

FLAVIO CUNIBERTO, *Temi e strutture della direzione spirituale in Jakob Böhme*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» (ISSN: 0392-0011), 24 (1998), pp. 531-542.

Url: <https://heyjoe.fbk.eu/index.php/anisig>

Questo articolo è stato digitalizzato dal progetto ASTRA - *Archivio della storiografia trentina*, grazie al finanziamento della Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA è un progetto della Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, in collaborazione con Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Istituto Storico Italo-Germanico, Museo Storico Italiano della Guerra (Rovereto), e Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA rende disponibili le versioni elettroniche delle maggiori riviste storiche del Trentino, all'interno del portale [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access*.

This article has been digitised within the project ASTRA - *Archivio della storiografia trentina* through the generous support of Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA is a Bruno Kessler Foundation Library project, run jointly with Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Italian-German Historical Institute, the Italian War History Museum (Rovereto), and Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA aims to make the most important journals of (and on) the Trentino area available in a free-to-access online space on the [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access* platform.

Nota copyright

Tutto il materiale contenuto nel sito [HeyJoe](#), compreso il presente PDF, è rilasciato sotto licenza [Creative Commons](#) Attribuzione–Non commerciale–Non opere derivate 4.0 Internazionale. Pertanto è possibile liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire questo articolo e gli altri presenti nel sito, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell’opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.

Copyright notice

All materials on the [HeyJoe](#) website, including the present PDF file, are made available under a [Creative Commons](#) Attribution–NonCommercial–NoDerivatives 4.0 International License. You are free to download, print, copy, and share this file and any other on this website, as long as you give appropriate credit. You may not use this material for commercial purposes. If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material.



Temi e strutture della direzione spirituale in Jakob Böhme

di Flavio Cuniberto

L'argomento di questa relazione è non poco problematico: è possibile infatti parlare di una «direzione spirituale» nella scuola di Böhme? E so le è, in che senso? La difficoltà è resa più acuta dal carattere ostico e spesso impenetrabile dei suoi scritti e dallo stato molto particolare delle fonti: sia di quelle relative alla figura del maestro, sia di quelle relative alla sua ricezione dottrinale. Cercherò pertanto, in primo luogo, di accennare per sommi capi al quadro storico della teosofia böhmana, per poi passare più direttamente al tema del seminario.

Il modo più semplice per collocare storicamente la figura di Böhme e la sua cerchia di amici-discepoli sarebbe di vedere nella *Theosophia revelata* una forma di luteranesimo eterodosso¹. Böhme – conviene ricordarlo di passaggio – nasce nel 1575 a Görlitz, nella Slesia occidentale, e più esattamente in quella parte della Slesia che porta il nome di Lausitz o Lusazia. Nel corso del '500 la Slesia è un crogiuolo di movimenti religiosi (dagli anabattisti ai fratelli moravi), in netto contrasto con l'ortodossia luterana della vicina Sassonia. Una regione irrequieta, percorsa da predicatori vaganti, e nota ad esempio per le molte comunità «schwenckfeldiane»: seguaci di quel Caspar Schwenckfeld che, dopo avere abbracciato il luteranesimo nel 1517, se ne era staccato per seguire i dettami della «parola interiore»². Le tracce di questo luteranesimo eterodosso sono molto vive nell'ambiente del giovane Böhme. Carl von Endern, che fu forse il suo primo discepolo – e quello comunque a cui il Teosofo affidò il manoscritto della sua prima opera, la *Morgenröthe* –

¹ Il titolo *Theosophia revelata* si riferisce all'intero corpus degli scritti teosofici, secondo la grande edizione seicentesca curata da Johann Georg Gichtel (Amsterdam 1682). Le opere del *Teutonicus* verranno citate qui di seguito secondo l'edizione curata da W.-E. PEUCKERT - J. BÖHME, *Sämtliche Schriften*, Stuttgart 1955-1960 (che è un facsimile dell'edizione amburghese del 1730).

² Su Schwenckfeld e la «nobiltà schwenckfeldiana» cfr. ad es. W.-E. PEUCKERT, *Das Rosenkreutz*, Berlin 1973, pp. 220 ss.

apparteneva appunto a una famiglia «schwenkfeldiana» (e per quanto i testi di Böhme siano poveri di riferimenti storici, una lunga lettera del 1621 allude in modo piuttosto esplicito allo stesso Schwenkfeld e a un altro personaggio di spicco della mistica luterana eterodossa, Valentin Weigel)³. Questo scenario di eterodossia luterana si intreccia poi, nella Slesia di fine '500, alla forte suggestione esercitata dagli scritti di Paracelso. La Slesia luterana ebbe in effetti un ruolo di primo piano nel diffondere le opere del medico di Einsiedeln (dando vita a quel fenomeno di ermetismo religioso a cui viene dato il nome di «pansofia»)⁴. Quale possa essere il *trait d'union* tra l'eterodossia luterana e l'ermetismo è presto detto: le comunità schwenkfeldiane contrapponevano all'idea luterana della giustificazione per fede, *sola fide*, l'idea di una rinascita interiore intesa come un evento reale che modifica in profondità la natura stessa del soggetto credente⁵. Ma questa «trasmutazione reale» del soggetto trova appunto nell'alchimia paracelsiana un supporto simbolico funzionale: l'*opus* alchemico diventa insomma l'immagine articolata della nuova nascita.

Se questo è, per sommi capi, lo sfondo storico su cui si staglia la *Theosophia*, gli scritti di Böhme presentano però caratteri così peculiari che solo un esame interno può tentare di venirne a capo. L'obiettivo dichiarato della *Theosophia* è in ogni caso la «seconda nascita»: e questo nel duplice senso di descriverne il percorso e di promuoverne la realizzazione effettiva. Il tema della «nuova nascita» è anzi così centrale e cruciale che non si può fare a meno di rammentarne le coordinate salienti.

a. La «nascita» in questione è per Böhme il dispiegarsi della stessa natura divina – è insomma la nascita eterna, la «Geburt Gottes» della mistica renana – intesa qui come una sequenza articolata di forme o «stazioni» (e si potrebbe mostrarne la vicinanza – per esempio – alla dottrina esicasta delle «energie»).

b. Questa nascita è certo un evento di ordine spirituale, ma è anche, paradossalmente, una nascita corporea che si produce in una sostanzialità celeste o paradisiaca: questa sostanza celeste a cui la nuova nascita

³ Su Valentin Weigel si veda in generale B. GORCEIX, *La mystique de Valentin Weigel (1533-1588) et les origines de la théosophie allemande*, Lille 1972; cfr. anche A. KOYRÉ, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI siècle allemand*, Paris 1955, pp. 81-116.

⁴ Cfr. W.-E. PEUCKERT, *Das Rosenkreutz*, cit., p. 228.

⁵ A. KOYRÉ, *La philosophie de Jacob Boehme* (1929), New York 1968, p. 46.

mette capo è la forma spirituale del corpo stesso (e non è altro, alla fine, che la creazione stessa nella sua modalità gloriosa).

c. Questa nascita è infine, nello stesso tempo, un «lavoro» cioè una prassi: «Noi siamo nascosti nelle tenebre per lavorare [*arbeiten*] alla manifestazione [*Offenbarung*] di Dio, ed è questo il lavoro [*Arbeit*] contenuto nelle sette forme»⁶.

Se il *corpus* degli scritti teosofici si presenta in apparenza come un caotico paesaggio dottrinale, dove le indicazioni di ordine pratico sono scarse e vanno «scorporate» dall'apparenza descrittiva dei contesti, esso funziona nondimeno come lo spartito di un lavoro spirituale: e intorno a questo programma di lavoro illustrato e promosso nello stesso tempo dagli scritti del maestro si aggrega quella che potremmo chiamare, con qualche libertà, la «scuola» böhmiiana. Parlare di una direzione spirituale nell'ambiente di Böhme significa dunque porsi il problema di questa «scuola» e dei rapporti (in gran parte sfuggenti) tra il maestro e gli allievi.

In termini molto schematici, la scuola böhmiiana – o meglio ancora la «cerchia» che si organizza intorno al maestro – sembra avere come suo baricentro le copie manoscritte di quei trattati che Böhme redigeva via via come un «memoriale» della propria esperienza illuminativa. I discepoli di Böhme sono in primo luogo i suoi copisti, che riproducono i manoscritti originali per farli circolare, ovviamente, ma innanzitutto per meditarli e trarne vantaggio. È chiaro che i manoscritti originali non vengono dati alle stampe anche per ragioni di prudenza: quando il primo scritto importante di Böhme, l'*Aurora* o *Morgenröthe*, incomincia a circolare nel 1612, il Teosofo viene diffidato dall'autorità ecclesiastica di Görlitz, il *primarius* Gregor Richter, e per sei anni osserverà un rigoroso silenzio. Ma è altrettanto vero che il *corpus* dei manoscritti autografi (e in qualche misura delle stesse copie manoscritte) assume presto il valore di una reliquia, che i cenacoli böhmiiani si trasmetteranno di generazione in generazione come un'eredità vivente del «beato Autore» e come un canale del suo carisma. Che la «scuola» di Böhme si organizzi intorno a questi manoscritti risulta anzitutto dalla sua distribuzione geografica. I discepoli risiedono a Görlitz solo in piccola parte, e non mancano seguaci lontani, che attingono alla dottrina del maestro attraverso le copie manoscritte. Nulla di strano, allora, che l'osservatorio privilegiato su questo ambiente di scuola sia costituito dalle lettere: quelle *Epistolae theosophicae* (*Theosophische Send-Briefe*)

⁶ J. BÖHME, *Vom Dreyfachen Leben*, 6, 47.

con cui Böhme mantiene i contatti con i discepoli negli anni fervidissimi dell'officina creativa, ossia dal 1618 fino alla morte, nel 1624⁷. I corrispondenti sono poco più di una ventina, nobili, funzionari, commercianti agiati, sparsi tra la Slesia e la Sassonia, fino ai paesi baltici (Wilna). Vi troviamo figure di primo piano – come Abraham von Frankenberg, il primo biografo di Böhme, e Balthasar Walter – come anche figure minori o del tutto sconosciute. Sulla natura complessiva di questo gruppo conviene rileggere le limpide parole di Koyré:

«Fu una specie di 'società segreta' come ve ne furono tante a quell'epoca. Non una 'setta' né una nuova 'Chiesa' ... Di questa 'accademia' slesiana Böhme è, incontestabilmente, il capo spirituale. I suoi libri sono oggetto di studio, vengono copiati e fatti copiare; vengono spediti e discussi; gli vengono presentate obiezioni e richieste di chiarimento; si organizzano conferenze e pubbliche discussioni»⁸.

Se è vero che le lettere forniscono una mappa di questo gruppo, si tratta però di una mappa assai parziale. Non esiste, ad esempio, alcun documento a noi noto che possa fare luce sugli incontri tra Böhme e suoi «diretti» (e se questo è lo stato delle fonti, il problema di una «direzione spirituale» all'interno della scuola böhmiana non può non incontrare forti limiti metodologici: non siamo nemmeno in grado di stabilire quali, tra i corrispondenti di Böhme, fruissero anche di una «direzione» personale – non mediata epistolarmente – né si può escludere che vi fossero allievi o aspiranti allievi non documentati dalle epistole). Non sarà dunque possibile ricostruire in modo esauriente l'oggetto che abbiamo posto a tema del nostro intervento. Si potrà evidenziarne alcuni caratteri e cercare, forse, di stabilirne il baricentro.

In primo luogo abbiamo solo le lettere del maestro (ci si potrebbe chiedere se queste lettere siano tutte le lettere scritte da Böhme, ma ciò comporterebbe una lunga digressione di ordine filologico, e non è il caso). Uno degli schemi ricorrenti nelle *Epistole* è quello della lettera «iniziale»: il Maestro prende contatto con un nuovo discepolo, rallegrandosi del suo ingresso nella «via» (ossia in quella che viene chiamata a volte «theosophische Schule», la Scuola della Divina Sapienza). Se il destinatario è un discepolo di vecchia data la corrispondenza tende ad assumere un carattere meno didattico e più occasionale; oppure un carattere didattico, sì, ma circoscritto ad aspetti più specifici della dottrina.

⁷ Per tutte le questioni relative alle *Epistole* si veda l'*Introduzione* di B. GORCEIX a J. BÖHME, *Epîtres théosophiques*, Paris 1980.

⁸ A. KOYRÉ, *La philosophie*, cit., pp. 50-51.

In questa «presa di contatto» ricorre costantemente l'immagine dell'Albero paradisiaco: la comparsa di un nuovo discepolo è lo spuntare di un nuovo ramo sull'Albero di Cristo; i membri della scuola – maestro compreso – sono *mit-Aeste* o *mit-Zweige*, «rami della stessa pianta», strutture vegetali in crescita che si nutrono dello stesso sole e attingono alla stessa linfa. Leggiamo ad esempio, in una lettera a un destinatario anonimo dell'aprile 1624:

«Mi rallegro nell'anima quando vengo a sapere che un bel ramoscello vigoroso è spuntato sul nostro albero della vita, che è Cristo, e mi auguro di poter godere a mia volta dei suoi frutti. Come un ramo sull'albero gode la linfa e il vigore degli altri rami, e tutti crescono e portano frutti nello slancio di quell'albero, così anche noi sull'albero di Cristo siamo una sola cosa, che è Cristo in tutti noi»⁹.

O ancora, da una lettera a Gottfried Freudenhammer, medico a Glogau, del 24 aprile 1623:

«Mi è caro apprendere come l'attrazione del Padre nello spirito di Cristo suscita in Voi una fame costante per la nobile perla della divina conoscenza. E poiché ciò accade [ossia il risvegliarsi di questo appetito spirituale] sullo stesso albero sul quale anch'io converdeggio [*mit-grüne*], me ne rallegro come rami fratelli [*Mitzweigen*] sul nostro albero angelico e paradisiaco, l'albero delle perle»¹⁰.

Gli esempi si potrebbero moltiplicare e sarebbero suggestivi, ma vi è un punto che conviene mettere subito in chiaro: la metaforica vegetale non deve trarre in inganno, non si tratta di un semplice apparato retorico – che potrebbe apparire molto barocco – ma di un simbolismo minuzioso e coerente che fa tutt'uno col movimento stesso della dottrina (ciò che nasce nella nuova nascita è «davvero» una struttura vegetale, nella misura in cui questa nascita è la nascita eterna, ossia la fioritura paradisiaca «senza numero e fine»).

Quel che più importa nella prospettiva del nostro discorso è che il momento stesso dell'«istruzione» spirituale (se non vogliamo chiamarlo «direzione») si conforma a questo simbolismo della crescita nel senso che la lettera del maestro ha lo scopo di «gettare semi» o comunque di alimentare questa crescita al modo di un giardiniere che cura il suo giardino:

«Con la premura che il ramo di un albero può avere per un altro ramo, io Vi auguro, col desiderio che ci accomuna, la sorgente della grazia che Dio ha dischiuso in Cristo Gesù nella nostra umanità: vi auguro che possa sgorgare in voi riccamente, e che il sole divino possa introdurvi nell'anima i suoi raggi amorosi, così da risvegliare l'appetito

⁹ J. BÖHME, *Epistole theosophicae*, 56, 2-3.

¹⁰ *Ibidem*, 42, 2-3.

magnetico dell'anima per la carne e il sangue di Cristo, e aprirvi così la vera bocca divina»¹¹.

Questo discorso resterebbe un po' vago se non fosse del tutto esplicita in Böhme la convinzione che le parole operano come semi; e quindi, a nascita avvenuta (ossia quando il seme spirituale ha attecchito), come un nutrimento reale e perciò come il principio attivo della crescita. Per illustrare tutto ciò in modo esauriente bisognerebbe esporre la dottrina böhiana della preghiera (*Gebet*), che sta al cuore della sua fisiologia spirituale. Basterà qui un breve cenno: se vogliamo «verdeggiare» sull'albero della Vita,

«dobbiamo attrarre [*ziehen*] a noi la linfa dell'albero ... e questa appunto è la preghiera [*Gebet*]: quando preghiamo, la volontà entra nell'albero, e attrae [*zeucht*] la linfa [*Saft*] dell'albero nell'anima affamata, assetata e arida, e allora dall'anima cresce un corpo»¹².

Ma la linfa che viene attratta sono le parole stesse della preghiera, o meglio le «parole» *tout court*: un certo tipo di linguaggio.

L'attenzione dovrà dunque spostarsi sul ruolo della parola nella teosofia. Tutti i testi teosofici sono, in generale, supporti di meditazione destinati a una lettura rituale (ed è appunto così che venivano letti e recitati nelle comunità pietiste). Ma ciò vale anche per le *Epistole*, con la differenza rilevante che, in questo caso, il seme o il cibo della parola viene somministrato a un terreno specifico, quel particolare discepolo (perlopiù un principiante). Il tipo di istruzione che Böhme impartisce nelle lettere ai discepoli presenta insomma un duplice aspetto: da un lato può apparire spesso come un riassunto, un panorama sintetico della dottrina o di un suo aspetto specifico; dall'altro quel riassunto o quella precisazione passano attraverso un uso del linguaggio che presuppone una sua specifica efficacia operativa. L'immagine della parola che dà frutto non è, in Böhme, una metafora (e ciò implica una complessa dottrina della creazione, dove la corporeità in senso proprio non è quella empirica ma quella paradisiaca o celeste: ecco perché la crescita spirituale non è una metafora, e lo è se mai la natura ordinaria, «traslata» dalla sua forma celeste).

Si presenta qui una difficoltà metodologica che per molti interpreti sembra costituire un vero macigno: a questo uso (che potremmo definire anche «maieutico») della parola e del linguaggio non sembra cor-

¹¹ *Ibidem*, 46, 1.

¹² J. BÖHME, *Vom Dreyfachen Leben*, 16, 46.

rispondere in Böhme una teorizzazione esplicita. Ossia, questo uso è tanto pervasivo quanto poco tematizzato. Ma una lettura attenta della *Theosophia* dimostra che le cose non stanno esattamente così, e ci si può limitare a qualche esempio, di tale rilevanza da sorreggere – credo – l'intero impianto del discorso.

Nell'ultimo scritto del *Weg zu Christo* (la silloge degli scritti «edificanti») Böhme raccomanda una formula di preghiera da recitare contro gli attacchi del demone malinconico. La formula – dice – va ripetuta, raccolta nel cuore, e usata come superficie d'appoggio contro il «demone»: «lo spirito che è nascosto nella lingua ti assisterà»¹³. Che cos'è questo «spirito» nascosto nella lingua? È la segnatura originaria della parola empirica, la traccia o l'impronta che la lingua originaria lascia nelle lingue storiche (ma innanzitutto, e in misura eminente, nelle lingue sacre). Riconoscere queste tracce significa «riconoscere gli spiriti delle lettere nella loro provenienza»¹⁴. E questo riconoscimento passa secondo Böhme attraverso le sillabe radicali delle parole, che saranno appunto «l'origine da cui provengono». Ma l'esempio della formula apotropaica – come esempio di linguaggio efficace – non vale solo per le formule di preghiera: vale per il linguaggio della *Theosophia* nel suo insieme, *Epistole* comprese. L'istruzione spirituale impartita dal maestro – sia nei trattati sia in quella forma di assistenza specifica che è la lettera spirituale – passa attraverso la semantica sottile delle sue parole (il compito del discepolo è di aprirsi a questa semantica sottile e di lasciarla operare, secondo le indicazioni offerte dallo stesso Böhme negli scritti «propedeutici» della *Via verso Cristo*).

Quali sono queste indicazioni (che diventano, per noi, una chiave di lettura delle *Epistole*, ma che sono anzitutto la chiave offerta ai discepoli per far fruttare la lettura stessa delle epistole)? Lo scritto sulla «Vera Penitenza» (*Von wahrer Busse*) si rivolge al lettore con un preciso monito di natura linguistica, invitando il lettore a un «uso corretto» del suo libriccino («se farai sul serio, ne sperimenterai il beneficio»). Se il lettore non farà sul serio gli conviene «lasciare stare i preziosi Nomi di Dio» perché non si ritorcano contro di lui. Aggiunge poi che il «libriccino» è destinato ai principianti e la chiave di lettura è formulata così: fare «esperienza» delle parole che vi sono contenute «

¹³ J. BÖHME, *Von vier Komplexionen* 59. Lo *Spruch* in questione è il seguente: «Das Blut Jesu Christi des Sohns Gottes machet uns rein von allen unsern Sünden» («Il sangue di Gesù Cristo, Figlio di Dio, ci purifica da tutti i nostri peccati»).

¹⁴ J. BÖHME, *Epistolae theosophicae*, cit., 4, 27.

dell'origine da cui provengono». O ancora, come si legge più avanti, fare esperienza dei «santi Nomi»¹⁵.

Qui incontriamo due elementi-chiave: il richiamo alla «serietà» come discriminare tra un uso proprio e un uso improprio dei testi; il tema dei Nomi di Dio, che vengono associati alle parole stesse del testo e all'«origine» da cui provengono. Ora, la «serietà» instancabile e rigorosa che Böhme raccomanda come condizione per accedere alla Grazia¹⁶ è sì quel che significa alla lettera (nel senso ovvio e comune del «fare sul serio»), ma è anche una lettera che racchiude, sotto la sua scorza ruvida, uno spirito. D'altra parte, il tessuto linguistico della *Theosophia* è la lingua tedesca: fare esperienza delle parole e della loro origine significherà riconoscere nei fonemi della lingua tedesca le tracce della lingua naturale da cui anch'essa deriva (e queste tracce – che sono le sillabe radicali della lingua – finiranno per coincidere con i Nomi divini). In tedesco la «serietà» suona *Ernst*, e quello che Böhme chiama *Ernst* (è un monosillabo dal suono secco), indica un atto di concentrazione elementare, un «raccoliere i sensi e la mente in un unico punto», col proposito di «entrare» subito nella penitenza¹⁷. Allargando lo sguardo ad altri testi, ci accorgeremmo che questo atto di concentrazione elementare ritorna infinite volte e in forma sempre variata: come un «raccoliersi nel cuore», come «un avvolgersi roteando all'interno» ecc.¹⁸. Tutte queste varianti convergono in modo più o meno esplicito su quello che potremmo chiamare il «luogo del cuore»: il cuore – *Herz* – è in Böhme il luogo del «raccoliere» (è il «vaso», il *Gefaess*). Ma questo significato del «cuore» (*Herz*) come luogo del «raccoliere» risulta inscritto nella fonetica stessa della «serietà» (*Ernst*). Il nesso tra la serietà (*Ernst*) e il luogo del cuore (*H-er-z*) è depositato insomma in quella che Böhme chiamerebbe la segnatura comune dei due termini: in quel radicale ER- che risulta essere, a un esame più sistematico, lo schema elementare della contrazione.

Tutto ciò non viene detto in modo esplicito, e può risultare solo da un lungo percorso di lettura, da una graduale assuefazione alle strutture meditative del testo. La semantica sottile della serietà non può essere

¹⁵ J. BÖHME, *Von wahrer Busse*, 1, 31.

¹⁶ Cfr. J. BÖHME, *Von wahrer Gelassenheit*, 2, 45.

¹⁷ J. BÖHME, *Von wahrer Busse*, 1, 12.

¹⁸ J. BÖHME, *Vom Dreyfachen Leben*, 9,71 («die Geburt des Lebens windet sich als ein Rad in sich hinein»).

dunque un pre-requisito per selezionare i discepoli fin dall'inizio: in un primo tempo il lettore-discepolo dovrà intendere la «serietà» nella accezione letterale e più superficiale (nella sua accezione «lessicalizzata»). Ma questa semantica sottile è proprio ciò a cui allude il passo di cui sopra sull'esperienza delle parole e della loro «origine». Col progredire dello studio e dell'esercizio la proficuità della lettura dipenderà sempre più dalla percezione di questa semantica. Se così non fosse, non troveremmo quel monito sul linguaggio proprio all'ingresso dello scritto più propedeutico di Böhme.

Se allora l'istruzione spirituale offerta dal maestro passa (in misura crescente) attraverso la semantica sottile del linguaggio, è chiaro che si porrà un problema di livelli. Si danno, nei testi di Böhme, livelli diversi di comprensione che corrisponderanno a fasi differenti del percorso (e a tipi differenti di discepoli). La consapevolezza di questi livelli è così lucida in Böhme da presiedere alla sua stessa attività di scrittura. Il livello della «Via verso Cristo» risulterà accessibile anche a chi non possieda alcuna nozione della «lingua naturale»: e questo perché il significato del discorso non passa solo attraverso le articolazioni della semantica sottile ma anche, in gran parte, attraverso l'accezione ordinaria delle parole. Non occorre conoscere la semantica sottile di *Ernst* per procedere «seriamente» alla penitenza, e viceversa solo il serio proposito della penitenza può innescare il processo che dischiuderà la semantica sottile del suo linguaggio. Se è vero che i due livelli possono coesistere nello stesso testo rivolgendosi a tipi diversi di lettori, possono però anche distribuirsi in testi differenti, e richiedere una diversa modalità di diffusione. Ne è un documento prezioso una breve nota all'amico-editore Carl von Endern a proposito dello scritto sui Sacramenti. Il tema dei sacramenti (battesimo ed eucarestia) è così centrale da suggerirne a Böhme una versione semplificata. Bisognerà – dice – «mettere il libro in una forma più infantile, per maggior comprensione dei semplici, e destinata alla stampa»¹⁹; perché «ai sensi più dotati si può dare il profondo, ai semplici lo stampato»²⁰. Il «profondo» e «lo stampato» corrispondono qui a testi differenti e destinati a un pubblico differente, anche se poi aggiunge che «i due scritti avranno lo stesso significato, e non sarà necessario usare, nello stampato, parole più semplici»²¹.

¹⁹ J. BÖHME, *Vom heiligen Abendmahl*, *Zuschrift an Hn. Carl von Endern*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

Che cosa Böhme abbia in mente in queste righe non è del tutto chiaro. È chiaro però che si allude alla possibile coesistenza, nello stesso testo, di livelli di senso differenti (è il caso della *Via verso Cristo*), e proprio nel momento in cui vengono progettate versioni differenti dello stesso testo.

Il problema dei livelli di senso si intreccia con le finalità pratico-operative dell'insegnamento aprendo una possibilità ulteriore ed estrema: quella di un insegnamento o di una istruzione orale di cui non possediamo alcuna traccia scritta. Abbiamo così, sempre nelle *Epistole*, alcuni accenni a una modalità didattica a cui la forma stessa della scrittura risulta inadeguata: il «senso» profondo non può essere trasmesso, o meglio:

«per comprenderlo occorre molto spazio, e ci vorrebbe una istruzione orale: non si può mettere per scritto»²².

Le *Epistole* vanno apprezzate allora non solo per quello che dicono, ma anche per lo spiraglio che gettano su una «cerchia interna» in cui l'istruzione orale prevale sulla parola scritta. Ed è evidente che tale istruzione riguarda appunto gli aspetti più pratici e operativi della dottrina. In una lettera al devoto Christian Bernhard, il maestro si informa sui progressi compiuti dall'allievo usando termini come «pratica» [*Practic*] ed «esercizio» [*Ubung*] che non compaiono mai negli scritti teosofici veri e propri, destinati alla circolazione «normale»²³. Il testo più illuminante è però la lettera a Johann Daniel Koschowitz del 3 luglio 1621, che si riferisce non solo a questo insegnamento orale, ma anche al suo carattere riservato (e non pubblicabile). Il linguaggio si fa allusivo e reticente, Böhme si richiama a una «conversazione privata» con lo stesso Koschowitz, gli dice di «pazientare nel processo che sapete» e che il processo non potrà concludersi prima del settimo anno («poiché deve aprirsi attraverso tutte le sei proprietà del fondo spirituale»)²⁴. Böhme spiega poi al discepolo qual è il punto esatto in cui si trova nel suo percorso spirituale («è difficile che la chiave sia andata oltre il secondo grado del centro»)²⁵, per poi esporre schematicamente i gradi successivi del percorso. Resta inteso che certe istruzioni richiedono comunque un canale differente perché «non bisogna fidarsi trop-

²² J. BÖHME, *Epistolae*, 28, 11 (lettera a Christian Steinberger del 6 giugno 1622).

²³ *Ibidem*, 27, 2.

²⁴ *Ibidem*, 15, 10-11.

²⁵ *Ibidem*, 15, 12 («und bis daher seydt ihr kommen»).

po della penna». Se però il discepolo si attiene scrupolosamente alle istruzioni, la «ruota del senso» si metterà a girare, ed egli «ne proverà gioia»²⁶. Aggiunge infine di aver «visto» egli stesso, di recente, ciò di cui sta parlando, e lo prega di «tenere nascosta la lettera». Se potrà, verrà di persona a confidargli ciò che ha ricevuto e ciò che ha visto.

Riepilogando, abbiamo una serie di livelli di senso a cui corrispondono modalità diverse di istruzione e gradi diversi del percorso teosofico. Al vertice, un'istruzione di tipo orale su cui non possediamo indizi. La presenza di questo livello orale (che si presume riservato alla cerchia più interna del gruppo) appare tuttavia confermata, indirettamente, da un episodio decisivo nella storia della tradizione böhmana successiva. Quando Johann Georg Gichtel, l'editore della *Theosophia*, pubblicherà la sua *Theosophia practica revelata* (fine '600 primi anni del '700) la dimensione pratico-operativa della dottrina böhmana emergerà in piena luce, svolgendosi tra l'altro in una fisiologia sottile e in una teoria dei centri che sembrano assenti dai testi di Böhme (alludo qui ai famosi diagrammi dell'«uomo interiore» che corredano il testo di Gichtel). È assai probabile – benché la questione sia controversa – che Gichtel non abbia inventato proprio nulla, e che si sia limitato, almeno in parte, ad esteriozzare un livello della dottrina che le scuole böhmane precedenti avevano mantenuto sul piano di una tradizione non scritta. Ciò fa supporre che, dopo la morte del maestro, la trasmissione degli insegnamenti teosofici si sia conformata a regole precise: e proprio questo codice, a noi ignoto, conferirebbe un senso più preciso a quella che potremmo chiamare una «direzione spirituale» di ambiente böhmano.

Per concludere, vorremo insistere ancora una volta sulla centralità della dimensione linguistica e della semantica sottile. Quel compito supremo della direzione spirituale böhmana che è la «nuova nascita» consiste infatti nel consumare e nell'estinguere gli effetti (peraltro immaginari) della Caduta. Ma la Caduta è per Böhme un evento anzitutto linguistico: è quell'evento che apre il dislivello tra l'interno e l'esterno e perciò anche il dislivello tra la parola e la cosa, tra l'essere e il significare. In un passo della *Vita triplice* la nudità di Adamo (effetto della colpa) deriva dalla perdita di una «veste» originaria e verginale, e questa veste è a sua volta identica alla parola, sicché la Caduta è una perdita della parola intesa come linguaggio naturale (come coincidenza della parola e della cosa):

²⁶ *Ibidem*, 15, 17.

«[Adamo] era nudo perché era andata perduta la preziosa vergine celeste, che era la sua veste: era andata perduta la luce della Maestà, e Adamo era fuori della parola»²⁷.

Simmetricamente, l'evento della nuova nascita che ripristina l'integrità dell'uomo originario sarà un recupero di quel linguaggio, e lo strumento che la promuove non potrà essere, in tutta coerenza, che il linguaggio stesso. Non sarà forse inutile commentare tutto ciò con le parole sublimi del *Fedro* platonico:

«Chi ritenesse ... che solo nei discorsi scritti nell'anima vi è lucidità e perfezione ... e che tali discorsi debbano essere considerati dal loro autore come fossero suoi figli legittimi – prima il discorso originale ... e poi i discorsi figli e fratelli, nati insieme dalle anime di altri uomini secondo il loro valore ... quest'uomo, o Fedro, è quello che tu ed io vorremmo diventare» (277e-278b).

²⁷ J. BÖHME, *Vom Dreyfachen Leben*, 6, 93.