoco che viene oltrepassata nell'unità e nell'assenza di contrari del *Senza-Fondo* – è perfettamente chiarito da Böhme al capitolo ottavo del *Mysterium Magnum*, dove si legge: «Nel fuoco Egli si chiama un Dio collerico [*zorniger*]: ma nella luce o nel fuoco d'amore [*Liebe-Feuer*] Egli si chiama il Dio santo; e nella natura oscura Egli *non si chiama Dio*»⁸⁰. Il cuore del problema è proprio questo: nell'oscurità – la stessa oscurità di cui si parla in *Genesi* 1, 2 – Dio perde ogni caratterizzazione (come Dio collerico o come Dio dell'amore) a tal punto da perdere anche il nome, la definizione di Dio, diventando così una realtà innominabile.

Non mi pare che qui Böhme stia dicendo che ogni rappresentazione parziale di Dio deve essere abolita: si tratta semplicemente di passare a un piano diverso di riflessione, a quel piano, cioè, dove di Dio non si danno rappresentazioni contraddittorie semplicemente perché non si danno rappresentazioni di alcun tipo. Dio come *Ungrund*, infatti, dice Böhme in maniera estremamente chiara, non è né questo né quello, cioè si

trova oltre il limite di ciò che può essere descritto, ed è proprio su questo piano che lo scontro tra polarità conflittuali (tra la collera e l'amore divini, per esempio) perde significato o, si potrebbe dire, viene assorbito nella perfetta rotondità della sfera.

Per parlare di questa realtà divina, quindi, sarebbe necessario trascendere anche il linguaggio umano, ma, nell'impossibilità di comunicare con il lettore prescindendo dalle parole, Böhme tenta di rendere l'idea di questa lontananza dell'*Ungrund* dal mondo degli opposti, sommando o ponendo una contro l'altra ciascuna coppia di termini contrari. Del *Senza-Fondo* si dice allora che non è né buono né malvagio (e dire che esso non è nemmeno buono mi pare ancor più radicale che definirlo non-malvagio), né luce né tenebra, né amore né collera: esso è contemporaneamente Tutto, poiché non c'è niente di esterno a lui (niente che il suo occhio possa vedere), e Nulla, poiché si trova al di là del concepibile⁸¹.

Definire l'*Ungrund* come Tutto reca con sé una conseguenza cruciale per il discorso che abbiamo fatto fino a questo punto. Si noterà infatti che nel passo citato non si fa accenno al problema della generazione del Dio rivelato (cioè di Dio come luce e amore, come si è visto in precedenza), ma che, per così dire, l'intera questione è scomparsa. Ciò ha una ragione estremamente logica: se l'*Ungrund* infatti è *Tutto*, allora, *dal suo punto di vista*, non esisteranno altre immagini possibili della Divinità, poiché ogni cosa – tanto la rappresentazione di Dio come Padre quanto il suo ruolo nei confronti del Figlio, ma anche delle creature – viene catturata da questa totalità che non ha nulla di esterno a se stessa⁸².

In questo Tutto, o in questo Nulla, «giace il mondo e la creazione», scrive infatti Böhme, e questo verbo, *giacere*, sta proprio a significare il fatto che il problema stesso dell'ambiguità presente nelle immagini del Divino come origine e come Abisso si distende e si acquieta nella concezione di *Ungrund*, cessando così di essere un problema.

In questo modo viene messa in luce quella che è probabilmente la differenza fondamentale tra il concetto di *Abgrund* e quello di *Ungrund*, vale a dire il loro diverso modo di affrontare e di risolvere la questione del rapporto tra il Dio abissale e il Dio trinitario.

Mentre l'*Abgrund* rimane infatti in una posizione di equilibrio precario tra il tentativo di pensare il Divino come separato da tutto e quello di costruire un ponte o un legame con il Divino rivelato, la radicalità della concezione di *Ungrund* annulla in principio ogni altra visione della natura divina.

Considerato come *Ungrund*, Dio è *in se stesso*, per questo perde ogni desiderio, spinta, o inclinazione verso l'esterno, così come ogni necessità di generare (tanto il Figlio quanto il mondo) poiché, a rigor di logica, non esiste più un esterno con il quale possa rapportarsi. Come avveniva quindi per l'anima in cerca di Dio nel sermone *Quis putas puer iste erit?* di Eckhart, ogni distinzione sparisce nel *Senza-Fondo* böhmiano al pari di una goccia d'acqua lasciata cadere in un bicchiere di vino. Proprio a proposito di questa caratterizzazione del *Senza-Fondo* come Uno al di là di ogni dualità, e al di là di ogni immagine personale del Divino, il parallelo con l'*Abgrund der Gottheit* di Eckhart diventa più stretto, ed è su questa convergenza, le cui basi erano state poste a partire dalla trattazione della coppia *Gott-Gottheit*, che vorrei concludere questo saggio.

Nel sermone *Renovamini spiritu mentis vestrae* si legge infatti: «Devi amarlo [Dio] in quanto è un non-Dio, un non-Spirito, una non-Persona, una non-immagine, o, per meglio dire: in quanto è un puro, limpido, chiaro Uno, separato da ogni dualità. E in questo Uno dobbiamo eternamente sprofondare dal qualcosa al nulla»⁸³. Esattamente

come nel brano citato dal *Von der Gnadenwahl*, qui Eckhart mette in primo piano la necessità di pensare il Divino non come immagine, né come una Persona della Trinità, ma come pura Unità. Così come in Böhme, questo Uno divino si avvicina a e si confonde con il concetto di Nulla. È necessario infatti abbandonare il “qualcosa” (abbandonare le definizioni, il ragionamento che procede per contrari) e abbracciare il Nulla divino che si apre al mistico nel momento in cui, rinunciando a concepire Dio come semplice oggetto d’amore, lo vede invece come un Tutto di cui anch’egli fa parte.

Mi sembra quindi che il concetto di *Ungrund* mostri interessanti tratti in comune con l’Abisso della Divinità di cui parla Eckhart, anche se, ovviamente, per un’analisi e un confronto più serrati si dovrà tenere conto anche di altri aspetti, primo fra tutti il divario temporale e culturale che divide nettamente il mistico di Görlitz dal maestro domenicano.

Per quanto invece interessa questo saggio, il mio intento è stato quello di mettere in evidenza la *direzione* verso cui tende la concezione böhmiiana del Divino fin dai primi scritti, utilizzando come indicatori di percorso i continui cambiamenti terminologici. Con questo non intendo dire che l’introduzione del termine *Ungrund* sia da considerarsi come un punto di arrivo nella riflessione di Böhme intorno alla natura più intima della Divinità: esso costituisce piuttosto uno stadio all’interno di un processo che rimane in movimento, alimentato dalla frizione costante tra l’impossibilità di penetrare il Nulla divino con le parole e il desiderio di avvicinarsi ugualmente il più possibile.

Concludo quindi citando l’epilogo, conciso ed estremamente tagliente (che potrebbe perfino ricordare la famosa sentenza che chiude il *Tractatus* di Wittgenstein) del decimo capitolo del *Mysterium Magnum*, dove Böhme, pur non riferendosi direttamente al *Senza-Fondo*, traccia una linea di confine tra la volontà di parlare dei misteri divini e la necessità di affrontare lo scontro con un limite di silenzio. È su questa linea, infatti, che si svolge il percorso che ho tentato di delineare: «Qui abbiano i nostri compreso a sufficienza, più avanti dobbiamo qui tacere»⁸⁴.

Bibliografia

- AA.VV., 1964, *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, hrsg. von K. Ruh, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- 1980, *Das «Einig Ein»*. *Studien zu Theorie und Sprache der deutschen Mystik*, hrsg. von A. M. Haas und H. Stirnimann, Universitätsverlag Freiburg Schweiz.
- 1998, *Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, hrsg. von Georg Steer und Loris Sturlese, Stuttgart-Berlin-Köln, Kohlhammer.
- Angelus Silesius, 1962, *Cherubinischer Wandersmann*, eingeleitet von Will-Erich Peuckert, Bremen, Carl Schünemann Verlag.
- 1997, *Il silenzio felice*, a cura di M. Vannini, Milano, Mondadori.
- Die Bibel. Luther-Übersetzung* 1999, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
- The Bible. Authorized King James Version*, 1997, ed. by R. Carroll and S. Prickett, Oxford, Oxford University Press.
- Baader, F. von, 1859, *Vorlesungen und Erläuterungen zu Jakob Böhmes Lehre*, Leipzig (Neue Ausgabe, 1963 Scientia Verlag Aalen, hsg von J. Hamberger).

- Benz, E., 1959, *Der Prophet Jakob Böhme*, Darmstadt, Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz.
- Böhme, J., 1632 *Psicologia vera I. B. T.* [I. B. Teuton] *XL Quaestionibus explicata et rerum publicarum vero regimini ac earum maeiastico iuri applicata*, a Iohanne Angelio, Werdenhagen I. C. C., Amsterdami, Apud Iohann Ianbonium.
- 1662, *The first apologie to Balthazar Tylcken*, englished by J. Sparrow, London, printed by M.S. for Giles Calvert. Microfilm (Cambridge University Library).
- 1665, *Forty Questions of the Soul*, translated by J. Sparrow, London, L. Lloyd. Microfilm (Cambridge University Library).
- 1682, *Alle theosophische Wercken*, Amsterdam.
- 1764, *The Works of Jakob Behmen, The Teutonic Theosopher*, with Figures, illustrating his Principles, left by Reverend W. Law, London, printed for M. Richardson in Pater-noster Row [si tratta della traduzione di J. Sparrow, ripubblicata con l'aggiunta delle figure e degli schemi disegnati da W. Law].
- 1831-1847, *Sämmtliche Werke*, hrsg. von K. M. Schiebler, Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth.
- 1927, *L'Aurore Naissante, ou la Racine de la Philosophie, de l'Astrologie et de la Théologie*, trad. p. Louis Claude de Saint-Martin, Milano, Libreria Lombarda.
- 1955-1961, *Sämtliche Schriften*, Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in 11 Bänden, begonnen von August Faust, neu herausgegeben von Will-Erich Peuckert, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog.
- 1960, *The Aurora*, translated by John Sparrow, London, James Clarke & Co..
- 1963-1966, *Die Urschriften*, hrsg. von Werner Buddecke, 2 Bde, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann Verlag.
- 1979, *Theosophische Sendbriefe*, hrsg. von G. Wehr, Freiburg, Aurum Verlag.
- 1992, *Aurora, oder Morgenröte in Aufgang*, hrsg. von G. Wehr, Frankfurt am Main, Insel Taschenbuch.
- 1995, *Von der Gnadenwahl*, hrsg. von G. Wehr, Frankfurt am Main, Insel Taschenbuch.
- 1997, *Werke*, hrsg. von F. van Ingen, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag (contiene la *Morgenröte* e il *De Signatura Rerum*).
- Cognet, L., 1968/1991, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, Paris, Desclée et Cie (*Introduzione ai mistici renano-fiamminghi*, trad. it. di M. Vannini, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline).
- Cuniberto, F., 2000, *Jakob Böhme*, Brescia, Morcelliana.
- Grimm, J. e W., 1854, *Wörterbuch der deutschen Sprache*, Leipzig, Verlag von S. Hirzel.
- Eckhart, 1955, *Deutsche Predigten und Traktate*, hrsg. und übersetzt von J. Quint, München, Carl Hanser Verlag.
- 1985, *Sermoni tedeschi*, a cura di Marco Vannini, Milano, Adelphi.
- 1996, *La nascita eterna. Antologia degli scritti del grande mistico tedesco*, a cura di Giuseppe Faggin, Vicenza, Neri Pozza.
- 1999, *Dell'uomo nobile*, a cura di M. Vannini, Milano, Adelphi.

- Enciclopedia Filosofica Marzorati*, Marzorati Editore, Milano 1964 [contiene estratti da diverse opere di Böhme. Le traduzioni sono di G. Fraccari]
- Haas, Alois M., 1979, *Sermo Mysticus. Studien zur Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz.
- 1997, *Introduzione a Meister Eckhart*, a cura di M. Vannini, Fiesole, Nardini editore.
- Koyré, A., 1979, *La philosophie de Jacob Boehme*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- Il libro dei ventiquattro filosofi*, 1999, a cura di Paolo Lucentini, Milano, Adelphi.
- Martensen, H. L., 1885, *Jacob Boehme: his life and teaching or studies in theosophy*, Hodder and Stoughton, London.
- Procesi Xella, L., 1982, «La teosofia boehmiana del fondamento», in *Archivio di filosofia*, n° 1-2. pp. 11-29.
- Quint, J., 1951, *Textbuch zur Mystik des deutschen Mittelalters*, Max Niemeyer, Halle (Saale).
- Roob, A., 2003, *Alchimia e Mistica. Il museo ermetico*, Taschen, Köln.
- Ruh. K., 1985/1989, *Meister Eckhart: Theologe, Prediger, Mystiker*, München, Beck (*Meister Eckhart. Teologo, predicatore, mistico*, trad. it. di M. Vannini e G. Bonetti, Brescia, Morcelliana).
- La sacra Bibbia*, 1992, edizione C.E.I., Città del Vaticano.
- Schmoltdt, B., 1954, *Die deutsche Begriffssprache Meister Eckharts. Studien zur philosophischen Terminologie des Mittelhochdeutschen*, Heidelberg, Quelle & Meyer.
- Wittgenstein, L., 1989, *Tractatus logico-philosophicus*, Kritische Edition hrsg. von B. McGuinness und Joachim Schulte, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag (ed. it a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1998).

Note

¹ Tutte le traduzioni dagli scritti böhmiani che compaiono in questo saggio sono mie, se non diversamente indicato. Indico quindi rapidamente i criteri base cui mi sono attenuta: ho tentato di tradurre il più possibile “alla lettera”, per non alterare troppo l’asperità e la concisione tipiche del linguaggio böhmiano. Dove però l’ho ritenuto necessario per rendere più chiaro il significato, ho introdotto tra parentesi alcune integrazioni, così da rendere il testo più scorrevole e comprensibile, pur lasciando al lettore la possibilità di ignorare le parole da me aggiunte e leggere il passo citato nella versione più vicina all’originale tedesco. Per le traduzioni dalla *Morgenröte im Aufgang* ho utilizzato il testo delle *Urschriften* (*Die Urschriften*, 1963-66, hrsg. von Werner Buddecke, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann Verlag); per tutti gli altri scritti böhmiani (a eccezione delle lettere, per le quali uso la nuova edizione curata da G. Wehr: *Theosophische Sendbriefe*, Freiburg, Aurum Verlag 1979) l’edizione cui faccio riferimento è quella curata da Peuckert (*Sämtliche Schriften*, 1955-1961, Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in 11 Bänden, begonnen von August Faust, neu herausgegeben von Will-Erich Peuckert, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog); per quanto riguarda il *Von der Gnadenwahl*, ho utilizzato a fianco di quella di Peuckert anche la nuova edizione curata da Wehr (*Von der Gnadenwahl*, hrsg. von G. Wehr, Insel Taschenbuch 1995, Frankfurt am Main 1995).

N. B.: in nota i titoli delle opere di Böhme sono abbreviati con le sigle qui sotto indicate:

Morgenröte im Aufgang, o Aurora: A
Von den Drey Principien Göttliches Wesens: DPGW
Vom dreifachen Leben des Menschen: VDLM
Vierzig Fragen von der Seele: VF
Signatura Rerum: SR
Schutz-Schrift wider Balthasar Tilcken, o Apologia an Balthasar Tilcken: ABT
Von der Gnadenwahl: VDG
Mysterium Magnum: MM
Theosophische Sendbriefe: TS

² Cfr. Koyré, A. 1979, p. 280.

³ Vedi J. e W. Grimm 1854, *Wörterbuch der deutschen Sprache*, Leipzig, Verlag von S. Hirzel, alla voce *Ungrund*.

⁴ Vedi per es. A, cap. 6, 3.

⁵ Vedi per es. VDG, cap. 1, 3.

⁶ TS, lettera 12, 7: «[...] il portone mi è stato aperto, così che in un quarto d'ora io ho visto e conosciuto di più, che se io fossi stato molti anni presso scuole di alto livello, cosa di cui mi meraviglio molto. (Io) non sapevo come mi accadeva [...]»

⁷ Vedi per es. TS, lettera 12, 10: « Si aprì in me man mano come in un processo di crescita, benché in me sia durato 12 anni e di ciò io ero gravido in me stesso e c'era una tensione violenta in me, prima che io potessi portarlo all'esterno, finché mi assali come uno scroscio d'acqua. Quello che colpisce, colpisce. Così accadde anche a me. Quel che potevo cogliere, per portarlo all'esterno, lo misi per iscritto.»

⁸ Vedi per es. TS, lettera 8, 61: «Io scrissi solo il miracolo di Dio, come mi è stato mostrato, per me stesso come *Memorial*. Ed è anche uscito fuori senza la mia volontà, e mi è stato strappato in modo violento, e pubblicato senza che io ne fossi a conoscenza».

⁹ Vedi E. Benz 1959, p. 58. Traduco l'espressione di E. Benz «*geistliches Tagebuch*» con «*diario spirituale*».

¹⁰ F. Cuniberto 2000, p. 36.

¹¹ G. Wehr 1975, *Esoterisches Christentum*, citato da F. Cuniberto 2000, p. 67. Il passo completo suona: «*In luogo di un percorso lineare e logicamente consequenziale troviamo un girare in tondo, una deambulazione attorno a un centro. Le immagini, i simboli, che crescono per così dire organicamente dalla pagina böhmaniana, generano un moto circolare e spiraliforme che occorre accompagnare con una lettura meditante*» (corsivo mio).

¹² A proposito del rapporto tra Dio e mondo, Böhme scrive nel VDLM (cap. 5, 81): «Noi non possiamo afferrare ciò *poiché in Dio non c'è alcun concetto*; dove c'è un concetto infatti c'è un inizio ed una fine»¹² (corsivo mio).

¹³ Quando la parola *Abisso* traduce il tedesco *Abgrund* la intendo come termine tecnico e la scrivo con l'iniziale maiuscola. In tutti gli altri casi (per esempio quando parlo in modo generico della Divinità come realtà abissale) scrivo invece *abisso* con la minuscola.

¹⁴ Sottolineo fin da ora che dove parlo di paralleli possibili tra la concezione böhmaniana del Divino e quella di Eckhart, non intendo assolutamente dire che Böhme sia stato influenzato in maniera *diretta* dal maestro domenicano, ovvero che ne abbia letto gli scritti: non voglio cioè entrare nella discussione riguardo alle possibili fonti del mistico di Görlitz, problema spinoso e probabilmente irrisolvibile. A mio avviso ciò non toglie comunque che si possa parlare in termini diversi e meno stringenti di un influsso del pensiero di Eckhart su Böhme, proprio perché quest'ultimo tende ad assorbire e a rileggere nei propri scritti spunti di vario genere, spesso senza consapevolezza della loro provenienza.

¹⁵ Vedi per es. L. Procesi Xella, *La teosofia boehmiana del fondamento*, in: *Archivio di filosofia*, 1982 n° 1-2, p. 11.

¹⁶ DPGW, cap. 3, 6. Nella traduzione classica in lingua inglese di J. Sparrow *Grund* è tradotto inespiegabilmente con un plurale («[...] Men must not [dare to] search into the deep Grounds what God is»). Il verbo *grübeln*, che traduco con 'lambiccarsi il cervello', è reso efficacemente da Sparrow con *to pry*, ovvero 'ficcarsi il naso'.

¹⁷ La biografia compilata da A. von Franckenberg si trova in: J. Böhme, *Sämtliche Schriften* (1955-1961), Band 10.

¹⁸ Sparrow traduce questa espressione con «Our Divines».

¹⁹ A, cap. 2, 45.

²⁰ APT, *Vorrede*, 31.

²¹ A, cap. 2, 17.

²² A, cap. 7, 6: «Qui eleva il tuo pensiero ed il tuo spirito nella profondità della Divinità, poiché qui verrà aperta una porta» (corsivo mio).

²³ A, cap. 4, 27.

²⁴ Vedi J. e W. Grimm, *op. cit.*, alla voce *Ungrund*.

²⁵ Questa è infatti la traduzione proposta dalla C. E. I. (*La sacra Bibbia. Edizione Ufficiale della C.E.I.*, Città del Vaticano 1992). Nella versione inglese della *King James Bible (The Bible. Authorized King James Version*, ed. by R. Carroll and S. Prickett, Oxford University Press, Oxford 1997) *tehom* è tradotto invece con *deep*.

²⁶ A proposito di *tehom* si possono trovare articoli e chiarimenti sul sito internet www.jewishencyclopedia.com, fonte estremamente ricca di informazioni per quanto riguarda la cultura e la lingua ebraiche.

²⁷ *Die Bibel. Luther-Übersetzung*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1999 (corsivo mio). Per un confronto tra la prima edizione della Bibbia di Lutero, che risale al 1545, e la nuova versione del 1912, si può consultare il cd: *Die Luther-Bibel. Originalausgabe 1545 und revidierte Fassung 1912*, Digitale Bibliothek, Directmedia Publishing GmbH, Berlin 2003.

Nella versione della C.E.I. (*op. cit.*) il versetto biblico che ho citato è così tradotto: «La terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso [...]».

²⁸ MM, cap. 5, 10. È importante ricordare ancora una volta che, con il procedere della riflessione intorno alla natura del Divino, Böhme non sostituisce semplicemente un termine a un altro, ma, mentre continua ad ampliare il lessico, continua anche ad approfondire i termini usati nei primi scritti. Citando questo passo dal *Mysterium magnum* intendo quindi allo stesso tempo chiarire il significato del termine *Tiefe* e dare una prova del modo di procedere di Böhme nell'evoluzione dei concetti.

²⁹ L'espressione böhmiiana «*ausser aller Natur und Eigenschaften*», che traduco con «fuori da ogni natura e proprietà», è invece resa da Sparrow con «without Nature and Properties»: nonostante il fatto che «*ausser*» possa essere reso in questo contesto anche con «*senza*», mi pare però importante tradurlo qui con il suo primo significato, cioè «*fuori*», proprio perché l'idea che si vuole rendere è che la profondità divina sia separata, esterna, o, ancora, non toccata dal mondo della natura, dall'universo delle proprietà particolari.

³⁰ Cfr. Luis Cagnet, 1968/1991, trad. it., p. 54 e sgg.. Cfr. anche B. Schmoldt 1954, *Die deutsche Begriffssprache Meister Eckharts. Studien zur philosophischen Terminologie des Mittelhochdeutschen*, Quelle & Meyer, Heidelberg, alla voce *Grund*.

³¹ A. M. Haas 1997, *Introduzione a Meister Eckhart*, a cura di M. Vannini, Nardini editore, Fiesole, p. 22. Vedi anche: Meister Eckhart 1985, *Sermoni tedeschi*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano, pp. 23-24.

³² Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, p. 79. Nella traduzione in tedesco moderno curata da J. Quint il testo suona: «Gott und Gottheit sind so weit voneinander verschieden wie Himmel und Erde. [...] Gott wird und entwird» (Meister Eckhart 1955, *Deutsche Predigten und Traktate*, hrsg. und übersetzt von J. Quint, Carl Hanser Verlag, München)

³³ Sempre riguardo al divenire di Dio, Eckhart scrive più avanti nello stesso sermone: «Dio si forma, dove tutte le creature esprimono Dio: là si forma "Dio".» (trad. di M. Vannini). Nel testo curato da Quint, *op. cit.*: «Gott wird ('Gott'), wo alle Kreaturen Gott aussprechen: da wird 'Gott'».

³⁴ Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, p. 80.

³⁵ Vedi per esempio il sermone *Surrexit autem Saulus*.

³⁶ Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, p. 80. Il passo è citato e commentato da A. M. Haas nel suo *Introduzione a Meister Eckhart*.

³⁷ Scrivo *spirito*, con l'iniziale minuscola, perché mi sembra che nel passo cui mi riferisco (A, cap. 7, 11) Böhme non stia parlando (almeno non solamente) dello Spirito Santo, ma dello spirito dell'uomo illuminato da Dio, ovvero della capacità di vedere e di comprendere i misteri divini: «Se esso [lo spirito] si allontana da me, io non so nulla, se non riguardo alle cose fatte di elementi e terrene di questo mondo: ma lo spirito vede fino nella profondità della Divinità [*Tiefe der Gottheit*]»

³⁸ DPGW, cap. 7, 11. Sparrow rende il verbo *turbiren* (che traduco con *sconvolgere*) con *to trouble*, aggiungendo poi tra parentesi, per chiarire il significato, i verbi *to disturb* e *to confound*.

³⁹ *Deutsche Predigten und Traktate*, hrsg. und übersetzt von J. Quint, p. 213. Lo stesso sermone è presente anche nel volume *Lectura Eckhardi*, hrsg. von G. Stern und L. Sturlese, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1998, dove è seguito da un commento di A. M. Haas. Vedi anche il sermone *Ego elegi vos de mundo* (presente in traduzione italiana nella raccolta curata da M. Vannini, *Sermoni tedeschi, cit.*).

⁴⁰ Nel sermone *Convalescens praecepit eis* Eckhart usa anche il termine *Abgründigkeit*, che M. Vannini traduce con *Abisso senza fondo (Sermoni tedeschi, p. 99)*.

⁴¹ A. M. Haas 1997, p. 71.

⁴² Cfr. A. M. Haas 1997, p. 23: « L'irruzione è per Eckhart un processo della più alta positività, che conduce nel cuore dell'unità divina. Sotto l'aspetto dell'unità, Dio (*Gott*) si chiama per Eckhart Divinità (*Gottheit*), mentre Dio è il concetto che vale in senso trinitario, nel suo agire all'esterno. Scopo di questa irruzione è la Divinità: l'uomo deve [...] tornare infine e per sempre in questa unità divina».

⁴³ A proposito delle varie espressioni con cui Eckhart parla del 'fondo dell'anima', vedi Haas 1997, trad. it., p. 50.

⁴⁴ *Sermoni tedeschi*, p. 249.

⁴⁵ Al pari di quelli di Eckhart, i sermoni di Tauler sono difficilmente collocabili temporalmente. Si può ipotizzare che Tauler sia nato intorno al 1300 e che abbia cominciato a predicare verso il 1340, a Basilea, e che abbia poi continuato nella sua città d'origine, Strasburgo. È possibile che qualche anno prima, a Colonia, dove si era recato per completare la sua formazione all'interno dell'ordine dei domenicani, avesse conosciuto personalmente Meister Eckhart. Le prediche attribuite a Tauler sono ottanta, tutte scritte in tedesco. Come per alcuni sermoni tedeschi di Eckhart, si tratta di testi pesantemente corrotti, poiché si presentano sotto forma di appunti scritti dagli ascoltatori. [Cfr. J. Quint, *Textbuch zur Mystik des deutschen Mittelalters*, Max Niemeyer Verlag, Halle (Saale) 1951, pp. 68-69. Il testo qui utilizzato e tradotto è quello riportato da Quint in questa antologia].

⁴⁶ Il salmo è catalogato come 42 nella versione luterana della Bibbia, e come 41 nell'edizione italiana della C. E. I.

⁴⁷ *La sacra Bibbia*, cit.

⁴⁸ Nella traduzione di Lutero il versetto si presenta invece in questa forma: «[...] eine Tiefe ruft die andere», cioè «una profondità chiama l'altra». Allo stesso modo nella versione della *King James Bible* si legge: «Deep calleth unto deep». Per un commento sull'interpretazione di questo versetto del salmo 42 da parte di Tauler vedi: L. Gnädinger, *Der Abgrund ruft dem Abgrund. Taulers Predigt Beati oculi (V 45)*, in: *Das «Einig Ein». Studien zu Theorie und Sprache der deutschen Mystik*, hrsg. von A. M. Haas und H. Stirnimann, Universitätsverlag Freiburg Schweiz 1980.

⁴⁹ A proposito della forma verbale «in leitet» vedi le note di chiarimento che seguono il testo del sermone nell'edizione citata curata da J. Quint (*Textbuch zur Mystik des deutschen Mittelalters*), dove si suggerisce che in questo caso *in leitet* possa valere per *in leidet* (ovvero *inladen = einladen*).

⁵⁰ A questo proposito mi sembra interessante citare, anche se solo in nota, il distico 68 del Libro I del *Pellegrino Cherubico*, di Angelo Silesius, intitolato: *Un abisso chiama l'altro*: «L'abisso della mia anima chiama sempre a gran voce / L'abisso di Dio: dimmi, quale è più profondo?» (Il testo originale si trova in: *Cherubinischer Wandersmann*, 1962, eingeleitet von Will-Erich Peuckert, Bremen, Carl Schünemann Verlag. La traduzione qui utilizzata è quella di M. Vannini, che ha curato l'antologia di distici silesiani intitolata *Il silenzio felice*, Milano, Mondadori 1997).

⁵¹ Vedi per es. A, cap. 5, 16.

⁵² Vedi J. e W. Grimm, *op. cit.*, alla voce *Abgrund*.

⁵³ Cfr. A. Koyré 1979, p. 281.

⁵⁴ Vedi MM, cap. 4, 26; 5, 20. In MM, cap. 8, 18 l'*Abgrund* viene definito *grosse Finsterniß*, ovvero 'grande oscurità'.

⁵⁵ Cfr. DPGW, cap. 4, 47.

⁵⁶ A. Koyré 1979, p. 281 in nota.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Vedi per es. A, cap. 4, 24.

⁵⁹ Cfr. MM, cap. 5, 20

⁶⁰ Vedi anche Koyré 1979, p. 297.

⁶¹ VF, 1, 56-58.

⁶² Cfr. per es. A, cap. 3.

⁶³ Vedi per es. A. cap. 4, 9.

⁶⁴ MM, cap. 26, 28.

⁶⁵ A questo proposito sarebbe necessario aprire una parentesi riguardo ai cosiddetti "Tre Principi", che danno anche il titolo al secondo scritto di Böhme (il *Von den Drey Principien Göttliches Wesens*). Trattandosi però di un tema estremamente complesso, che corre parallelo al percorso che ho qui deciso di seguire, mi limito qui a richiamare il fatto che Böhme sembra parlare del Primo Principio negli stessi termini in cui parla di *Abgrund*, cioè come di qualcosa che, allo stesso tempo, non è un Principio, ed eppure è origine del Secondo Principio (cfr. Koyré 1979, p. 281).

⁶⁶ A giudizio di A. Koyré, questa duplicità della figura del Padre, seppur filosoficamente interessante, rende il pensiero böhmano estremamente confuso (cfr. Koyré 1979, p. 107).

⁶⁷ Cfr. Koyré 1979, pp. 33-34 dove viene discusso il parallelo tra Divinità e fuoco. Mi pare inoltre importante ricordare che quello del fuoco è considerato da Koyré come il simbolo che contraddistingue la mistica di Böhme 1979, p. 284.

⁶⁸ VF, 1, 52. Il passo è tradotto da A. Koyré nella sua monografia sul mistico di Görlitz 1979, p. 294. Non concordo con la soluzione adottata da Sparrow per rendere «wegen der Fassung der Finsterniß», che viene tradotto con «in regard of the impression of the darkness»: il sostantivo *Fassung*, infatti, come mette in luce Koyré, rimanda in questo contesto a un processo di contrazione o di condensazione. Inoltre, Sparrow traduce «da nichts innen ist» («poiché in esso non c'è nulla») con «wherein Nothing is»: scrivendo *Nothing* con l'iniziale maiuscola mi pare che Sparrow intenda sostantivare il *nichts* (si noti: con iniziale minuscola) del testo böhmano, così che da: «non c'è nulla», si passa a: «c'è il Nulla». Si tratta di una traduzione interessante, tuttavia mi sembra importante sottolineare che dove Böhme vuole parlare inequivocabilmente del *Nulla* in genere scriva *Nichts* con iniziale maiuscola. A proposito dell'aggettivo *eiferig*, che traduco con *ardente* (mentre nella traduzione di Sparrow è reso con *jealous*), vedi nota 79.

⁶⁹ È chiaro che il termine 'collera' non ha in questo contesto significato morale (cfr. Koyré, 1979, p. 267).

⁷⁰ La stessa stratificazione di significati dell'*Abgrund* böhmano emerge tra l'altro anche nei distici del *Pellegrino Cherubico* di Silesius: il termine viene infatti impiegato in alcuni luoghi nel senso di *voragine infernale* (vedi per es. il distico 230 del Libro I); in altri nel senso di *Abisso divino* e, in questo caso, si trova anche associato al termine *Gottheit* (per es. 339 del Libro V). Silesius infatti, nonostante sia nato proprio nell'anno di morte di Böhme e quindi non abbia potuto avere con lui alcun confronto diretto, può essere considerato a tutti gli effetti un suo discepolo o seguace. Attraverso l'amico in comune Abraham von Franckenberg, Silesius eredita infatti l'intera biblioteca di Böhme, avendo così possibilità di accesso a tutti i suoi scritti, che costituiranno una delle più importanti fonti di ispirazione per la stesura del *Pellegrino Cherubico*. Mi pare chiaro quindi che il concetto di *Abgrund* in Silesius costituisca una derivazione diretta dell'*Abgrund* di Böhme.

⁷¹ VF, 1, 20. Il passaggio che propongo di tradurre con: «[...] si richiude su se stesso *come prendendo le sembianze di uno specchio, nella forma di una sfera rotonda*», si presenta nel testo tedesco in maniera concisa ed estremamente criptica: «[...] es schleust sich selber als wie in einen Spiegel zu einer runden Kugel». Mi sembra particolarmente importante dare rilievo a entrambe le immagini, tanto a quella dello specchio quanto a quella della sfera, e mantenerle distinte. Per questo non concordo con la traduzione di Sparrow: «[...] it closes itself, and becomes like a round Globe of Glass». È essenziale infine sottolineare che nella traduzione inglese tanto *Abgrund* quanto *Ungrund* vengono tradotti con *Abyss* («[...] for there is no finding in the Abyss, because there is no place or limit, but the meer Abyss», che nella versione originale suona: «[...] dan im Abgrunde ist kein finden, dan es ist kein Ort oder Ziel, sondern nur der Ungrund»), ma in questo modo va perso il passaggio o il cambiamento di prospettiva che avviene in queste righe, cioè la differenza tra l'Abisso che cerca e non può trovare nulla e il Senza-Fondo in cui ogni ricerca si acquieta. A questo proposito vedi nota 77.

⁷² Cfr. A. Roob 2003, pp. 242-243, dove la definizione böhmana di «Ungrund divino quale occhio magico dell'eternità» è accompagnata da alcune immagini che intendono fornirne una rappresentazione grafica.

⁷³ A questo proposito vedi Baader 1859, pp. 16-18, dove si mette in luce il fatto che l'*Ungrund* non può avere nemmeno conoscenza di se stesso, perché attraverso la conoscenza si stabiliscono già delle differenze che, in quanto tali, sono estranee al Senza-Fondo.

⁷⁴ *Il libro dei ventiquattro filosofi*, a cura di Paolo Lucentini, Adelphi, Milano 1999, p. 57.

⁷⁵ A, cap. 3, 18.

⁷⁶ In VF 1, 17 Böhme invita a non fare confusione e a prestare attenzione al concetto di sfera, che non equivale a quello di anello o di cerchio.

⁷⁷ Mi sembra essenziale quindi che *Abgrund* e *Ungrund* siano tradotti sistematicamente con due termini diversi (io propongo *Abisso* per *Abgrund* e *Senza-Fondo* per *Ungrund*), per evitare che vengano confusi. Se si mettono infatti a confronto due traduzioni classiche del *Vierzig Fragen*, quella di Sparrow in lingua inglese (*Forty Questions of the Soul*, translated by J. Sparrow, L. Lloyd, London 1665, Microfilm, Cambridge University Library) e quella in latino di Iohanne Angelio (*Psicologia vera I. B. T. [I. B. Teuton] XL Quaestionibus explicata et rerum publicarum vero regimini ac earum maeiastico iuri applicata*, a Iohanne Angelio, Werdenhagen I. C. C., Amsterdam, Apud Iohann Ianbonium, A° MDCXXXII), si può vedere come nel primo caso tanto *Abgrund* quanto *Ungrund* siano resi indifferentemente con *abyss*, e nel secondo siano tradotti entrambi con *abyssum*: avviene cioè un

appiattimento dei due concetti su un unico termine, così che, per il lettore che non abbia accesso all'originale tedesco, diventa impossibile percepire le differenze e le sfumature di significato di cui abbiamo parlato. Del resto è anche vero che non sempre la distinzione tra i due termini è così chiara negli scritti di Böhme, ma spesso pare che vengano utilizzati come termini intercambiabili, dato che ad *Abgrund* vengono attribuite in alcune occasioni le caratteristiche tipiche di *Ungrund* (vedi per es. la figura che accompagna la risposta alla prima domanda nel *Vierzig Fragen*). Ciò che ho inteso fornire in questo capitolo sono quindi linee di interpretazione, che possano servire per apprezzare tanto la continuità quanto la differenza tra *Abgrund* e *Ungrund*, poiché a mio avviso resta essenziale comprendere che non si tratta di sinonimi, anche se non sempre Böhme delinea le particolarità dell'uno e dell'altro in modo esauriente. Sulla distinzione tra *Abgrund* e *Ungrund* vedi anche Baader 1859, p. 29.

⁷⁸ Di questo parere è anche G. Wehr: *Von der Gnadenwahl*, hrsg. von G. Wehr, Insel Taschenbuch, Frankfurt am Main 1995, p. 9.

⁷⁹ VDG, cap. 1, 1-3. Mi sembra importante fare qualche precisazione a proposito del versetto 4, 24 del Deuteronomio, ripreso da Böhme in questo passaggio: io lo traduco infatti con: «Il Signore nostro Dio è un Dio collerico e *ardente* e un fuoco che consuma», mentre nella versione della C.E.I. è reso con: «[...] il Signore tuo Dio è fuoco divoratore, Dio *geloso*». L'aggettivo che io traduco con *ardente* e la versione C.E.I. con *geloso* è *eifernd* nella versione della Bibbia di Lutero (che significa *zelante* o *ardente*), e *eifrig* (letteralmente *zelante*, *appassionato*, ma, al pari di *eifernd*, deriva dal sostantivo *der Eifer* che significa *zelo*, *fervore*, o *ardore*) nel testo böhmano. Vorrei sottolineare che in tedesco la traduzione corretta per *geloso* sarebbe *eifersüchtig* e non *eifrig/eifernd*, e che quindi c'è un divario tra la versione di Lutero (e quella di Böhme) e quella italiana. Allo stesso tempo, mi pare che Böhme utilizzi l'aggettivo *eifrig* proprio per rendere l'idea di qualcosa che brucia e che è in movimento, come la fiamma di cui si parla subito dopo. Aggiungo inoltre una nota di traduzione: compiendo, a mio avviso, un errore, Sparrow modifica la punteggiatura del passaggio chiave in cui si spiega che cosa è l'*Ungrund* in se stesso. Il testo, che in tedesco suona: «Er ist in sich selber der Ungrund ohne einigen Willen gegen der Natur und Creatur, als ein ewig Nichts», viene infatti tradotto nella versione inglese con: «He is Himself the *Abys*s, without any Will at all: In respect of Nature and Creature he is an eternal Nothing». È ovvio che ponendo i due punti prima di «In respect of Nature and Creature», si separa una frase che invece dovrebbe essere unita: l'*Ungrund*, infatti, non ha volontà propria *nei confronti della natura e delle creature*.

⁸⁰ MM, cap. 7, 14 (corsivo mio).

⁸¹ Nel MM (cap. 1, 1) torna l'idea che nella profondità Dio sia un Nulla eterno, senza inizio e senza fine: «Se io osservo che cosa Dio è, allora dico: Egli è l'Uno contro la creatura, come un Nulla eterno, non ha né fondamento [*Grund*], né inizio, né luogo; e non possiede nulla, se non se stesso».

⁸² È necessario sottolineare che è *dal punto di vista dell'Ungrund* che la questione della generazione del Figlio, così come delle creature, perde di importanza. Ciò non significa però che essa perda di rilevanza *dal punto di vista della creatura*, la quale, per così dire, ha una sua tendenza innata a pensare il Divino come Dio Padre e come origine del mondo. In effetti, Böhme non cessa affatto di porsi il problema, una volta introdotto nel suo pensiero il concetto di *Ungrund*, se lo pone però in maniera completamente diversa. Sarebbe necessario inserire a questo punto dell'argomentazione la trattazione del Divino come *Urkund*, cioè come *Origine*, che pure è rilevante negli scritti di Böhme. Poiché, tuttavia, su questo tema il pensiero böhmano è estremamente complesso e si rischierebbe di perdere di vista il percorso che propongo in questo saggio, preferisco accennare solo in nota a questo aspetto del problema, riservandomi di approfondire altrove queste ulteriori implicazioni.

⁸³ *Sermoni tedeschi*, p. 258. Concordo sostanzialmente con la traduzione di M. Vannini, anche se dal mio punto di vista sarebbe più corretto scrivere *nulla* con la maiuscola («E in questo Uno dobbiamo eternamente sprofondare dal qualcosa al Nulla»). Inoltre, dato che il testo tedesco contiene alcune espressioni molto rilevanti, fornisco tale passaggio del sermone nella versione di J. Quint: «Du sollst ihn lieben, wie er ist ein Nicht-Gott, ein Nicht-Geist, eine Nicht-Person, ein Nicht-Bild, mehr noch: wie er ein lauterer, reines, klares Eines ist, angesondert von aller Zweiheit. Und in diesem Einen sollen wir ewig versinken vom Etwas zum Nichts».

⁸⁴ MM, cap. 10, 62. Riporto in nota il testo tedesco perché mi sembra estremamente significativo nella sua concisione: «Alhie den Unsem genug verstanden, weiter sollen wir alhie geschweigen». Il parallelismo con la conclusione del *Tractatus logico-philosophicus* è evidente («Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen», ovvero: «Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere», scrive Wittgenstein; cfr. Wittgenstein, 1987, p. 178; trad. it. p. 109).