

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI



RASSEGNE E DISCUSSIONI

Mistica e dialettica dello spirito: i *Paradossi* di Sebastian Franck

La pubblicazione in traduzione italiana dei *Paradossi*¹ di Sebastian Franck², a cura di Marco Vannini, offre la possibilità di un'apertura d'interesse nei confronti di questo grande e paradossale autore ancora non studiato e conosciuto quanto merita, nonché l'occasione per una chiarificazione, a partire da questo significativo *trait d'union*, del pensiero dei cosiddetti *spiritualisti* del XVI secolo. L'accento rivolto al pensiero si impone per due motivi che ritengo indispensabile indicare in via preliminare. Anzitutto, quest'edizione non consegna agli studiosi un contributo significativo a livello storico-critico e filologico: Vannini, infatti, presenta il volume con una brevissima introduzione, insufficiente per rendere ragione dei nodi complessi e

¹ S. FRANCK, *Paradossi*, a cura di M. Vannini, Brescia, Morcelliana, 2009. La prima edizione è composta e stampata ad Ulm nel 1534. L'edizione curata da Vannini è condotta sulla base di *Paradoxa ducenta octaginta, das ist Zweyhundert und achtzig Wunderreden*, s. l. [Basel], s. n., 1542. Per una visione complessiva delle edizioni delle opere di Franck fino al 1976, cfr. K. KACZEROWSKY, *Sebastian Franck. Bibliographie*, Wiesbaden, Guido Pressler, 1976. Un'edizione in tedesco moderno è a cura di H. Ziegler, Jena, Diederichs, 1909; un'altra a cura di S. Wollgast, Berlino Est, Akademie Verlag, 1965 (di cui una seconda edizione del 1995 interamente rivista); in lingua inglese è disponibile una traduzione a cura di E. J. FURCHA, *280 Paradoxes or Wondrous Sayings*, Lewinston, New York, Edwin Mellen, 1986. È in corso d'opera la pubblicazione dei *Sämtliche Werke* a cura di H.-G. Roloff: *Kritische Ausgabe mit Kommentar*, Bern – Stuttgart – Bad Cannstatt, 1991-ss.

² Per complete notizie biografiche in italiano rimando a D. CANTIMORI, *Gli Anabattisti*, in *Grande Antologia Filosofica. Il pensiero della Rinascenza e della Riforma*, Milano, Marzorati, 1964, vol. VIII, pp. 1405-1428 e C. GINZBURG, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1970.

critici che accompagnano Franck nella stesura e nella pubblicazione dell'opera; inoltre, accanto a quello italiano non viene pubblicato il testo tedesco e i rimandi alle parole originali sono troppo rari. Sicché un'idea di rivolgersi ai problemi sollevati dai contenuti del testo è sollecitata, oltretutto per l'interesse verso i contenuti stessi, anche dalla forma dell'edizione in questione. La constatazione della presenza franckiana nella storia del Cinquecento europeo quale nodo essenziale, elemento significativo, per una migliore comprensione dei rapporti di forza tra le parti in gioco nella grande compagine della Riforma, è solo uno degli aspetti che potrebbero vedere occupato lo studioso, a fronte della presenza di un testo che sollecita il pensiero con le sue istanze teoretiche oltre che storiche.

L'assenza di studi recenti e complessivi o contributi anche parziali su singoli aspetti dell'opera di Franck, impone una scelta preliminare di tema e di metodo: in questa nota, per l'apertura di una discussione, propongo un tema di natura e forma teoretica e un'indagine metodologica di tipo storico-filosofico.

Entrando subito in *medias res*, inizio con una breve analisi dei *Paradossi*, cui seguiranno alcuni cenni al lavoro di Vannini, in cui vorrei mettere in luce gli scopi del curatore non riconducibili ad una riflessione storico-critica, ma alla conferma di una precisa posizione.

Il centro dell'argomentazione franckiana è difficile: la datità dell'uomo, la sua condizione mondana impedisce ogni libertà del pensiero. Non c'è alcuna libertà. L'uomo si trova nel mondo come schiavo, ma di nient'altro se non di se stesso. Il processo di liberazione annunciato dalla rivelazione cristiana è da compiersi quindi in se stessi, a partire da se stessi, da una condizione di schiavitù. Si profila qui un *paradosso* centrale, che coinvolge l'essenza stessa dell'esistenza, rilevato da Franck nel suo capolavoro filosofico, i *Paradoxa* appunto. L'opera, strutturata in capitoli che argomentano affermazioni paradossali³ ad essi premesse (duecento ottanta)⁴, spiega il senso dell'opposizione tra il pensiero del mondo e quello di Dio. L'opposizione, però, è solo apparente: in realtà essa si manifesta come rapporto dialettico⁵, relazione tra l'uomo e ciò che gli sta di fronte. L'intera realtà è dunque

³ «Si chiama paradoxon (*Wunderrede* o *Wunderwort*), in greco, un'espressione che è certamente vera, ma che il mondo intero e ciò che vive secondo il mondo non ritiene vera affatto» (Paradosso 23).

⁴ Mancano i *Paradossi* (Par.) 58, 219 e 256. Vannini, non presenta alcuna ipotesi per tale vuoto ed il volume dei *Paradoxa* nell'edizione critica dei *Sämtliche Werke* non è ancora stato pubblicato.

⁵ In questo senso concordo con Vannini nell'utilizzo del concetto hegeliano di dialettico come di negazione e sintesi superiore.

paradossale, ovvero non conforme al comune modo di pensare del mondo⁶, per il quale «solo i sapienti e devoti sono ricchi»; o «un cristiano non può peccare e morire» e «i comandamenti di Dio sono lievi e non faticosi da osservare»; o «la croce, il dolore e l'afflizione sono un bene e [...] la morte è la via d'ingresso alla vita – anzi, la vera medicina contro la morte»; o «nel dolore e nell'afflizione ci si deve vantare del bene che portano, e, al contrario, disprezzare l'esaltazione della felicità che gli uomini fanno, e vergognarsene, ecc»⁷.

L'uomo, vincolato al mondo per la materia, ne fa parte pur nutrendo, spiritualmente, un'insopprimibile esigenza unitiva nei confronti di Dio. *Distacco, abbandono, vuoto* diventano le parole chiave del necessario bisogno di ricongiungimento con Dio. Questi concetti hanno tra loro in comune l'idea generale della negazione della volontà: questa infatti è l'affermazione dell'individuo (del sé) nel mondo, il trionfo del soggetto. Ma all'affermazione dell'ego segue la negazione di ciò che questo ego non è, e che preclude ogni possibile intervento divino. Dunque, affinché Dio possa volere nell'uomo ciò che vuole⁸ è necessario anzitutto negare la propria volontà, distaccarsi da ogni affermazione del sé a tutti i livelli: negare il desiderio, l'azione, il progetto, la preghiera, il culto e persino la stessa fede, lasciando Dio libero di volere nell'uomo perché l'uomo, finalmente unito spiritualmente in Dio, possa volere rettamente.

Con un'idea che fa risalire a Taulero e all'Anonimo della *Teologica tedesca*⁹, Franck identifica nella volontà umana il centro dell'azione del peccato: «Perciò si dice (Sap 16) che l'uomo stesso uccide la propria anima col peccato. Ed anche: Non rovinatevi con l'opera delle vostre mani! (Sap 1)»¹⁰.

⁶ Qui l'accezione di mondo deve rimanere nella sua ambiguità: da una parte è il *mundus* giovanneo, luogo del rifiuto di Dio e del peccato; dall'altra è la comunità stessa dei credenti che, se non è trasformata dallo Spirito, coincide sostanzialmente con l'altra.

⁷ FRANCK, *Paradossi*, cit., p. 23 (Prefazione).

⁸ Cfr. *ivi*, p. 66 (Par. 20). Sicché: «Il peccato sta solo nell'assumere una volontà propria».

⁹ Cfr. *La teologia tedesca*, a cura di M. VANNINI, Milano, Bompiani, 2009, testo decisivo per la formazione dei concetti mistici franckiani e centrale anche per la formazione del giovane Lutero. Ma l'influenza su Franck della mistica speculativa tedesca dipende soprattutto da Meister Eckhart e dall'elaborazione, alle volte normalizzante il pensiero del maestro, di Tauleo. Cfr. anche M. FOLCHI VICI, *Pacifismo e Riforma: il Krieg Büchlin des Friedes di Sebastian Franck*, in «Protestantesimo», 35, 1980, pp. 230-240: «Nel suo pensiero si fondono elementi eterogenei: suggestioni della mistica domenicana del Trecento, concetti e istanze riformistiche e tratti criticorazionali di derivazione umanistica, insieme ad un irenismo di stampo erasmiano» (p. 230); «Le vicende del tempo, cui fa riscontro la sua vita instabile ed insicura, ebbero sicuramente un peso fondamentale nella formazione delle sue convinzioni religiose e filosofiche e possono fornire una chiave a quell'ansia di pace che è forse il tratto saliente dell'animo di Franck» (p. 233).

¹⁰ FRANCK, *Paradossi*, cit., p. 86 (Par. 29-31).

L'affermazione, l'atto di volontà dell'uomo implica sempre anche la negazione della sovranità divina: «Quanto più l'uomo distaccato, privo di volontà propria, sprofonda e annega in Dio, tanto più viene divinizzato, unito a Dio»¹¹.

La rinuncia, la negazione della volontà coincide con la grande quiete che già preannuncia la dimensione unitiva:

Sì, finché non lo cerchiamo più, ma ci poniamo in basso, restiamo quieti, riposiamo e non ci sentiamo più elevati come lui, per cui non lo cerchiamo più. Allora Dio viene, bussa alla nostra porta e ci cerca, per mettere lui la prima pietra, sì che noi non possiamo dire di essere stati quelli che lo hanno scelto, voluto, amato, cercato e desiderato per primi¹².

Il cammino di negazione è annunciato da Franck fin dalle prime pagine del libro: esso è il fondamento di ciò che segue, un certo *sensu* di interpretazione della Scrittura, una chiara idea della relazione Dio-mondo-uomo, una ardita cristologia e, nel complesso, una definita mistica speculativa.

La Scrittura

La teologia, il vero senso della Scrittura (che, sola, è la parola di Dio), non è altro che un eterno paradosso, certo e vero contro ogni vanità, apparenza credenza e opinione del mondo intero¹³.

La Scrittura risulta essere il grande riferimento per l'ermeneutica dello spirito franckiano¹⁴, non però come per Agostino o Lutero, per cui è lo Spirito ad istituire una reale interpretazione del testo nell'uomo raggiunto dalla grazia¹⁵. Per Franck la Scrittura, sia essa il libro, l'adesione letterale al testo o la sua interpretazione ad un livello più profondo (allegorico o spirituale), è da intendersi in *altro* modo: i sensi

¹¹ Ivi, p. 85.

¹² Ivi, p. 91 (Par. 36).

¹³ Prefazione p. 24.

¹⁴ «Dio parla con i suoi di proposito un linguaggio particolare e in parabole, in modo che gli empi, che sono al di fuori, non comprendano quel che egli dice o vuole dai suoi figli [...]. Perciò la Scrittura permane un'eterna allegoria, paradosso, enigma, libro chiuso, lettera che uccide, gergo incomprensibile per tutti gli empi, ma linguaggio specifico dei figli di Dio» (ivi, p. 25)

¹⁵ In questo senso resta centrale l'agostiniano *De spiritu et littera*, che è trattato centrale di ermeneutica biblica nel XVI secolo. Cfr. G. LETTIERI, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia, Morcelliana, 2001; G. PINI, *Il De spiritu et littera e l'esegesi di alcuni passi della Lettera ai Romani*, in *L'esegesi dei Padri latini. Dalle origini a Gregorio Magno*, Roma, 2000, I, pp. 363-374.

indicati stanno sostanzialmente dalla stessa parte¹⁶, sono tutti ugualmente l'esterno che manca di spirito. L'unica Scrittura che conta è quella interiorizzata, scritta dallo Spirito nell'interiorità del credente:

Il Nuovo Testamento e il vangelo non è un libro, una Scrittura, una legge, un ordinamento, ecc., bensì il patto dello Spirito santo, di una buona coscienza, con Dio – anzi, lo Spirito santo stesso¹⁷.

Nel probabile riferimento critico al *sola scriptura* luterano, Franck dichiara una coincidenza fortissima tra Scrittura e Spirito santo, creando così una frattura insanabile tra centralità della Parola spiritualmente compresa e comprensione (interiorizzazione) dello Spirito che parla all'intimo dell'uomo. E così:

La Scrittura, lettera, legge e Antico Testamento sono una cosa sola. Perciò è come se si dicesse: la Scrittura uccide. E quelli che predicano la Scrittura secondo il senso e l'essenza della lettera non sono altro che servi di Mosè e della lettera, che predicano la morte. Invece lo spirito vivifica. Questo intendono tutti i Padri come intelligenza spirituale, ovvero non come la spiegazione di Origene o di Agostino, ma come il senso di Cristo e l'intelligenza dello spirito¹⁸.

Da qui si ricava come nella riflessione franckiana sia imprescindibile il modello metafisico platonico¹⁹ per la definizione dell'essenza. Di tutto si deve ricerca-

¹⁶ «La Scrittura è da intendersi tanto poco alla lettera, quanto poco secondo le insensate allegorie di Origene e degli altri. Essa ha in realtà un senso allegorico, che però è compreso solo dall'uomo che è rinato da Dio, figlio di Dio (*Sal* 25) [...]. E Dio ha di proposito dettato, scritto, conformato in modo oscuro la lettera della Scrittura, ricoprendone il senso con la lettera, cosicché noi non possiamo, compiaciuti, farcene un idolo, cui rivolgerci per consiglio in ogni questione di fede, ma perché, al contrario, cessiamo di cercare noi la comprensione, cosicché sempre abbiamo bisogno di lui, ed egli mantenga la spada in mano e resti il solo maestro, che ci insegna, ci rende beati, ci illumina e giunge nei nostri cuori senza bisogno di creatura alcuna» (p. 26).

¹⁷ FRANCK, *Paradossi*, cit., p. 326 (Par. 232-235).

¹⁸ Ivi, p. 27 (Prefazione).

¹⁹ Significativo in questo senso il ricorso ad alcune espressioni tipiche del platonismo per esempio nei paradossi 12 e 13: «L'immutabile e immobile Dio»; «Il cristiano nato dallo spirito sta interiormente chiuso e custodito nel recinto della carne»; «uomo interiore»; «Che il mondo possa portar via, sacrificare, uccidere un cristiano, è possibile solo al di fuori di lui, ovvero secondo quella parte di lui che gli è nemica e che gli ha giurato morte, cioè a carne, per la quale non è cristiano, ma nemico di Cristo». Così i Par. 47-50 sul senso dell'eternità della Parola di Dio e della transitorietà dei segni. Ogni segno rimanda ad un significato profondo e autentico. Così Cristo nel corpo non è l'eterna parola di Dio, ma è sacramento di quella. Per il modello platonico e la storia della platonizzazione del pensiero cristiano fin dall'origine rimando a G. LETTIERI, *L'altro Agostino*, cit.; R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testament*, Tübingen, 1968⁶.

re l'essenza nascosta, profonda, che si cela sotto il velo dell'apparenza (ora della lettera, dell'interpretazione o dell'affermazione volitiva)²⁰.

Dio, il mondo e l'uomo

La ricerca dell'essenza gioca quindi un ruolo centrale. Ma subito si rende evidente come quest'essenza non possa che essere Dio stesso, che si afferma solo nella comprensione che l'uomo ha dell'unità di tutto il reale.

Il primo dato chiaro è che non c'è nulla di più differente da Dio che l'uomo peccatore sicché Dio e l'uomo sono presentati l'uno accanto all'altro come opposti; infatti l'uomo è carne e Dio è spirito ed essi «devono confliggere l'uno con l'altro come il fuoco con l'acqua ed essere in ogni cosa contrari»²¹.

In questo modo Franck, in una considerazione fortemente sostanzialista della realtà divina, annuncia l'elevazione di tutto il reale stesso a divino; solo così è pensabile una trasformazione dell'uomo perché sia adatto a perdersi in Dio. In questo stesso senso, Dio è anche causa del peccato:

Come Dio è causa della caduta di Adamo (perché, se non avesse creato lui o l'albero, o non gli avesse vietato l'albero stesso, Adamo non avrebbe peccato), così è causa di tutti i nostri peccati, dal momento che noi tutti deriviamo da lui. Se non fossimo, non potremmo peccare. Tuttavia Dio considera ciascuno di noi innocente e niente affatto causa di peccato, giacché ci ha creato non alla disobbedienza, al peccato e alla morte (anche se sapeva certo che sarebbe giunta e perciò prevede il rimedio alla morte), bensì all'obbedienza, alla vita e alla giustizia²².

Dio è causa del peccato perché egli è tutta la realtà, o la realtà tutta intera.

I paradossi sulla predestinazione (19-22)²³ consentono un'ulteriore chiarificazione del senso della relazione: la negazione della volontà umana può garantire

²⁰ La conseguenza di questa interpretazione (o, forse, il suo presupposto) è una demitologizzazione della Scrittura, al fine di rendere superfluo ogni riferimento alla realtà che non sia libero spirito, con problematiche conseguenze sul piano cristologico. In questo senso anche Vannini, che spesso si serve di questa immagine per esempio in M. VANNINI, *La religione della ragione*, Milano, Bruno Mondadori, 2007; ID., *Prego Dio che mi liberi da Dio*, Milano, Bompiani, 2010.

²¹ FRANCK, *Paradossi*, cit., p. 55 (Par. 15-17).

²² Ivi, p. 87 (Par. 29-31).

²³ «Specialmente Ambrogio [Ambrosiaster] (*In Epistolam Pauli ad Romanos*) e Boezio (libro 5 [del *De consolatione philosophiae*]) trattano con particolare finezza il tema della predestinazione ed affermano che Dio non predestina nessuno alla morte e alla dannazione per un suo qualche particolare astio, e neppure predestina alla vita eterna per qualche speciale prerogativa o pregiudizio, ma che predestina alla vita o alla morte solo per la sua prescienza, che non può falli-

l'accesso divino all'uomo. Sicché ogni operazione di ordine volontario nell'uomo, nega l'assoluta sovranità divina, nega la realtà stessa che è Dio, individualizzando:

Dio è una libera forza che si effonde; come noi ci offriamo, così è per noi e così lo abbiamo. Se gli offriamo la miccia e l'immagine che ha posto in noi, rinnegando noi stessi, allora egli vi accende il fuoco dell'amore divino, lo spirito santo. Se invece lo guardiamo storto, anch'egli ci guarda di sbieco. Se ci distogliamo da lui, anch'egli si distoglie da noi – anche se ciò non è vero in se stesso e niente di simile, cioè niente di casuale, arbitrario o accidentale avviene in Dio, che è immobile e immutabile, ma è però vero per noi²⁴.

Il punto che emerge importante è che la volontà dell'uomo è forte quanto quella di Dio, ma solo nella sua esplicitazione immaginativa, volitiva in senso stretto. Solo nell'ideazione, nel desiderio, la volontà umana esprime tutta la sua forza. Il limite stabilito da Dio è l'azione, sicché volere non è mai anche agire. L'azione ricade nel reale e dunque nel essere proprio di Dio; cosicché non è possibile che accada (cadere fuori) qualcosa che non sia “nelle corde” di Dio: «Solo l'uomo creato è posto al di sotto di Dio nella libertà della volontà per poter scegliere e volere (ma non agire) se stare sotto Dio o scegliere come signore il demonio. L'agire e il procurare compete al signore nel regno, mentre l'obbedire, tenersi quieto e lasciarsi usare compete al suddito»²⁵. Pur dichiarando una irriducibilità tra Dio e mondo, Franck nega realtà al mondo stesso, o meglio la realtà del mondo è una realtà limitata alla sola possibilità riflessiva (nel bene e nel male). Il “fondo” del mondo, il suo *Grund*, è l'interiorità dell'uomo che, negando se stesso, scopre Dio come fondamento del tutto, unico reale.

Ma quale ruolo gioca l'uomo nella decisione per Dio? Se la rinuncia alla volontà è il centro dell'argomentazione franckiana, ci si chiede come sia possibile rinunciare alla volontà senza compiere un atto di volontà:

Dunque a noi sembra soltanto che uno voglia questo o quello, mentre è Dio, in se stesso immobile e privo di volere, che si muove, muta, ha un volere proprio e libero, insieme a noi, che siamo appunto mobili, mutevoli, dotati di volere proprio e

re» (ivi, p. 63; Par. 19) e subito dopo «La sua prescienza non può sbagliare, come ciascuno può capire, altrimenti Dio non sarebbe onnisciente né perfetto e ci sarebbe qualcosa che non sa e che invece dovrebbe essere e sapere. Perciò avviene di certo quel che egli sa in anticipo debba avvenire, ma non deve affatto avvenire perché egli lo sa [...] Dunque, anche se sicuramente accade quel che Dio sa in anticipo, ciò non implica necessità alcuna da parte dell'uomo». Stupisce non veder citato Agostino e la sua dottrina della predestinazione. È molto interessante notare inoltre la somiglianza dell'argomentazione franckiana con quella origeniana dei *Principi* e del *Commento alla Lettera ai Romani* probabilmente mediata dalla lettura che ne fa Erasmo.

²⁴ Ivi, p. 65 (Par. 19-22).

²⁵ Ivi, p. 65 (Par. 19-22).

libero. [...] Dio è privo di volere, non vuole affatto nulla e non ha inclinazione alcuna, ma solo in noi diviene volontà, mobile, mutevole – insomma, un uomo. Se noi ci disinteressassimo del futuro del nostro esser proprio e ci abbandonassimo in Dio rinunciando al volere, sarebbe lui stesso a volere, muovere, trovare, amare in noi e a diventare con noi un'unica volontà, secondo il suo modo di essere²⁶.

L'oscillazione franckiana sul continuo avvicinarsi umano e divino nel movimento delle antecedenze, contribuisce a generare una difficoltà interpretativa: l'uomo sceglie Dio o è da lui anticipato nella scelta? Quell'unico atto di rinuncia alla volontà come è da intendersi?

Ma è certo che noi facciamo per la nostra rinascita tanto poco quanto per la prima nascita. Infatti, dato che la seconda nascita da Dio è superiore alla prima come il sole lo è sulla luna, ne consegue che, se potessimo giustificarci, rinnovarci e rinascere da soli, faremmo di più che se ci fossimo creati da principio. A Dio e alla sua grazia preveniente appartiene invece tutto quello che i santi sono, vogliono, fanno, sanno e dicono (1Cor 4), ovvero ciò che Dio stesso è, vuole, fa, sa o dice in loro²⁷.

Ma quanto è concesso alla grazia preveniente viene negato subito dopo:

Sì, neppure un capello ci resta, proprio nulla possiamo fare per la nuova nascita in modo attivo, ma solo in modo passivo, cioè che ci lasciamo illuminare, rigenerare e starcene quieti in Dio in un santo eterno sabato, in cui si compie l'opera divina. A noi spetta soltanto non respingere la luce della grazia²⁸.

Mentre emerge in modo straordinariamente decisiva l'azione della grazia nella prima parte del paradosso, la volontà, che in ogni modo è da negare perché affermatrice di sé e dunque negatrice dell'assoluto, è centrale per il movimento passivo. Cosicché per Franck volere e astenersi dal volere sono due condizioni umane completamente diverse ed incommensurabili. La volontà è semplicemente unita all'intelletto quasi a coincidere con esso: infatti, non sta all'uomo l'agire (attivare l'intenzione volitiva) ma solo volere nel senso di pianificare e progettare. È per questo che la passione non è da intendersi come azione perché corrisponde al senso intellettuale della volontà, o meglio della sospensione della volontà²⁹.

²⁶ Ivi, p. 66.

²⁷ Ivi, p. 97 (Par. 46).

²⁸ *Ibid.*

²⁹ «La Scrittura proibisce tutto all'uomo, prima della rinascita, e lo biasima in tutte le sue opere, gli vieta ogni cosa, per cui non può desiderare niente, né bene né male. Il che significa che non deve affatto muoversi, intraprendere, volere, ma solo digiunare e far festa [*astensione*], ovvero santificare il Sabato prescritto, in modo che Dio possa liberamente, senza ostacolo, in lui muoversi, volere, amare, sapere, pregare, conoscere, ecc. [...] lasciando che Dio solo compia in noi la sua opera» (Ivi, p. 305; Par. 209-210). Agire e patire sono da intendersi, nel senso della metafisica

Ancora oltre Franck ribadisce nuovamente l'assoluta preminenza della grazia. Per spiegare la cessazione di ogni volontà da parte dell'uomo, perché egli possa volere quel che Dio vuole, Franck cita Agostino: «Chi ti ha creato senza di te, non ti renderà beato senza di te»³⁰. Ciò che però qui Agostino ha in mente è l'operazione dialettica dell'azione dello spirito che, paolinamente, istituisce una volontà santa nell'eletto³¹. Agostino vede nell'azione della volontà umana l'unica possibilità d'incidenza nel reale; dunque solo una volontà santa (cioè piegata dall'azione di grazia) può compiere il bene. L'idea franckiana sembrerebbe più vicina ad un'ammissione di merito nella astensione della volontà umana per far essere l'unica volontà di Dio.

Cristo

Indispensabile, a questo punto, cercare di comprendere quale peso abbia l'operazione di Cristo nel compimento dell'unione tra l'umano e il divino. In questo senso l'analisi di alcuni paradossi consente di chiarire sia la cristologia franckiana che il senso dell'azione della grazia.

Il gruppo dei paradossi da 266 a 270 raccoglie alcune delle idee più significative del percorso dell'autore: in esso è riscontrabile un'interessante sostrato luterano ed erasmiano, con un intento, forse, conciliativo. Infatti «arbitrium hominis et liberum et captum, ad praevidiam gratiam etiam capta voluntas libera, voluntas, ut cogitatus, non potest cogi; voluntas respondet homini, liberi libera; servi capta» e ancora «voluntas omnis simul libera est, simulque capta»³². La condizione dell'uomo appena creato (Adamo) è quella di libero:

Dio ha creato l'uomo perché non si prendesse cura né del suo volere, né della sua vita, né del suo essere, bensì libero, perché potesse restare, anche in mezzo alla

aristotelica e tomista, come effettivi contrari. Per Franck non c'è alcuna azione nella passione. L'astensione dall'azione è passione di Dio, è negazione in senso stretto.

³⁰ Agostino, *Sermo 169*, 11, 13, cit. al Par. 270: «Non che dobbiamo fare qualcosa, ma solo soffrire la sua grazia, lasciar splendere la sua luce nella tenebra che abbiamo riconosciuto in noi, nella quiete, nella pazienza, rinnegando il proprio volere, sopportando di buon animo il suo Spirito, che si effonde esso stesso in noi che festeggiamo il nostro sabato» (p. 387). Le espressioni *soffrire* e *lasciare* indicano una chiara distinzione (aristotelico-tomista) tra agire e patire, fare e lasciar fare, prevedendo, in questo senso, una differenza qualitativa decisiva tra volere e non volere (che, diversamente, potrebbe essere solo volere di non volere).

³¹ Cfr. LETTIERI, *L'altro Agostino*, cit., pp. 326-333.

³² Ivi, p. 367 (Par. 266-270).

volontà, senza nome, senza persona, e così libero Dio potesse tutto volere ed operare in un libero spazio³³.

Il peccato di Adamo è infatti l'appropriazione del sé: l'uomo diventa così schiavo del proprio peccato, (ovvero del sé). Da notare il fatto che Franck non pensa ad un uomo creato senza volontà, ma solo libero da essa. «Ma questa colpa, caduta, appropriazione è trasformata con profitto in Cristo, il nuovo Adamo (Rm 5)»³⁴.

La venuta di Cristo³⁵ implica una caduta della schiavitù ed il ripristino della condizione originaria, per cui l'uomo (universalmente) non è più schiavo di se stesso. Poco oltre Franck chiarisce lo *status* di questa condizione:

Questa libertà e redenzione dal peccato originale egli l'ha gratuitamente donata a tutto il mondo, per pura grazia, senza alcun merito, perché tutti siano di nuovo liberi di accogliere o no Cristo, la sua Parola incarnata, per la grazia che in Cristo viene offerta³⁶.

Quindi Cristo *toglie, rimuove*, compie lo stesso atto che l'uomo, dopo di lui, può tornare a compiere, ovvero togliere e rimuovere il volere proprio perché possa accadere quello di Dio. La grazia di Cristo consiste quindi nella possibilità, donata all'uomo di scegliere se abbandonarsi all'invisibile Dio, oppure rimanere nella grettezza della materialità:

Accogliere o respingere sta poi a noi, in questa libertà offerta. Dio è l'uomo che ci pone la sua grazia davanti alla porta, bussava, ci vezzeggia e corteggia. Alla fidanzata spetta soltanto fare entrare il pretendente ed accettarlo come marito, oppure no³⁷.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ivi*, p. 368.

³⁵ «Così siamo tutti nuovamente liberi sulla parola della grazia di Cristo»; «Questa libertà e redenzione è stata offerta e donata da Dio, tramite Cristo, a tutti gli uomini»; «In Cristo, invece, di nuovo liberi, al servizio della giustizia e del libero arbitrio» (*ivi*, pp. 368-369). È interessante che, in linea con la cristologia franckiana del logos interiore, non si faccia qui cenno all'evento della croce.

³⁶ *Ivi*, p. 368.

³⁷ *Ivi*, p. 369. A conferma del tentativo di conciliare il *servum arbitrium* luterano con il *liberum arbitrium* erasmiano, poco oltre si legge: «Perciò noi non siamo liberi per natura, ma in preda a un servile amore di sé e perciò senza la grazia mai liberi da soli, come si dice che i pelagiani abbiano sostenuto, ma solo in riferimento alla grazia preveniente che viene offerta, se la vogliamo accogliere o no [...] La grazia non è violenza o un recinto, bensì un dono liberamente offerto, non meritato, per tutti quelli che lo cercano, che conoscono e colgono Dio, come egli prima li ha amati, conosciuti e abbracciati» (*ibid.*); «Quando invece si dice che tutti gli uomini hanno un libero arbitrio, devi intenderlo: dopo che si è posto riparo alla caduta, che si è annunciata la sal-

In generale si profila la venuta di Cristo come del Logos eterno³⁸ che da sempre agisce nell'interiorità dell'uomo. La storia e l'evento di salvezza, sono rivelazione di questa sempre disponibile verità che toglie il velo su questo eterno mistero³⁹. Non solo: Cristo è, in linea con il pensiero cristiano origeniano, modello di vita interiore:

Siccome Cristo è salvatore universale del mondo e la sua parola è un annuncio universale di grazia, offerta a tutti gli uomini, la sua libertà è una universale sequela di Cristo da parte di tutti quelli che la accolgono. Sì, quelli che desiderano essere liberi per la sua grazia, non possono solo volerlo, ma anche compiere in Cristo liberamente quello che vogliono⁴⁰.

A conferma di questo, il fatto che «Cristo è morto per tutti, anche per gli empi (Rm 4)»⁴¹. L'idea della morte per una salvezza universalmente concessa è reinterpretata come un evento di liberazione dal dominio della volontà, liberazione dello spirito per lo Spirito divino, e allo stesso tempo rivelazione della vera essenza umana che tutti (*anche gli empi*) hanno in comune, figura della ragione universale⁴². Chi poi

non è di Cristo e fin tanto che a lui si rifiuta e non lo accetta, non ha un libero arbitrio, ma è servo del peccato. [...] Ma appena si dà a Cristo o alla verità (che sono la stessa cosa), da essi viene strappato alla servitù e condotto alla desiderata libertà⁴³.

vezza ed offerta la grazia, trasmessa a tutti gli uomini in Cristo e nel suo regno. Il nome in se stesso non merita che si litighi: se lo intende correttamente, entrambi i pareri sono veri» (ivi, p. 370).

³⁸ In questo senso FOLCHI VICI, *Pacifismo e Riforma*, cit.: «Una considerazione a parte merita la centralità della figura di Cristo. Franck riecheggia Erasmo: «Tutti i cristiani hanno uno spirito maestro Vangelo Cristo la via della verità e della perfezione verso il cielo» (KB 93r). Ma non è tanto l'esempio del Cristo storico ad avere importanza per Franck, quanto il Cristo eterno, il logos che rinasce nel cuore dell'uomo e soffre nuovamente la passione. Già Erasmo ricordava: *Christi corporea praesentia inutilis ad salutem* [cit. *Enchiridion*, in *Opera Omnia*, Johannes Clericus; Lugduni Batavorum, I-X, 1703-1706, Vol. V p. 32]».

³⁹ Cfr. W. DILTHEY, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, *Gesammelte Schriften*, Bd. II, Stuttgart, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1957 [tr. it. *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura*, Firenze, La Nuova Italia, 1974].

⁴⁰ FRANCK, *Paradossi*, cit., p. 370 (Par. 266-270).

⁴¹ Ivi, p. 371.

⁴² È da questo presupposto che Dilthey può legare agevolmente Franck a Kant. Cfr. DILTHEY, *Weltanschauung und Analyse*, cit.

⁴³ FRANCK, *Paradossi*, cit., p. 371 (Par. 266-270). A rischio di essere ridondante, trovo indispensabile far emergere la continua oscillazione franckiana sull'operazione della grazia: «La colpa è nostra se non vogliamo liberamente passare in Cristo ed accogliere il redentore» (ivi, p. 372). L'affermazione non mi sembra rientri nel contesto dialettico, per esempio tipicamente ago-

La mistica di Franck

La conclusione dei problemi⁴⁴ discussi consente uno sguardo sulla necessaria eliminazione da parte di Franck del *servum arbitrium* radicale con il quale altrimenti sarebbe escluso ogni senso del peccato e della colpa:

Se non vi fosse alcun libero arbitrio e tutto dovesse accadere come Dio vuole e fa, non vi sarebbe alcun peccato, la punizione sarebbe ingiusta e l'insegnamento inutile, per cui sarebbe uno spettacolo scimmiesco il lamento di Cristo sulla cecità dei farisei (Mc 10), il pianto su Gerusalemme (Lc 19), ecc.⁴⁵.

Così ogni movimento del pensiero di Franck tende a confermare i grandi paradossi di unità del reale (Dio è l'unica vera realtà)⁴⁶ e molteplicità degli uomini; unica disponibile eterna presenza operante dello Spirito ma frammentaria storia della salvezza e individualizzazione dello stesso salvatore; presenza di un comune sostrato spirituale tra gli uomini ma necessaria estraneazione (radicalmente individuale: io devo credere) dal sé per entrare in comunione con il divino; grazia dirompente, perché divina, verso ogni resistenza ma libertà umana che ne limita l'efficacia, apice esistenziale del congiungimento con il divino; la *Gelassenheit* (che Vannini traduce con abbandono), assoluta passività e allo stesso tempo estrema individuazione.

Ogni senso interpretativo del pensiero cristiano viene svuotato come decisa allegoria della materia, della lettera e del mero reale e ricompreso nel senso interiore dello spirito unica vera "materia" per il pensiero. Dunque quella di Franck è una decisiva frattura con le diverse forme del cristianesimo a lui precedenti e contemporanee, fino a configurarsi come importante alternativa alla radicalità paolino-agostiniano-luterana, in una diversa profondità, quella che vede nella forte irriduci-

stiniano. Qui è affermato il necessario accoglimento di Cristo perché lui compia nell'uomo la volontà di Dio. Cfr anche: «Ora, della volontà io ho detto che non credo essa operi liberamente, ma solo che voglia e scelga. È Dio che compie tutto in tutti, come ciascuno vuole e sceglie. Con la sua grazia preveniente egli fa anche giungere la volontà. Infatti nella natura divina è non costringere nessuno e non fargli violenza (come si vede in Cristo)» (ivi, p. 376).

⁴⁴ Direi a questo punto pseudo-cristologici perché di fatto non emerge dal discorso franckiano una chiara definizione della "natura" di Cristo.

⁴⁵ FRANCK, *Paradossi*, cit., p. 383 (Par, 266-270).

⁴⁶ Dilthey utilizza l'espressione *panteismo*, che però non sembra adeguata al discorso franckiano. In questo senso risulta condivisibile il rifiuto hegeliano del concetto di panteismo nel pensiero filosofico. Cfr. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes, Gesammelte Werke*, Bd. IX, Hamburg, 1980; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), *Gesammelte Werke*, Bd. XIII, Hamburg, 2000.

bilità tra materia e spirito⁴⁷ la necessaria identificazione dell'uomo con lo spirito al fine di giungere alla beatificazione della vita. Ma è anche alternativa a quel cristianesimo di impronta fortemente greca che dalla scuola alessandrina del III secolo giunge fino ai Cappadoci e ai padri del deserto. Con Franck si può invece ripercorrere la strada che dalla mistica spirituale ed unitiva platonica e (soprattutto) neoplatonica, passando per la sintesi dell'Areopagita, giunge fino alla reinterpretazione tauleriana del pensiero di Eckhart, nella costituzione di una grande pensiero metafisico-razionale, mistico-speculativo.

Conclusioni

Il curatore dei *Paradoxa* in lingua italiana, Vannini, è impegnato da diversi anni nella traduzione delle opere dei mistici tra XIV e XV sec.⁴⁸. Un'attività fortemente tematica come questa rivela il grande interesse da parte dello studioso per le manifestazioni meno passibili di istituzionalizzazioni confessionali: quello mistico-speculativo è, per Vannini, un linguaggio universale che indica la realizzazione di una filosofia perenne, spirituale, non vincolata ad un luogo o tempo e accessibile a tutti gli uomini che ricercano il vero e il bene.

In un percorso ideale che inizia con i greci, (e che passando per Gesù arriva ad Agostino, Dionigi, Tommaso, Alberto Magno, la Porete, Eckhart e Taulero), confluisce in Franck la sostanza del pensiero mistico, ovvero la grande rivelazione universale, per cui solo quella dello spirito è la vera realtà. Eredi ne sono Silesius, Spinoza, Giovanni della Croce, Kant, Hegel e per il Novecento senz'altro Simone Weil. Vannini ricostruisce così la storia della mistica occidentale⁴⁹ come storia dello spirito che trova negli autori cristiani particolare occasione di esprimersi in forma alta e compiuta (anche se non esclusiva). Egli, infatti, legge il pensiero cristiano come apice della storia del platonismo speculativo o di una teologia platonica essenzialmente spirituale ed interiore. Sicché il cristianesimo non ha altra essenza se non quella mistico-speculativa⁵⁰. Nonostante la lucida (seppur breve) introduzio-

⁴⁷ Sottolineo un ulteriore paradosso in questo senso. L'estrema unità del reale presuppone però una infinita distanza tra dentro e fuori, esteriorità e interiorità.

⁴⁸ Ricordo solo le traduzioni di molte opere di Eckhart, commento e note ai Sermoni di Taulero, la traduzione con la Fozzer del Pellegrino cherubico di Silesius.

⁴⁹ Cfr. tra l'altro il suo *Storia della mistica occidentale. Dall'Iliade a Simone Weil*, Milano, Mondadori, 1999.

⁵⁰ Cfr. VANNINI, *Prego Dio*, cit. Qui l'autore presenta la sua interpretazione del cristianesimo come unica possibile e vera religione perché più ragionevole (nel senso di fondata sulla ra-

ne che coglie i nodi cruciali del pensiero di Franck, difficile risulta apprezzare il lavoro di Vannini sui *Paradossi* troppo condizionato dalle proprie idee di fondo e che vede nella pubblicazione del libro una ulteriore occasione per ripresentarle.

L'edizione, unica traduzione in italiano di un'opera franckiana, e che per questo avrebbe meritato una più fine ricerca critica, manca di appropriato apparato di note e di una complessiva riflessione filologica, ermeneutica e semantica per una puntuale comprensione del linguaggio e del pensiero dell'autore.

Queste poche indicazioni, hanno inteso richiamare l'attenzione sul valore di un'opera cruciale per il pensiero cristiano. L'originalità della genesi di un testo che supera la mera composizione occasionale, può, proprio per questo, aprire ad una diversa comprensione dell'ambiente e del tempo che lo vide sorgere. La speranza è che la presenza della traduzione del capolavoro di Franck, ridesti interesse per opere che meriterebbero ancora molto studio.

MAURO BELCASTRO

gione spirituale) facendo ricorso ad una poco storica ed unilaterale ricostruzione del pensiero cristiano come del pensiero metafisico per eccellenza.