

RIVISTA
DI ASCETICA E MISTICA

RIVISTA TRIMESTRALE

Anno XXXVII (81° di *Vita Cristiana*)

N. 3 luglio-settembre

2012

2012, n. 3, luglio-settembre

La **RIVISTA DI ASCETICA E MISTICA** (per citazioni s'abbrevia in: RivAM) esce alla fine di ogni trimestre.

Direttore responsabile: Fausto Sbaiffoni.

Comitato scientifico: Luigi Borriello; Gabriella Fiori; Giovanna Fozzer; Giuseppe Gangale; Carlo Nardi; Lorenzo Polizzotto; Athos Turchi; Marco Vannini.

Comitato di redazione: Massimo Bolognino; Guidalberto Bormolini; Maria Antonietta Chirico; Massimo Corsinovi; Lorenzo Fatichi; Antonio Furioli; Nicola Gori; Beatrice Iacopini; Graziano Micheli; Sabina Moser; Basilio Petrà; Francesco Pistoia; Reginaldo M. Pizzorni; Marek A. Rostkowski; Dionigi Spanu; Salvatore Spera; Annalisa Vangelista; Fornaretto Vieri; Alberto Viganò; Pietro Zovatto.

Autorizzazione del Tribunale di Firenze n. 3950 del 15-3-1990 (R.O.C. n. 17419).

ABBONAMENTI PER IL 2012:	<i>ordinario</i>	€ 50,00
	<i>sostenitore</i>	€ 70,00
	<i>estero</i>	€ 70,00
Fascicoli separati o arretrati dal 1929 al 1955 (<i>Vita Cristiana</i>)		€ 20,00
	dal 1956 in poi	€ 15,00
Fascicoli doppi dal 1929 al 1955 (<i>Vita Cristiana</i>)		€ 40,00
	dal 1956 in poi	€ 30,00

Ogni versamento va fatto sul Conto Corrente postale n. 26167502

Intestato a: RIVISTA DI ASCETICA E MISTICA, Via Cavour, 56 – 50129 Firenze

Direzione e amministrazione:

Convento di S. Marco
via Cavour, 56 – 50129 Firenze
tel. 055.28.76.28 – e-mail: riv.am@alice.it

Redazione – Segreteria – Servizi abbonati:

055.21.53.59 – e-mail: riv.am@alice.it
orario: lun./mer./ven. ore 9-13; 14-18

Realizzazione editoriale: Prohemio Editoriale srl, Firenze

Edizioni Nerbini
via G.B. Vico, 11 – 50136 Firenze
tel. 055.200.10.85 – e-mail: riv.am@nerbini.it
www.nerbini.it

Stampato a Limena (PD) dalla Daigo Press nel settembre 2012

ISSN 0394-0594

ISBN 978-88-6434-210-8

SOMMARIO

PIETRO ANTONIO e PAOLO FERRISI, <i>Limiti del lógos filosofico e valore gnoseologico della pístis: la potenza metafisica del cristianesimo</i>	533
GIOVANNI VEZZOSI, <i>Nota sul rapporto tra proprietà personali e non, secondo alcuni scritti di san Tommaso d'Aquino. L'esempio del Padre</i>	561
FRANCESCO FERRARI, <i>Jakob Böhme: il primo incontro di Martin Buber con la mistica tedesca (1901-1904)</i>	573
JOLE D'ANNA, <i>Lourdes. Il simbolismo della nona apparizione</i>	605
CARLOS WERNER BENJUMEA, <i>La Trasfigurazione del Beato Angelico: Vangelo e teologia a colori</i>	619
GRAZIANO SCOLARI, <i>Essere e luce. Intorno allo stesso essere della morte e della vita: un itinerario di pensiero verso l'essere eterno</i>	639
ANNA ALEKSANDRA GŁUSIUK, <i>Cristina di Markeyate e Goffredo di Gorham: storia di una complicata amicizia nel XII secolo</i>	647
ANTONIO FURIOLI, <i>San Daniele Comboni e il sangue di Cristo</i>	665
VALERIO RUZZANTE, <i>Un approccio filosofico alla scienza cognitiva e alle sue possibili conseguenze morali</i>	705

Lecture

PIETRO ZOVATTO, *Divo Barsotti*
(intorno alla biografia di S. Tognetti) 733

Recensioni

R. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna. Respirare, trascendere e vivere* – T. BOARETTI, *La Via mistica. Itinerario filosofico in quindici stazioni* – GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita del Monte Carmelo e Notte oscura* 749

Segnalazioni 755

FRANCESCO FERRARI

JAKOB BÖHME:
IL PRIMO INCONTRO DI MARTIN BUBER
CON LA MISTICA TEDESCA (1901-1904)

Estratto da:
Rivista di Ascetica e Mistica
2012, n. 3



Firenze - Convento S. Marco

FRANCESCO FERRARI

JAKOB BÖHME: IL PRIMO INCONTRO DI MARTIN BUBER CON LA MISTICA TEDESCA (1901-1904)

Tra il 1901 e il 1904 Martin Buber non fu solamente il più fiero antagonista di Theodor Herzl in seno al nascente movimento sionista. Egli fu, proprio in quegli anni, un vorace lettore di testi mistici. E non solo di quelli chassidici. Non lo rinnegò mai, tanto è vero che pose un esplicito riconoscimento di questo a distanza di quasi quattro decenni durante il corso delle lezioni *Il problema dell'uomo*:

Dopo il 1900 mi ero trovato prima sotto l'influenza della mistica tedesca, da Meister Eckhart ad Angelo Silesio, per la quale il fondamento primo dell'essere, la divinità senza nome e impersonale, giunge a nascita solo nell'anima umana; poi sotto l'influenza del tardo pensiero cabalistico, secondo cui l'uomo avrebbe il potere di unire Dio, che è aldilà del mondo, alla sua *Shekinah*, immanente nel mondo. Si era formata così in me l'idea di una realizzazione di Dio mediante l'uomo; nell'uomo vedevo l'essere attraverso la cui esistenza l'Assoluto, che riposa nella sua verità, può acquisire il carattere della realtà concreta¹.

Über Jakob Böhme, articolo pubblicato presso il «Wiener Rundschau»² nel giugno 1901, e che qui presentiamo in traduzione italiana, si pone entro questo solco. È una delle più rimarchevoli testimonianze di quell'interessamento del giovane

¹ M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, Marietti, Genova 2004, p. 93.

² ID., *Über Jakob Böhme*, in «Wiener Rundschau» 5 (15.6.1901) 12, pp. 251-253.

Martin nei confronti della mistica germanica, che troverà il suo approdo più significativo nella dissertazione del filosofo (1904), dedicata proprio a Böhme, quale figura essenziale, insieme a Nicolò Cusano, all'interno della *storia del problema dell'individuazione*³, percorso che Buber avrebbe colto come dipanantesi da Aristotele fino a Leibniz, proseguendo nondimeno fino a Schleiermacher ed Emerson. Lungo tali vie Böhme sarebbe emerso come campione di quello che il filosofo viennese denominava allora *individualismo metafisico*, sulla scorta della lettura dei saggi *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* di Wilhelm Dilthey. Ci sia consentito a tale proposito fare un'ampia citazione dalle prime due pagine di tale dissertazione, il cui testo risulta tuttora inedito, anche in lingua tedesca⁴:

La presente dissertazione consiste di due sezioni di un lavoro più ampio che tratta la storia del problema dell'individuazione da Aristotele fino a Leibniz e alle filosofie più recenti, con l'obiettivo di intavolare una discussione critica e comparativa di tale problema. [...] Mi sono limitato qui a due sistemi filosofici, quelli di Nicolò Cusano e di Jakob Böhme, selezionando la loro interpretazione del problema, tenendo conto delle tesi dei loro predecessori soltanto nella misura in cui fossero presupposti storici essenziali degli insegnamenti qui esposti, e di quelle dei loro contemporanei soltanto nella misura in cui fosse necessario per non far sembrare le loro dottrine come isolate, mentre ne ho sottolineato l'influsso sui pensatori successivi solo in pochi casi significativi. Se ho scelto qui proprio queste due forme dall'intero di questa trama, è stato perché si trattava, per prima cosa, di dimostrare come Cusano e Böhme siano, in contrasto con l'interpretazione corrente, due dei

³ Id., *Zur Geschichte des Individuationsproblem: Nicholas von Cues und Jakob Böhme*, Buber Archive, MS 2/a.

⁴ Da alcuni anni, in verità, ne sarebbe prevista la pubblicazione all'interno del volume 2/1 (il cui titolo recita significativamente *Mythos und Mystik*) della *Werkausgabe* buberiana curata dalla Gütersloher Verlagshaus. Tale volume sarebbe dovuto uscire già nel 2008.

fondatori del più recente individualismo metafisico, fedeli rappresentanti di un'epoca, il cui impulso alla personalità è stato descritto in modo particolarmente convincente da Wilhelm Dilthey⁵, e come essi siano due tra i primi pensatori che hanno posto la fondazione trascendentale di ogni etica della personalità, che ha trovato la sua configurazione ideale più armoniosa in Schleiermacher, così come la sua più estasiante espressione letteraria in Emerson. [...] Entrambi rispondono infatti alla questione circa l'origine e il senso della molteplicità e della differenza delle cose⁶.

Innumerevoli furono le occasioni che avvicinarono Buber alla mistica tedesca. Due incontri risultarono a nostro avviso decisivi a tale proposito: quello con Dilthey, che ebbe luogo all'interno delle aule dell'Università di Berlino, come possiamo ben cogliere nella citazione sopra riportata⁷, e quello, presso la *Neue Gemeinschaft* (Nuova Comunità) fondata dai fratelli Heinrich e Julius Hart, con Gustav Landauer, irrequieta figura di ebreo anarchico, curatore nei medesimi anni di un'importante traduzione in tedesco contemporaneo dei *Mystische Schriften* di Meister Eckhart⁸.

Über Jakob Böhme costituisce la rielaborazione di una conferenza che Buber tenne il 9 marzo 1901, proprio presso la *Neue Gemeinschaft*. Nelle sue pagine troverà espressione l'incontro buberiano con la «grande dottrina rinascimentale del Microcosmo, che avrà effetti su Leibniz e Goethe fino a noi; solo abbozzata negli antichi, tornò in mente alla Scolastica in una forma

⁵ Proprio dal riferimento offertoci in questa sede da Buber (Arch. f. Gesch. d. Ph. IV), comprendiamo che si tratta dei saggi di W. DILTHEY, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, noti in Italia sotto il titolo *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura* (2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1974).

⁶ M. BUBER, *Zur Geschichte des Individuationsproblem*, cit., pp. 1 e 2.

⁷ Nei medesimi anni, parimenti determinante per Buber sarà l'incontro con un altro docente berlinese: Georg Simmel.

⁸ MEISTER ECKHART, *Mystische Schriften*, Übertragen von G. Landauer, Karl Schnabel, Berlin 1903. La seconda edizione, curata da Martin Buber, sarà pubblicata nel 1922.

schematica e senza vita; sviluppata da Cusano, Agrippa, Paracelso e Weigel, verrà portata alla sua forma più bella e di sentire più intenso proprio da Böhme»⁹. Opportuno è allora contestualizzare tale scritto, con cenni necessariamente rapsodici, all'interno della breve ma significativa esperienza della Nuova Comunità, non meno che fare cenno alla vicenda dell'amicizia tra il filosofo viennese e il pensatore anarchico di Karlsruhe. Solo soffermandoci su questi elementi strettamente contigui riteniamo che *Über Jakob Böhme* possa essere compreso appieno quale snodo significativo all'interno del *Denkweg* buberiano, le cui tracce di persistenza in esso non mancheremo di rilevare.

* * *

Neue Gemeinschaft si concepiva nei termini di una «associazione di eguali», come avrebbe dichiarato uno dei suoi fondatori, Felix Holländer, in riferimento al padre del pensiero anarco-individualista Max Stirner¹⁰. Tale circolo, che comprendeva tra i propri seguaci anche i fratelli Bernhard e Paul Kampffmeyer, il poeta naturalista Wilhelm Bölsche, l'anarchico Wilhelm Spohr, il teologo Bruno Wille, orientato su posizioni panteiste, intendeva «forgiare una nuova visione del mondo attraverso conferenze, lezioni, discussioni sui più diversi argomenti in molti ambiti del sapere: dalla filosofia all'economia, dal teatro alla musica e all'architettura»¹¹, ma stante «un'esaltazione quasi religiosa»¹² che lo permeava, non stupisce come Landauer se ne sarebbe ben presto distaccato, non senza una certa acredine¹³.

⁹ M. BUBER, *Über Jakob Böhme*, cit., p. 253.

¹⁰ Cfr. G. RAGONA, *Gustav Landauer. Anarchico, ebreo, tedesco*, Editori riuniti, Roma 2010, p. 186.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ivi*, p. 187.

¹³ L'abbandono dell'associazione dei fratelli Hart da parte di Landauer avvenne, in modo alquanto brusco, nella primavera del 1901. A questo proposito si

Basterebbe semplicemente sostare sui titoli dei due quaderni-manifesto di Nuova Comunità, che, redatti principalmente dai fratelli Hart, furono pubblicati da Eugen Diederichs – editore di mistica per eccellenza nella Germania guglielmina di inizio Novecento e coniatore del termine *Neoromantik* –, per farsi un’idea di che cosa essa potesse (o meglio, volesse) essere. Troviamo la promessa di un regno del compimento e della pienezza (*Reich der Erfüllung*) attraverso la fondazione di una nuova *Weltanschauung* che avrebbe condotto tanto al sapere più alto (*Höchsten Wissen*) quanto all’ordine di una vita vera (*Ein Orden vom wahren Leben*)¹⁴. A uno sguardo più approfondito, scopriamo come molti termini centrali di *Neue Gemeinschaft* fossero propri

vedano due lettere: quella tra Landauer ed Erich Mühsam, 14.6.1901 (in G. LANDAUER, *Sein Lebensgang in Briefen*, Rütten & Loening, Frankfurt a.M. 1929, I, p. 91), e quella tra Landauer e Mauthner, 28.11.1901 (ivi, p. 10). Si consideri il veemente sarcasmo con cui Landauer recensirà gli scritti di Julius Hart, dove centrale era il tema della divinizzazione dell’uomo che Landauer stesso aveva, in verità, posto al centro di uno dei suoi primi scritti (ID., *Religiöse Jugendziehung: Der neue Gott*, in «Die Gesellschaft» XV, vol. IV [ott. 1899] 2, pp. 119-122, e *Die neue Welterkenntnis*, in «Die Kultur» I [1902] 10, pp. 607-617. Si veda inoltre *Über Weltanschauungen*, in «Der arme Teufel» I [maggio 1902] 2, p. 5 e I [giugno 1902] 4, p. 5). Gli scritti in questione dei fratelli Hart erano i due volumi di *Zukunftsland: in Kampf um eine Weltanschauung*, I: *Der neue Gott: ein Ausblick auf das kommende Jahrhundert*; II: *Die neue Welterkenntnis*, pubblicati entrambi per i tipi di Diederichs, rispettivamente nel 1899 e nel 1902.

¹⁴ *Das Reich der Erfüllung. Flugschriften zur Begründung einer neuen Weltanschauung* è il titolo sotto il quale stanno i due volumi di scritti della *Neue Gemeinschaft*. Il primo sarebbe stato curato da H. e J. Hart (*Von Höchsten Wissen*, Diederichs, Jena 1900), il secondo dai due fratelli Hart insieme a G. Landauer e a F. Holländer (*Die Neue Gemeinschaft. Ein Orden vom wahren Leben. Vorträge und Ansprechen, gehalten bei den Weibfest, den Versammlungen und Liebesmahlen der Neuen Gemeinschaft*, Diederichs, Leipzig 1901). Sull’argomento si veda K. BRUNS, *Die neue Gemeinschaft*, in W. WÜLFING, K. BRUNS, R. PARR (cur.), *Handbuch literarisch-kultureller Vereine, Gruppen und Bünde, 1825-1933* (Repertorien zur deutschen Literaturgeschichte 18), J.B. Metzler Verlag, Stuttgart-Weimar 1998, pp. 358-371. Una ulteriore testimonianza a riguardo ci è offerta dall’anarchico tedesco E. MÜHSAM, all’interno delle pagine delle sue *Unpolitische Erinnerungen*, Aufbau Verlag, Berlin 2003, pp. 18-41 *passim*.

di quella ideologia *völkisch* che si sarebbe rivelata presente con insospettabile capillarità nel paesaggio intellettuale tedesco del cambio di secolo. Le celebri pagine di G. Mosse¹⁵, in particolare di *The Crisis of German Ideology*, ce la consegnano tanto nella sua fragilità, se vista con occhio filosofico, quanto nella sua pertinace potenza, se vista con occhio storico. Il segno distintivo dell'ideologia *völkisch* era uno spiccato irrazionalismo all'insegna del rifiuto di una modernità dove, «accerchiati da un'invasante società industriale, uomini e donne cercavano di trovare un significato dell'esistenza che trascendeva la transitoria realtà della loro condizione presente»¹⁶. Essa si muoveva nell'esaltazione smodata della *Leben*, elevata a principio metafisico fondamentale, non meno che attraverso il recupero (e la fusione) delle idee di *Volk* e di *Geist*¹⁷.

Neue Gemeinschaft non si spinse mai a tal punto, e pur nel suo confuso panteismo antropocentrico, rimase incontaminata da quei bagliori che lo sguardo retrospettivo dello storico colgono come protonazional-socialisti. Essa, effimera e inconsistente sotto pressoché ogni punto di vista, fu tuttavia il teatro dell'incontro tra Buber e Landauer, che avrebbe annodato i destini di due spiriti profondamente fraterni, innestando una potente azione reciproca (*Wechselwirkung*) nel pieno senso simmeliano del termine, e, nondimeno, l'occasione, per entrambi, di tenere due interventi: *Alte und neue Gemeinschaft*¹⁸ e *Über Jakob*

¹⁵ G. MOSSE, *Le origini culturali del Terzo Reich*, Il Saggiatore, Milano 1994.

¹⁶ Ivi, p. 25.

¹⁷ «*Volk* è una parola assai più pregnante che non "popolo", dal momento che per i pensatori tedeschi, fin dall'inizio del romanticismo germanico, sullo scorcio del diciottesimo secolo, *Volk* denotava un insieme di individui legati da una "essenza" trascendente, volta a volta definita "natura" o "cosmo" o "mito", ma in ogni caso tutt'uno con la più segreta natura dell'uomo e che costituiva la fonte della sua creatività, dei suoi sentimenti più profondi, della sua individualità, della sua comunione con gli altri membri del *Volk*» (ivi, p. 13).

¹⁸ Buber pronunciò il discorso *Alte und neue Gemeinschaft* davanti al pubblico della N.G. il 24 marzo 1901 (cfr. K. BRUNS, *Die neue Gemeinschaft*, cit., p.

Böhme il primo, *Durch Absonderung zur Gemeinschaft*¹⁹ e Friedrich Nietzsche²⁰ il secondo.

* * *

365). Il testo rimase inedito fino al 1976 e fu pubblicato da P. Mendes-Flohr e B. Susser (*Alte und neue Gemeinschaft. An Unpublished Buber Manuscript*, in «Association for Jewish Studies Review» 1 [1976], pp. 41-56; tale scritto è stato quindi ripubblicato in P. MENDES-FLOHR, *Von der Mystik zum Dialog: Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu Ich und Du*, Jüdischer Verlag, Königstein/Ts 1979, pp. 183-188).

¹⁹ Lo scritto è relativo a una conferenza che si svolse il 18 giugno 1900, come ricaviamo da una lettera del 16 giugno inviata da Landauer a H. Lachmann (G. LANDAUER, *Sein Lebensgang in Briefen*, cit., I, p. 58). A tale proposito si veda anche la lettera di Landauer sempre a H. Lachmann del 21.6.1900 (ivi, pp. 59-60), nonché quelle del 4.7.1900 (ivi, p. 61) e del 14.7.1900 (ivi, p. 64). *Durch Absonderung zur Gemeinschaft* fu quindi pubblicato nel succitato vol. II di *Die Neue Gemeinschaft* (pp. 45-68), e rielaborato in *Skepsis und Mystik* sotto il titolo *Individuum als Welt*. Ne è disponibile una traduzione italiana: G. LANDAUER, *Attraverso la separazione verso la comunità*, in «La società degli individui» X (2007/3) 30, pp. 123-140.

²⁰ A. DELF, «Allseitig, nicht einseitig sein». *Zwei unveröffentlichte Manuskripte Gustav Landauers zur frühem Nietzsche Rezeption*, in riferimento alla parte seconda, *Friedrich Nietzsche*, in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte» XLIV (1992) 4, pp. 303-321. Si ricordi come anche Buber avesse avuto modo di esprimersi su Nietzsche in *Ein Wort über Nietzsche und die Lebenswerte*, in «Die Kunst im Leben» I/2 (dic. 1900), p. 13. La tesi che qui Landauer svilupperà, affine a quella buberiana, è quella per cui centrale in Nietzsche sarebbe «l'azione di ciò che è vivo contro il morto e morente» (ivi, pp. 304-305). «Oggi il saggio che accetta il mondo e ama la vita, così come essa è e sempre sarà, deve essere attivo e dominatore, radioso ed entusiasta. Ecco come Nietzsche si offre a noi, giovane popolo: un grande benefattore che, attraversando le pene del mondo, giunge alla gioia sublime, ed è una guida verso la pienezza, la grandezza, il valore!» (ivi, p. 320). Si consideri inoltre come negli stessi anni Karl Joël, allievo di Wilhelm Dilthey al pari di Buber, e attivo corrispondente epistolare del filosofo viennese negli anni a ridosso del primo conflitto mondiale, sarebbe stato segnato, non meno del pensatore ebraico, da una potente influenza nietzschiana, attraverso la quale avrebbe tentato una lettura della mistica dell'età moderna in quanto *Einheitsgefühl* in un saggio del 1903, paradigmaticamente intitolato *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik* (K. JOËL, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Diederichs, Jena 1903). Joël avrebbe dato altresì il suo contributo in occasione del volume redatto in occasione del cinquantesimo compleanno di Buber (W. MICHEL, F. ROSENZWEIG [curr.], *Aus unbekanntem Schriften: Festgabe für Martin Buber zum 50. Geburtstag*, Lambert Schneider, Berlin 1928).

Landauer e Buber possono essere colti, come ha mostrato in maniera brillante M. Löwy nel suo *Rédemption et utopie*²¹, quali campioni di un'affinità elettiva (*Wahlverwandschaft*) tra libertarismo politico e messianismo che si sarebbe sostanziata in una polarità che avrebbe segnato alcune tra le più prominenti figure della cultura ebraica-mitteleuropea del primo Novecento, da Rosenzweig a E. Bloch, da Kafka a Scholem²². Nelle parole di Siegbert Wolf,

l'amicizia tra Gustav Landauer (1870-1919) e Martin Buber (1878-1965) assume un ruolo di straordinaria importanza nella storia dell'utopia socialista del XX secolo. Entrambi erano libertari, intellettuali, educatori, scrittori, filosofi e pionieri di esperienze comunitarie. Dopo la morte di Landauer, Buber ha cercato di portare avanti le tesi anarchiche e comunitarie dell'amico, specialmente nel movimento dei *kibbutz*. Inoltre ha fatto proprio il concetto di Landauer di un socialismo federativo e comunitario assorbendolo nella sua filosofia del dialogo (*Ich und Du* 1923) e nella sua pedagogia. Nell'opera principale, *Sentieri in Utopia* (1947), che ancora oggi merita di essere letta e che tratta delle moderne utopie socialiste, Buber ha scritto delle teorie anarchiche di Landauer in termini estremamente elogiativi²³.

Questa è l'azione reciproca propria di ogni affinità elettiva: i pensieri di Landauer negli anni della Nuova Comunità influirono in maniera determinante sull'evoluzione del pensiero politico di Buber, che possiamo così leggere come un tentativo di in-

²¹ M. LÖWY, *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

²² Proprio quest'ultimo tributerà a Buber, non senza un velo di malcelata riprovazione, l'icastico epiteto "anarchico religioso" (G. SCHOLEM, *Martin Bubers Deutung des Chassidismus*, in ID., *Judaica 1*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997, p. 165. Tale saggio è disponibile in traduzione italiana all'interno di ID., *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, Adelphi, Milano 2008).

²³ S. WOLF, *Il vero luogo è la comunità: Landauer e Buber*, in A. BERTOLO (cur.), *L'anarchico e l'ebreo. Storia di un incontro*, Eléuthera, Milano 2001, p. 78.

trecciare due elementi apparentemente distanti, quando non, talora, in aperto contrasto, come quello della *Gemeinschaft* e quello dell'*Utopie*, e in questo senso ha significativamente scritto D. Di Cesare che «attraverso una lettura originale della tradizione socialista, anarchica e marxista, Buber sviluppa il suo pensiero intorno a due parole chiave: *utopia* e *comunità*»²⁴. Parimenti accadrà, parole queste, invece, di G. Ragona, che «se il rapporto tra Landauer e Buber sui temi della comunità e dell'utopia si era configurato nei termini dell'influenza del primo sul secondo, in merito alle questioni dell'ebraismo e del sionismo fu invece Landauer che dall'opera dell'amico trasse spunti per la riflessione»²⁵.

La ricezione di Eckhart è uno dei più potenti *trait d'union* tra i due pensatori. Diversi mesi prima di tradurre *Campi, fabbriche e officine* di Kropotkin (1904) piuttosto che il *Discorso sulla servitù volontaria* di E. de la Boétie (1910), Landauer maturava già l'intenzione di trasporre in tedesco moderno le più significative pagine del predicatore renano²⁶. Già nel 1899 egli andava acquisendo una scaltrita familiarità con le sue prose, alle quali era giunto attraverso la mediazione del filosofo del lin-

²⁴ D. DI CESARE, *Buber e l'utopia anarchica della comunità*, in M. BUBER, *Sentieri in utopia. Sulla comunità*, Marietti, Genova-Milano 2009, p. 7. La tesi della curatrice dell'edizione italiana dell'opera è quella per cui, in Buber, «il socialismo, utopico, comunitario, dialogico, inteso come rivoluzione permanente, costante rigenerazione delle cellule sociali, appare in una nuova luce; la luce della Torah» (*ibid.*).

²⁵ G. RAGONA, *Gustav Landauer. Anarchico, ebreo, tedesco*, cit., p. 288.

²⁶ A questo proposito si vedano T. HINZ, *Mystik und Anarchie. Meister Eckhart und seine Bedeutung im Denken Gustav Landauers*, Karin Kramer Verlag, Berlin 2000; Y. SCHWARTZ, *Seelengrund. Landauers Eckhart: Zur Säkularisation des Mystischen in der deutsch-jüdischen Kultur*, in S. SABIN, Y. SCHWARTZ (curr.), *Seelengrund auf Seinsgrund. Gustav Landauers Shakespeare-Studien und seine Übersetzungen des Meister Eckhart*, Philo-Verlagsgesellschaft, Berlin-Wien 2003, pp. 27-45; J. WILLEMS, *Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion? Die jüdisch-christlich-atheistische Mystik Gustav Landauers zwischen Meister Eckhart und Martin Buber*, Ulmer Manuskripte, Albeck bei Ulm 2001.

guaggio Fritz Mauthner²⁷. Fu un entusiasmo che scoccò immediatamente, come ricaviamo dalla lettera del futuro autore di *Die Revolution* all'amica H. Lachmann:

Intendo presto dedicarmi a una traduzione delle prediche di Meister Eckhart redatte in medio-alto tedesco. [...] Questo Eckhart, che operò all'inizio del XIV secolo, viene abitualmente definito un "mistico tedesco", il che, però, non è del tutto preciso. Egli, cioè, era uno spirito lucido, sobrio, talvolta persino sofisticato, nel quale la vita della ragione teneva pienamente conto del sentimento: un panteista dotato di eccezionale profondità, un pensiero del tutto moderno e una prosa deliziosa, piacevole e levigata²⁸.

Nel volume del 1903 *Skepsis und Mystik*, ispirato tanto dallo scetticismo di Mauthner quanto dall'afflato mistico eckhartiano, Landauer porrà la tesi, che troveremo risuonare in termini profondamente affini nelle pagine buberiane dedicate a Böhme, per cui «il mondo non si lascia cogliere con parole e astrazioni», nella convinzione che «l'unico modo di afferrare la "realtà in sé" fosse la mistica, capace di realizzare l'unione dell'individuo e del "tutto"»²⁹. In questo senso si può comprendere il significativo titolo del volume, *Scepsi e mistica*, e il suo nucleo centrale, per cui «quanto troviamo nel profondo di noi stessi quale esperienza spirituale si colloca più vicino alla vera essenza del mondo di quanto non faccia il mondo percepito come altro da sé»³⁰ dal momento che, nel profondo, «non c'è alcuna differenza tra il soggetto che conosce e l'oggetto che viene conosciuto»³¹. Fu così

²⁷ Si veda a tale proposito la lettera di Mauthner a Landauer, 5.10.1899, in G. LANDAUER, F. MAUTHNER, *Briefwechsel*, Beck, München 1994, p. 28.

²⁸ Lettera di Landauer a Lachmann, 9.10.1899, in G. LANDAUER, *Sein Lebensgang in Briefen*, cit., I, p. 47.

²⁹ G. RAGONA, *Gustav Landauer. Anarchico, ebreo, tedesco*, cit., p. 211.

³⁰ G. LANDAUER, *Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik*, E. Fleischel, Berlin 1903, p. 103.

³¹ Ivi, p. 97.

che, nel medesimo anno, Landauer propose a Diederichs la pubblicazione della già citata antologia eckhartiana. Questi non accettò, ma, attraverso la mediazione di Buber, i *Mystische Schriften* del predicatore renano sarebbero stati pubblicati dall'editore berlinese Karl Schnabel³².

Nell'arco di pochi anni apparvero le due antologie chassidiche buberiane³³: Landauer ebbe modo di recensire *La leggenda del Baal Schem*³⁴, mettendo in evidenza la "qualità interiore"³⁵ del chassidismo, confermando la tesi dello storico G. Mosse per cui «fu il fervore chassidico di Martin Buber, proprio in prossimità della prima guerra mondiale, a risvegliare il grande entusiasmo di tanti giovani ebrei, perché in esso trovavano un legame con la religiosità popolare, con la tradizione ebraica senza il formalismo o la dialettica che attribuivano all'ortodossia»³⁶. Su questa lunghezza d'onda Landauer avrebbe presentato Buber come «apostolo dell'ebraismo di fronte all'umanità» in un fascicolo dedicato dalla rivista «Neue Blätter» al filosofo viennese³⁷.

³² Si veda a tale proposito la lettera di Landauer a Karl Schnabel, risalente al 4.2.1903, pubblicata in T. HINZ, *Mystik und Anarchie*, cit., p. 61. Si vedano quindi le lettere di Buber a Landauer, in particolare quella del 10.2.1903 (in M. BUBER, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Lambert Schneider, Heidelberg 1972-1975, I, p. 186) e del 25.6.1903 (ivi, p. 203).

³³ Il riferimento è a M. BUBER, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, Rütten & Loening, Frankfurt a.M. 1906, e a *Die Legende des Baal Schem*, Rütten & Loening, Frankfurt a.M. 1908.

³⁴ G. LANDAUER, *Die Legende des Baalschem*, in «Das literarische Echo» XIII (15.10.1910) 2, pp. 148-149. Tale recensione è stata pubblicata in traduzione italiana in «Micromega» (1997) 3, pp. 155-157.

³⁵ Ivi, p. 155 (tr. it.).

³⁶ G. MOSSE, *Ebrei in Germania tra assimilazione e antisemitismo*, Giuntina, Firenze 1991, p. 42.

³⁷ G. LANDAUER, *Martin Buber*, in «Neue Blätter» terza serie (1913) 1-2, pp. 90-107. Tale testo è stato ripubblicato più volte, ed è anche compreso in ID., *Werkausgabe*, Akademie Verlag, Berlin 1997, III, pp. 162-170. La citazione è qui presente a p. 162 e a p. 165. Già nel 1904 Buber aveva dedicato un articolo all'amico: M. BUBER, *Gustav Landauer*, in «Die Zeit», 11.6.1904, pp. 127 e 128. Alla sua memoria (Landauer perirà tragicamente assassinato nella rivoluzione dei consigli di

La legittima domanda circa la presenza dell'ebraismo nella riflessione di Landauer trovava, in vero, un primo cenno già fin dal 1901 con il breve scritto *In Sachen Judentum*³⁸, dove la problematica dell'antisemitismo destava di riflesso il sorgere della *Judenfrage*, e avrebbe conosciuto la propria articolazione più ampia nelle pagine di *Sind das Ketzergedanken?* (1913)³⁹.

* * *

Ma focalizziamo adesso la nostra attenzione sui due scritti dedicati da Landauer e da Buber al tema della comunità presso *Neue Gemeinschaft*.

In *Durch Absonderung zur Gemeinschaft* Landauer intendeva farsi portavoce di «una giovane generazione che ha messo in discussione tutte le tradizioni»⁴⁰, singoli individui dalle prove-

Monaco di Baviera nel 1919) Buber dedicherà esplicitamente i seguenti scritti: ID., *Landauer und die Revolution*, in «Masken» XIV (1919) 18/19, pp. 282-291 (tale testo è disponibile in traduzione italiana all'interno del volume G. LANDAUER, *La rivoluzione*, Diabasis, Reggio Emilia 2009); ID., *Der heimliche Führer*, in «Die Arbeit» II/6 (giugno 1920), pp. 36-37; ID., *Vorwort* a G. LANDAUER, *Der werdende Mensch*, G. Kiepenheuer, Postdam 1921; ID., *Vorwort* a G. LANDAUER, *Beginnen. Aufsätze über Sozialismus*, Marcan-Block, Köln 1924; ID., *Vorwort* a G. LANDAUER, *Sein Lebensgang in Briefen*, cit., 1929; ID., *Erinnerung an einen Tod*, in «Neue Wege» XXIII/4 (aprile 1929), pp. 161-165. A ciò si aggiunga, inoltre, ID., *Der heilige Weg. Ein Wort an die Juden und an die Völker*, Rütten & Loening, Frankfurt a.M. 1919.

³⁸ G. LANDAUER, *In Sachen Judentum*, in ID., *Werkausgabe*, cit., III, pp. 155-158.

³⁹ G. LANDAUER, *Sind das Ketzergedanken?*, in ID., *Werkausgabe*, cit., III, pp. 170-174. Da esso traiamo il significativo brano: «Il mio essere tedesco e il mio essere ebreo non si fanno male a vicenda, anzi si fanno bene. Come due fratelli, il primogenito e il minore, sono amati dalla madre con la medesima intensità, sebbene non nello stesso modo, e come essi vivono in armonia sia quando le loro strade s'incontrano sia quando ciascuno proceda da solo, nello stesso modo sento intimamente questa strana unione come qualcosa di prezioso, e non riconosco in questo rapporto nulla di primario e di secondario. Non ho mai sentito il bisogno di semplificarmi o di cercare un'unità rinnegando una parte di me. Accetto la mia complessità e spero di essere un'unità ancora più molteplice di quanto non sia consapevole» (ivi, p. 171).

⁴⁰ ID., *Attraverso la separazione verso la comunità*, cit., p. 127.

nienze più disparate, capaci di guardare nel profondo di se stessi trovando così, proprio nel nucleo più nascosto di sé, la comunità più antica e universale, quella «che ci lega con il genere umano e l'universo»⁴¹. In queste parole d'apertura, che con riverente omaggio Buber citerà in *Alte und neue Gemeinschaft*, Landauer esprimeva parimenti la necessità di una separazione da quella che anche il filosofo viennese avrebbe definito come «vecchia comunità», auspicando l'affermazione della «vita che insorge e uccide il morto concetto»⁴². Al pari di Buber, Landauer è, inoltre, pensatore di un interumano concepito anzitutto come polarità e azione reciproca, per cui, nell'interazione degli uomini gli uni con gli altri, si ha «un fluire dell'un polo verso l'altro e quando l'altro, arricchito forse di un poco, torna di nuovo indietro a quello, dà vita a un enorme fluttuare avanti e indietro, e ne risulta ciò che chiamiamo l'effetto reciproco»⁴³.

Nella tesi che «non esiste alcun individuo, ma solo legami e comunità»⁴⁴, Landauer pensava non tanto alla *comunità ereditaria*, retta da forze che agiscono sull'individuo «dall'esterno ma anche dall'interno; egli si ritrova come membro di una famiglia e di un determinato ceto sociale, si lascia inoculare un certo sapere o una certa fede», cosicché «l'autorità, il costume, la morale, la provenienza dal suo tempo e dalla sua classe è il luogo in cui egli va viene»⁴⁵. Nemmeno aveva come *telos* il modello della *comunità autoritaria* dell'epoca borghese, che si esprimeva nello Stato. Landauer auspicava il superamento di ambedue attraverso una terza comunità, la *comunità autentica del futuro*. Opponendosi all'esaltazione acritica dell'individuo, che per Landauer non poteva in alcun modo essere considerato un corpo isolato

⁴¹ Ivi, pp. 127-128 (tr. mod.).

⁴² Ivi, p. 129.

⁴³ Ivi, p. 132.

⁴⁴ Ivi, p. 133.

⁴⁵ Ivi, p. 127.

di fronte al mondo (a tale proposito aveva già dedicato lo scritto *Zur Entwicklungsgeschichte des Individuums*)⁴⁶, egli proponeva il suo monito, con un fervore che gli derivava proprio dalla consuetudine con le pagine di Meister Eckhart⁴⁷:

Lasciamoci attraversare dal mondo, creiamo le condizioni che ci preparino a sentirlo in noi; viviamo il mondo, lasciamoci prendere e includere da esso. Finora tutto è stato ridotto a un povero, debole, attivo Io e a un rigido, inaccessibile, morto e passivo mondo. Ora dobbiamo essere noi il medium del mondo, attivo e passivo insieme. Finora ci siamo accontentati di umanizzare il mondo o, meglio, di renderlo razionale; trasformiamoci in spirito del mondo⁴⁸.

E, parafrasando proprio un brano di Eckhart, Landauer continuava in questi termini:

La via che dobbiamo prendere per arrivare alla comunione con il mondo, non porta fuori ma dentro. Dobbiamo finalmente ricordarci di nuovo che non percepiamo dei semplici pezzi di mondo, ma che noi stessi siamo un pezzo del mondo. Chi potesse comprendere il fiore, comprenderebbe il mondo: torniamo quindi interamente a noi stessi e avremo trovato il Tutto vivente⁴⁹.

L'unione con un mondo cui l'uomo è chiamato a rivolgersi, la chiamata a un "lasciarsi attraversare", "prendere", "includere" al di là degli affanni del "povero, debole, attivo Io" cui corrisponde un "rigido, inaccessibile, morto e passivo mondo" non possono non aver lasciato tracce in un giovane Martin Buber che, vent'anni dopo, esprimerà il mondo dal duplice volto nelle

⁴⁶ Tale scritto fu pubblicato tra il 1895 e il 1896 in «Der Sozialist» V (2.11.1895) 12, pp. 67-68; V (16 novembre 1895) 14, pp. 83-84; V (30.11.1895) 16, p. 94; VI (11.1.1896) 2, pp. 9-10; VI (8.2.1896) 6, pp. 33-34.

⁴⁷ Proprio in *Attraverso la separazione verso la comunità*, cit., p. 130, si hanno esplicite citazioni da Eckhart e da sorella Cathrei.

⁴⁸ Ivi, p. 129.

⁴⁹ *Ibid.*

pagine della sua opera più celebre, *Ich und Du*. Nelle pagine di Landauer, prima ancora che in quelle del chassidismo, egli poté incontrare una *Weltanschauung* che «non collocava l'uomo dentro un mondo interpretato unilateralmente da una prospettiva materialistica, ma ne faceva una sua parte integrante, respingendo la distinzione tra elementi spirituali e materiali, in una visione per cui “corpo e spirito non possono essere assolutamente separati, entrambi sono modi dell'anima”»⁵⁰. Nel mondo come *continuum* che Landauer si figurava, egli poneva l'individuo quale flusso di un'ininterrotta corrente articolata tra passato, presente e futuro che assumeva esplicitamente le fattezze di una grande comunità, in una concezione per certi aspetti organicista. In una serie di *coincidentiae oppositorum* proprie della grande mistica, l'anarchico di Karlsruhe affermava come «ciò che per l'uomo è naturale, il suo più profondo, recondito, intangibile bene, è la grande comunità che vive in lui. [...] Il nostro massimo individualismo è il nostro massimo universalismo. Più a fondo procedo in me stesso, tanto più divengo partecipe del mondo»⁵¹. Così, pertanto, risuonava l'esortazione landaueriana: «Torniamo in noi stessi per riuscire a trovare il vero mondo»⁵².

* * *

Buber pronunciò il discorso *Alte und neue Gemeinschaft* presso l'associazione fondata dai fratelli Hart il 24 marzo 1901⁵³. Si tratta della prima formulazione articolata del comunitarismo del filosofo, che troverà successiva espressione in innumerevoli

⁵⁰ G. RAGONA, *Gustav Landauer. Anarchico, ebreo, tedesco*, cit., pp. 190-191. Il riferimento di Ragona è a G. LANDAUER, *Attraverso la separazione verso la comunità*, cit., p. 136.

⁵¹ G. LANDAUER, *Attraverso la separazione verso la comunità*, cit., p. 137.

⁵² *Ivi*, p. 130.

⁵³ K. BRUNS, *Die neue Gemeinschaft*, cit., p. 365.

scritti, discorsi e conferenze, in particolare nel saggio *Comunità*, pubblicato nel 1919⁵⁴, e nell'opera più sistematica e nota *Sentieri in utopia*, risalente al 1947.

Esempio dell'improrogabile esigenza del sorgere di nuovi valori, capaci di dare senso e pienezza all'esistenza, la Nuova Comunità viene da Buber qualificata come manifestazione del nuovo in quanto tale, di una creatività feconda: essa è «qualcosa di nuovo e gravido di futuro»⁵⁵, manifestazione visibile del «principio creativo che genera nuovi mondi»⁵⁶. Fin da queste considerazioni d'apertura è possibile cogliere l'ispirazione nietzschiana che irrorava l'ebbra pagina buberiana. Con le stesse parole con cui Buber aveva caratterizzato il filosofo di Röcken, la Nuova Comunità è qui considerata come qualcosa «per cui gli uomini non hanno nomi né etichette»⁵⁷, e che essi pertanto difficilmente comprendono, e conseguentemente accolgono con riserbo e diffidenza. Essa possiede «maggiore forza e bellezza di ciò che essi chiamano "vita"»⁵⁸ – altro termine chiave nella *Nietzsche-Rezeption* buberiana e dell'intera atmosfera spirituale del mondo tedesco d'inizio Novecento – dal momento che essa «ha la comunità come scopo» quale «vivente interazione reciproca»⁵⁹ – termine questo, invece, di chiara ascendenza simmeliana – di uomini pervenuti a quell'interezza che permette tanto la gioia nel donare quanto quella nel ricevere, echeggiando quasi la *virtù che dona* di *Also sprach Zarathustra*. In essa vive già l'assunto che diverrà centrale in *Ich und Du* per cui «relazione è reciprocità». I membri di

⁵⁴ M. BUBER, *Gemeinschaft. Worte an die Zeit*, Dreiländer-Verlag, München 1919, II. Tale testo è disponibile in traduzione italiana all'interno del già citato fascicolo di «La società degli individui» X (2007/3) 30.

⁵⁵ ID., *Alte und Neue Gemeinschaft*, in P. MENDES-FLOHR, *Von der Mystik zum Dialog*, cit., p. 183.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

Neue Gemeinschaft, infatti, sentono di non poter vivere altrimenti che in tale flusso, il cui scopo non è nient'altro che la vita stessa. Nell'arco di pochissime battute Buber afferma come «la nuova comunità ha la comunità come scopo» e come «la nuova comunità ha la vita come scopo»⁶⁰, liberata da ogni limitazione, da ogni angustia concettuale, da ogni utilitarismo.

Tutto questo si inserisce pienamente in quella metafisica della vita, in quel rifiuto dell'operare concettuale, in quella posizione romantica, anzi, neoromantica, che lega in Buber apertura al nuovo, realizzazione della realtà e libertà del singolo individuo, in contrapposizione a tutto ciò che è irrigidimento, passività, in una parola: *forma*. La «schiavizzante rigidità del pensiero» viene pertanto qui vista come ostacolo alla «unificazione delle forze nell'unità della vita»⁶¹, cosicché ogni concettualità è vista qui anzitutto come limitazione, come negazione dell'agire. È questo un rifiuto che possiamo comprendere proprio lungo i binari della presenza nietzschiana nel giovane Buber, così come se pensiamo alla coeva attività culturzionista del filosofo viennese, e alla formulazione di quella «religiosità dell'azione» che centrale diventerà nei *Reden über das Judentum*⁶². E non solo: anche nelle opere della maturità, da *Io e Tu* fino a *Eclissi di Dio*, Buber non cesserà mai di porre in contrapposizione la prensilità del *begreifen* alla *Ich-Du Beziehung*, nello stesso modo in cui non esiterà a contrapporre filosofia e religione.

Comunità e vita, scrive Buber, «sono una sola cosa»⁶³, nello stesso modo in cui, tesi che ritroveremo nelle pagine di *Über Jakob Böhme*, comunità è già il singolo uomo, come quella «armoniosa consistenza degli opposti»⁶⁴ che egli stesso ospita e co-

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

⁶² M. BUBER, *Reden über das Judentum*, Rütten & Loening, Frankfurt a.M. 1923 (in italiano: *Discorsi sull'ebraismo*, Gribaudi, Milano 1996).

⁶³ *Id.*, *Alte und Neue Gemeinschaft*, cit., p. 184.

⁶⁴ *Ivi*, p. 183.

stituisce, all'insegna di un carattere di polarità che Buber riconosce come proprio dell'umano e del reale. Sulla stessa lunghezza d'onda dell'amico Landauer, citato qui esplicitamente da Buber, per il quale «se noi ci isoliamo in modo del tutto completo, se noi, come individui, ci immergiamo in noi stessi alle massime profondità, troveremo infine, nel nucleo più intimo del nostro essere più segreto, la comunità più antica e universale, quella con il genere umano e l'universo»⁶⁵, un circolo virtuoso si instaurerà, qui, tra l'autentica comunità che lega tutti gli elementi del mondo in un'intima parentela (*Verwandtschaft*) che è in realtà affinità elettiva (*Wahlverwandtschaft*), e la possibilità, per il singolo, di riconoscere essa, proprio in quanto egli stesso è, in quanto tale, *comunità*:

Per noi però, che vogliamo creare una comunità, ed elevare la vita, comunità e vita sono una cosa sola. Una tale comunità, come noi la intendiamo, è solo l'espressione di un desiderio traboccante di una vita intera; tutta la vita deriva dalla comunità, e tende in direzione della comunità. La comunità è la foce e la sorgente della vita. Noi non possiamo rendere pienamente attivo il nostro sentimento della vita – che ci mostra la parentela (*Verwandtschaft*) e la comunità di tutti gli elementi del mondo – in nessun altro modo che non sia la comunità; e non possiamo creare nella pura comunità nulla che non incrementi la forza, il senso, e il valore della vita. Vita e comunità sono due lati di uno stesso essere, ed è compito, in primo luogo, nostro, offrire a entrambe e ricevere da entrambe purezza; alla (e dalla) vita per amore della vita, alla (e dalla) comunità per amore della comunità⁶⁶.

Con una recisa presa di posizione, coerente con questa enfatica affermazione della vita, Buber proclamava la sua posizione nei confronti di qualunque asserzione dogmatica, contrappo-

⁶⁵ Cfr. G. LANDAUER, *Attraverso la separazione verso la comunità*, cit., pp. 127-128 (tr. mod.).

⁶⁶ M. BUBER, *Alte und neue Gemeinschaft*, cit., p. 184.

nendovi la possibilità di una *rivelazione personale*: «Noi siamo nella vita, ovvero, siamo al di là dei dogmi, tanto di quelli affermativi quanto di quelli negativi, al di là delle parole della fede che mentono alla vita. Al posto del dogma noi poniamo la rivelazione personale della vita in ogni singolo, che è più vera del dogma, dal momento che questa viene vissuta una volta, mentre il dogma non lo è mai»⁶⁷. In direzione contraria alla liberticida autorità del dogma, nella Nuova Comunità avrebbero dovuto trovare, a parere tanto di Buber quanto di Landauer, pieno di spiegamento il senso della vita dell'uomo come concorde col senso dell'Universo, attraverso il «libero svilupparsi e creare della personalità»⁶⁸. In questo senso, *Neue Gemeinschaft* non avrebbe potuto scagliarsi contro le forme di un vivere assieme fatto solo di «convenzione esteriore», attraverso l'affermazione antitetica di una «formazione interiore» che «non può essere calata dall'esterno sui gruppi umani», ma «deve nascere in ogni tempo e luogo dall'interno», sostituendo la «morta convenzione» con la «legge interna della vita»⁶⁹. In questo senso il filosofo viennese avversava recisamente l'idea di una comunità quale forma che precede la società, tesi che, negli stessi anni, andava proponendo il sociologo F. Tönnies. La Nuova Comunità intendeva essere, piuttosto, come ebbe a dire Buber medesimo, *postsociale*, luogo della rivoluzione di una «nuova vita», dove gli uomini sarebbero potuti tornare a «creare a partire dalla loro pienezza»⁷⁰:

Così l'umanità, fuoriuscita da una comunità originaria opaca e che potrebbe essere più bella, passata attraverso la schiavitù crescente della società, giunge a una *Nuova Comunità*, che non si fonda più sull'affinità di sangue, bensì sull'affinità elettiva (*Wahlverwandschaft*). In essa si può soddisfare il sogno antico,

⁶⁷ Ivi, p. 185.

⁶⁸ Ivi, p. 186.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Ivi, p. 187.

nuovo, ed eterno, e l'istintiva unità della vita dell'uomo originario, che è stata così a lungo frammentata e scomposta, per ritornare ai livelli più elevati e nella luce di una coscienza creativa in forme nuove, cosicché una *Nuova Comunità* si fonda, contemporaneamente, tra gli uomini e nel singolo uomo⁷¹.

Tutto questo attraverso un canale che non è l'intelletto, quanto piuttosto il sentimento della vita (*Lebensgefühl*) presente in ogni uomo, significativo corrispettivo di quello che in *Über Jakob Böhme* avrà nome di sentimento del mondo (*Weltgefühl*). Sempre riprendendo un'immagine tratta dal pensiero mistico e teosofico del Rinascimento, nella fattispecie da Paracelso, e resa immortale da Goethe, Buber parlerà esplicitamente di quell'affinità elettiva degli esseri (*Wahlverwandschaft*)⁷² cui accennavamo inizialmente, come principio cardine su cui fondare la *Nuova Comunità*.

* * *

Ma veniamo ora a *Über Jakob Böhme*. Come il problema della tesi dottorale buberiana è quello dell'*individuazione*, così, secondo Buber, la *Sache* fondamentale del pensiero di Böhme è quella della relazione che intrattiene individuo e mondo. Essi vivono entro margini di prossimità e distanza, per cui «il mondo rimane un enigma, che agisce sull'individuo e ne riceve, nondimeno, l'azione, risultando eternamente lontano ed estraneo» cosicché «l'individuo si disperde in una solitudine muta e senza speranza»⁷³. Nel rapporto tra individuo e mondo Buber, così come Landauer, poneva la problematica di una coappartenenza che è la profonda radice di ogni comunità: ciò che vi è di *gemein* in ogni *Gemeinschaft*, altro non è, infatti, che la continuità che è la base di ogni autentica comunità.

⁷¹ Ivi, p. 188.

⁷² Cfr. ivi, p. 187.

⁷³ M. BUBER, *Über Jakob Böhme*, cit., p. 251.

Unità diventa quindi parola centrale nel pensiero di Böhme, non meno che all'interno dell'intera opera giovanile buberiana, nella tesi che «Dio e la natura costituiscono un'unità per Böhme, come l'anima e il corpo, o, meglio ancora, come l'energia e l'organismo»⁷⁴. Il mistico di Görlitz era infatti persuaso che la natura non potesse essere distinta dalla potenza divina, ma entrambe costituivano un unico corpo, nello stesso modo in cui era impossibile individuare un'essenza divina che non fosse la potenza stessa di Dio. Ed è proprio in questi termini che Buber si domanda «come il mondo delle cose individuali e molteplici possa derivare da questa potenza, oppure, il che è lo stesso, l'uomo da Dio»⁷⁵. All'insegna dell'interazione reciproca è la cosmologia di Böhme, gioco (*Spiel*) che intrattiene le potenze, sia esso in forma d'amore o di lotta. A seconda del prevalere dell'uno o dell'altro elemento, affermazione che coerentemente Buber fa risalire a Empedocle, pur con le dovute permutazioni, si giunge all'individuo, qui inteso come prevalere della lotta, e quindi della disgregazione, piuttosto che di Dio, qui inteso come prevalere dell'amore, e quindi dell'unità. La «differenziazione delle cose»⁷⁶ affonda quindi il proprio fondamento in questa inesaurita dinamica, e nel moto per cui ogni *individuum* desidera tornare all'unità originaria sta ogni accrescimento, ogni innalzamento della vita. Proprio questo è l'amore: attiva forza (così permarrà anche nelle pagine di *Io e Tu*) che «conduce la cosa individuale alla rinata unità della potenza»⁷⁷. Questa dimensione inerisce, per Böhme, non meno che per il giovane Buber, all'intero *Sein*, cosicché il mondo non è essere, bensì divenire che non si compie mai. E per questo il mondo non solo si riceve, ma viene, anzitutto, continuamente creato.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ivi*, p. 252.

⁷⁷ *Ibid.*

Nell'affermazione del mistico di Görlitz che «ogni cosa sta ancora oggi nella creazione» possiamo individuare una delle radici più profonde che sostanzieranno l'intera filosofia buberiana. Tale pensiero, che il pensatore ebraico traeva altresì dalla frequentazione delle pagine di Nietzsche, si salderà, nel giro di pochi anni, con la sua frequentazione della mistica chassidica, e precisamente nella tesi – ricordata da Buber medesimo nel brano tratto da *Il problema dell'uomo* che ho posto in apertura – di Dio che attende la collaborazione umana per portare a compimento l'opera della creazione. La cui inesauribilità resterà una tesi fondamentale buberiana anche nelle opere della maturità, basti solo pensare a come il semplice fatto della nascita di un nuovo essere umano verrà letto dal pensatore ebraico come la costante *novitas* della creazione nelle pagine di *Sull'educativo*⁷⁸, le cui radici sono da ricercarsi in parole già presenti in *La leggenda del Baal Schem*⁷⁹. La denuncia delle «sgravanti scorciatoie» e di ogni risparmio d'energia per il pensiero (anzitutto, le cosiddette leggi di natura) sarà il necessario corollario di questo, già indicato da Buber nelle pagine di *Kultur und Zivilisation*⁸⁰, risalenti agli stessi mesi di *Über Jakob Böhme*. Esse sono il torcere lo sguardo di fronte al fatto, e alla possibilità per cui «la realtà stessa è nuova ogni giorno, e ogni mattina si offre nuova alle nostre mani plasmatrici»⁸¹. Il tema della creazione, per cui Buber poteva qui affermare: «Noi creiamo la realtà nel modo più profondo e intimo, riversando la nostra potenza nel divenire, intervenendo nel destino del mondo, divenendo noi stessi un

⁷⁸ M. BUBER, *Sull'educativo*, in ID., *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinsello Balsamo 1993, p. 161.

⁷⁹ M. BUBER, *La leggenda del Baal Schem*, in ID., *Storie e leggende chassidiche*, Mondadori, Milano 2008, p. 234; su tale brano Buber ritornerà nel suo *Il cammino dell'uomo secondo l'insegnamento chassidico*, Qiqajon, Magnano 1990, p. 27.

⁸⁰ ID., *Kultur und Zivilisation. Einige gedanken zu diesem Thema*, in *Kunstwart*, 1. Maiheft 1901, XIV/15, pp. 81-83.

⁸¹ ID., *Über Jakob Böhme*, cit., p. 251.

elemento del grande accadere»⁸², sarebbe poi maturato nella tesi della *Verwirklichung* posta in maniera definitiva nelle pagine di *Daniel*⁸³. Un brano, quindi, si impone alla nostra attenzione, allorché Buber cita testualmente alcune

parole di Ludwig Feuerbach: «L'uomo preso per sé è uomo (nel senso usuale del termine); l'uomo insieme all'uomo – l'unità di Io e Tu – è Dio». Feuerbach vedrà l'unità di cui parla come fondata sulla «realtà della differenza di Io e Tu». Ma noi oggi siamo più vicini agli insegnamenti di Böhme che a quelli di Feuerbach, ci sentiamo più vicini ai sentimenti di san Francesco d'Assisi, che chiamava fratelli e sorelle alberi, uccelli e stelle, e ancora più vicini al Vedanta⁸⁴.

Che cos'è questa se non la più eccellente prefigurazione del capolavoro dialogico buberiano? Che cos'è questa se non l'attestazione di un dialogo con la mistica, orientale e occidentale, da Assisi alle rive del Gange, che il filosofo viennese già compiva poco più che ventenne? Leggiamo quindi cosa Buber aggiunge nelle righe immediatamente successive. Troveremo una straordinaria intensità mistica che non per questo distrugge la legge fondamentale di ogni dialogo, ovvero la persistenza dell'Io e del Tu nel loro essere l'uno di fronte all'altro:

Per Böhme lotta e amore sono però conciliazioni e superamenti della discordia, ponti tra l'Io e il Mondo; la lotta, perché in lei, e attraverso lei, un Io si dischiude a un altro Io, e si rivela nella sua bellezza, e l'amore, perché in lui, ogni essere si unisce a Dio. La vita sorge allorché entrambi s'intrecciano; in essa, le cose non rimangono in un rigido isolamento, ma nemmeno si fondono insieme, le une con le altre, ma piuttosto si condizionano recipro-

⁸² *Ibid.*

⁸³ M. BUBER, *Daniel: Gespräche von der Verwirklichung*, Insel Verlag, Leipzig 1913 (in italiano: *Daniel. Cinque dialoghi estatici*, Giuntina, Firenze 2003).

⁸⁴ ID., *Über Jakob Böhme*, cit., p. 252.

camente. Questo reciproco essere condizionato s'intreccia, per Böhme, con l'esistenza di ogni individualità⁸⁵.

Non fondersi, ma condizionarsi reciprocamente (si noti, a questo proposito, anche l'influsso simmeliano) è il principio fondamentale della visione cosmica buberiana: una religiosità dove unità vuol dire relazione⁸⁶. È questa una visione per cui «l'unità di tutte le essenze individuali e la loro differenza sono legate l'una con l'altra»⁸⁷, che Buber poteva proporci già nel 1901, dal momento che, altra tesi parimenti mistica che il pensatore ebraico incontrava nelle pagine di Böhme, «l'Io è il mondo»⁸⁸, non nel senso di Berkeley e Fichte, ma in quello della già citata *dottrina del Microcosmo*, cosicché, citazione buberiana dal mistico di Görlitz, «quando sollevo una pietra oppure una zolla di terra e la osservo, vedo il sopra e il sotto, il mondo intero anche in lei, ma poiché in ogni cosa una qualità è dominante, essa, di conseguenza, dà il nome alla cosa. Anche le altre qualità sono presenti, l'una con l'altra, ma soltanto in gradi e centralità differenti»⁸⁹. Questo perché, prosegue Buber attraverso Böhme, «nell'essere umano si trova l'intera creazione; paradiso e inferno, tutti gli esseri, persino Dio stesso si trova nell'essere umano»⁹⁰. Apice della lettura buberiana di Böhme è allora, alla luce di tutto questo, quella nozione, da noi già ricordata, di sentimento del mondo (*Weltgefühl*) che è epifania della fratellanza cosmica e della coappartenenza di tutti gli esseri:

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ Mi sia consentito a tale proposito il rimando al mio volume F. FERRARI, *Presenza e relazione nel pensiero di Martin Buber*, in particolare al capitolo «Una religiosità fatta di unità e relazione» (Edizioni dell'Orso, Alessandria 2012, pp. 246-256).

⁸⁷ M. BUBER, *Über Jakob Böhme*, cit., p. 252.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ivi*, p. 253.

⁹⁰ *Ibid.*

Questo meraviglioso sentimento del mondo (*Weltgefühl*) è diventato definitivamente il suo tratto caratteristico. L'abbiamo intessuto nelle nostre esperienze più intime (*in unser innerstes Erleben*). Quando porto un frutto alla bocca, sento che è il mio corpo; e quando porto del vino alle labbra, sento che è il mio sangue. E talvolta sentiamo il desiderio di abbracciare un giovane albero, e di sentire lo stesso erompere delle onde della vita, oppure, di leggere i nostri segreti più intimi nello sguardo di un animale silenzioso. Noi facciamo esperienza dell'avvicinarsi e allontanarsi delle stelle più lontane come qualcosa che ci accade⁹¹.

* * *

Riconoscere come quello dell'individuazione sia il problema di una *relazione* tra l'individuo e il mondo (per quanto Buber utilizzi qui il termine *Verhältnis*, al quale andrà preferendo *Beziehung*); affermare la centralità dell'*unità*, autentica parola chiave di tutto il primo Buber, che si dispiega qui, in Buber come Böhme, attraverso la forza dell'*amore*, che sarà, analogamente, centrale negli scritti della maturità dialogica del filosofo viennese, quale manifestazione per eccellenza dell'ontologia dello *Zwischen*; il fatto che tale unità leghi Dio e Natura, al pari di anima e corpo, nella volontà, tanto in Böhme quanto in Buber, di superare ogni dualità, approdando a un *panenteismo* che non può non evocare quello chassidico, che il pensatore ebraico stava per iniziare a ricomporre; l'immagine, non meno chassidica, di un Dio in divenire, con l'affermazione che «ogni cosa sta ancora oggi nella creazione», che non può non evocare la tesi buberiana della *rivelazione continua*, sicché, tanto nelle pagine del fervente ciabattino di Görlitz, quanto in quelle del filosofo viennese, l'uomo partecipa all'opera di una crea-

⁹¹ *Ibid.*

zione che non si conclude mai; la presenza, già in queste pagine, dell'espressione «*Ich und Du*», attraverso la citazione dai *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* di Feuerbach, che incontreremo nuovamente nella postfazione buberiana del 1953 *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*; la possibilità di vedere, infine, il mondo come un'armonia di individualità, fino allo scatenarsi dell'irrompente *Weltgefühl*, la cui eco si riverbererà tanto nell'unità avvertita con il frammento di mica in *Daniel*, quanto nello sguardo dell'animale in *Ich und Du*, per non parlare di quella che si sprigiona nella relazione all'albero, presente in questi ultimi due testi, non meno che nel nostro scritto del 1901, tutti questi sono motivi di interesse per *Über Jakob Böhme*, che sorgono prepotentemente, allorché lo consideriamo non soltanto alla luce di una primavera, mai, in verità, spentasi, in cui un giovane Martin Buber si rivolgeva alle parole della mistica tedesca, ma, più ancora, se pensiamo ai futuri sviluppi dialogici del pensiero buberiano.

* * *

JAKOB BÖHME DI MARTIN BUBER

«Il problema fondamentale di Böhme, attorno al quale si concentrano tutti i suoi pensieri, è la relazione dell'individuo (*das Verhältnis des Einzelnen*) al mondo.

Il mondo rimane un enigma, che agisce sull'individuo e ne riceve, nondimeno, l'azione, risultando eternamente lontano ed estraneo. L'individuo si disperde in una solitudine muta e senza speranza. «Noi troviamo che la vita sia un fuoco ardente, che si nutre di questo; e quando non ha più nutrimento, si spegne».

Dio e la natura costituiscono un'unità per Böhme, come l'anima e il corpo, o, meglio ancora, come l'energia e l'organismo: «Osserva come la natura non possa essere distinta dalla potenza divina, ma tutto è un solo corpo. Noi riconosciamo che nella

propria essenza Dio non possiede alcuna essenza, bensì solo la potenza, oppure l'intelletto, come una volontà eterna senza fondo (*ungründlicher*) sono la sua essenza”.

Ci si può allora domandare come il mondo delle cose individuali e molteplici possa derivare da questa potenza, oppure, il che è lo stesso, l'uomo da Dio. Böhme si spiega questo divenire attraverso l'elemento del gioco che è insito nella potenza. Ogni auto-attività creatrice è per lui un gioco, come, del resto, anche per noi, giocare e creare sono simili: entrambe sono una emanazione di una sovrabbondanza di potenza organica liberata per un fine utile. Dio entra nella natura “affinché la sua potenza possa giungere nella differenziazione (*Schiedlichkeit*) e nel mondo sensibile (*Empfindlichkeit*), e vi sia in esso un movimento e un gioco, poiché le potenze giocano l'una con l'altra e, quindi, rivelano, trovano e scoprono se stesse attraverso il loro gioco d'amore e la loro lotta”. In questo modo, grazie a questa potenza originaria che gioca, quanti sono in stato quiescente si destano. E così l'intero essere è qui, per giocare e per la lotta creatrice; il mondo non ha nessun altro senso né scopo all'infuori di questo. È il luogo della potenza, “al cui interno la potenza stessa può svolgere il suo gioco d'amore, come in un vaso, avendo così un luogo che le consente di giocare con se stessa nel suo gioco di lotta amorosa”.

Ma l'unicità di ogni potenza si rivela solo attraverso l'operato della potenza nella natura, poiché, come sosteneva il maestro di Böhme, l'eccentrico Valentin Weigel, Dio diventa Dio solo attraverso la creazione del mondo, e pertanto il mondo non è essere, bensì un divenire, oppure, detto con le parole di Böhme: “Dunque ogni cosa sta ancora oggi nella creazione”. Così, non è necessario che noi riceviamo il mondo, poiché lo creiamo continuamente. Le cosiddette leggi di natura, che governano il creato (*das Gewordene*), sono solo sgravanti scorciatoie per trovare la nostra direzione (*Erleichterungen unseres Zurechtfindens*), e necessari risparmi di energia per il nostro pen-

siero. La realtà stessa è nuova ogni giorno, e ogni mattina si offre nuova alle nostre mani plasmatrici. Creiamo il mondo, per il solo fatto che conferiamo concentrazione e fermezza alle nostre percezioni inconscie. Concentrazione e fermezza portano le nostre percezioni inconscie alla realtà, attraverso un inconscio giudizio di esistenza che, rivolto verso le cose, ovvero, verso le impressioni sensibili, parla in noi in ogni istante, dicendo: questo è. Tuttavia è in modo conscio che noi creiamo la realtà nel modo più profondo e intimo, riversando la nostra potenza nel divenire, intervenendo nel destino del mondo, divenendo noi stessi un elemento del grande accadere, finché le trasformazioni, innescate dalla nostra creazione, sono diventate esse stesse una sorgente di nuove, innumerevoli, liberatrici impressioni sensibili in molti esseri. Così, noi non siamo gli schiavi, bensì gli amanti del nostro mondo, e “dunque ogni cosa sta ancora oggi nella creazione”.

Secondo il sentire di Böhme, tutte le cose sono mosse da due potenze fondamentali: il desiderio di lotta e d'amore. Ma queste non sono per lui le antiche forze di Empedocle, che non hanno niente in comune, e che trascinano, di volta in volta, il mondo da un estremo all'altro, a seconda che l'una o l'altra ne diventi signore. Per Böhme lotta e amore formano un'unità, e il moto di desiderio reciproco delle cose assume diverse forme. Il moto della lotta conduce all'individuo, il moto dell'amore conduce a Dio. Vorrei sostare un poco su questo punto significativo del nostro percorso.

Lotta e amore non sono nient'altro che desiderio. La differenziazione delle cose, che produce entrambe, è qui ad opera del desiderio e del movimento; “poiché – afferma Böhme – se così non fosse, non ci sarebbe la natura, bensì una eterna quiete e nessuna volontà; pertanto, la contrapposizione (*Widerwille*) crea la mobilità e lo stato originario del cercare, cosicché l'atroce tormento cerca la quiete, e in questa ricerca s'innalza e s'infiama ancora di più”. La lotta dischiude la cosa singola alla personalità: “in natura ogni cosa si erge sempre contro l'altra, di modo

che l'una sia nemica dell'altra, e, tuttavia, non si giunge alla conclusione che è sua nemica, ma che l'una conduce l'altra alla lotta, e rivela se stessa. Poiché, se vi fosse una sola volontà, tutti gli esseri farebbero una sola cosa; ma nella contrapposizione ognuna s'ergette verso la sua vittoria e il suo innalzamento; ed è in questa lotta che si trova ogni vita e ogni accrescimento". Ma l'amore conduce la cosa individuale alla rinata unità della potenza. "Per il fatto di essere differenziate le une dalle altre, tutte le cose hanno desiderio l'una dell'altra, la superiore dell'inferiore, e l'inferiore della superiore, e in questa fame desiderante l'una riceve l'altra". Ma questa è, secondo Böhme, la retta via per il nuovo Dio, che noi creiamo, per la nuova unità della potenza. Questa interpretazione trova approvazione e completamento nelle parole di Ludwig Feuerbach: "L'uomo preso per sé è uomo (nel senso usuale del termine); l'uomo insieme all'uomo – l'unità di Io e Tu – è Dio". Feuerbach vedrà l'unità di cui parla come fondata sulla "realtà della differenza di Io e Tu". Ma noi oggi siamo più vicini agli insegnamenti di Böhme che a quelli di Feuerbach, ci sentiamo più vicini ai sentimenti di san Francesco d'Assisi, che chiamava fratelli e sorelle alberi, uccelli e stelle, e ancora più vicini al Vedanta.

Per Böhme lotta e amore sono però conciliazioni e superamenti della discordia, ponti tra l'Io e il Mondo; la lotta, perché in lei, e attraverso lei, un Io si dischiude a un altro Io, e si rivela nella sua bellezza, e l'amore, perché in lui, ogni essere si unisce a Dio. La vita sorge allorché entrambi s'intrecciano; in essa, le cose non rimangono in un rigido isolamento, ma nemmeno si fondono insieme, le une con le altre, ma piuttosto si condizionano reciprocamente. Questo reciproco essere condizionato s'intreccia, per Böhme, con l'esistenza di ogni individualità. "Una forma – egli afferma – non può, dunque, rivelarsi da sola nella nascita eterna, dal momento che una è parte costituiva dell'altra, e una non sarebbe nulla senza l'altra".

L'unità di tutte le essenze individuali e la loro differenza sono legate l'una con l'altra. Il mondo è, secondo Böhme, una armonia di individualità, l'unicità colma del dispiegarsi dei loro suoni, nati, però, da un unico movimento, "come un organo è azionato da molte voci con un'unica aria, di modo che ogni voce produce il suo suono proprio da ogni canna, e tuttavia c'è un'unica aria in tutte le voci che risuona proprio in ogni voce, in virtù di come lo strumento o l'organo è stato fatto".

Ma Böhme non si accontenta di questo ponte, e questo è il motivo per cui è fortissimamente vicino a noi. Egli desidera un'unità più profonda. Non è sufficiente che l'Io si unisca al mondo. L'Io è il mondo. Questo non deve essere inteso nel senso di Berkeley, per cui il mondo sarebbe una serie di affezioni di un Io, e nemmeno nel senso di Fichte, per cui non l'individuo, bensì una egoità in generale, "l'identità di essere consapevole e coscienza" compone il mondo e gli permette di manifestarsi; ma, piuttosto, nel senso della grande dottrina rinascimentale del Microcosmo, che avrà effetti su Leibniz e Goethe fino a noi; solo abbozzata negli antichi, tornò in mente alla Scolastica in una forma schematica e senza vita; sviluppata da Cusano, Agrippa, Paracelso e Weigel, verrà portata alla sua forma più bella e di sentire più intenso proprio da Böhme. "Dio non è divisibile, ma, al contrario, è sempre intero, e laddove si rivela, si rivela interamente". E dal momento che Dio è l'unità di ogni potenza, ogni singola cosa porta con sé le qualità di tutte le cose, e quanto noi chiamiamo 'la sua individualità', è soltanto un livello più evoluto di sviluppo di questa o quella qualità. "Quando sollevo una pietra oppure una zolla di terra e la osservo, vedo il sopra e il sotto, il mondo intero anche in lei, ma poiché in ogni cosa una qualità è dominante, essa, di conseguenza, dà il nome alla cosa. Anche le altre qualità sono presenti, l'una con l'altra, ma soltanto in gradi e centralità differenti". Ma poiché, per Böhme, l'essenziale di questa intuizione consiste nella sua applicazione all'Io, egli la relaziona reiteratamente all'essere umano, e ripete

“che nell’essere umano si trova l’intera creazione; paradiso e inferno, tutti gli esseri, persino Dio stesso si trova nell’essere umano”. Questo meraviglioso sentimento del mondo (*Weltgefühl*) è diventato definitivamente il suo tratto caratteristico. L’abbiamo intessuto nelle nostre esperienze più intime (*in unser innerstes Erleben*). Quando porto un frutto alla bocca, sento che è il mio corpo; e quando porto del vino alle labbra, sento che è il mio sangue. E talvolta sentiamo il desiderio di abbracciare un giovane albero, e di sentire lo stesso erompere delle onde della vita, oppure, di leggere i nostri segreti più intimi nello sguardo di un animale silenzioso. Noi facciamo esperienza dell’avvicinarsi e allontanarsi delle stelle più lontane come qualcosa che ci accade. E ci sono istanti in cui il nostro organismo è una porzione di natura completamente diversa.

Ma se per Böhme ogni cosa è nell’essere umano, questo sviluppo non può essere, per lui, soltanto un dispiegarsi. Tutto scaturisce dall’interno. Noi conosciamo il mondo, perché lo possediamo dentro di noi. Già Weigel aveva affermato: “potrebbero esistere cose di cui si vuole presumere che le loro controparti esterne (ovvero, gli oggetti dalla nostra percezione) potrebbero permettere di giungere alla conoscenza di ogni essere umano, ma è ancora solo un risveglio attraverso il medesimo; che cosa sia l’uomo e che cosa debba egli essere per natura e per grazia, egli deve averlo, possederlo, dentro di sé”. Aggiunge Böhme: “Dio non conduce uno spirito nuovo o estraneo in noi, bensì discioglie, con il suo spirito, il nostro spirito”. Per tutto questo sentiamo che, malgrado tutte le trasformazioni della teoria della conoscenza, questo rimane: che nulla può venir riversato dentro di noi, mentre tutto può essere destato, dal momento che noi abbiamo il mondo in noi stessi.

E dal momento che, per Böhme, tutto è in tutto, egli non attribuisce nessun valore differenziato alle cose. Dal momento che per lui tutto è in tutto, donare è, per lui, una qualità naturale e un presupposto necessario del proprio sviluppo. “Il sole – egli

afferma – dona la sua potenza senza fare differenze; ama ogni frutto e ogni pianta, e non si tira indietro di fronte a nulla; desidera soltanto che ogni erba, o qualunque altra cosa, produca un buon frutto; accetta ogni cosa, sia essa cattiva o buona, offrendo la sua volontà d'amore, dal momento che non può fare altro, non possiede altra essenza, all'infuori di quella per cui è se stesso". – "Tutte queste parole, che la bocca ha pronunciato, che l'aria ha preso con sé, e che sono servite all'autore, devono essere restituite all'aria"».