

CULTURA TEDESCA

Rivista semestrale

Direttore: Marino Freschi

Comitato scientifico: Roberta Ascarelli, Lucio d'Alessandro, Paolo D'Angelo, Werner Frick, Sergio Givone, Micaela Latini, Claudio Magris, Christine Maillard, Paola Paumgardhen, Maurizio Pirro, Terence James Reed, Fulvio Tessitore

Comitato di redazione: Micaela Latini, Gianluca Paolucci, Paola Paumgardhen, Isolde Schiffermüller, Ute Weidenhiller

Redazione Unisob: Paola Paumgardhen (Responsabile), Marco Barbieri

Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, via Suor Orsola 10, 80135 Napoli

tel. 081-2522279 / 081-2522549; e-mail: culturatedesca@unisob.na.it

Redazione di Roma: Marino Freschi

tel. 0039 329057 1113; e-mail: marino.freschi@gmail.com

Acquisti e abbonamenti:

Prezzo del volume singolo per l'Italia: 22 €

Prezzo del volume singolo per l'estero: 30 €

Abbonamento annuale per due volumi in Italia: 40 €

Abbonamento annuale per due volumi all'estero: 55 €

Per gli ordini e gli abbonamenti rivolgersi a:

ordini@mimesisedizioni.it

L'acquisto avviene per bonifico intestato a:

MIM Edizioni Srl, Piazza don Enrico Mapelli, 75

20099 – Sesto San Giovanni (MI)

Unicredit Banca – Milano

IBAN: IT 59 B 02008 01634 000101289368

BIC/SWIFT: UNCRITM1234

ISBN 9791222329062

ISSN 1720-514X

Autorizzazione del Tribunale di Roma n. 96/2020 del 25 ottobre 2020

«Cultura Tedesca» è *peer reviewed* (ANVUR; CLASSE A)

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso, o per qualunque mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, senza la preventiva autorizzazione scritta della casa editrice. Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge. I contributi destinati alla rivista, che verranno sottoposti all'attenzione dei referee, vanno inviati via e-mail all'indirizzo di posta elettronica della redazione.



CULTURA TEDESCA

luglio-dicembre 2025

70

Botho Strauß

A cura di
Davide Di Maio, Gabriele Guerra, Ludovica Boi





Indice

<i>Prefazione</i> Davide Di Maio, Gabriele Guerra, Ludovica Boi	9
<i>«Mit dem Böhmeschen ›Ungrund‹ identisch». Tracce della teosofia di Jakob Böhme in Beginnlosigkeit (1992) di Botho Strauß</i> Ludovica Boi	17
<i>Restitutio in integrum? Ricezione, adattamento e Übermalung in Schändung di Botho Strauß</i> Lorella Bosco	35
<i>Esorbitanza ed atarassia. Una lettura delle espressioni del desiderio nel dramma L'equilibrio</i> Stefania De Lucia	61
<i>Nicht mehr, mehr nicht. Chiffren für sie: Il 'discorso amoroso' dell'assenza in Botho Strauß – guardando a Roland Barthes, Emmanuel Lévinas e Byung-Chul Han</i> Davide Di Maio	79
<i>«Man baut sich nicht an der Rampe auf und erbricht seinen Text» – Das Theater Botho Strauß' vor dem Hintergrund der Entwicklung des deutschsprachigen Gegenwartstheaters</i> Andreas Enghart	103
<i>Il linguaggio delle emozioni nel teatro di Botho Strauß. Un'analisi linguistica dell'opera Trilogie des Wiedersehens</i> Isabella Ferron	119

<i>Im Dickicht des Lebendigen. Drei Bemerkungen zu Botho Strauß'</i> Paare Passanten Albert Meier	137
<i>Anspruchsunverschämtheit! Rück- und Ausblick auf ein kultur- kritisches Totalwort – im Kontext der ‚identitären Neuen Rechten‘</i> Heinz-Peter Preußner	151
<i>Wege aus der Ausdruckskrise? Botho Strauß' und Peter Handkes lyrisches Sprechen</i> Torsten Voß	169
<i>Zusammengesetzte Urzeit. Shakespearesche Traditionen bei Botho Strauß</i> Stefan Willer	189

Interviste

Intervista a P. Theisohn: « <i>Das Ausbaltenkönnen von Stille</i> ». <i>Zu Philipp Theisohns Begegnungen mit Botho Strauß</i> <i>«in einer anderen Zeit»</i> Elisa Destro	207
--	-----

Saggi

<i>Über Pink Floyd und Stefan George zu einer gravitatischen Dichtung.</i> <i>Poetologische Stationen im Werk von Lutz Seiler</i> Jürgen Egyptien	225
---	-----

Recensioni	261
-------------------	-----

⊕

«Mit dem Böhmeschen
›Ungrund‹ identisch»
Tracce della teosofia di Jakob Böhme in
Beginnlosigkeit (1992) di Botho Strauß
Ludovica Boi

Abstract

⊕

This paper explores the reception of Jakob Böhme's theosophy in Botho Strauß's *Beginnlosigkeit*. In his critique of *Gegenwartskultur* (contemporary culture), Strauß seeks to recover a conception of art and poetry deeply rooted in mystical and sacred values. His engagement with Böhme thus serves both sociological and aesthetic purposes, forming a distinctive mode of cultural criticism. *Beginnlosigkeit*, part essay and part narrative, becomes the principal testing ground for this approach. It reflects on a cosmological concept reminiscent of Böhme's *Ungrund*, developing its inquiry through figurative expression and assigning central importance to the theme of spiritual corporeality as the field of the divine-human interaction.

⊕

Keywords: Jakob Böhme – Theosophy – Language – Aesthetics – Cultural Criticism

[...] wie die Logik sich an diesen Grenzen um sich selbst
ringelt und endlich sich in den Schwanz beisst.

Friedrich Nietzsche

⊕

Denn ein Verstehen, das sich nicht auflöst, versteht nicht.

Botho Strauß

1. Introduzione

Studiare l'apporto di un rappresentante dell'eterodossia luterana del XVII secolo, Jakob Böhme, alla definizione di snodi centrali del pensiero di Botho Strauß ha per fine anzitutto la discussione dell'impiego di categorie religiose all'interno di contesti problematici non direttamente attinenti. Strauß si serve, infatti, dell'orizzonte di senso religioso-sacrale tanto nella sua teoria estetico-letteraria quanto nella sua critica socioculturale. Sembra dunque ragionevole risalire a una delle sue fonti mistico-filosofiche per meglio chiarire la costellazione concettuale che salda tra loro elementi dissimili, come la valorizzazione di un accesso immediato all'opera d'arte, la discussione di teorie scientifiche all'interno di opere letterarie, la critica del linguaggio informativo.

A tale proposito, verrà dapprima indagato il senso della religione per un autore dell'epoca della fine dei miti e della dispiegata secolarizzazione (§ 2); in seguito verranno introdotti e discussi i punti salienti del pensiero teosofico di Jakob Böhme (§ 3), per poi affrontare il testo *Beginnlosigkeit* secondo un'inedita chiave di lettura (§ 4).

2. La teofania dell'arte: uso e significato dell'orizzonte religioso in Botho Strauß

Una tra le più nette e costanti prese di posizione di Strauß è quella contraria al relativismo di stampo post-strutturalistico. Per lo scrittore la verità non è indifferente o indecidibile¹, non è un prisma dalle molteplici facce, ciascuna corrispondente a un punto di vista particolare. Il rifiuto del relativismo, inteso come subordinazione della verità a un mero criterio empirico soggettivo, è al contempo critica contro la società di massa e l'epoca del dispiegamento

¹ Cfr. Th. Assheuer, *Tragik der Freiheit. Von Remscheid nach Ithaka. Radikalisierte Sprachkritik bei Botho Strauß*, transcript, Bielefeld 2014, pp. 141 s.

dell'*Aufklärungskultur*. Infatti, è una società *trasparente*, la società in cui ogni informazione è costantemente accessibile e pubblicabile², che genera il pericolo dell'asservimento della verità a meri criteri soggettivi. Nella *Öffentlichkeit* contemporanea ciascuno può agevolmente arrogarsi il diritto di trascurare la verità, pervertendola nella forma sfuggente di una personale versione dei fatti. Tante, infinite verità significano più nessuna verità. Pertanto, la riflessione di Strauß rovescia l'assunto postmoderno e decostruttivo, figlio dei tempi, difendendo un'accezione forte di verità, intesa come autentica meta dell'operato intellettuale.

Se la verità non è relativa, è d'altra parte vero che essa si dà per Strauß essenzialmente in forma di sottrazione. Si articola, cioè, linguisticamente, ma si sottrae alla presa delle parole, rimandando a una dimensione ulteriore. Non può essere inscritta integralmente all'interno del registro del discorso. A questo proposito sono gli ambiti della religione e dell'arte a offrire un'angolazione fondamentale per la messa a fuoco della riflessione straussiana. Tanto nella religione quanto nell'arte, infatti, il sapere è sempre commisto alla dimensione del mistero e dell'enigma, è sempre minacciato da una sostanziale incompletezza e da un'inesauribile parzialità. Nell'arte e nella religione l'essere umano fa esperienza dei limiti del proprio linguaggio. I requisiti di *Unbenennbarkeit* e *Unerkennbarkeit* divini, propri di una lunga tradizione mistico-filosofica, sono da Strauß impiegati nell'intento di riguadagnare al linguaggio la sua origine oscura, il suo carattere di *mysterium tremendum*.

Sigé, il silenzio di Dio, può aver fatto sì che l'umanità nel corso della storia parlasse in modo sempre più infondato, come se fossimo tutti espulsi dal suo silenzio e il nostro parlare non fosse altro che fuga, fuga. Forse all'origine del linguaggio c'è un orrore che è sfuggito persino alla memoria dei miti³.

Soltanto a partire dal silenzio di Dio (*Schweigen Gottes*), dal ritrarsi della sua presenza, è possibile avvertire l'abisso all'origine della lingua e al contempo alla radice della nostra esistenza. La mancata tra-

2 Un'esautistica disamina di questo aspetto, con riferimenti a Walter Benjamin e a Byung-Chul Han, è in D. Di Maio, *Contro la "trasparenza". Poetica della "discrezione" e del "velamento" in Botho Strauß*, in «Elephant & Castle», 25 (2020), pp. 4-25.

3 B. Strauß, *Die Fehler des Kopisten*, Hanser, München 1997, p. 196. Trad. L.B.

sparenza del conoscere si manifesta a pieno titolo nell'arte, di cui Strauß fornisce un'interpretazione sacrale. La *Souveranität der Kunst* è la rivelazione di una magnificenza teofanica⁴: nell'arte si mostra il residuo di sacro ormai disperso nel mondo contemporaneo.

Riguardo alla concezione della natura religiosa della manifestazione artistica, Strauß è influenzato da George Steiner, alla cui opera *Real Presences* dedica la postfazione nell'edizione tedesca: la vera opera d'arte svela un momento di trascendenza, di presenza dell'Altro⁵. Quello artistico è un linguaggio che richiama l'esperienza religiosa, perché il suo messaggio si nasconde sotto forma di arcano, in quanto presenza che trascende sé stessa. Far esperienza del senso nelle arti significa essere testimoni di qualcosa di reale e razionalmente inesplicabile. L'espressione artistica è abitata da quell'elemento negativo – *Schweigen Gottes* – proprio di ogni comunicazione autentica. Dunque, essa trova solo in sé stessa la propria *Deutung*, resistendo a ogni tentativo di interpretazione o spiegazione⁶. La traduzione del significato di un'opera d'arte non potrà mai restituire a pieno la potenza evocativa in essa implicita. Nella postfazione all'opera di Steiner, Strauß parla specificamente di «liberazione dell'opera d'arte dalla dittatura del discorso secondario»⁷, accennando così a uno dei motivi principali della sua *Kulturkritik*, che salda insieme estetica e sociologia. Per «discorso secondario» si intende la principale modalità di conoscenza e di rappresentazione del soggetto contemporaneo, che accede all'oggetto soltanto per la mediazione di preconcetti, commenti e interpre-

4 Cfr. Id., *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt. Bemerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit*, in G. Steiner, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?* Mit einem Nachwort von B. Strauß, aus dem Englischen von J. Trobitius, Hanser, München 1990, pp. 303-320; qui p. 307.

5 Cfr. R. Görner, *Im Schatten des Mythos. Botbo Strauß und die Prägnanz der Undeutlichkeit*, in G.P. Knapp, G. Labrousse, A. Visser (Hg.), *1945-1995: Fünfzig Jahre deutschsprachige Literatur in Aspekten*, Rodopi, Amsterdam/Atlanta 1995, p. 550; C. Parry, *Der Aufstand gegen die Totalherrschaft der Gegenwart. Botbo Strauß' Verhältnis zu Mythos und Geschichte*, in «Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur», 81 (1998), pp. 54-64.

6 Bogdal parla della teoria di una certa «Sündhaftigkeit der Interpretation», rinvenendo nel Circolo di George la «kryptische Quelle» della diffidenza straussiana verso l'interpretazione (cfr. K.-M. Bogdal, *Kann Interpretieren Sünde sein? Literaturwissenschaft zwischen sakraler Poetik und profaner Texttheorie*, in H. Bay, C. Hamann (Hg.), *Ideologie nach ihrem ‚Ende‘. Gesellschaftskritik zwischen Marxismus und Postmoderne*, Westdeutscher, Opladen 1995, p. 132).

7 B. Strauß, *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt*, cit., p. 307. Trad. L.B.

tazioni, impalcature che fanno da schermo alla immediatezza dell'opera d'arte. Al contrario, scoprire la teofania artistica vuol dire arginare il dominio del discorso meramente concettuale. Il recupero dell'istanza sacrale inscritta nell'arte è un atto di critica nei confronti della *Gegenwartskultur*, poiché orienta il presente in senso storico, verso quelle radici dimenticate nel processo di secolarizzazione⁸. La riflessione sulla valenza sacrale dell'arte, così come l'adozione di motivi gnostici o biblici, sono quindi strumenti di critica dello *Zeitgeist* razionalistico: in questo senso la riflessione straussiana prosegue l'operazione culturale inaugurata dalla Scuola di Francoforte⁹. Ciò che interessa a Strauß non è tanto il recupero dottrinale di questa o quella corrente religiosa, ma l'approccio latamente fenomenologico al sacro. Tanto il credo politeistico quanto l'universo simbolico-rituale del cristianesimo, nelle sue varie declinazioni storiche, sottendono un approccio comune al fenomeno del sacro, che occorre riscoprire per uscire dalle secche della cultura odierna.

Bersaglio fondamentale della critica di Strauß è la concezione e l'uso del linguaggio in ambito informativo e giornalistico. Le contemporanee forme di linguaggio pubblico, ispirate al modello della trasparenza e completa accessibilità del contenuto della comunicazione, vengono ritenute superficiali e anonime, perché semplicemente funzionali e dirette a un determinato scopo¹⁰. La loro conformazione è

8 Cfr. H. Herwig, *Verwünschte Beziehungen, verwebte Bezüge. Zerfall und Verwandlung des Dialogs bei Botho Strauß*, Stauffenburg, Tübingen 1986, p. 212; A.M. Richter, *Das Studium der Stille: Deutschsprachige Gegenwartsliteratur im Spannungsfeld von Gnostizismus, Philosophie und Mystik: Heinrich Böll, Botho Strauss, Peter Handke, Ralf Rothmann*, Peter Lang, New York 2010, p. 32.

9 Cfr. H. Gottwald, *Mythos und Mythisches in der Gegenwartsliteratur: Studien zu Christoph Ransmayr, Peter Handke, Botho Strauß, George Steiner, Patrick Roth und Robert Schneider*, Heinz, Stuttgart 1996, p. 99; A.M. Richter, *Das Studium der Stille*, cit., pp. 56-64; W. Emmerich, „Eine Phantasie des Verlustes“. *Botho Strauß' Wendung zum Mythos*, in B. Seidensticker et al. (Hg.), *Mythen in nachmythischer Zeit*, de Gruyter, Berlin/New York 2002, p. 326; sulla funzione critica dei motivi gnostici in Strauß, cfr. in particolare T. Macho, *Der gescheiterte Ausbruch. Zur Deutung gnostischer Motive bei Botho Strauß*, in «Manuskripte. Zeitschrift für Literatur», 115 (1992), pp. 102-108. Per l'inquadramento del paradigma straussiano all'interno del rinnovato rapporto tra *Mythos* e *Logos* nel pensiero europeo novecentesco, cfr. S. Schauburger, *Permanenz der Urbilder. Mythische und biblische Anspielungen bei Botho Strauß*, Dissertation, Universität Bielefeld 2000, pp. 11-30.

10 Cfr. J. Bellmann, *Poetologie und Zeit-Kritik in Botho Strauß' »Beginnlosigkeit«*, in «Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur», 81 (1998), pp. 47-48; D. Di Maio,

trasparente, nel senso che il significante si esaurisce nel significato, e la trama dei significati non lascia spazio ad alcuna possibile apertura all'Altro. A tale modello Strauß oppone quello della *Dichtung*, da intendere come atto trasformativo della parola, nella direzione del recupero della sua origine. È ancora una volta Steiner il suo punto di riferimento, quando parla di una sorta di 'trasformazione eucaristica' operata dalla poesia nei confronti delle parole¹¹. Attraverso la poesia si rivela l'infanzia della parola, ovvero viene liberato l'*imprimatur* divino in essa inscritto e come offuscato dalla profanazione derivata dall'uso quotidiano. La traccia che congiunge parola e cosa corrisponde al sedimento divino inalienabile al linguaggio. Nella poesia la parola è la cosa, non la significa né la rappresenta, come se quest'ultima fosse un ente esterno e indipendente nella sua realtà, ma in certo senso la mostra, la esprime, formandola nell'atto stesso del poetare. Strauß fa propria una teoria essenzialistica del linguaggio, che sorregge la sua poetica della presenza: la poesia custodisce l'oggetto senza mediazioni – e in ciò risuona la presa di distanza dal discorso secondario. Soltanto nel linguaggio poetico-artistico, non denotativo ma connotativo, è dunque possibile recuperare un contatto diretto con l'oggetto nella sua reale presenza, percorrendo una via alternativa al soggettivismo della rappresentazione¹².

La strategia letteraria scelta da Strauß è affine alla concezione del linguaggio di Böhme. Per il teosofo, infatti, il cosmo è pervaso dal rapporto di corrispondenza tra fenomeno ed essenza, e nelle parole umane è impressa l'impronta del Logos divino. La lingua è via di superamento delle apparenti dicotomie del fenomeno, come la distinzione tra eterno e finito, uno e molti, *Geist* e *Leib*. Nel cosmo di Böhme la lingua è l'articolazione stessa del divino, che informa di sé il creato.

Contro la "trasparenza", cit., pp. 13-17. Si consideri la vicinanza alle tesi del primo Heidegger sulla lingua del 'man'.

11 Cfr. B. Strauß, *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt*, cit., pp. 307-310.

12 A tale proposito, è utile rimandare al saggio sulle poesie di Heidegger, in cui Strauß sottolinea l'importanza della forma poetica per il pensiero dell'essere. Le poesie di Heidegger in quel contesto vengono interpretate come manifestazione concreta dei principali motivi della sua filosofia (*Seyn, Lichtung*), poiché testimoniano la ricerca di un linguaggio non soggettivistico. Cfr. B. Strauß, *Heideggers Gedichte. Eine Feuerprobe unserer kommunikativen Intelligenz: Zum einundachtzigsten Band der Gesamtausgabe*, in G. Figal, U. Raulff (Hg.), *Heidegger und die Literatur*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2012, pp. 9-16.

Non è d'altra parte un caso che tra i discendenti ideali del teosofista sassone figurino alcuni ispiratori di Strauß, filosofi e poeti della *Frühromantik*, da Novalis a Schelling, formati nello spirito del Pietismo e teorici di una *Naturphilosophie* che considera come unità organica anche il linguaggio.

È dunque opportuno considerare nel dettaglio la possibile ascendenza böhmana di alcune riflessioni di Strauß – già in parte rilevata, ma non ancora approfondita e sistematizzata dalla critica¹³ –, in particolare di quelle contenute nel volume del 1992 intitolato *Beginnlosigkeit. Reflexionen über Fleck und Linie*. In quest'opera la vocazione simbolica delle immagini della macchia e della linea, a descrivere l'intero orizzonte umano, richiama il concetto di *signatura rerum* come eterno ordine di corrispondenze tra il mondano e il trascendente.

3. *Natursprache, Geistleiblichkeit, Ungrund:* elementi della teosofia di Jakob Böhme

Il concetto di *signatura* non è un conio böhmano, ma affonda le proprie radici nella cultura filosofico-medica del XVI secolo, con particolare riferimento alla dottrina di Paracelso. Ogni organo umano corrisponde analogicamente a un ente naturale e la sua funzionalità viene peraltro influenzata da movimenti planetari. Le analogie strutturali tra macro- e microcosmo originano una relazione di 'simpatia' tra l'organismo umano e gli elementi cosmici, conosciuta la quale, il medico può effettivamente curare l'organo malato, ristabilendone l'armonia essenziale con l'interno e l'esterno dell'organismo. Nel corpo individuale è dunque inscritto un codice di appartenenza al macrocosmo e il mondo visibile è segno e cifra delle dinamiche interiori: questo il cardine della dottrina della segnatura. Böhme rielabora le conoscenze di medicina naturale dell'epoca, integrandole nella definizione della sua prassi teosofica¹⁴. Sebbene infatti la sua

13 Cfr. S. Cagiano, „Als Fulgurist glaube ich an den Blitz, der uns irgendwann dazwischenfährt, das heilig Unvorhersehbare“. *Autonomia ed eteronomia dell'arte nella drammaturgia recente di Botho Strauß*, Dissertazione, Università di Pisa 2007, pp. 69-71; pp. 75 s.

14 Cenni storici alla diffusione degli scritti paracelsiani nella Slesia di fine XVI secolo e al loro innesto sulle molteplici declinazioni dell'eterodossia luterana sono in

teosofia persegua scopi distinti da quelli della medicina naturale, gli assunti che la muovono risultano pressoché identici. «Lo spirito di ogni creatura (*Der Geist jeder Creatur*) mostra e rivela mediante il proprio corpo (*mit seinem Leibe*) la propria innata conformazione interiore»¹⁵ – scrive Böhme. Il suo è un cosmo unitario e coerente, nel quale a ogni elemento immateriale corrisponde una manifestazione concreta.

Tale impostazione si riflette anche nel problema della lingua. I nesi ontologici tra cose diverse sono adombrati nella significazione adamica appartenente alla *Natursprache*. Essa è concepita da Böhme come la matrice delle lingue storiche, cui si può accedere soltanto tramite il riflesso della propria lingua e non per volontà autonoma, ma solo grazie a una rivelazione divina:

Mi è stata rivelata la lingua naturale, cosicché io posso comprendere nella mia lingua madre i misteri più sublimi; e sebbene non possa dire di averla appresa, finché la mano di Dio è sopra di me la comprendo, se invece si nasconde non riconosco più il mio lavoro e divento estraneo all'opera delle mie mani¹⁶.

Le lingue storiche forniscono il supporto empirico attraverso il quale accedere alla vera lingua, intesa come consumazione della distanza tra l'essere e il 'significare' di ciascuna parola. Ad esempio, Böhme scorge un nesso ontologico tra i due termini assonanti *Quelle* e *Qual*, che consiste nell'unitarietà del circolo vitale tra nascita e pena. Il senso proprio ed effettuale delle parole non coincide immediatamente con il loro uso concettuale, ma è piuttosto depositato nelle sillabe radicali e in attesa di venir rivelato.

La materia organica è espressione del divino; conoscendo i singoli frammenti del cosmo è possibile avvicinarsi alla divinità: «quanto più addentro ci si spinge nella forza di una cosa, tanto più ci si approssima alla divinità (*Gotttheit*), come si può vedere nei metalli, nei vegeta-

F. Cuniberto, *Jakob Böhme*, Morcelliana, Brescia 2000, pp. 41-43; p. 255, anche alla luce della figura dell'alchimista Balthasar Walter, sodale di Böhme.

¹⁵ J. Böhme, *Theosophia Revelata oder Alle Göttliche Schriften*, Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730, 11 Bde, hrsg. von W.-E. Peuckert, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1955-1961 (d'ora in avanti TR), vol. VI, *De signatura rerum oder Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen*, IX, 1, p. 96.

¹⁶ TR, vol. IX, *Theosophische Sendbriefe*, Ep. 10, p. 36.

li e in ogni vivente (*allen Lebendigen*)»¹⁷. Il dio di Böhme possiede una natura organica e non solo spirituale, ha un *Leib*, che lo connota come una *realtà* celeste. Quest'ultima non è da intendere come una semplice emanazione di qualcosa di spirituale e trascendente, ma piuttosto ne è la nascita e la stessa condizione di possibilità. Nella cosmologia böhmiiana è impossibile postulare un *Geist* privo di *Leib*, allo spirito 'pertiene' la corporeità. «Uno spirito senza corpo è grezzo e non conosce sé stesso»¹⁸; «non c'è comprensione senza corpo»¹⁹. È la conoscenza che, per Böhme, fa 'essere' in senso proprio: un ente che non potesse conoscersi in quanto *Leib* non 'sarebbe'. Uno dei requisiti fondamentali del cosmo, e della divinità che in esso si esprime, è la *Geistleiblichkeit*, la compenetrazione essenziale tra la dimensione spirituale e la dimensione organica²⁰. Non esiste evento spirituale, infatti, che non si traduca necessariamente in un cambiamento organico.

Di conseguenza, il pensiero di Böhme è tutt'uno con la dimensione incarnata delle immagini. Queste ultime costituiscono non soltanto il veicolo espressivo primario delle sue teorie, ma sono anche l'occasione della loro genesi. Consideriamo ad esempio la gestazione della *Morgenröthe im Aufgang*. È l'autore stesso a dichiarare di aver scritto l'opera «bloß nach dem Schauen»²¹, dopo aver partecipato a una rivelazione, cioè, che si è propagata essenzialmente per mezzo della vista. Stando al suo biografo ufficiale, Abraham von Franckenberg, negli anni precedenti la stesura dell'opera il teosofo era stato colto più volte da esperienze visuali imperniate sul fenomeno della luce²². Allo stesso modo, nei suoi scritti cerca di restituire i contenuti della rivelazione per mezzo di immagini, tentando di suscitare nei lettori esperienze simili a quelle da lui vissute in prima persona. Per esempio, il contatto con il divino è spesso figurato dal fuoco;

17 TR, vol. IX, *Quaestiones theosophicae oder Betrachtung Göttlicher Offenbarung*, Fr. VI, 15, p. 21.

18 TR, vol. III, *Psychologia vera oder Vierzig Fragen von der Seele*, Fr. IV, 1, p. 64.

19 TR, vol. III, *De triplici vita hominis oder Vom Dreyfachen Leben des Menschen*, Cap. IV, 5, p. 61.

20 La vera corporeità non è una dimensione esclusivamente materiale, ma *psi-co-corporale*. E ciò che di essa si manifesta non esaurisce mai la sua fonte. Perciò Böhme non è né un materialista né un panteista. Sul tema del corpo, R. Giorgi, *Jakob Böhme. Il corpo in Dio e nell'uomo*, La finestra, Lavis (TN) 2017.

21 TR, vol. IX, *Theosophische Sendbriefe*, Ep. 18, p. 77.

22 Cfr. A. Franckenberg, *De Vita et Scriptis Jacobi Böhmii, oder Historischer Bericht von dem Leben und Schriften Jacob Böhmens*, TR, vol. X, pp. 10-12.

ugualmente simbolica è la pioggia scrosciante (*Platzregen*)²³, a significare la natura violenta e inattesa della rivelazione. Vari contributi critici hanno enfatizzato nel corso degli anni la dimensione visuale e in certo senso ‘non mediata’ delle intuizioni di Böhme. Egli «vede in blocco, non medita e non esita nel costruire; il suo pensiero [...] passa senza mediazione, si può dire, dal *caos* al *cosmos*»²⁴; «Il concetto non è per lui un elemento primario. Il suo pensiero è visione (*Anschauung*)»²⁵. Si tratta di un aspetto centrale per la nostra analisi, dal momento che Strauß, come si è accennato, ricerca sempre nuove alternative alle mediazioni e stratificazioni concettuali di volta in volta prodotte dalla cultura contemporanea. Significativo è, allora, come si vedrà meglio più avanti, il debito nei confronti di Böhme relativamente allo stile e alla forma letteraria di *Beginnlosigkeit*.

Ma ciò che caratterizza in modo più evidente l’impianto teorico del teosofo sassone è la nozione di *Ungrund*, un’assenza di fondamento da cui paradossalmente origina il mondo che vediamo (la sfida filosofica di *Beginnlosigkeit* è legata alla pensabilità stessa di una nozione di questo genere). L’idea della *Gottheit* come essenza indefinibile del divino non è totalmente originale in Böhme; se ne trovano tracce già nella filosofia neoplatonica, che viene poi rielaborata nel contesto della mistica renana del XIII-XIV secolo. Si tratta del tentativo di designazione di un ente indefinibile, anzi a rigore nemmeno di un ente, ma di un nulla: «Der Ungrund ist ein ewig Nichts»²⁶ – si legge infatti negli scritti böhmeiani. Il fondamento originario è un nulla nel senso che è alieno a ogni determinazione concettuale, sottratto alla nostra possibilità di conoscenza²⁷. Si caratterizza però come un nulla ‘attivo’, ossia aspira a essere – «das Nichts ist eine Sucht nach Etwas»²⁸. Dalla sua brama di esi-

23 TR, vol. IX, *Theosophische Sendbriefe*, Ep. 12, p. 45.

24 E. Nobile, *Jakob Böhme e il suo dualismo essenziale*, Società editrice Dante Alighieri, Milano-Genova 1928, p. 60.

25 P. Hankamer, *Jakob Böhme. Gestalt und Gestaltung*, Olms Verlag, Hildesheim 1960², p. 110.

26 TR, vol. IV, *Mysterium pansophicum oder Gründlicher Bericht von dem Irdischen und Himmlischen Mysterio*, I, 1, p. 97; cfr. anche TR, vol. VI, *De signatura rerum oder Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen*, II, 7, p. 10.

27 Un precursore del lemma “*Ungrund*”, che compare per la prima volta nelle *Vierzig Fragen*, è in *Morgenröthe* il termine “*Tiefe*”, a significare una profondità insondabile e abissale quale vera essenza divina (cfr. TR, vol. I, *Aurora oder Morgenröthe im Aufgang*, II, 17-19, p. 33).

28 TR, vol. IV, *Mysterium pansophicum oder Gründlicher Bericht von dem Irdischen und Himmlischen Mysterio*, I, 1, p. 97.

stere, ossia da quella che viene anche definita «der ungründliche Wille»²⁹ (volontà senza fondo), scaturisce infatti la *Selbstoffenbarung* (autorivelazione) divina, da intendere non come movimento fenomenico scandito in base al tempo e collocato spazialmente, ma come una determinazione della *ewige Natur*, di là da tempo e spazio. L'autorivelazione è il nesso intemporale tra l'*Ungrund* e la sua complicazione nelle sette figure, ciascuna determinata da un elemento alchemico-naturale. Il sale è l'elemento che figura la concentrazione del principio in sé stesso, originata dalla volontà di conoscersi e di porsi come *etwas*: la volontà senza-fondo aspira, infatti, alla possibilità dell'autocontemplazione. L'instabilità del mercurio e dello zolfo sono ulteriori determinazioni che originano dall'*Ungrund*. La fiamma è la figura che significa l'apice dell'ira divina (*Gottes Zorn*), sotto il cui segno si sono formate le tre *Gestalten* sopraccitate (sale, mercurio, zolfo). Ma la fiamma è allo stesso tempo vittoria sull'Odio divorante, in quanto fonte di luce: la quinta *Gestalt* è, infatti, l'Amore (*Gottes Liebe*), che si manifesta come luce, armonia e gioia (*Freude*). La sesta e la settima figura sono rispettivamente suono/parola (*Schall/Hall/Worte*) e l'equilibrio nel conflitto (*Temperatur*)³⁰; esse, tuttavia, non vanno pensate come punto di approdo di qualche sviluppo dialettico. Le *Gestalten* segnate dalla *Liebe* non sono in nessun modo superiori a quelle dello *Zorn*, ma piuttosto la loro compresenza eterna è il segreto della rivelazione divina.

Nella dottrina böhmiiana viene conciliata qualunque opposizione tra due modi contrastanti di intendere la divinità: da una parte come trascendente e aliena al mondo – principio innominabile e inconoscibile –, dall'altra parte come origine della vita cosmica e motore della natura temporale. Il dio di Böhme è tanto ulteriore rispetto al fenomeno, quanto inscritto nel ritmo della natura mondana. Quest'ultima, infatti, va interpretata come il diretto riflesso della *ewige Natur*. Ed è proprio il riconoscimento del riflesso dell'*Ungrund* autodispiegantesi all'interno del mondo terreno il fine ultimo della prassi teosofica. Riconoscere la vita umana come interna allo stesso manifestarsi del divino è già espressione della conquistata verità.

29 TR, vol. VI, *De electione gratiae oder Von der Gnaden-Wahl*, I, 11, p. 7.

30 Per una dettagliata analisi della *Selbstoffenbarung* e per la problematizzazione dei suoi aspetti principali, cfr. M.L. Bianchi, *Autorivelazione divina e superamento della Selbheit in Jacob Böhme*, in «Bruniana & Campanelliana», 6 (2000), 2, pp. 469-502.

4. Strauß in dialogo con Böhme

Beginnlosigkeit si presenta come una raccolta di aforismi e sentenze di carattere misto, tra il narrativo e il saggistico. L'andamento del discorso rifiuta la linearità, nel senso di una trama prestabilita così come di un coerente flusso di argomentazioni in sé concluse. Nell'opera viene esposta a chiare lettere quella che risulta essere una sorta di dichiarazione di poetica di Strauß circa la compenetrazione di immagini e concetti: il pensiero astratto deve venir completato dalla dimensione dell'immagine e del simbolo, la quale incarna e illustra il concetto³¹. Come quello böhmiiano, il *logos* di Strauß trova il suo elemento più proprio nella *Bildlichkeit*.

Già nel sottotitolo del volume figurano due immagini, la macchia (*Fleck*) e la linea (*Linie*), a significare i due poli della storia del mondo e della vita umana. La macchia racchiude in sé tutto ciò che non è delimitabile o definibile in forme stabili, ma che assume di volta in volta contorni sfumati e provvisori. Essa è il caso, il mistero cosmico, l'imprevedibile. All'opposto, la linea è l'elemento logico-razionale, ciò che si può circoscrivere e distinguere, e che si sottopone al calcolo e alla misura.

La macchia e la linea.

La prima è tutto quello che si ritiene appartenere all'anima, ciò che non ha contorni precisi e si disperde assumendo figure con più significati.

La linea è luminosità concentrata e il suo mistero sta nel non aver fine, nel suo estendersi a perdita d'occhio. L'amore è macchia, la scrittura è linea.

Il volto è macchia, i passi sono linea³².

Leitmotiv del testo è l'idea di un cosmo senza inizio. A tale conclusione giunge la teoria cosmologica dello *steady state*, formulata a partire dagli ultimi anni Quaranta del Novecento dal fisico inglese Fred Hoyle – e dai suoi colleghi Hermann Bondi e Thomas Gold. L'univer-

31 Cfr. H. Arend, *Mythischer Realismus. Botho Strauß' Werk von 1963 bis 1994*, WVT, Trier 2009, p. 193; S. Büdenbender, *Zeit und Naturwissenschaften bei Botho Strauß. Zur ästhetischen Gestaltung ihrer Beziehung*, Dissertation, Universität Trier 2007, p. 120.

32 B. Strauß, *Beginnlosigkeit. Reflexionen über Fleck und Linie* (1992), dtv, München 1997, trad. it. di E. Bernardi, *L'inizio perduto. Riflessioni sulla macchia e la linea*, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 72.

so non avrebbe propriamente avuto inizio, la materia non si sarebbe formata dal nulla – o meglio, in termini più specifici, la materia e l'energia non sarebbero scaturite da un punto di densità, gravità e parametri infiniti –, come sostenevano invece i teorici del Big Bang. In quegli anni di acceso dibattito, il modello della grande esplosione veniva polemicamente assimilato alla dottrina creazionistica cristiana, dal momento che l'evento esplosivo era inteso a tutti gli effetti come una 'causa prima'. Il riconoscimento del movimento di progressiva espansione dell'universo non giustificava necessariamente, secondo Hoyle, l'ipotesi di un passato in cui la materia fosse concentrata in un unico punto³³. Nel testo di Strauß la teoria dello stato stazionario viene fatta dialogare con il concetto di *Ungrund* böhmiaco: «Sapere che non esiste né un elemento primo né ultimo, che non esiste né inizio né fine, né radice né fondamento implica sapere che esiste una superficie illimitata, forse identica quindi a quell'*Ungrund* (Senza Fondo) di cui parla Böhme»³⁴. L'*Ungrund*, infatti, «origina un eterno inizio» («und machet einen ewigen Anfang»³⁵), ovvero il suo raggio d'azione è sottratto alle categorie spazio-temporali. La teoria di Böhme, così come quella dello stato stazionario, contrasta l'identificazione di una effettiva *causa* che abbia dato origine al mondo³⁶.

Tuttavia, riflette Strauß, pensare un mondo senza inizio suona come qualcosa di tragico e spaventoso³⁷, quasi insostenibile per l'essere umano. Infatti, quest'ultimo è portato ad attribuire il ruolo di 'causa' a enti di volta in volta ipotizzati come enti primi. Noi abbiamo bi-

33 Per eventuali approfondimenti, cfr. F. Hoyle, *A New Model for the Expanding Universe*, in «Monthly Notices of the Royal Astronomical Society», 108 (1948), 5, pp. 372-382.

34 B. Strauß, *L'inizio perduto*, cit., p. 42.

35 TR, vol. IV, *Mysterium pansophicum oder Gründlicher Bericht von dem Irdischen und Himmlischen Mysterio*, I, 1, p. 97.

36 Il *Wille* senza fondo non può venir identificato come causa in senso proprio, perché ha uno statuto virtuale o *pre-fisico*. Utile a questo proposito la sintesi di König: «un absolu qui n'est donc plus situé dans le ciel lumineux de la métaphysique, mais dans une nuit "anté-physique"» (D. König, *Le fini et l'infini chez Jacob Böhme. Étude sur la détermination de l'absolu*, Thèse, Université Paris-Sorbonne 2006, p. 64). La volontà infondata, sebbene possa apparire a un primo sguardo come una causa *efficiente* (da origine al moto), è sprovvista degli attributi che la tradizione metafisica, soprattutto scolastica, assegna al principio causale: non possiede un grado di realtà maggiore o uguale a quello dell'effetto, essendo sostanzialmente difettiva; non produce qualcosa di simile o analogo a sé, perché non è una *Gestalt*.

37 Cfr. B. Strauß, *L'inizio perduto*, cit., pp. 15; pp. 40-43.

sogno dell'inizio; razionalmente dobbiamo ancorarci all'idea di inizio, e, con esso, all'idea di qualche isolabile e identificabile *Anfangsursache*. La necessità di identificare delle cause è, nel paradigma straussiano, il segno più evidente della *Linie*, quell'elemento che instaura relazioni univoche e lineari tra gli oggetti del mondo. La ricerca della causa prima innesca, d'altra parte, un regresso all'infinito, già denunciato da Kant nella sua critica alla cosmologia razionale all'interno della *Dialektica trascendentale*³⁸. Büdenbender ha opportunamente connesso il contesto problematico di *Beginnlosigkeit* al problema kantiano dell'antinomia circa l'inizio del mondo: non possiamo ragionevolmente non ipotizzare una causa prima, ma allo stesso tempo non riusciamo ad accettare che tale causa prima non sia a sua volta condizionata *causalmente*³⁹. Non dissimile da questo ordine di problemi è, nell'ambito fenomenologico, e anche in quello di recente orientamento analitico, la constatazione della irriducibilità della natura 'fenomenale' della nostra osservazione a un livello puramente fisico⁴⁰. Il dato scientifico registra e misura micro-eventi di natura fisica (di pertinenza della *Linie*), senza però esaurire il complesso della nostra osservazione fenomenica, che si colloca su un altro piano. L'unico accesso logico-cognitivo che abbiamo rispetto a un qualsiasi evento è la sua scomposizione, la sua riduzione in singoli dati, processo che innesca un regresso all'infinito, sostenuto dalla ricerca di un'origine causale. I dati scientifici ottenuti, parcellizzati, appartengono a una dimensione diversa rispetto alla percezione fenomenale dell'evento, situata nel tempo inteso come durata. Tutte queste considerazioni, di cui è intessuto il testo di *Beginnlosigkeit*, in dialogo con le coeve teorie neurologiche e cibernetiche, testimoniano l'irriducibilità fondamentale dei due ordini della macchia e della linea.

Le riflessioni di Strauß congiungono la prospettiva tecnico-scientifica con quella più propriamente filosofica o estetico-letteraria. Come è stato evidenziato, *Beginnlosigkeit* trova il suo punto di avvio nel commento a una teoria fisico-cosmologica e perciò si rivela un chiaro

38 Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 454-461.

39 Cfr. S. Büdenbender, *Zeit und Naturwissenschaften bei Botho Strauß. Zur ästhetischen Gestaltung ihrer Beziehung*, Dissertation, Universität Trier 2007, p. 124.

40 Per un'ampia considerazione del problema nel dialogo tra le due prospettive, cfr. ad esempio A. Papa-Grimaldi, *Orphans of the One or the Deception of the Immanence. Essays on the Roots of Secularization*, Peter Lang, Bern 2010.

esempio dell'intera poetica di Strauß, che fonde intenzionalmente i distinti campi delle *Geisteswissenschaften* e delle *Naturwissenschaften*⁴¹. Nozioni appartenenti a teorie evoluzionistiche o cibernetiche, alla disciplina neuroscientifica o astronomica, vengono infatti analizzate nelle loro conseguenze, approfondite e risignificate alla luce di uno sguardo globale sul fenomeno dell'umano. I distinti ambiti del *Geist* e del *Leib* sono dunque uniti e riconosciuti nella loro coappartenenza: nella materia stessa, di là dalle apparenze, è scoperta la proprietà della *Unvergänglichkeit*.

Spirito e materia sono inseparabili nell'area più sensibile (*im empfindlichsten Bereich*), tanto che la loro antica opposizione – paradigma del pensiero religioso e scientifico fino ai giorni nostri – deve considerarsi annullata. La materia stessa, nelle sue tracce più sottili, contiene l'immortalità (*Unvergänglichkeit*)⁴².

Ciò che il pensiero inconscio, ciò che la nostra anima ha sempre saputo, ciò che è stato prefigurato (*vorvollzogen wurde*) in innumerevoli miti e misteri, oggi lo attesta la scienza esatta dei cieli con i suoi sobri concetti, e fornisce una prova dopo l'altra che avverrà proprio come è stato sempre sognato. [...] Un tale pensiero, in cui si prospetta una riconciliazione tra spirito e materia, tra scienza e trascendenza, sarebbe in realtà da ritenere salvifico⁴³.

Dunque, la commistione di scienza ed estetica in *Beginnlosigkeit* non corrisponde soltanto a una scelta stilistica anticlassica, che rifiuta modelli letterari tradizionali⁴⁴, ma piuttosto deriva anche da una ben precisa convinzione teorica. Quest'ultima è chiaramente debi-

41 Sul punto si sono soffermati vari critici, cfr. J. Daiber, *Poetisierte Naturwissenschaft. Zur Rezeption naturwissenschaftlicher Theorien im Werk von Botho Strauß*, Dissertation, Universität Trier, Frankfurt a.M. 1996; A.M. Richter, *Das Studium der Stille*, cit., p. 55; R. Görner, *Im Schatten des Mythos*, cit., p. 550; T. Hoffmann, *Poetologisierte Naturwissenschaften. Zur Legitimation von Dichtung bei Durs Grünbein, Raul Schrott und Botho Strauß*, in K. Bremer, F. Lampart, J. Wesche (Hg.), *Schreiben am Schnittpunkt*, Rombach, Freiburg i.Br./Berlin/Wien 2007, pp. 172-173 e 182-183; S. Büdenbender, *Zeit und Naturwissenschaften bei Botho Strauß*, cit.; L. Hagedstedt, *Botho Strauß. Literatur als Erkenntnis? Reflexionen aus dem beschädigten Leben der Postaufklärung*, in «Weimarer Beiträge», 40 (1994), 2, pp. 266-281.

42 B. Strauß, *Niemand anderes*, Hanser, München 1987, pp. 148-149. Trad. L.B.

43 Id., *Der junge Mann*, Hanser, München 1984, p. 210. Trad. L.B.

44 Cfr. J. Daiber, *Poetisierte Naturwissenschaft*, cit., p. 69; H. Arend, *Mythischer Realismus*, cit., p. 195.

trice della visione böhmiiana circa la *Geistlichkeit* di tutto ciò che vive. A partire da questo presupposto, è allora possibile commentare una sezione del testo in cui viene affrontato a più riprese il problema del corpo⁴⁵. Nelle cellule di ogni organismo – leggiamo – è inscritto il riferimento alle «condizioni di vita» di quel «mare primordiale» (*Urmeer*) che partecipa di ogni singolo «respiro»⁴⁶: l'esistenza individuale è espressione della vita cosmica nella sua costante fluttuazione. Strauß descrive in questi termini, tramite la metafora dell'*Urmeer*, la consustanzialità di anima individuale e *Gottheit* trascendente: assieme a Böhme, lo scrittore afferma che siamo della stessa sostanza di Dio. Il nostro cervello condivide con il mondo un sostrato comune.

Che la materia abbia in sé stessa, e non riceva dall'esterno, un principio spirituale, è evidenziato – nello stesso passo – da una sorta di invidia o «gelosia» del *Geist* nei confronti del corpo. La memoria del corpo è riconosciuta, infatti, come più potente e attiva della memoria esclusivamente intellettuale-cognitiva, definita come «schwach» e «umständlich»⁴⁷. È pertinente in questo caso un breve richiamo a Nietzsche e alla «grande ragione»⁴⁸ del corpo, tematizzata in *Also sprach Zarathustra*. Mentre il *Geist* dice 'io', il *Leib* fa 'io', ovvero il corpo si serve dello spirito come di un mezzo piegato ai propri fini, come di uno «strumento» e di un «giocattolo», sconfessando la presupposta superiorità dello spirito. C'è «più ragione» nel corpo che nella «migliore saggezza»⁴⁹ (*Weisheit*) – afferma Nietzsche. Il *Leib*, cioè, riconosce in sé stesso la propria forma e si colloca alla radice del *Geist*, da intendere come un suo derivato. Questa serie di considerazioni sembra essere ben presente a Strauß, quando scrive, citando Giorgio Colli⁵⁰, che «le astrazioni sono passioni allo stato supremo di condensazione (*sind die höchsten Verdichtungszustände von Leidenschaft*)» e che «l'effetto a cui mirano è quello di suscitare immediata-

45 B. Strauß, *L'inizio perduto*, cit., pp. 73-80.

46 Ivi, p. 73.

47 Ibidem.

48 F.W. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, trad. it. di M. Montinari, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Vol. VI, tomo I, Adelphi, Milano 1968, p. 34.

49 Ivi, p. 35.

50 La nota inserita nel testo rimanda al *Dopo Nietzsche* di Colli, in traduzione tedesca (Frankfurt 1980).

mente nuove passioni»⁵¹. Dunque, si origina un circolo virtuoso tra *Geist* e *Leib*, laddove se ne comprenda la comune provenienza. Sono pertanto gli «Affekte»⁵² a codificare i fondamenti di ogni possibile comprensione, non appena scopriamo che spirituale e corporeo non sono due dimensioni indipendenti, ma costantemente intrecciate. L'acquisizione di conoscenza passa, cioè, per un'esperienza affettiva, emozionale, che coinvolge l'individuo nella sua interezza, nei fondamenti patici della sua esistenza. Tale prospettiva investe certamente anche la riflessione straussiana sul linguaggio: non esiste lingua madre che non contenga in sé esperienze affettive ancestrali, tracce di un passato emotivamente connotato⁵³.

Concludendo questa analisi, un ulteriore punto di contatto con la dottrina di Böhme riguarda il ruolo di 'testimone' riservato all'essere umano. La scienza – scrive Strauß – partecipa con i suoi mezzi all'unico fondamentale compito del genere umano: osservare l'universo, esserne 'testimoni': «essere testimoni dell'universo che, se non fosse osservato, non potrebbe esistere. Che ebbe inizio per essere visto. Così come la forza creatrice di Dio deve avere la sua rivelazione. O come, viceversa, l'occhio non si sarebbe formato se non avesse incontrato una resistenza – la segreta attrazione dell'occulto»⁵⁴. La cristologia böhmiiana è peculiare per il ruolo 'conoscitivo' assegnato alla *Menschwerdung*. Tramite l'incarnazione – abbiamo già intuito parlando della *Selbstoffenbarung* – il dio è in grado di porsi e di conoscere sé stesso. Dunque, se non fosse rivelato nell'essere umano, il dio di Böhme non potrebbe esistere⁵⁵, così come l'universo scientificamente spiegato secondo Strauß. In un controverso e vertiginoso passo del *De signatura rerum*, la *Gestalt* in cui si rivela il Figlio sembra essere intesa come *Grund* del primo principio⁵⁶. Ossia, ciò che non ha fondamento

51 B. Strauß, *L'inizio perduto*, cit., p. 73.

52 Id., *Beginnlosigkeit*, cit., p. 75.

53 Id., *L'inizio perduto*, cit., pp. 79-80.

54 Ivi, p. 107.

55 In assenza di rivelazione, non solo non esisterebbe, per ovvie ragioni, il dio rivelato, ma nemmeno l'*Ungrund*, che propriamente *non è* («kein Wesen ist», TR, vol. VII, *Mysterium Magnum oder Erklärung über Das Erste Buch Mosis*, I, 5, p. 6). Il Senza-fondo acquisisce un'essenza, ossia esce dal suo stato di *eterno nascondimento*, soltanto perché può conoscersi, dunque per mezzo della *Selbstoffenbarung*, impensabile se non come *Menschwerdung*.

56 Cfr. TR, vol. VI, *De signatura rerum*, VII, 33, pp. 64 s.

in sé, l'*Un-grund*, trova la propria *ratio essendi*⁵⁷ in ciò che esso stesso genera, determinandosi finalmente come Padre. Ovvero, l'unico modo per essere è conoscersi, dunque l'unico modo per ottenere un fondamento è rivelarsi nel Figlio. Dalla medesima prospettiva Strauß valorizza la capacità umana di portare testimonianza del Tutto (*Zeuge des Alls*), la nostra facoltà di permettere, secondo un rapporto paradossale, l'esistenza di ciò che attualmente esperiamo e conosciamo. Non vi è un' anteriorità del Tutto rispetto alla nostra osservazione, ma piuttosto il testimone ha una funzione generativa nello stesso atto del vedere. Questo sembra essere il segreto di un mondo la cui essenza è definita, di nuovo con accenti böhmiani, come «SELBSEXPLIKATIV»⁵⁸.

57 Cfr. É. Boutroux, *Le philosophe allemand Jakob Boehme*, trad. it. di G. Caviglione, *Jakob Boehme o l'origine dell'Idealismo tedesco*, Luni, Milano 2006, p. 52.

58 B. Strauß, *Beginnlosigkeit*, cit., p. 117.