

CENTRO DI RICERCA PER L'ESTETICA DEL DIRITTO
STUDI E RICERCHE - 16

MARGHERITA GENIALE

“L'OGGETTIVO SEGRETO DI TUTTA LA STORIA”

RIFLESSIONI SUL *POTERE*
SECONDO ERICH PRZYWARA

In appendice traduzione di “Macht”
tratto da Erich Przywara, *Humanitas*



G. GIAPPICHELLI EDITORE – TORINO

CENTRO DI RICERCA PER L'ESTETICA DEL DIRITTO

Collana diretta da

DANIELE M. CANANZI e ETTORE ROCCA

STUDI E RICERCHE – 16

Comitato scientifico internazionale

Andrea Bellantone (Toulouse) - Andris Breitling (Rostock) - Francesca Brezzi (Roma) - Monique Canto-Sperber (Paris) - Claudio Ciancio (Torino) - Franca D'Agostini (Torino) - Paolo D'Angelo (Roma) - Riccardo Di Giuseppe (Toulouse) - Costas Douzinas (Londra) - Antonine Garapon (Paris) - Jean Grondin (Montreal) - Marcel Hénaff (San Diego) - Paolo Heritier (Torino) - Robert Jacob (Liège) - Domenico Jervolino (Napoli) - Byron Kaldis (Atene) - Maria Paola Mittica (Urbino) - François Ost (Bruxelles) - Ugo Perone (Berlino) - Giuseppe Riconda (Torino) - Federico Vercellone (Torino).

Il diritto è un fenomeno complesso, profondamente iscritto nell'esistenza umana eppure spesso frainteso quale semplice insieme di regole, arbitrarie e contingenti, dettate, nel migliore dei casi, dallo spirito dei tempi.

Eppure il giurista, soprattutto se pratico del diritto e in primo luogo osservando la giuridicità nel suo quotidiano farsi e incidere nella società, non ha mai mancato di rilevare tutta la problematicità di tale fenomeno, denunciando come impraticabili dal punto di vista esperienziale e, in fondo, inutili dal punto di vista teoretico, le qualificazioni funzionali, meccaniche, computazionali della ragione giuridica. Nel contempo, non sono mancate le similitudini tra diritto e arte - ius est ars è la lapidaria e incrollabile convinzione con la quale si apre il digesto giustiniano - così come quelle tra diritto e musica, diritto e forma, diritto e letteratura, tutte forse rientranti nel più ampio ambito di diritto ed estetica.

Nel momento in cui i processi di trasformazione della giuridicità chiedono di pensare e di sfiorare la radicalità, è forse ad una riflessione più impegnata su questo nesso tra estetica e diritto che si può con fiducia e impegno guardare, non pensando di iniziare un nuovo campo d'indagine ma con la convinzione che proprio questo ambito tanto antico possa ancora riservare delle significative risposte al giurista ed al filosofo di oggi che vogliono impegnarsi nell'interrogarlo e nel ripercorrerlo.

Su questa convinzione nasce la collana del CRED, il Centro di ricerca per l'estetica del diritto, la quale intende fornire un luogo di approfondimento che tenga conto del passato, con la sezione Biblioteca, e del futuro, con la sezione Studi e ricerche; nella prima si pubblicano testi la cui reperibilità è ormai difficile ma che costituiscono un patrimonio rilevante per pensare l'estetica del diritto, nella seconda, invece, si presentano i frutti delle ricerche in corso.

L'estetica del diritto, tanto guardando agli studi che l'hanno evidenziata, tratteggiata, pensata, o semplicemente lasciata intravedere, quanto con riferimento alle ricerche che oggi la indagano, è un settore dagli itinerari differenti e diversi, da praticare e invogliare per prendere sempre più dimetichezza con un fenomeno difficilmente definibile com'è il diritto ma così ineludibile, nella profondità speculativa ed esistenziale, da non poter essere ignorato e da non dover essere mistificato. Se lo spirito dei tempi e la storia non sono alla base del diritto, sono certamente le modalità attraverso le quali poterne cogliere l'unità nella pluralità delle sue manifestazioni tutte, forse, collegate con la misura, l'ordine, la forma, elementi, appunto, di una estetica del diritto, pur nelle differenti direzioni nelle quali questa può svilupparsi, comporsi, delinearsi.

La pubblicazione di un volume nella collana, coordinata dai direttori con l'ausilio del collegio scientifico, segue le regole attualmente accettate per le pubblicazioni scientifiche, compresa la doppia revisione tra pari, peer review.

MARGHERITA GENIALE

“L’OGGETTIVO SEGRETO DI TUTTA LA STORIA”

RIFLESSIONI SUL *POTERE*
SECONDO ERICH PRZYWARA

In appendice traduzione di “Macht”
tratto da Erich Przywara, *Humanitas*



G. GIAPPICHELLI EDITORE – TORINO

© Copyright 2022 - G. GIAPPICHELLI EDITORE - TORINO
VIA PO, 21 - TEL. 011-81.53.111 - FAX 011-81.25.100
<http://www.giappichelli.it>

ISBN/EAN 978-88-921-4364-7
ISBN/EAN 978-88-921-7319-4 (ebook -pdf)

*Volume pubblicato con i fondi della cattedra di Filosofia politica
(Dip. COSPECS) dell'Università di Messina.*

Progetto grafico di copertina di Davide Musitano.

Finito di stampare nel mese di settembre 2022

Stampa: Stampatre s.r.l. - Torino

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941, n. 633.

Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org.

Introduzione

Erich Przywara interprete della tensione fra Oriente e Occidente

SOMMARIO: 1. Un teologo ispiratore del concetto di *Nomos*. – 2. Caratteri originari del Potere politico: *Mana-Exusia-Potestas*. – 3. Le tensioni spirituali dell'umano. – 4. Il politico e il divino.

«Dio sempre più grande»,
che splende tanto più incomprensibile
proprio attraverso tutti gli inutili tentativi
del pensiero finito di comprendere l'Assoluto.

VON BALTHASAR, *Erich Przywara*, p. 351.

1. *Un teologo ispiratore del concetto di Nomos*

Erich Przywara (Kattowitz, Alta Slesia, 12 ottobre 1889 – Murnau, Baviera Superiore, 28 settembre 1972) teologo gesuita e filosofo – considerato il “maestro per eccellenza” da Hans Urs von Balthasar – approfondì lo studio sui prodromi filosofici del cristianesimo in Platone, Aristotele, Plotino e Origene, il pensiero di S. Tommaso d'Aquino e S. Agostino d'Ipbona, le tesi di Lutero e le implicazioni della Riforma, studiando contemporaneamente Kant, Kirkegaard, poeti e filosofi romantici (Hölderlin e Schiller) e Nietzsche. In questo sforzo riassunse e delineò tutta la grande tradizione del pensiero occidentale, intuendo la necessità di un'apertura, che la Chiesa pose in essere con il Concilio Vaticano II. Così pure intuì la necessità di apportare un correttivo al Vaticano II – in realtà mai contemplato dai

suoi estensori – per conservare al cattolicesimo il «senso primigenio, autenticamente veterotestamentario, della divinità di Dio, che è fuoco che consuma, spada che uccide e amore che rapisce»¹.

Pensatore complesso, Przywara è particolarmente noto per aver rifondato il concetto di *analogia entis*², che diverrà anche il titolo di una sua opera capitale del 1932³.

¹ H.U. VON BALTHASAR, *Erich Przywara*, in *Mysterium Salutis. Vol. 12: Lessico dei teologi del secolo XX*, a cura di P. Vanzan-H.J. Schultz, Queriniana, Brescia, 1978, p. 348.

² Scrive Paul Gilbert in merito al concetto rielaborato da Przywara: «Nella tradizione, l’analogia ha ricevuto interpretazioni differenti. Nella *Metafisica* di Aristotele, essa è innanzitutto di ordine logico o semantico: «“Ente” si dice in molteplici significati, ma sempre in riferimento ad una unità e ad una realtà determinata». Nel neoplatonismo, l’analogia assume una portata ontologica, permettendo così di parlare di Dio. La prospettiva di Przywara si pone all’incrocio di queste due interpretazioni: cognitiva e ontologica. Tuttavia non è scontato che le due modalità possano coesistere. Ora, è proprio questa la sfida che Przywara accoglie, sottolineando la diversità delle loro dinamiche e il loro richiamo reciproco. L’analogia semantica sale dal basso verso l’alto, mentre quella ontologica scende dall’alto verso il basso. L’analogia semantica corrisponde allo sforzo della ragione filosofica, che parte dalle nostre esperienze umane e ne astrae concetti comuni. L’analogia ontologica appartiene alla teologia, che si regola sulla maestà divina e sulla sua umiltà. Il primo tipo di analogia si preoccupa di ricondurre termini molteplici all’univocità di una forma comune, mentre il secondo sottolinea l’equivocità delle realtà, la differenza tra Dio e le creature.

Przywara non ritiene che questi due tipi di analogia siano in contrasto tra loro. Pur essendo differenti, essi si completano secondo una polarità. [...] La categoria di «polarità» utilizzata da Przywara è una categoria complessa. Proviene da un’opera pubblicata nel 1925 da Romano Guardini, *L’opposizione polare*, nella quale l’autore presenta un «sistema di opposti». Tuttavia, Przywara non può accontentarsi di opposizioni, almeno se questo termine lo si intende a partire dalla dialettica di Hegel; non si tratta neppure della *coincidentia oppositorum* di Niccolò Cusano, se non si va oltre il paradosso. L’opposizione indica piuttosto relazioni tra poli che non possono essere separati, perché sono compresenti e cooperanti e si provocano a vicenda per suscitare quello che viene chiamato un «ritmo» di vita. Così si realizza una crescita reciproca, e quindi uno slancio verso il *Deus semper maior*. Non c’è opposizione o contraddizione tra l’immutabilità dell’«uno» parmenideo e la fluidità dei molteplici esseri eraclitei, in quanto l’«uno» offre una continuità tra i molteplici, e i molteplici richiamano l’«uno» alla realtà delle nostre esistenze», P. GILBERT, *Erich Przywara: Dio «sempre più grande»*, in *La Civiltà Cattolica*, Quaderno 4077, 2020, II, pp. 245-246.

³ Cfr. E. PRZYWARA, *Analogia Entis. Metafisica. La struttura originaria e il ritmo cosmico*, 1932.

«Ricercatissimo conferenziere e animatore di vari «circoli» culturali e spirituali», fu redattore della rivista *Stimmen der Zeit* – soppressa dalla Gestapo nel 1941⁴. Subì intimidazione da parte del regime, che diffidava dell’opinione teologica espressa sul nazismo dall’influente gesuita. In linea con le posizioni della *Deutsche Glaubensbewegung*, che si andavano diffondendo all’inizio degli anni Trenta, il nazismo infatti «propone una visione razzista radicale del cristianesimo»⁵. Da un punto di vista squisitamente teologico, Przywara considerava tale teoria quale icaistica incarnazione del principio anticristico, poiché essa riduce la relazione fra uomo e Dio a simulacro esistenziale, identificatore di analogie fra la natura umana e quella divina. L’*analogia entis*⁶ elaborata dal teologo polacco-tedesco esprime invece il fondamentale concetto assurdo ad epitome del Concilio Lateransense IV del 1215, vale a dire: «Tra il creatore e la creatura, per quanto grande sia la somiglianza, maggiore è la differenza». Il concetto di *Deus semper major* resta la cifra della distinzione esistenziale fra uomo e Dio. A una relativa somiglianza – comprensibile sul piano semantico della ragione filosofica – corrisponde la distanza ontologica – che distingue le due

⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Erich Przywara*, cit., p. 347.

⁵ F. MANDREOLI, *L’idea d’Europa di Erich Przywara: una riflessione critica per l’ora attuale*, in *RTE*, XVIII (2014) 35, p. 5. L’autore continua nel seguente modo: «Visione che comporta una necessaria dismissione dell’Antico Testamento per le sue origini ebraiche e propone la riunione di tutti i cristiani tedeschi in un’unica comunità/Chiesa – con il superamento anche della divisione tra cattolici e luterani – in nome di un’unica Chiesa germanica non più corrotta dal giudeo cristianesimo. La riflessione di Przywara cerca con il suo metodo proprio di mostrare la illegittimità filosofica e teologica di questa visione delle cose» (*ibidem*).

⁶ Precisiamo che il concetto di *analogia entis* di Przywara si ispira a due capisaldi del pensiero contemporaneo: la teoria del *Gegensatz* di Romano Guardini – che considera la «tensione dei contrari all’interno di una struttura essa stessa oscillante»; la filosofia della «finitudine» di Martin Heidegger, «interessante per la sottolineatura della creaturalità» espressa dalla dimensione ontico-ontologica dell’Esserci (C. DOTOLLO, *Erich Przywara*, in R. FISICHELLA (a cura di), *Storia della Teologia, Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, vol. 3, Edizioni Dehoniane, Bologna, p. 679). Tuttavia è nel principio espresso dal Concilio Lateranense IV, che l’autore trova il correttivo teologico sia alle questioni puramente immanenti sottese alla “teoria delle opposizioni” di Guardini, sia all’ipotesi trascendentale della fenomenologia heideggeriana.

nature, giacché pone la differenza d’ordine tra il Creatore e la creatura, e spiega il rapporto fra Essere ed ente solo in relazione alla Rivelazione cristiana.

D’altronde – come si evince dal testo della traduzione del V capitolo della II parte di *Humanitas*, dal titolo evocativo di “Macht”, qui presentato in appendice⁷ – la curvatura razziale del cristianesimo nazista, pagano ed esoterico, è legata all’origine mitica e gnostico-manichea di antiche religioni diffuse in area nordica. Nelle saghe islandesi e scandinave l’autore rintraccia infatti strutture antropologico-politiche, i cui principi si trovano successivamente trasfusi sia nell’idea di Cusano della *coincidentia oppositorum* fra natura umana e divina, sia in quella luterana dell’«unione sponsale» fra uomo e Dio.

A partire dalla necessità di circostanziare i presupposti dell’analogia fra il Creatore e la sua creatura, Przywara vaglia tutti i concetti filosofici e teologici del pensiero moderno e contemporaneo, «per far risplendere attraverso le fiammeggianti contraddizioni di colui che è il Crocifisso e il Risorto l’abisso insondabile di Dio»⁸. Autore che come pochi ha riflettuto sulla complessità della cultura umana in generale e, in particolare, sulla grandezza e i pericoli insiti in quella Occidentale, il teologo polacco-tedesco influenzò il pensiero di importanti intellettuali della sua epoca, come il già citato von Balthasar, Karl Barth (con il quale si confrontò in un’accesa disputa sui principi del protestantesimo), Henri de Lubac, Karl Rahner, etc.

Questo studio vorrebbe esplicitare un aspetto fondamentale del pensiero di Przywara, il quale ha influenzato il politologo tedesco Carl Schmitt nell’elaborazione del concetto del Nomos della terra e dei suoi corollari. In testo intitolato *Nomos – Presa di possesso – Nome*⁹ e dedicato al capitolo “Macht” dell’opera che il teologo ge-

⁷ E. PRZYWARA, *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen*, Glock und Lutz, Nürnberg, 1952, II parte, cap. V “Macht”, pp. 326-415.

⁸ H.U.V. BALTHASAR, *Erich Przywara*, cit., p. 351.

⁹ Cfr. C. SCHMITT, *Nomos – Presa di possesso – Nome*, in ID., *Stato, Grande Spazio, Nomos*, Adelphi, Milano, 2015, pp. 337-367.

suita scrisse nel 1952, Schmitt si diffonde sugli aspetti storico-antropologici della teoria del Nomos, delineandone il particolare punto di vista legato ai titoli di acquisizione della terra. L'interesse del giurista tedesco per tali concetti verte infatti sulla struttura dell'ordinamento politico, in specie del modello politico delineatosi nell'Europa continentale medievale e moderna.

Per tale motivo, presentiamo qui in traduzione "Macht" di *Humanitas*, reale compendio teologico della teoria del Potere nella tensione fra Oriente e Occidente, nei suoi aspetti originari e nelle attuali implicazioni politiche. L'intento dell'offrire questa traduzione in lingua italiana non è di certo quello di una disamina esaustiva sui temi di questo importante teologo del Novecento – sebbene in "Macht" essi siano parzialmente riepilogati – bensì quello di evidenziare un importante questione per la riflessione teologico-politica e antropologica della teoria del Nomos della terra, a partire dalla sua concezione mitica, singolarmente perspicua in Schmitt. L'ipotesi seguita, come vedremo, è quella del celarsi dell'origine trifunzionale dei significati del Nomos, anticipando la forma strutturalista elaborata da Georges Dumézil¹⁰, la suddivisione in caste sociali codificate nel mito e simbolicamente operanti durante tutte le fasi dell'elaborazione sociale, politica e culturale umana.

Né il politologo, né il teologo fanno cenno alla teoria del sociologo, antropologo e storico delle religioni francese. Tuttavia i rimandi teorici che essa produce appaiono plausibili. Essi costituiscono una fruttuosa chiave di lettura ermeneutica per dar ragione della prospettiva teologica-politica sulla nascita della civiltà e sul significato delle strutture politico-religiose che le hanno dato vita.

La sorprendente analogia fra i significati del Nomos, la suddivisione trifunzionale delle competenze sociali e la loro derivazione dai miti nordici – pervenuti in epoca contemporanea attraverso le saghe norrene e la loro ricezione religiosa protestante, così come Przywara pone in evidenza – è stata la fonte d'ispirazione di questo lavoro. L'intento perseguito è di sottoporre al vaglio degli studiosi l'intuizione di Przywara circa l'«oggettivo segreto di tutta la sto-

¹⁰ Cfr. G. DUMÉZIL, *La religione romana arcaica*, Rizzoli, Milano, 1977.

ria»¹¹. Essa ispira una significativa circolazione di rimandi fra tre diverse teorie esplicative della maniera umana dello “stare al mondo”.

2. *Caratteri originari del Potere politico: Mana-Exusia-Potestas*

In questa disamina dei caratteri originari del Potere politico il gesuita compendia tre aspetti che mettono in relazione tra loro gli studi sulla natura del divino: essa è contenuta nelle qualità del *Mana* – la “forza vitale”¹² secondo le religioni primitive e matriarcali; le religioni misteriche del *tremendum* divino, nell’*Exusia* greca ed egizio-babilonese; il connubio politico-religioso contenuto nel concetto di *Potestas* romana.

Il metodo di argomentazione utilizzato da Przywara affronta i concetti di questa triplice essenza del fenomeno religioso e politico antico, mediante le opere di Platone, Winthuis e Plotino. Su tutte trionfa inoltre la teoria di Bachofen e dei fratelli Grimm sull’importanza dei ruoli di genere, la sessualità e i miti originari di alleanze matrimoniali strumentali alla fondazione politica dei popoli¹³.

¹¹ E. PRZYWARA, *Humanitas*, cit., p. 326.

¹² Sul concetto di “forza vitale” in relazione alla teoria del Mana precedentemente espressa in *Humanitas* (alle pp. 327-328 dell’edizione originale e qui in traduzione alle pp. 60-62), cfr. E. PRZYWARA, *L’uomo. Antropologia tipologica*, Fabbri Editore, Milano, 1968, pp. 340-342.

¹³ La riflessione che egli propone su tali argomenti è il frutto di un’interpretazione ermeneutica che si dipana in maniera discorsiva attraverso l’accostamento di citazioni dalle opere di vari autori. Tali citazioni sostanziano il formarsi della sua opinione eclettica in merito a un’antropologia politica del fenomeno religioso. Riguardo al metodo e alla scrittura adottati da padre Przywara si veda V. MATHIEU, *Introduzione. Erich Przywara nella filosofia d’oggi*, in E. Przywara, *L’uomo*, cit., che a p. 27 scrive: «Quanto al modo di esprimersi di Przywara medesimo, non c’è da farsi illusioni: il lettore stenterà ad abituarci. Il suo stile è stato, come dice il von Balthasar, “vielangefochten” [molto biasimato] da chi lo leggeva in tedesco: immaginiamoci in traduzione. Ma questo stile, osserva anche il critico, ha una ragione, che ci viene indicata dall’autore medesimo: la necessità di servire al pensiero degli autori presentati, di lasciarli parlare attraverso un gran numero di citazioni testuali accumulate in breve spazio, in modo che si possa entrare nella corrente del loro pensiero, possibilmente, sin

Per Przywara nella fondazione politica del mondo si esercita il gioco di rimandi fra i principi delle forme politiche e religiose pagane – ascrivibili ai concetti di Eros, di Gamos – in contrapposizione a quella cristiana – riconducibile all’Agape. La “forza vitale” che muove in natura l’unione dei sessi – racchiusa nel “mana”, il motore del religioso primitivo – è compendiata nel principio cosmico di Eros come reciproca attrazione di maschile e femminile, cielo e terra, elementi fluidi e statici, fuoco e aria. In relazione ad esso, la struttura gamica della relazione sponsale fra l’umano e il divino costituisce la modalità primeva e immanente di un principio trascendente, quello espresso nei miti originari dell’unione cosmica elementare. In essa – chiarisce Przywara – è contenuto il mistero sublime e orrido dello sradicamento del sé, la procedura dell’*exusia* dell’essenza umana dal corpo che la contiene. Si attua così – in tutte le religioni misteriche, di cui i riti orfici greci sono solo uno dei possibili esempi – l’unione trasformativa umano-divina mediante la polarità dinamica tra due nature, ossia la relazione sostitutiva del divino all’umano. Il processo di intronizzazione della figura sovrana è esempio lampante di una concreta antropologia del sacro, così come concepita nella mentalità religiosa dei popoli egizi e babilonesi. Da ultimo, il connubio delle due concezioni – che celebra in Eros e Gamos l’unione del principio cosmico elementare o “cicloforico” (secondo il concetto di *kyklophoria*) e del vincolo sponsale intrinseco al dominio del carattere divino sulla spinoziana natura naturans – diviene appannaggio della forma del Potere che ha dominato l’epoca classica e il cui re-taggio è pervenuto a noi transitando in epoca medievale e moderna: la *Potestas* romana.

Przywara chiarisce i termini del connubio ascrivendoli alla duplice origine mitica romana. Nell’interpretazione più diffusa, i ca-

dalla fonte. [...] Przywara offre ai lettori il pensiero, proprio ed altrui, nella forma di una cascata di concetti, di citazioni concatenate, che fanno massa tutte insieme, e che, nel loro confluire e allacciarsi, investono il lettore con un flusso di significato, assai più che organarsi in costruzioni internamente articolate. [...] Al lettore non rimane, quindi, che allenarsi a lasciarsi investire dalla cascata, senza vacillare, con la certezza che, ad allenamento compiuto, sentirà scorrere su di sé, con facilità, quello stesso flusso di pensiero che, per contro, analizzato e spezzettato gli riuscirebbe ostico».

ratteri della romanità sono frutto della commistione etnica fra popoli etruschi e latini: ricchi commercianti di probabili origini asiatiche, gli etruschi; contadini e guerrieri razziatori, invece, i latini. Dal punto di vista politico-religioso tale unione segna il primato del Gamos come vincolo matrimoniale in grado di legare le usanze raffinate e i culti asiatici, alle capacità virili del “potere agricolo” contadino sui campi e sul bestiame¹⁴. La Potestas romana segna il dominio del principio virile sull’informe creatività femminile, della quale la razionalità latina si serve, pur prendendone le distanze. Tuttavia il fondamento mitico-rituale della civiltà romana risiede – sottolinea il nostro padre gesuita – nel *tremendum* di un principio demoniaco, la “ferocia asiatica” del culto femminile per la Magna Mater, divinità orgiastica e sacrificale. La particolarità della forma di potere articolata dal mondo romano si costituisce dunque in tale polarità dinamica, fra un principio maschile, ordinativo e dominatore, ed uno femminile, creativo e inquietante.

3. *Le tensioni spirituali dell’umano*

L’«oggettivo segreto di tutta la storia» non è solo un’affascinante locuzione definitoria del problema del Potere, secondo il parere di un padre gesuita sorvegliato dai servizi segreti del Terzo Reich. Per il teologo attento alla spiritualità umana, alle sue possibili distorsioni produttive di eresie, la storia non è semplicemente mossa dalla brama di potere politico di attori sempre diversi, eppure simili negli intenti, che si susseguono di volta in volta sulla scena di una sempre nuova civiltà.

Il “segreto” non è il Potere in sé e non è nemmeno rinvenibile nelle forme più o meno costanti della sua acquisizione. Il “segreto” risiede nel luogo dell’invisibile¹⁵. A restare segreta, secondo que-

¹⁴ Cfr. il testo della traduzione in appendice qui alle pp. 64-66 (t.o. pp. 329-330).

¹⁵ Una disamina del mistero invisibile del potere e, nella fattispecie studiata dall’autrice, del Leviatano politico analizzato secondo le forme barocche della rappresentazione del visibile in epoca moderna, è contenuta in M.S. BARBERI, *Il Leviatano fuori dal mito. Le pronunce politiche di Hobbes e di Schmitt*, Transeuropa, Massa, 2013.

sto mirabile conoscitore dell'animo umano, è la disposizione spirituale dalla quale emerge la concezione del Potere. Segreti sono i termini della relazione umano-divina: la struttura cosmogonica del potere, creata per bonificare il piano naturale dalle incognite del destino; per ricreare come "seconda natura"¹⁶ l'ambito culturale precipuo all'esistenza umana; per il dominio dell'uomo sulla propria stessa natura, imprevedibile e quindi pericolosa.

L'analisi filosofica, antropologica e teologica di padre Przywara si attesta propriamente su tale aspetto della relazione umano-divina, formulando ipotesi che – dalla storia della filosofia alla storiografia, dalla mitologia alle eresie gnostiche, emerse durante la storia del cristianesimo – non sempre condivise¹⁷, cionondimeno danno preminenza a tale rapporto e alle implicazioni politiche che ne derivano.

Su questa tensione ermeneutica del nostro Autore, scrive Vittorio Mathieu:

«Questo è un dato antropologico fondamentale: e sarebbe difficilmente spiegabile se il bisogno del divino non caratterizzasse l'uomo costitutivamente, tanto da mostrarsi al fondo anche delle sue forme più degenerate, e perciò più antiumane, che tuttavia portano alla luce, deformata, l'esigenza essenziale che muove dall'interno l'uomo: il bisogno di Dio»¹⁸.

D'altronde, il pensiero di padre Przywara – come egli stesso sottolinea, da ultimo, nella ricostruzione della propria opera, contenuta nella Prefazione a *L'uomo* – muove interamente dall'asserzione teologica contenuta nel IV Concilio Laterano del 1215:

¹⁶ Sul concetto di cultura quale "seconda natura" dell'uomo si veda A. GEHLEN, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Mimesis, 2010.

¹⁷ Basti pensare in campo teologico alla ben nota disputa intrattenuta con il teologo protestante Karl Barth, sulla questione dell'Anticristo e di tutto ciò che rappresenta il principio anticristico nella storia umana. In proposito si veda quanto l'Autore asserisce, qui in traduzione a p. 124 (t.o. p. 378).

¹⁸ V. MATHIEU, *Erich Przywara nella filosofia d'oggi*, in E. PRZYWARA, *L'uomo*, cit., p. 20.

«la proposizione che in ogni “pur così grande simiglianza” (che può sviare ad ammettere una identità) l’“ancor sempre maggiore dissimiglianza” rimane il rapporto definitivo (che trascende, a volta a volta, ogni opposizione, ogni tensione di opposti)»¹⁹.

Deus semper major è l’imperativo cui confrontare il rapporto tra uomo e Dio. Esso risiede, secondo una felice sintesi dell’allievo Hans Urs von Balthasar

«nell’inesprimibile mistero che Przywara ha battezzato con il nome di *analogia entis*: com’è possibile che da Dio, che è il tutto, nasca il «qualcosa» della creatura, così che Dio sia il tutto della creatura e tuttavia la creatura non sia Dio?»²⁰.

Da tale mistero di insondabile profondità, che sonda la separazione pur nella similitudine, derivano tutte le critiche mosse dal padre gesuita allo gnosticismo – nella forma di equiparazione fra natura umana e divina – contenuto nel protestantesimo (sia luterano, sia calvinista), nel romanticismo (di Nietzsche come di Baader) e nell’odierna concezione scienziata della tecnica. Soprattutto contro la deriva dogmatica dello scientismo contemporaneo, le sue furono critiche improntate al criterio della *rivelatività*, «col suo perseguire implacabile la tentazione della scienza immediata e assoluta: della scienza che pretende di possedere l’essere e disporre della verità»²¹.

Il capitolo che qui presentiamo in traduzione si diffonde bensì sulle eresie gnostico-manichee, derivanti da una pluralità di apporti teosofici – antichi e moderni, occidentali e orientali – com-presenti oggigiorno nei valori secolarizzati attraverso i quali il cristianesimo ha influenzato il sistema culturale e politico europeo e occidentale.

Vi ritroviamo anche la summa delle posizioni antitetiche all’eresia gnostica, dato che in padre Przywara, al di là del discorso rivelativo, opportunamente indiretto, operò sempre «il *pathos* della sua

¹⁹ E. PRZYWARA, *Prefazione*, in ID., *L’uomo*, cit., p. 39.

²⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Erich Przywara*, cit., p. 348.

²¹ V. MATHIEU, *Erich Przywara nella filosofia d’oggi*, in E. PRZYWARA, *L’uomo*, cit., pp. 26-27.

religiosità, carica di tensione»²². L'intento perseguito fu sempre quello di mettere in guardia dalle innovazioni e dagli apporti epocali al cambiamento della relazione tra uomo e Dio, poiché passibili a loro volta di ingenerare ulteriori concezioni eretiche. Leggiamo dunque l'opera di un autentico guardiano della fede cristiana, il cui monito valse in particolare per il rinnovamento che la Chiesa cattolica si apprestava a compiere attraverso il Concilio Vaticano II, benché esso non venisse in realtà tenuto in considerazione.

Scrivo in proposito von Balthasar:

«Przywara aveva da molto tempo sentito e visto l'apertura della Chiesa a tutto ciò che il concilio Vaticano II ha portato, ma ne aveva nello stesso tempo e con la stessa lucidità intuito e sentito il correttivo necessario, che non risalta invece con la stessa forza e la stessa estensione nel concilio: quel senso primigenio, autenticamente vetero-testamentario, della divinità di Dio, che è fuoco che consuma, spada che uccide e amore che rapisce»²³.

Il pensiero del Nostro sembra dunque aver ricevuto il carisma per «divenire il farmaco per la filosofia e la teologia del nostro tempo». Difatti egli ha enunciato il senso della contraddittorietà del mondo racchiuso in ciò che considerava il «punto» «inafferrabile dell'analogia, dove l'essere creaturale tocca il divino» e che definì «punto di Eckhart»²⁴, vale a dire il fascino, ma anche i rischi, le ebbrezze e le vertigini dell'equiparare le virtù umane di umiltà, povertà, nobiltà interiore e distacco dal mondo, alle analoghe virtù divine del Cristo²⁵.

²² *Ivi*, p. 28.

²³ H.U. VON BALTHASAR, *Erich Przywara*, cit., p. 348.

²⁴ *Ivi*, p. 352.

²⁵ Cfr. MEISTER ECKHART, *Dell'uomo nobile*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano, 1999, p. 242. Si veda inoltre il commento di G. RAVASI, *Meister Eckhart – Il pensiero che varca il limite*, in "Il Sole-24 ore", domenica 9 maggio 1999. Contro la concezione gnostica dell'*analogia entis*, dunque, Przywara «si schiera a favore di quel «Dio sempre più grande», che splende tanto più incomprensibile proprio attraverso tutti gli inutili tentativi del pensiero finito di comprendere l'Assoluto» (H.U. VON BALTHASAR, *Erich Przywara*, cit., p. 351). Per rendere conto dell'insondabile differenza fra le virtù divine e quelle umane egli si è concentrato nello sforzo di «rendere ogni pensiero obbediente a Cristo», per porre in guardia dalla contraddizione di dottrine simulacro di «colui che è il Crocifisso e il Risorto, l'abisso insondabile di Dio» (*ibidem*).

4. *Il politico e il divino*

Le linee principali seguite dall’Autore si armonizzano tutte su un motivo centrale:

«l’unità di Dio in contraddizione col mondo, unità sponsale dell’invadente «sopra» di Dio con la creatura che gli resiste disperatamente e lo contraddice, ma la cui resistenza e contraddizione sono dallo stesso Dio assunte totalmente sulla croce»²⁶.

Anche la Chiesa come istituzione umana, voluta da Dio e immersa nella storia, non è scevra da questa contraddizione mondana, il peccato di resistenza alla volontà divina, che nuovamente e di continuo crocifigge il Cristo, per essere però di nuovo assunta e redenta nella Grazia di Dio, che tutto perdona e assolve. Di questa tensione fra Dio e la propria Sposa – punto focale dell’appassionata relazione tra il divino e l’umano che a Przywara sta a cuore spiegare – scrive ancora von Balthasar: «È l’*agape* come *eros*, la realizzazione piena della erotologia, che era iniziata con il libro su Kierkegaard e aveva avuto ampio sviluppo in *Humanitas*»²⁷.

Il capitolo di *Humanitas* qui presentato racconta la passione di Dio per l’uomo attraverso la misteriosa assunzione di tale contraddizione fra *eros* e *agape* – fra la brama amorosa che desidera tenere per sé la creatura, fino al punto da impossessarsene, e la relazione sponsale, libera e consenziente, del dono di sé al costo della vita. Contraddizione che si sostanzia teologicamente nella sempre possibile scelta umana per l’inferno o per il paradiso; antropologicamente per la relazione di dominio sull’altro – perpetrata secondo i dettami del paganesimo – oppure per l’attitudine al servizio del prossimo – attuata nel sacrificio cristiano.

Individualismo soggettivista o, al contrario, responsabilità concretamente oggettivata, sono i termini dicotomici della possibile risposta umana alla questione del divino potente. Tuttavia in questa

²⁶ *Ivi*, p. 353.

²⁷ *Ibidem*.

“polarità dinamica”²⁸ di superamento della contraddizione, il parallelo con la dialettica hegeliana non è del tutto perspicuo. Non lo è in quanto la contraddizione è insuperabile sul mero piano umano, ma totalmente ricompresa nelle infinite possibilità del divino.

Il punto di convergenza di tale polarità per il Nostro gesuita appare piuttosto rintracciabile nel pensiero di Agostino, vale a dire nell’«amore discendente di Dio in Cristo» da cui deriva «la nostalgia (*desiderium*) dell’uomo che, aderendo a Dio, eleva a lui i contrasti mondani»²⁹. L’idea del superamento dei contrasti è rafforzata poi dall’altro polo del pensiero sistematico cristiano, che in S. Tommaso intravede nell’uomo la capacità «di accogliere in sé l’agitarsi e l’annullarsi delle relative contraddizioni mondane *davanti* all’Assoluto»³⁰, completando così, con la risposta umana, i poli di una sinergia misteriosa e ineluttabile.

Nelle contraddizioni dell’umano desiderio per il divino – la coscienza multiforme che spazia da una violenta tensione di annientamento, alla passione amorosa del legame mistico generativo – Przywara scorge i segni di un’antica *kyklophoria* cosmica, un ritmo di morte e rigenerazione, presente in tutte le religioni primitive e, in particolare, nelle religioni asiatiche di India, Cina, Grecia ed Etruria³¹. Per il teologo gesuita tali segni sono rintracciabili in Occidente nella dottrina della *coincidentia oppositorum*. Secondo la concezione teologica di Niccolò Cusano, la descrizione del modo di essere e di conoscere della natura umana si comprende alla luce della perfetta similitudine con la contraddittoria e complessa essenza di Dio, l’Essere ontologicamente capace di comprendere e armonizzare in sé ogni contraddizione.

Non ci permettiamo di sondare tali abissali polarità: ne percepiamo il fascino e i pericoli, ma lasciamo al teologo esperto l’abilità di

²⁸ Przywara trae ispirazione da Romano Guardini per quanto attiene al superamento della contraddizione dicotomica fra realtà concretamente contrapposte, che il teologo di origini italiane elabora nel concetto di “dialettica dell’opposizione polare”.

²⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Erich Przywara*, cit., p. 348.

³⁰ *Ivi*, p. 349.

³¹ E. PRZYWARA, *L’uomo*, cit., pp. 336-338 e ss. L’autore ha presentato in *Humanitas* diversi spunti di riflessione sul senso ritmico della *kyklophoria* cosmica orientale.

trovare gli strumenti per l’analisi delle complesse concezioni teologiche e filosofiche che il metodo dialogico adottato da padre Przywara pone in reciproca, feconda relazione, nel tentativo di un’ammirabile sintesi di tutto il pensiero filosofico e teologico umano.

A noi qui preme rilevare solo un punto essenziale della riflessione przywariana, presente nel capitolo tradotto e passibile di un’interpretazione politologica: l’analogia con il divino che l’uomo arrischia per ricreare il ritmo cosmico fra gli opposti. La cicloforia di principio maschile (ordine) e principio femminile (produttività) è il fondamento della dimensione politica, i cui effetti, non ancora esauriti, sono visibili nella teoria del Nomos.

In diversi passaggi del testo di “Macht” il *kyklos* è presentato come “trasmutazione” tra la luce e le tenebre. Secondo l’ermeneutica antropologico-religiosa di Thoma Angelica Walther, tale “trasmutazione” definisce il “Ritmo dell’Essere”, il ritmo della luce, comparabile al ritmo dei generi: performativo (maschile e diurno) e generativo (femminile e notturno)³². In un paragrafo intitolato *La sociologia dell’ordine*, il gesuita polacco-tedesco scrive: «l’elemento maschile e femminile, associandosi come diversi l’uno dall’altro, nel loro “movimento circolare” costituiscono il principio creatore di un “cosmo dell’umano”»³³. Si tratta del “cosmo” interpretato secondo l’etimologia greca, vale a dire «“ornamento di distinzione e di ordine”»³⁴, principio originario dell’associazione umana, da cui derivano tutte le forme del Politico.

Nel sottotitolo del capitolo “Macht” è indicato il binomio oppositivo “Andro-Gyne Gyn-Anēr”. Di seguito l’Autore lo esplicita quale citazione dal *Symposion* di Platone, per intendere l’unione gamica di uomo e donna. Essa costituisce l’essenza creativa dell’umanità, ne è il segreto intimo e la porta d’accesso al mistero del divino. È il sogno della ricostituzione dell’unità totalità presente in tutti i miti fondativi, nel racconto del Genesi e nella tensione spirituale del Romanticismo, «ma ha dominato anche la psicologia del

³² Cfr. il testo della traduzione qui a p. 80 (t.o. p. 342).

³³ E. PRZYWARA, *L’uomo*, cit., p. 269.

³⁴ *Ivi*, p. 270.

profondo [...] e l'antroposofia», sostiene Przywara³⁵. La «polarità sessuale fra i primitivi» genera «l'oscillazione dell'unità ultima», vale a dire «l'oscillazione della reciproca trasformazione»³⁶ dell'uomo nella donna e della donna nell'uomo, che consente l'androginica *restitutio in integrum* della natura umana. Il recupero dell'unità totalità perduta è dunque rivisitazione della dimensione preternaturale e cosmogonica del divino potente.

L'umana “volontà di doppia sessualità” cerca l'accesso mistico-culturale al piano divino, divino-demoniaco, giacché è volontà di analogia con l'Essere supremo, volontà di carpirne l'essenza ontologica, «che può essere catturata solo nella “doppia sessualità”»³⁷. L'*actus generationis*, mimato o direttamente praticato da uomini e donne, ha come scopo l'unione mistica con il dio, la circolarità cicloforica dell'offrire la fragile natura umana in cambio dell'iniziazione alla magia demoniaca, la quale a sua volta garantisce la presa di possesso sulla natura.

In conseguenza di tale atto «“anche il potere, l'energia, la vita di tutto il clan viene aumentata”», scrive Przywara citando l'etnologo Josef Winthuis³⁸. Il tentativo di rendere concretamente possibile, nella realtà storica e sociale, la creatività del divino, segna lo spartiacque tra una concezione mistica del sublime naturale e una sciamanica “presa di possesso” sull'ordine della natura.

Ogni racconto originario dei popoli primitivi di tutta la terra si sofferma sul culto di tale mistero. I miti sono le invarianti culturali che lo celano, sia pur mostrandone una parvenza indiziaria, interpretabile in chiave rivelativa. Ed è alla purezza di un mito occidentale, giunto fino a noi quasi senza contaminazioni, che Przywara affida il compito di svelare il segreto del potere e le sue implicazioni sulla formulazione dell'ordine politico europeo.

I successivi capitoli saranno pertanto dedicati al proficuo confronto fra Carl Schmitt ed Erich Przywara, con l'intento di esplici-

³⁵ Qui in traduzione a p. 70 (t.o. p. 334).

³⁶ *Ivi* a p. 74 (t.o. p. 337).

³⁷ *Ivi* a p. 75 (t.o. p. 337).

³⁸ *Ivi* a p. 77 (t.o. p. 340).

tarne i reciproci rimandi e la probabile collaborazione nell’enucleare gli aspetti teoretici del Nomos dal piano mitico, grazie alla fecondità di una ermeneutica teologico-politica dei fondamenti del Potere.

Bibliografia

- BALTHASAR H.U.V., *Erich Przywara*, in *Mysterium Salutis. Vol. 12: Lessico dei teologi del secolo XX*, Queriniana, Brescia, 1968
- BARBERI M.S., *Il Leviatano fuori dal mito. Le pronunce politiche di Hobbes e di Schmitt*, Transeurop, Massa, 2013
- DOTOLO C., *Erich Przywara*, in R. Fisichella (a cura di), *Storia della Teologia, Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, vol. 3, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1996
- DUMÉZIL G., *La religione romana arcaica*, Rizzoli, Milano, 1977
- GEHLEN A., *L’uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano, 1981
- GILBERT P., *Erich Przywara: Dio «sempre più grande»*, in “La Civiltà Cattolica”, Anno 2020
- MANDREOLI F., *L’idea d’Europa di Erich Przywara: una riflessione critica per l’ora attuale*, in RTE XVIII (2014)35
- MATHIEU V., *Introduzione. Erich Przywara nella filosofia d’oggi*, in E. Przywara, *L’uomo. Antropologia tipologica*, Fabbri, Milano, 1968
- MEISTER ECKHART, *Dell’uomo nobile*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano, 1999
- PRZYWARA E., *Analogia Entis. Metafisica. La struttura originaria e il ritmo cosmico*, Vita e Pensiero, Milano, 1995
- PRZYWARA E., *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen*, Glock und Lutz, Nürnberg, 1952
- PRZYWARA E., *L’uomo. Antropologia tipologica*, Fabbri, Milano, 1968
- RAVASI G., *Meister Eckhart – Il pensiero che varca il limite*, in “Il Sole-24 ore”, domenica 9 maggio 1999
- SCHMITT C., *Nomos – Presa di possesso – Nome*, in ID., *Stato, Grande Spazio, Nomos*, Adelphi, Milano, 2015

Capitolo I

Il *segreto* del Potere.

L'unione gamica di due nature

SOMMARIO: 1. Potere politico e trascendenza cosmogonica. – 2. La conquista di una nuova natura. – 3. Forma, senso, struttura del divino germanico. – 4. Per una teoria politica del divino.

Il segreto nascosto è l'amore cristiano.
Perché l'amore cristiano [...] si distingue dall'amore in genere [...] precisamente per il fatto che l'umiltà e la pazienza, questo 'scandalo' per «la sapienza greca», sono la forma sotto cui si manifesta questo amore.
PRZYWARA, *Umiltà, pazienza e amore*, pp. 55, 56.

1. *Potere politico e trascendenza cosmogonica*

I simboli della cosmogonia primitiva originano dalla civiltà babilonese e si diffondono – indistintamente rispetto alle loro funzioni – in tutto il mondo antico mediterraneo, nordico, americano e orientale. È questo il senso della *kyklophoria* rintracciabile nel serpente Thiamat, quale simbolo dell'«eterna circolazione» “tellurica” e “ctonia” «della fertilità terrena e sotterranea», secondo l'interpretazione fornita da Przywara sugli studi dell'etnologo Winthuis¹.

¹ Cfr. il testo della traduzione, p. 82 (t.o. p. 344). Cfr. R. DI GIUSEPPE, *La sfera di*

L’antico serpente è il simbolo dell’“Eros divino volteggiante in cerchio”, «esso incarna il potere del dio supremo, perché attraverso il fuoco e la forza, e attraverso il suo ringiovanimento in seguito al cambiamento della pelle, ha unito in sé il potere creativo divino, che dà e mantiene la vita»². È il serpente creatore e fertilizzatore, simbolo delle “infinite possibilità” cicliche della fertilità terrena. Esso si unisce in matrimonio totemico con i membri della comunità umana, per condividere con loro la natura materica, in cambio del potere creativo e vivificante sulla natura.

A titolo esemplificativo «di interazione degli dèi col mondo degli uomini» citiamo il rito babilonese – riscontrato anche in Etruria – «delle nozze sacre, lo *hierôs gámos*, con il quale il re, unendosi alla dea Inana, consente a quest’ultima di fungere da canale di trasmissione e convogliare la forza divina, attraverso se stessa e il re, sul regno»³. La cosmogonia di uomini e dèi rivela qui, nel rituale catasterico sponsale, l’inversione dei loci naturali e delle loro specifiche funzioni: all’immanenza del dio, che prende possesso della carne umana, corrisponde l’origine trascendente del politico magico e potente.

Del resto, è il periodo pre-babilonese e ittita a presentarci il mito primevo della regalità divina e umanamente apotropaica di Inanna/Ištar. La dea veniva sacrificata durante un rituale di sponsalità ierocratica, in seguito al quale da lei si dipartivano i lacci anteriori e posteriori – rappresentativi delle viscere, oggetto d’indagine da parte di sacerdoti aruspici. Le interiora della dea, caricate dell’energia vitale dell’atto sessuale ritualizzato, e perciò dotate di straordinaria potenza magica, convogliavano le loro energie su tutta la pianura mesopotamica, onde bonificarla dall’azione degli spiriti maligni.

Il filosofo e antropologo Giuseppe Fornari accosta significativamente questa immagine tratta da un antico inno ittita e «la crea-

Moebius. *La dottrina matematica della reincarnazione e il Cristianesimo*, Transeuropa, Massa, 2013.

² Cfr. il testo della traduzione, p. 82 (t.o. p. 343).

³ P. MANDER, *La religione dell’antica Mesopotamia*, Carocci, Roma, 2010, p. 54.

zione di un centro di potere sacro in grado di garantire la continuità dell'azione divina» sulla città di Babilonia, in una chiara correlazione tra il sacrificio rituale e la rigenerazione dell'ordine politico⁴.

Lo stesso Fornari suggerisce una possibile implicazione fra un «arcaico sacrificio ierogamico» e «un rituale di espulsione nella steppa di un capro espiatorio femminile analogo a quello ittita, ottenendo l'identificazione della dea femminile con l'intero territorio che ella provvede a purificare»⁵. Il questo caso il sacrificio femminile è collegato alla cerimonia di intronizzazione del re, riconducibile alla creazione di ciò che Przywara definisce il “cosmo dell'umano”. L'ordinamento politico dipende, sin dalla sua origine, «dal primato dell'*anēr basilikós* platonico», da un uomo dominatore, che crea ordine distinguendo la propria “sovranità” personale, «in netta alterità rispetto alla “fecondità di vita” della forma femminile». La creazione del “cosmo dell'umano” segna dunque il «prima-

⁴ Cfr. G. FORNARI, *Alle origini dell'Occidente. Preistoria, antica Grecia, modernità*, Mimesis, collana Filosofie, Milano-Udine, 2021, pp. 416-417.

⁵ *Ivi*, p. 417. Troviamo una reminiscenza di tale rituale – e dell'annesso significato simbolico politico – nella coreutica del ballo popolare accompagnato dal suono della zampogna e ancora presente nel meridione d'Italia. La zampogna è uno strumento a fiato simile alla cornamusa, che deve il suo nome alla presenza di una piccola zampa caprina, collegata all'otre rivoltato di un animale sacrificato al suono cerimoniale – suono che la capra emette con il suo belare al momento della morte e che continuerà ad emettere quando troverà un suonatore. Si tratta di un esempio calzante di rituale apotropaico, che traspone sulla capra il sacrificio sciamanico della dea, i cui lacci o “filamenti intestinali” sono costituiti adesso dalle ance dello strumento, dal suono liberatorio dagli spiriti che esso emette e diffonde nell'aria circostante durante le feste popolari. La suddetta zampina, rivolta verso terra, propizia la fertilità e la convoglia sul mondo. In area grecanica calabrese è credenza comune che in questo modo la capra non sia affatto morta, che sia invece conquistatrice di immortalità e status divino in quanto animale che “canta”. Non per niente il verbo greco τραγουδήσω, cantare, ha la medesima radice di τραγωδία, e il canto, το τραγούδι, è la prerogativa sostanziale del ruolo caprino, poiché difatti ο τράγος που τραγουδάει, è “la capra che canta”. Il canto, la capra e la tragedia greca sono uniti da un legame etimologico e funzionale imprescindibile, nella forma ternaria di un'attività sia spirituale (verso il cielo), sia apotropaica (contro gli inferi), che però ha nel sacrificio della capra il suo termine mediatore (sulla terra) e il significato politico unificante per la comunità d'appartenenza. Ritroveremo a breve analoga funzione ternaria della tragedia nella mitologia germanica e nei fondamenti etimologico-simbolici del Nomos europeo.

to del momento “organizzativo”» maschile e performativo dell’ordinamento politico, rispetto al momento “organologico”, corrispondente al principio femminile, alla tragedia e al politico del sacrificio arcaico⁶.

Przywara rileva che nel mito primitivo asiatico mistica, magia e metafisica si intersecano fra loro e permangono come mistero sapienziale. Trasferito in Occidente e tramutato nella tradizione razionale, esso si esprime nella sapienza di ciò che Dionigi l’Aeropagita definisce l’«Eros come Theos Kyklos» e Dante significa negli ultimi, sublimi versi della Divina Commedia⁷. In questa trasposizione dalla tensione mistica alla tensione politica, l’autore non vede né un *progresso* dal “diritto materno”, gino-andrico, al “diritto paterno”, andro-ginico (che invece è «la direzione segreta in Bachofen»); né un *regresso* dal diritto paterno andro-ginico al gine-andrico materno (com’è invece tipico per l’atteggiamento romantico, ben esemplificato nel “ritorno alle Madri” di Goethe)⁸. Il pensiero primitivo sottolinea piuttosto semplicemente il «ritmo del “cambiamento costante”», la valenza generativa dei cicli stagionali.

Il gesuita polacco-tedesco lo riconduce all’ordine più generale con cui S. Tommaso d’Aquino coglie e interpreta successivamente il concetto di “infinitum potentia”, il potenziale infinito dell’azione creatrice di Dio. È tale azione – che muove dall’Agape infinita dell’Amore fine a se stesso – a rendere modulabile la materia nelle “possibilità all’infinito”⁹ riscontrabili in natura. La mentalità pagana e l’atteggiamento romantico faustiano ne distorcono invece il segreto, giacché intendono ascriverle alle qualità rigenerative dell’umano posseduto dal suo spirito guida, vale a dire dalle “due anime in petto” millantate da Faust.

Tuttavia il Nostro è ben lungi dal sottovalutare lo spessore sapienziale contenuto nell’interpretazione del Romanticismo sul segreto del sacro arcaico. I “simboli primordiali dell’umanità” sono

⁶ Cfr. E. PRZYWARA, *L’uomo*, cit., p. 270.

⁷ Qui nel testo della traduzione a p. 81 (t.o. p. 343).

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ivi*, p. 82 (t.o. p. 344).

manifestazione celata della realtà, comprensibile – secondo Przywara – tenendo ferma l’ipotesi di Lutero: che essi possano essere svelati seguendo il principio dell’“*absconditum sub contrario*”, vale a dire che esista una verità nascosta sotto la manifestazione del suo opposto¹⁰.

Una verità che già il mistero del religioso antico vorrebbe insondabile, che il razionalismo occidentale provvede ad accantonare – mediante l’elaborazione psicanalitica dei tabù relegati al piano onirico – che torna a far capolino nella psicologia archetipale, senza però indagarne le modalità antropologiche della sua mentalizzazione. René Girard e Giuseppe Fornari individuano tali modalità attraverso l’analisi delle categorie del “desiderio mimetico” e della “metafisica del desiderio oggettuale”. Per entrambi gli autori si tratta delle caratteristiche che muovono Sapiens alla conquista della dimensione culturale, culturale e politica del suo stare al mondo. Il versante teologico affrontato da Przywara si accosta a tale ermeneutica del potere politico, poiché si perita di approfondirne gli aspetti antropologico-spirituali. Egli indaga il mistero del sacro principiando dall’unione intima fra natura umana e divina, evocata nel mito e celebrata attraverso i riti sponsali di morte e rigenerazione.

2. La conquista di una nuova natura

Sotto l’espressione “ritualità sponsale sacra” immaginiamo allora, secondo il criterio dell’“*absconditum sub contrario*”, qualcosa di realmente violento, che evidentemente non può essere paragonato alla gentilezza del gioco amoroso – definito da Przywara «libera oscillazione dell’*Agape*»¹¹ – e alla gaia serenità della celebrazione matrimoniale. I rituali sponsali sacri sono “rituali sacrificali” d’iniziazione, secondo l’accezione di significato con la quale il filosofo e

¹⁰ *Ivi*, p. 83 (t.o. p. 344).

¹¹ *Ivi*, p. 68: «“Potere” non significa semplicemente “matrimonio”, ha bensì il precipuo significato di oscillazione libera tra “innamorarsi” e “possedere”, quindi “*Agape*” è il nuovo “incontro-risposta” (ciò che solo sarebbe la vera “democrazia”, come la intendeva Platone)» (cfr. l’originale a p. 333).

antropologo René Girard ha interpretato i miti e le tragedie greche¹². In essi si celebrano due tipologie sacrificali: il sacrificio umano di espiatione delle colpe della comunità, individuate sotto forma di “capro espiatorio” da allontanare o da uccidere; il rituale di “intro-nizzazione” del re, in cui una vittima volontaria si lascia festeggiare e successivamente trucidare a vantaggio dell’ordine sociale. In entrambi i casi era convinzione comune, per tutte le società primitive, di tutti i continenti e di ogni epoca, che il sacrificio propiziasse doni divini di pace, prosperità, abbondanza e rigenerazione.

Tali rituali stabiliscono nel sacrificio umano un legame sponsale tra nature diverse, all’insegna della truce fattualità erotica. È questo il vero “segreto” del Potere che il nostro teologo attento alle etimologie scorge nel termine tedesco che meglio lo traduce e interpreta: *Macht*. Scrive infatti Przywara:

«c’è un abisso più oscuro nel “Potere” tedesco. Si allude in modo palesemente brutale come il “fatto” (degli organi genitali) appartenga etimologicamente al “Potere”. Ciò che è oscuro qui è il “matrimonio” non solo come una “autorizzazione” fattuale sulla sposa – nella brutale distruzione della libera oscillazione dell’Agape – ma ancor di più il brutale “fare bambini” (come dice l’“espressione popolare”). Proprio perché nel tedesco “Potere come matrimonio” tutto ciò che è brutalmente fattuale, nel più intimamente personale, è disincarnato e personalizzato. In mezzo a tutto questo sorge il terribile, proprio per prendere la natura liberamente tenera e personale dell’Agape delle nozze mediante la “Presa” brutale, il “prendere” semplicemente la “sposa”, come si “prende” pane e carne»¹³.

Nella fattualità brutalmente genitale del *Macht*, il Potere nel senso etimologico tedesco – dal verbo *machen*: fare, operare, compiere; coniugato alla terza persona singolare “er macht” significa propriamente: “egli fa” dell’atto sessuale – mostra l’ambiguità della sua reale essenza. Il *Macht* tedesco svela con il procedimento *a contrario* il mistero delle nozze agapiche con l’aspetto luminoso di Dio, l’unione intima di “Dio-Amore infinito”, da sempre ricercata con la natura umana, compiuta nel mistero dell’Incarnazione di Ge-

¹² Cfr. R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 1972.

¹³ Qui in traduzione a p. 69 (t.o. p. 333).

sù Cristo in Maria a Betlemme: il Potere di Dio capace di rendere autenticamente tutti gli uomini figli nel Figlio (I Gv 1-16).

Contro la delicata libertà dell'“Agape delle nozze” proposte da Dio-Amore allo spirito umano, è diretto dunque l'atto della brutale “Presca” della sposa, la natura umana stuprata dall'aspetto oscuro, erotico, dionisiaco del divino potente. In tale simulacro delle nozze il divino satanico intende celebrare la scissione dell'unità dei figli nel Figlio e la trasformazione demoniaca della natura umana.

Il segreto del Potere racchiuso nel senso nascosto del *Macht* tedesco consiste nella perversa “Presca” diretta contro Dio stesso. Una presa operata dal dio della scissione manichea fra luce e tenebra, impossibilitato a rivolgersi contro l'onnipotenza, l'onniscienza e la giustizia divina. Si scaglia allora invidiosamente contro ciò che in Dio vi è di più intimo e delicato: l'Amore appassionato verso i figli nel Figlio. L'odio dell'Avversario nei confronti di Dio si concretizza in spregio contro l'uomo poiché egli, creato a immagine e somiglianza del Creatore, costituisce tuttavia il punto debole dell'Amore di Dio. Per il nostro teologo gesuita, il rituale magico-sacrificale delle “nozze sacre”, perverso simulacro allegorico dell'Incarnazione, ne è la versione deformante in corpo e spirito.

Przywara svela qui la più intima questione sapienziale: la sessualità rituale è legata al *mysterium iniquitatis*, così come esso viene evidenziato nella II Lettera ai Tessalonicesi 2,7¹⁴. Il rituale satanico perciò «diventa il luogo del “mistero degli irriverenti e svergognati”», di coloro che non hanno il “timor di Dio”. Nell'uomo demonizzato essi praticano lo «stupro del dio nudo e indifeso», principio dionisiaco contrapposto «all'Agape delle nozze» santificanti¹⁵.

¹⁴ Così recita il versetto citato: “Il mistero dell'iniquità è già in atto, ma è necessario che sia tolto di mezzo colui che finora lo trattiene”. Si tratta del passo misterioso in cui S. Paolo accenna al *katechon*, la forza che trattiene l'avvento dell'*antikeimenos*. Per una disamina di questo tema in una prospettiva teologico-politica si veda M.S. BARBERI, *Contro la soteriologia della violenza. Le radici katecontiche dell'ordine secondo Carl Schmitt*, in S. Sorrentino (a cura di), *Religioni e violenza*, Aracne, Roma, 2008; G. FARNARI, *Catastrofi della politica. Dopo Carl Schmitt*, Gangemi, Roma, 2014.

¹⁵ Qui in traduzione a p. 69 (t.o. p. 333).

Scriva ancora il teologo gesuita: «Questo è il manicheismo tedesco del “Potere”, ed è in questo “tedesco” che si apre spietatamente la forma più spaventosa del divino-diabolico»¹⁶.

È in questa forma non libera dell’amore, cioè nell’Eros dionisiaco, che si compie la conquista satanica sulla realtà umana, l’incarnazione dell’Avversario nelle relazioni umane e politiche. D’altro canto, il Nostro non esita a definire il “Matrimonio” fra il Creatore e la creatura come piena realizzazione della «vera “democrazia” come la intendeva Platone»¹⁷: la “libera oscillazione” dell’innamoramento e del dono di sé agapico, l’incontro-risposta della relazione fra uomo e Dio, che ha come unica dimora il “Cristo viandante”.

3. Forma, senso, struttura del divino germanico

La mitologia germanica si pone come controparte puramente occidentale della mitologia asiatica e greca: essa «si sviluppa [...] in tutta una struttura di polarità (nella quale prevale l’agone)»¹⁸. Przywara sostiene il paragone, asserendo che l’agone germanico, al pari di quello greco e asiatico, origina da una guerra primordiale:

«Da questa guerra primordiale – sia per Eraclito, sia per i germanici, sia per i persiani, la “guerra” dei “guerrieri” è l’origine di tutte le cose – da questa guerra primordiale nasce il cosmo. Il cosmo è quindi in sé – a causa di tale origine – tensione di opposti e, quindi, guerra-spettacolo-gioco. È tensione tra Asgardr come giardino, casa degli Aesir, cioè gli “dèi della luce”, e Utgardr come Gardr di Ut, l’abisso dell’inferno – in modo che il centro, il mondo umano, sia teatro della battaglia tra Asgardr (olimpico) e Utgardr (ctonio)»¹⁹.

Lo *Schauspiel* bellico palesa la struttura polare dell’agone tedesco, di cui Przywara individua i connotati antropologicamente e

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ivi*, p. 84 (t.o. p. 345).

¹⁹ *Ibidem*.

teologicamente ternari, assimilabili alla struttura del “desiderio mimetico o triangolare” di René Girard: due antagonisti in opposizione tra loro nella contesa di un oggetto del desiderio²⁰. La riflessione del teologo gesuita su questo aspetto polare della tensione spirituale guerriera riveste particolare importanza, in quanto pone in luce l’esistenza di un mistero erotico della relazione umano-divina, manicheo e agonico, giocato sul piano delle opposizioni spirituali, prima di consistere su quello umano. Luce e tenebra, divinità solari e ctonie, cielo e inferno si contendono il primato, ma il campo di battaglia resta la terra. In essa la natura umana si trova nell’oscillante disposizione a farsi plasmare (ora secondo le divinità luminose dell’ordine e della giustizia, ora secondo quelle tenebrose del sacrificio e del tradimento), ad assumere una forma esistenziale consona all’occasione del divinizzarsi.

Trasponendo il problema dal piano esistenziale a quello politico, Carl Schmitt analizza in *Romanticismo politico* la categoria di “occasionalismo soggettivizzato”, la disposizione romantica ed eroica tedesca a vivere ogni situazione come esperienza di formazione dell’io, occasione offerta alla Bildung autodiretta del protagonista, esibita sulla scena di una soggettività che si vuole onnipotente²¹.

²⁰ Per un confronto fra la struttura ternaria e cicloforica dell’agone germanico e indoeuropeo e la dinamica ciclotimica del “desiderio metafisico o senza oggetto” secondo la “teoria mimetica”, si rinvia alla lettura di R. GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano, 1983, parte III, cap. 2, *Il desiderio senza oggetto*, pp. 369-398. La descrizione di Girard sul rapporto di “alternanza” degli antagonisti è di particolare rilevanza per la comprensione della struttura psicotica del desiderio mimetico di appropriazione e della irresistibile tensione che ne anima l’atteggiamento agonale. Scrive infatti l’autore citato: «Nell’universo radicalmente concorrenziale dei doppi, non esistono rapporti neutri. Ci sono solo dominanti e dominati, ma il senso del rapporto, non poggiando né sulla forza bruta né su determinanti esteriori, non può mai stabilizzarsi; è a ogni istante giocato e rigiocato in rapporti che l’osservatore può credere insignificanti. Ogni volta che domina o pensa di dominare il suo rivale, il soggetto si crede il centro di un campo percettivo, che pare invece strutturato intorno al rivale nei momenti in cui costui ha il sopravvento. L’altro, tuttavia, prevale sempre più spesso e sempre più a lungo. La depressione, insomma, tende sempre di più a soppiantare l’euforia» (*ivi*, p. 376).

²¹ Benché Schmitt riferisca il concetto di «occasionalismo soggettivizzato» alla metafisica idealista del periodo romantico, in essa è implicita la tensione psicologica

Ma quanto più ampie saranno le *schwankenden Gestaltungen*, caratterizzanti l’atteggiamento proattivo guerriero – ovvero la condizione psicologica e spirituale di Faust – tanto più radicali e cruento saranno le opposizioni che lo domineranno. La gamma delle oscillazioni dell’animo vitalista e sprezzante del pericolo, i disegni di gloria ondegianti fra tensione di luce e tenebre, aprono alle divinità Asi e Vanir contemplate nell’*Edda* di Snorri Sturluson – così come all’eroe romantico – la possibilità di occupare un vasto scenario. Forze spirituali ctonie e olimpiche ingaggiano fra loro la guerra narrata nel mito per contendersi tale apertura. Lo spirito agonico germanico – che le ha tramandate in purezza per mezzo dei miti nordici – si è incarnato nello spirito del Romanticismo e Przywara lo rileva al pari di uno dei più noti storici della letteratura tedesca, Ladislao Mittner, il quale a proposito di *Romanticismo e germanesimo* sostiene che «il romanticismo è il movimento più tedesco che i tedeschi abbiano mai creato, tanto che romanticismo e germanesimo sembrano termini per più di un verso permutabili e identificabili»²².

Przywara sostiene che l’uomo si trovi sin da sempre romanticamente prigioniero dell’opposizione originaria fra “luce” e “tenebra” e di tale opposizione egli stesso costituisce, per così dire, «il

dei romantici stessi, il cui carattere si rivela del tutto simile, nell’«impostazione sentimentale», all’«alternanza fra ottimismo e pessimismo» dell’eroe antico, «l’angoscia del singolo, e la sua sensazione d’essere ingannato». Tali sensazioni tuttavia lasciano permanere nel soggetto la convinzione «piacevole» di «poter giocare ironicamente con gli uomini e col mondo, e poter pensare che l’uomo – come Prospero nella *Tempesta* di Shakespeare – abbia ancora nelle sue mani il meccanismo del dramma; i romantici si sono raffigurati volentieri questa invisibile potenza del soggetto libero» (C. SCHMITT, *Romanticismo politico*, Giuffrè, Milano, 1981, pp. 122). Per le fruttuose implicazioni sul piano politologico del concetto di “occasionalismo” romantico della «crisi della rappresentazione classico-statuale», spiegata come «romantica incapacità di rappresentazione» e «reale impotenza del soggetto isolato a controllare gli estremi di una crisi storica, [...] il liberalismo», si veda C. GALLI, *Presentazione*, in C. SCHMITT, *Romanticismo politico*, cit., p. XIX.

²² L. MITTNER, *Storia della letteratura tedesca. Dal pietismo al romanticismo (1700-1820)*, vol. II, Giulio Einaudi editore, Torino, 1964, p. 707. In linea con le ipotesi di derivazione indoeuropea del germanesimo, Mittner asserisce che i tedeschi fossero “romantici” «prima, assai prima, del romanticismo vero e proprio», a causa di un antico apporto preromantico slavo e orientale (*ibidem*).

“sistema di coordinate” ritmicamente librato e oscillante», poiché

«l'uomo è, tra le opposizioni cosmiche originarie, o l'oscillare di una “analogia” che cresce dalle sue radici, o il rovesciarsi violento di un “innalzamento alle stelle del cielo” (nel sogno infernale dell'uomo dell'età atomica e dei viaggi interplanetari) in un “precipitare nell'abisso” (nella caduta infernale di codesto uomo dell'atomo). Questo aut aut è la piena realtà dell'ambiguità creaturale: tra “luce” (dell'oscillare nell'analogia) e “tenebra” (della dialettica tra un salire alla massima altezza e un precipitare nell'abisso senza fondo di Satana)»²³.

Del resto, il paragone posto dall'Autore fra le concezioni di Eraclito, dei persiani e dei germani ci rammenta come tutti i miti originari persistano nel medesimo tratto sapienziale: “Polemos è il padre di tutte le cose”, la guerra resta all'origine del cosmo, l'ordinamento politico ne è una conseguenza, risulta fissato nell'eterna diatriba tra forze contrapposte. Il Nostro si sofferma dunque sulla struttura ternaria e della guerra e dell'ordinamento politico che ne deriva.

Non abbiamo notizie circa la condivisione di Przywara delle teorie di Georges Dumézil sull'origine della religione germanica da quella dei popoli indoeuropei. Tuttavia è evidente l'analogia tra la struttura trifunzionale delle società divine e umane in Dumézil e l'opinione di Przywara circa la struttura ternaria della religione e della configurazione sociale tipica dei popoli germanici. L'epica e la mitologia scandinava costituiscono dunque l'esemplificazione emblematica di un'antica struttura organizzativa indoeuropea. Apparentemente sepolta da secoli di stratificazioni storiche e culturali, emerge attraverso i racconti di tensioni polari, le azioni distruttive e creative della guerra, in una concezione del conflitto dinamica e produttiva.

4. *Per una teoria politica del divino*

Il campo di tensione polare contemplato dallo spirito indoeuropeo e germanico è immenso. Si dipana attraverso l'opposizione di luce e tenebra della gnosi manichea, contemplando la tremenda

²³ E. PRZYWARA, *L'uomo*, cit., p. 148.

complementarietà di tale opposizione. Nel mito norreno infatti non è rara la situazione in cui i nemici per antonomasia – Odino, divinità luminosa, capo dei guerrieri Asi e suo fratello Loki, scaltro e traditore, dio di tenebra e morte – si alleino per far fronte comune contro i Giganti o altre divinità appartenenti al regno della natura. Così come pure l’insolubilità è caratteristica di tale complementarietà: la guerra fra Asi e Vanir non termina con la chiara supremazia di una delle parti, si raggiunge invece la conclusione aperta, attraverso l’alleanza stipulata in termini di scambio di ostaggi, inclusione dei nemici e contratti matrimoniali. Essa resta tuttavia magmatica. La più potente divinità Vanir – Niorðr, dio dei serpenti e ctonio signore del regno dei morti – diventa il principale sostenitore di Odino e suo suocero, prima di sostituirlo. Ordisce una congiura con Loki e riesce infatti a scalzarlo per mezzo di uno stratagemma, prende così il potere in Asgardr, la casa o “recinto” degli dèi. Tradimento, ipocrisia, infingimenti, alleanze temporanee, matrimoni incestuosi finalizzati a trasfondere poteri magico-rituali, sanguinose tragedie familiari, sono precipue modalità di gestione del potere nel mito indoeuropeo.

Alla distinzione sociale in classi trifunzionali – individuate da Dumézil in guerrieri, sacerdoti e contadini – corrisponde, sul piano teologico-politico, una distinzione ternaria fra la polarità di divinità demoniache di nobili guerrieri conquistatori e di ricchi sacerdoti autoctoni. Tutti loro si contendono una dimensione terza, data dalla natura umana, al fine di conquistare il regno della visibilità. La tremenda complementarietà dell’inimicizia dualistico-manichea delle realtà invisibili rivela, nel regno delle realtà visibili, la capacità della personificazione simbolica del divino. Per Przywara il divino germanico rappresenta l’alleanza delle forze demoniache radicalizzate contro la creatura umana, poiché costituita a immagine e somiglianza di Dio²⁴. Per tale motivo il teologo gesuita ritiene di po-

²⁴ È, quella della lotta apocalittica contro il cristiano, condotta dall’Oppositore del genere umano, un tema caro a Giuseppe Occhiato, studioso di arte normanna e romanziere miletese contemporaneo. In un romanzo dai toni epici, intitolato *Oga Magoga*, egli pone paradigmaticamente in relazione le sacre scritture cristiane e la mitologia nordica (cfr. G. OCCHIATO, *Oga Magoga. Cunto di Rizieri, di Ori e del Minatòta-*

ter individuare in tale lotta estrema la lotta per l'“analogia” che il demoniaco conduce contro il divino.

Esiste effettivamente una correlazione piuttosto evidente fra il Ragnarøk, la “caduta degli dèi” o “apocalisse norrena”, considerata la “guerra delle guerre”, e la tensione verso l'apocalisse cristiana. La I Lettera ai Corinzi²⁵ e la Lettera ai Romani²⁶, dal punto di vista del Nostro teologo, sono chiaramente riferibili alla gnosi manichea di cui è impregnata la mitologia germanica. Difatti in una profezia comune a Ezechiele 38 e 39 e a Daniele 11, viene svelato il perdurante dibattito spirituale fra un fantomatico e potentissimo re del nord – racchiuso nella figura misteriosa di Og, re di Magog – e i popoli del sud, praticanti la vera adorazione di Dio, non confidente nell'uomo. Tale divinità demoniaca nordica è il personaggio chiamato *Oga Magoga*, ancora rattenuto nel folklore popolare del Meridione italiano²⁷. Si tratta di una divinità ctonia di origine norrena, trapiantata in terra calabra al seguito del sopraggiungere dei Normanni. Divoratore di carcasse abbandonate e delle anime di cristiani peccatori, esso è il mago Vane per antonomasia,

ro, a cura di E. Giordano, Gangemi, Roma, 2018). In particolare esistono, secondo Occhiato, alcuni versetti delle sacre scritture che rimandano a un'oscura figura mitica, il nordico “Og, re di Magog” disceso alla fine dei tempi a rovina dei cristiani: se ne trova traccia in Ez 38-39 e in Ap 20, 7-10. In Gn 10, 2 Magog è nominato come figlio di Iafet e capostipite di alcuni popoli indoeuropei, come gli Sciiti e i Vichinghi stessi (cfr. S. WEIL, *L'attesa di Dio*, Adelphi, Milano, 2008, pp. 203-216). Questo personaggio presenta alcune similitudini con quello del romanzo, divoratore di anime non assistite dai sacramenti cristiani, e molte delle caratteristiche assimilabili ai poteri divini di Njörðr.

²⁵ A proposito del superamento della morte e della resurrezione come trasformazione dei corpi naturali in corpi spirituali, in seguito all'ultima battaglia in cui proprio la morte sarà il nemico sconfitto (I Cor, 15, 20-28).

²⁶ In riferimento ai desideri della carne contro quelli dello spirito e a coloro che vivono per i primi e non potrebbero farne a meno, perché non in grado di vivere secondo la legge di Dio e quindi a Dio sgraditi (Rm 8, 5-8).

²⁷ Mi permetto di rinviare alla lettura ermeneutica del significato di questa figura mitica – definita in una commistione etimologica di latino e tedesco, come “Minatòtaro”, colui che commina la morte – contenuta nell'exkursus letterario del mio *I ritorni di Amleto. Declinazioni politiche di un'invariante letteraria*, Giappichelli, Torino, 2020, pp. 125-142.

il dio della fertilità Njorðr-og, re nordico la cui congiunzione aperta “og” ce lo presenta insieme al corollario di divinità familiari lascive al suo seguito.

Manifestazione dello spirito guerriero – che esalta se stesso e la propria volizione di luce e di ombra – esso si allea, ma è anche equiparabile, con la figura più oscura fra i suoi nemici, il dio Loki, fratello e alterego di Odino, proveniente da Utgard, il regno speculare all’Asgard dei celesti Asi. Di questo personaggio ambiguo, con le caratteristiche congiunte di Vanir e Asi, Przywara descrive il carattere nei seguenti efficaci termini:

«Da Utgard combatte contro Odino Loki, come anti-odinico, come anti-cristico riferibile al più alto allineamento nella più alta opposizione: – Loki che muta sempre tra Aesir e Giganti, padre di mostri e forze distruttive, ma di nuovo capace di bere alla fratellanza di sangue con Odino. “Luminoso nella sua bellezza come Lucifero”, a volte fedele amico e compagno, a volte ingannevole e beffardo traditore»²⁸.

Tale ambiguità è il carattere distintivo dell’eroe germanico, sempre capace di interpretare le “infinite possibilità” offertegli occasionalmente dalle vicende che vive e, quindi, di superare i suoi limiti ora in azioni coraggiose, ora in scaltri rivolgimenti di posizione.

L’ambiguità eroica è la peculiare modalità del “politico” in senso mitico del manicheismo germanico. Georges Dumézil suggerisce che esso origini da una trasposizione dal piano mitico a quello storico, attraverso lo strumento mediatore dell’epopea²⁹. La trasposizione dal mito alla storia segna cioè il collegamento fra la cosmogonia mitica, l’origine della cultura, l’appropriazione della terra e la definizione dei concetti del Politico. Le saghe rivelano dunque a Dumézil il trifunzionalismo sociale, a Przywara la tripartizione delle forme del divino potente, a Schmitt le caratteristiche fondative dell’ordinamento giuridico.

²⁸ Qui nel testo della traduzione a p. 85 (t.o. p. 346).

²⁹ Cfr. G. DUMÉZIL, *La saga di Hadingus. Dal mito al romanzo*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2001.

Il capitolo successivo sarà dedicato al primo tentativo di un difficile collegamento fra questi aspetti, utilizzando lo strumento ermeneutico del mito quale invariante culturale radicale, valida sul piano antropologico, storico-sociale e giuridico.

Seguiamo l'intuizione di Przywara sull'idea tedesca del "Potere", l'inestinguibile polarità manichea di contrapposizioni e antagonismi che la caratterizzano, per seguire le tracce della formazione del Politico. La discesa in terra di un ordine divino della natura diventa fruibile sul piano culturale grazie alla mitopoiesi narrativa delle saghe. Dumézil, Przywara e Schmitt riflettono, nello stesso periodo e da prospettive diverse e convergenti, sullo stesso "ultimo segreto", veicolato fino ai nostri giorni dall'ultima cultura arcaica occidentale pervenutaci in forma scritta, l'*Edda* di Snorri. Essa non manca di sorprenderci, mostrando le connessioni fra le civiltà sorte in area nordica, orientale e magnogreca. La complessa ricostruzione di una teoria del Potere, definita da Przywara come cardine della civiltà umana, finisce così per avvalorare la tesi di un'unità indoeuropea originaria la cui funzionalità resta ancora viva e operante.

Bibliografia

- BARBERI M.S., *Contro la soteriologia della violenza. Le radici katecontiche dell'ordine secondo Carl Schmitt*, in S. Sorrentino (a cura di), *Religioni e violenza*, Aracne, Roma, 2008
- DI GIUSEPPE R., *La sfera di Moebius. La dottrina matematica della reincarnazione e il Cristianesimo*, Transeuropa, Massa, 2013
- DUMÉZIL G., *La saga di Hadingus. Dal mito al romanzo*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2001
- FORNARI G., *Catastrofi della politica. Dopo Carl Schmitt*, Gangemi, Roma, 2014
- FORNARI G., *Alle origini dell'Occidente. Preistoria, antica Grecia, modernità*, Mimesis, Milano-Udine, 2021
- GENIALE M., *I ritorni di Amleto. Declinazioni politiche di un'invariante letteraria*, Giappichelli, Torino, 2020
- GIRARD R., *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 1972

- GIRARD R., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano, 1978
- MANDER P., *La religione dell’antica Mesopotamia*, Carocci, Roma, 2010
- MITTNER L., *Storia della letteratura tedesca. Dal pietismo al romanticismo (1700-1820)*, vol. II, Giulio Einaudi editore, Torino, 1964
- OCCHIATO G., *Oga Magoga. Cunto di Rizieri, di Orì e del Minatòtaro*, a cura di E. Giordano, Gangemi, Roma, 2018
- SCHMITT C., *Romanticismo politico*, Giuffrè, Milano, 1981
- SNORRI S., *Edda*, Meltemi, Roma, 2021
- WEIL S., *L’attesa di Dio*, Adelphi, Milano, 2008

Capitolo II

Le ascendenze mitiche del *Nomos*. Przywara ispiratore di Schmitt

SOMMARIO: 1. I fondamenti mitici del giuridico. – 2. *Nehmen-Teilen-Weiden*: i significati originari del *Nomos*. – 3. Natura potente e magia cosmogonica. – 4. Apocalisse norrena e ordine della terra.

La «storia» dei re pre-etruschi
è forse una mitologia divina traslata,
trasferita cioè dal cielo sulla terra,
dall'invisibile al visibile?

DUMÉZIL, *La saga di Hadingus*, p. 11.

1. *I fondamenti mitici del giuridico*

I miti, ovvero le forme poetiche attraverso cui ogni popolo definisce la propria identità, asseriscono la corrispondenza fra i racconti originari e le forme politiche in cui si strutturano le società. È dunque plausibile ritenere che siano i catasterismi a generare l'ordine sociale terrestre o è vero il contrario, che l'ordine sociale si imponga giustificandosi con l'ipotesi cosmogonica?

La problematicità della prima ipotesi è stata indagata da antropologi culturali, filosofi e storici della scienza tra i quali, a titolo esemplificativo, Mircea Eliade e Giorgio de Santillana. La seconda è il fondamentale oggetto d'indagine dello storico delle religioni Georges Dumézil. Più in particolare, in un testo dedicato a un eroe mitologico scandinavo, lo studioso francese presenta

un’interessante disamina dell’epopea germanica¹.

Le avventure odiniche di Hadingus, secondo Dumézil, non hanno nulla a che vedere con le scorrerie del personaggio storico Hasting. Piuttosto, per trovare le ragioni politiche di un’epopea narrata da Saxo Grammaticus nelle *Gesta Danorum* – trasposizione dal norreno al latino dell’*Ynglingasaga* contenuta nell’*Edda* di Snorri Sturluson – non è determinante ricorrere allo studio della storia, bensì a quello della mitologia².

Le vicende mitiche dell’eroe vichingo danese lo rendono una figura molto vicina a quella del re scandinavo Froði, figlio di Odino, dio della fertilità e capostipite della dinastia di cui è epigono il principe Amloði. Questi è a sua volta la figura mitica che divenne fonte d’ispirazione originaria per la stesura della tragedia di *Amleto*³, e che contribuì probabilmente a celare l’ispirazione storico-politica shakespeariana, derivante dalle vicende familiari di re Giacomo I⁴.

Come Amleto anche Hadingus vendica l’omicidio del padre e l’usurpazione del potere. La saga nordica ripropone con nomi di personaggi diversi vicende del tutto simili, per narrare una medesima situazione promotrice la guerra e sostenere l’originaria cosmogonia vichinga.

Nell’analizzare le fonti ideologiche del mondo indo-europeo, Dumézil compie l’importante scoperta di una «concezione tripartita», che descrive «il progressivo passaggio da un sistema mitico-ideologico originario all’epopea (o potremmo dire all’epica), quindi al romanzo»⁵. La trasformazione delle figure divine in personaggi umani viene attuata, nell’epopea e successivamente

¹ G. DUMÉZIL, *La saga di Hadingus. Dal mito al romanzo*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2001.

² Cfr. *ivi*, pp. 23-31.

³ Per una ricostruzione della genealogia mitologica che lega il personaggio shakespeariano all’«originario signore del tempo», si veda G. DE SANTILLANA-H. VON DECHENDT, *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, Adelphi, Milano, 1983.

⁴ Una ricostruzione storico-politica delle vicende di Amleto si deve a C. SCHMITT, *Amleto o Ecuba. L’irrompere del tempo nel gioco del dramma*, il Mulino, Bologna, 1983.

⁵ L. ARCELLA, *Premessa*, in G. DUMÉZIL, *La saga di Hadingus*, cit., p. 7.

nel romanzo, con la graduale demitologizzazione dei caratteri divini. Si tratta della trasposizione delle principali funzioni svolte nel mondo divino, alla diegesi narrativa delle vicende romanzesche.

La «concezione tripartita» muove innanzitutto da un aspetto cosmogonico: il passaggio da una fase vanica a una odinica delle relazioni intercorrenti fra i “caratteri” del divino. Nella saga essa è resa possibile dalla rinuncia alla pratica dell’incesto in uso fra le divinità Vanir, e segna il passaggio da una dimensione puramente naturale, indifferenziata e conflittuale della socialità, a una più propriamente culturale: l’interdizione dell’endogamia istituisce un ordine, sancisce ciò che va preservato dal piano del conflitto. La pace endogena evita una guerra intestina passibile di eventualità estintive. Il tabù dell’incesto è perciò il rimedio a ciò che Girard definisce “crisi dell’indifferenziazione”. Per superarne il rischio è necessario il ricorso all’escamotage della violenza sacrificale: il misconoscimento della reale natura espiativa della vittima⁶.

Al di là del mito, è in realtà il tabù dell’incesto a veicolare la creazione di una struttura trifunzionale ordinatrice la società dei popoli Indoeuropei. Secondo Dumézil il mito spiega

«come si è formata un tempo, umana o divina a seconda dei casi, una società completa, trifunzionale, del tipo concepito dagli Indoeuropei, con l’introduzione del gruppo rappresentante la terza funzione (fecondità, ricchezza, etc.) nella società, fino ad allora incompleta, di uo-

⁶ Sulla questione relativa al tabù dell’incesto e alla funzione rigeneratrice della pace sociale, mediante il sacrificio della vittima espiatoria, si veda il “caso” della tragedia di Edipo re, esplicitato in R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 1980, pp. 102-129. Sullo stratagemma salvifico del misconoscimento della violenza e sul valore redentivo della vittima sacrificata – che pone in parallelo la teoria del parricidio esplicitata in *Totem e tabù* e in *L’uomo Mosé e la religione monoteista* di Freud – si vedano le pp. 235-305. In correlazione con i problemi della “crisi mimetica” e del “sacrificio vittimario” affrontati da Girard in *La violenza e il sacro* e in R. GIRARD-W. BURKERT-J.Z. SMITH, *Origini violente. Uccisione rituale e genesi culturale*, trad. it. a cura di G. Fornari, Giuffrè, Milano, 2018, si veda il recente articolo di M.S. BARBERI, *Misconoscimento e santità della vittima espiatoria*, in “Giornale di filosofia”, *The Rice of Mimetic Theory – On Violence and the Sacred*, vol. 1/2022, pp. 119-135.

mini o di dèi cui si attribuivano solo due funzioni superiori (sovranità magica e giuridica, forza guerriera)»⁷.

In effetti esiste una corrispondenza fra le vicende del dio Vane Njörðr e Hadingus, l’eroe della *Ynglingasaga*, poiché entrambi sono inizialmente dediti alle relazioni incestuose, per poi assumere una nuova identità: Njörðr è sposato con sua sorella, prima di essere incorporato fra gli dèi Asi e ripudiarla per sposare una di loro; Hadingus cede alle profferte amorose della gigantessa che gli è stata madre e nutrice, prima di incontrare il vecchio saggio monoculo (una chiara rappresentazione di Odino), che lo induce a compiere un viaggio iniziatico. La trasformazione avviene in entrambi i casi dopo un’azione bellica, guerra, viaggio pericoloso o prova esoterica. Scrive Dumézil:

«è [...] nei miti di Njörðr, con la «parte Vane» e la «parte Ase» della sua carriera separate dalla guerra e dal patto intervenuto tra Vani e Asi, che si esprimeva più palesemente la distinzione originaria tra i due gruppi»⁸.

La concordanza caratteriale riscontrabile fra i due personaggi – l’uno appartenente al pantheon mitico scandinavo, l’altro protagonista epico della narrazione romanzesca – costituisce, secondo lo storico delle religioni francese, la prova evidente che la carriera dell’eroe «è stata concepita e orientata sul modello della carriera del dio Njörðr»⁹. Il racconto delle vicende di Hadingus costituisce l’ulteriore prova di tale derivazione, in quanto i rovesci di sorte vissuti dall’eroe durante la sua fase odinica vengono risolti grazie all’aiuto di una divinità Vane. Soprattutto i pericoli marini vengono sventati col ricorso al sacrificio tributato al dio Fröblót, il cui nome indica il “sangue di Frö”, (significato rinvenibile secondo un’etimologia antico-alto tedesca). L’identità del personaggio è del tutto assimilabile a quella del re epico Fröði, a sua volta paragonabile al divino Freyr,

⁷ G. DUMÉZIL, *La saga di Hadingus*, cit., p. 110.

⁸ *Ivi*, p. 92.

⁹ *Ivi*, p. 102.

figlio di Njörðr, signore dei flutti e della fertilità¹⁰. Tutto ciò corrobora la tesi secondo cui la saga sia un'elaborazione demitizzata di un'antica teologia fondativa, in seguito trasposta in epopea dal precipuo valore identitario ed infine ridotta a narrazione romanzata.

L'interesse di tale passaggio dal mito, alla saga, al romanzo per la nostra interpretazione mitologico-politica consiste nel notare come la guerra intensifichi e chiarisca il suo ruolo di sprone evolutivo della socialità umana. Nella specifica dimensione germanica e indoeuropea, originaria del Potere, è la non risolvibilità della guerra il fattore produttivo nella polarità oppositiva, poiché essa costituisce l'impulso generatore della socialità, tanto divina, quanto umana. La potenza creativa della relazione oppositiva fra principio maschile performante, razionale ed assertivo e principio femminile magico-procreativo e incorporante – rappresentati dai distinti caratteri di dèi Asi e Vanir – risiede nella risoluzione agonale che li contiene e ordina entrambi¹¹. È l'agone di rivalità presupposto fra questi principi a sostanziare la loro tensione erotica verso l'incarnazione nella natura umana. La dimensione agonale dà adito alla conciliazione, ponendo in essere ciò che Dumézil considera la terza funzione, polo catalizzatore della dimensione politica. Nelle vicende del dio Njörðr – che assorbe le qualità dei Vanir e degli Asi, fino al punto da riuscire a sostituire Oðinn – e dell'eroe Hadingus – figlio incestuoso e sovrano vendicatore – vediamo emblematicamente raffigurata la nascita della terza funzione e la sua successiva trasposizione, la demistificazione nella saga: dalla cosmogonia del divino invisibile, alla realtà visibile del Politico umano.

¹⁰ Cfr. G. CHIESA-ISNARDI, *I miti nordici*, Longanesi, Milano, 2008.

¹¹ Dumézil chiarisce che «nella mitologia scandinava, [...], l'opposizione tra Asi e Vani è duplice. Vi è tra loro una differenza di funzione, in quanto i primi detengono l'alto comando reale, magico, giuridico e bellico del mondo (Óðinn, Týr, Þórr), i secondi soprintendono alla ricchezza, alla fecondità, alla sensualità, persino all'oscenità (Njörðr, Freyr, Freyja). Vi è anche, e di conseguenza, una diseguaglianza di rango, in quanto fin dai tempi indoeuropei le funzioni erano gerarchizzate e la fecondità (etc.) era solo la terza ed ultima funzione, posta al di sotto dell'alta magia e della forza guerriera» (G. DUMÉZIL, *La saga di Hadingus*, cit., p. 94). Per ulteriori specifiche circa il valore delle tre funzioni e il segreto della demitizzazione in esse contenuto, si veda ID., *Mito ed epopea. La terra alleviata*, Einaudi, Torino, 1982.

La polarità agonica, eraclitea e generativa della socialità, nell’ipotesi di Dumézil procede dal piano mitico-teologico, a quello dell’epopea eroica, fino a trovare nel romanzo la forma narrativa con la quale l’uomo misura le ragioni della propria storia. Per Dumézil come per Przywara, l’agonalità germanica informa dunque di sé la precipua modalità umana dello stare al mondo e pone la sua esistenza sul pericoloso crinale dell’inasprirsi della lotta, l’acutizzarsi del rischio di conseguenze imprevedibili.

2. Nehmen-Teilen-Weiden: *i significati originari del Nomos*

Cogliamo una significativa corrispondenza tra ciò che René Girard elabora secondo la teoria del “desiderio mimetico” e della “crisi sacrificale” e ciò che Erich Przywara evidenzia da un punto di vista teologico ed esistenziale. Si tratta di un dato di fatto incontrovertibile: l’invincibile agonalità umana – nella fattispecie indoeuropea qui indagata, racchiusa e tramandata nella conflittualità dualistico-manichea del principio germanico – rischia di condurre a una crisi perenne e irrimediabile. Essa può essere innescata dall’incessante polarità dei rapporti conflittuali, poiché conduce all’escalation rivalitaria ed espone al pericolo di un’ecatombe per la dimensione sociale umana. Scrive in proposito Girard nel suo testo più apocalittico: «l’azione reciproca *provoca e insieme differisce* la tendenza all’estremo»¹². La provoca se produce ritorsioni, la differisce se produce nuove differenze. E quindi, continua poco dopo: «l’azione reciproca può dunque essere contemporaneamente fonte d’indifferenziazione e creatrice di differenze, fattore di guerra e fattore di pace».

La “polarità dinamica” ed evolutiva che il principio della guerra contiene in sé costituisce da sempre il pungolo della tensione trascendente e il movente della creatività simbolico-culturale, organizzata nei culti della cosmogonia religiosa, narrata nei miti fondativi, resa immanente in epopee e tragedie, cogente nell’ordine politico.

¹² R. GIRARD, *Portando Clausewitz all’estremo*, Adelphi, Milano, 2008, p. 42.

Ma la posizione teorica sostenuta da Przywara, si pone contro la concezione del «cosmo dialettico»¹³ ovvero «la rivoluzione [...] dinamica di una “distruzione creativa”»¹⁴. Si schiera invece esplicitamente con la posizione conservatrice sostenuta da Donoso Cortés, il quale presagi la minaccia imminente della rivoluzione russa a seguito delle tensioni prodotte dalla rivoluzione francese.

Come Donoso Cortés e il suo prosecutore Carl Schmitt, Przywara si schiera contro i pericoli ateistici dell'anarchia politica, contro il panteismo di una forma repubblicana spersonalizzata e deresponsabilizzante, a favore della creazione di un “fondamento sovrano”, personalistico dell'ordine politico, che freni sia il globalismo di una dittatura del proletariato (o della maggioranza), sia il particolarismo di una dittatura del capitale (o delle élites)¹⁵.

Carl Schmitt «da teorico dello stato, annunzia come unica possibilità all'ora presente, nel modo più netto, un ordine sovrano in un fondamento sovrano dell'ordine», scrive poco dopo Przywara. Il nostro Autore accentua un aspetto poco considerato fra gli assunti teorici attribuiti al politologo tedesco, poiché egli, «rompendo in pieno con tutti i sistemi di governo dominanti», si oppone a ogni

¹³ L'autore definisce tale «cosmo dialettico» dell'umanità *in primis* come «marxistico-comunista», cogliendone immediatamente il senso dialettico hegeliano, ma in realtà sa che esso è anche «strettamente imparentato con il “mondo dionisiaco” di Nietzsche di un “eterno autocrearsi” e di un “eterno autodistruggersi”» (E. PRZYWARA, *L'uomo*, cit., p. 278).

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Appare qui di interesse esplicitare i passaggi del pensiero di Przywara, poiché essi costituiscono una buona sintesi del pensiero di Cortés, cui egli fa riferimento in questo punto decisivo del suo approccio teologico-antropologico delle forme dell'ordine politico: «DONOSO CORTÉS, filosofo profeta dello stato, vede nelle forme di ordine dell'umanità una poco raccomandabile caduta da un monarchismo (che è la forma politica corrispondente alla fede in un *Dio personale*) fino all'anarchia politica (a fondamento della quale si trova in un *ateismo* estremo), attraverso le forme intermedie di un *deismo* che nega l'intervento immediato di Dio, a cui corrisponde un'evoluzione politica che lascia, bensì, una persona a capo dello stato, ma la svuota di potere, e di un *panteismo*, che ammette Dio, ma ne contesta la personalità, e trova riscontro in una forma repubblicana, che ammette ancora un potere supremo ma non nella forma della persona (*Oeuvres*, I 392 e 305)» (*ivi*, p. 279).

forma dittatoriale, sia derivante da tensioni per così dire provenienti dal “basso” (com’è la “dittatura della rivoluzione”), sia dall’“alto” (come appunto viene definita la “dittatura del capitale”) ¹⁶.

In *Dottrina della costituzione* Schmitt sostiene che un popolo non possa mai essere presente sulla scena politica nella sua reale identità, necessiti perciò sempre di essere *rappresentato* da altri uomini ¹⁷. D’altro canto l’unità vitale di un popolo può essere potenziata da tale rappresentanza, ma solo se essa è reale espressione di un’identità forte, il cui fondamento, dice Schmitt, è sempre un “mito” ¹⁸.

In un saggio del 1959 che il politologo tedesco dedica al capitolo qui tradotto di *Humanitas* sul Potere (1952), Schmitt si sofferma sulla teoria del Nomos, il “fondamento sovrano” dell’ordine politico, analizzandone tre significati strettamente connessi al mito germanico della conquista della terra e all’origine dei concetti giuridici europei ¹⁹.

Nomos, dal greco *nemein*, indica il *nomen actionis* della conquista territoriale e dell’imposizione di un nome alla terra da parte del conquistatore. Azione e patronimico espressi dal verbo tedesco *nehmen* (prendere), sostantivato nel termine *Nahme* (la presa), descrivono quindi intrinsecamente il processo originario di appropriazione e imposizione di un ordine sovrano entro i confini posseduti.

Il Nomos della terra mostra la massima valenza fondativa durante il passaggio dalle forme nomadiche a quelle stanziali della vita sociale. Infatti, scrive Schmitt, questo passaggio presuppone una «presa di possesso della terra», in tedesco *Landnahme*, in via stabile e definitiva, diverso dal carattere provvisorio di razzia, tipico invece delle scorrerie nomadiche ²⁰. Inoltre, continua Schmitt,

¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 280.

¹⁷ Cfr. C. SCHMITT, *Dottrina della costituzione*, Giuffrè, Milano, 1984.

¹⁸ Cfr. C. SCHMITT, *La teoria politica del mito (1923)*, in ID., *Posizioni e concetti in lotta con Weimar-Ginevra-Versailles 1923-1939*, Giuffrè, Milano, 2007, pp. 11-25.

¹⁹ Cfr. C. SCHMITT, *Nomos – Presa di possesso – Nome*, in ID., *Stato, grande spazio, nomos*, Adelphi, Milano, 2015, pp. 337-367.

²⁰ *Ivi*, p. 346.

«la presa di possesso della terra è il presupposto di una divisione della terra (*Landteilung*) a partire dalla quale si determina l'ulteriore ordinamento stabile»²¹.

La stabilità dell'ordinamento viene in effetti confermata dall'azione del *teilen*, la fraterna condivisione, che non implica semplicemente una separazione. Si riferisce piuttosto all'azione creativa di un ordine, posto in essere attraverso la comune appropriazione dell'oggetto da possedere.

La «forza costitutiva dei processi ordinativi» è data dall'azione sinergica della *appropriatio primaeva*, cui consegue la *divisio primaeva*. L'originarietà e complementarità delle due azioni lascia presupporre che esse siano il frutto di una fase storica bellicosa. Ipotesi logica oppure realtà mitizzata, in ogni caso la narrazione mitologica di una guerra fra invasori Asi – celesti conquistatori in possesso di arti magiche nobili per sopraffare il nemico in guerra – e autoctoni Vanir – divinità ctonie dedite alla magia della fertilità, sfruttatori del moto incessante del ciclo vitale – è la rappresentazione simbolica del passaggio culturale dal nomadismo alla stanzializzazione.

Nel racconto tuttavia non si giunge alla pacificazione attraverso la chiara definizione delle posizioni dei belligeranti. Fra Asi e Vanir è impossibile dichiarare un vincitore, giacché i belligeranti decidono di affiancarsi gli uni, gli altri, in un processo di armonizzazione delle reciproche sfere di influenza. Una volta conquistata la terra infatti, con un'azione sostenuta dagli dèi guerrieri, già la successiva spartizione è il frutto regolativo della connivenza con le divinità indigene, che entrano a pieno titolo nel pantheon del nuovo ordinamento.

La presenza delle divinità Vanir conduce alla definizione di un'altra caratteristica del Nomos, vale a dire quella della messa a produzione – attraverso il pascolo o le colture – della terra precedentemente oggetto di conquista e di spartizione. Con l'azione del *weiden* (il pascolare o produrre beni terreni) l'oggetto di conquista raggiunge il pieno status di terra dominata.

²¹ *Ibidem*.

Nel suo saggio sul Potere, Przywara attribuisce questi tre aspetti del Nomos ai caratteri delle divinità nordiche, conferendo al dio Ase Oðinn la natura conquistatrice e redistributrice della terra, al dio Vane Njórðr l’attitudine ferace dei sapienti produttori e al dio Loki, le caratteristiche ambigue, la malizia degli occasionalisti.

Przywara accenna al fatto che tali azioni – insieme alla determinazione teologico-funzionale di coloro che le compiono – sono appannaggio di una realtà trifunzionale delle relazioni umane, suddivisa fra le caste di guerrieri, sacerdoti e contadini/artigiani. La connessione fra la teologia politica di Schmitt e l’antropologia religiosa di Przywara è dunque un’anticipazione che si dispiega alla luce dell’apporto teorico dello storico delle religioni e mitologo Dumézil.

3. *Natura potente e magia cosmogonica*

Alle origini dell’ordinamento politico presso i popoli indoeuropei troviamo la trasposizione sul piano immanente di una cosmogonia trascendente. Per i Germani essa avviene grazie alla magia sciamanica chiamata *seiðr*, inizialmente di appannaggio esclusivo degli oscuri dèi Vanir, in seguito acquisita mediante pratiche oscene e femminee dallo stesso capo degli dèi Asi, Oðinn. È lui che si sacrifica – e ora perde un occhio, ora accetta il degrado morale, ora pende nove giorni da una forca – pur di acquisire il potere delle rune magiche, gettare sulla terra il sapere della parola potente, in grado di cambiare il mondo e far accadere eventi propizi.

Nehmen – teilen – weiden sono le funzioni indicative delle parole potenti, pronunciate durante l’epoca delle invasioni indoeuropee, per l’imposizione di una nuova cosmogonia²². Per mezzo delle

²² Non è un caso che le rune conosciute dalla sapiente maga del *seiðr* – Freya, figlia di Njórðr e sposa di Oðinn – siano legate alle tre funzioni di *nehmen – teilen – weiden*. Infatti la runa di “presa” – o Uruz – indica l’aspetto originario, coraggioso, selvaggio e guerriero (attributi del toro Uro, animale oramai estinto), dominato dal dio Thor conquistatore; mentre quella di divisione – o Thurisaz – rappresenta la lotta per raggiungere la condizione di pace nonostante la battaglia continui sempre a imperver-

prime due parole sacre – ovvero definizioni funzionali – l’alta magia guerriera sgominò i nemici e prese possesso delle proprie conquiste, rendendone partecipi i nuovi alleati, dapprima solo ostaggi, successivamente corresponsabili di una nuova gestione del potere. L’ultima parola sacra pose in risalto la terza funzione attribuita ai servitori e detenuta dagli sconfitti Vanir, i quali in realtà ne furono sempre ministri: rimettere in moto la cicloforia di vita e morte nella “polarità dinamica” del conflitto fertilizzante, produttivo.

L’applicazione della terza funzione a una struttura sorta dal dualismo bellico e dall’impulso dinamico da esso suscitato, costituisce il fattore ternario – insieme agonico ed erotico – che ne innesca il movimento perenne, ne stimola appunto la vitalità cicloforica. Scrive Carl Schmitt a proposito della nascita di una nuova realtà politica:

«Il *nomos* di un’epoca di migrazioni e di conquiste territoriali si stabilisce su un fondamento nuovo, dapprima come usanza e costume, poi come statuto e legge»²³.

Instaurare usanze e costumi è quindi necessario per stabilire un nuovo *nomos*, benché rispettare quelli precedenti sia la modalità sincretistica più consona al suo successo. Nell’epoca dei grandi

sare. Essa è associata di nuovo al dio Thor, ma questa volta in funzione difensiva di Asgard (il “recinto” o la casa degli dèi Asi) rispetto ai giganti, personificazioni delle forze della natura. Tale funzione entra in connessione con il dio Loki, infido fratello di Oðinn, che si presenta proprio in forma di gigante. Egli è colui che insidia le possibilità della pace e apre all’ingresso delle forze oscure all’interno della sfera luminosa garantita dal dominio razionale degli dèi Asi. L’ultima runa, quella della fertilità – o Ingwaz – è dedicata alla dea Freya ed è simbolo di prosperità, di un buon raccolto dopo il duro lavoro di un anno, dell’amore, della riproduzione, delle unioni matrimoniali e della crescita familiare. È di singolare importanza notare che mentre le prime due rune siano state per così dire cedute o perlomeno condivise con gli invasori Asi, l’ultima resti di pieno appannaggio dei Vanir, suoi detentori originari, cui è esclusivamente riservata la funzione di propiziare la crescita e la produttività della terra e del popolo stesso. Per una essenziale disamina dell’alfabeto runico norreno, si rimanda all’erudita versione di John Ronald Reule Tolkien, contenuta in appendice a J.R.R. TOLKIEN, *Il signore degli anelli*, Rusconi, Milano, 1993, pp. 1327-1344. Per approfondire si veda L. SARI, *Rune scandinave. La scrittura degli dèi del Nord*, Hoepli, Milano, 2020.

²³ C. SCHMITT, *Nomos – Presa di possesso – Nome*, cit., p. 347.

stravolgimenti che segnarono il passaggio dal nomadismo alla stanzialità, consentire ai rappresentati della religiosità Vane le azioni necessarie alla funzione del *weiden*, ossia garantire continuità nell’abituale gestione della fertilità naturale, significò legittimare sacralmente il nuovo ordine della terra.

Se la “presa di possesso”, il barbarico *nehmen* innovatore, creatore di eventi e appositore di nomi²⁴, rompe la consuetudine di un’esistenza vissuta in armonia con la ciclicità dei ritmi naturali, essa continuò a permanere nel campo della mera imposizione della forza, restò *physis* riconducibile alla naturalità predatoria. Tuttavia, continua sempre Schmitt,

«Il *nomos* diventa l’opposto della *physis*, trasformandosi in «mera» validità, «pura e semplice» statuizione, mero comando, nient’altro che *thesis*»²⁵.

È la brutalità operativa del *teilen* a fondare la separazione tra il regno razionale e ordinato, che deve essere culturalmente e culturalmente preservato – la luminosa Asgard, difesa da un dio Ase dalla voluttà dei giganti – e l’oscura e potente informità, vera e propria tentazione di ricaduta nel regno di natura. Di tale segreto potere è pervasa la religiosità sacrificale dei Vanir. Coerentemente con lo spirito germanico, è nell’ambiguità di tale *divisio primaeva* – la suddivisione di beni e ruoli fra le due fazioni in lotta – che è racchiusa la cogenza fondativa del nuovo *nomos* dei conquistatori e dei loro alleati. Nell’azione del *teilen* è racchiusa cioè l’inesorabile disposizione attuativa del potere, ordito da leggi razionali, scandito da ritmi naturali.

²⁴ Per ciò che attiene al legame etimologico fra *nehmen* – l’azione del prendere possesso – *Nahme* – la presa stessa – e il *Name* – l’apposizione del nome a ciò che è oramai posseduto – Schmitt specifica quanto segue: «Qui si tratta solo [...] del senso storico-giuridico del nesso tra presa di possesso e nome, tra potere e imposizione del nome, e in particolare delle procedure ufficiali, anzi solenni adottate nel caso di determinate conquiste territoriali, volte a trasformare la presa di possesso in un atto sacrale. Una conquista territoriale ha un effetto costitutivo solo quando chi attua la presa di possesso riesce a imporre un nome» (*ivi*, p. 357).

²⁵ *Ivi*, p. 347.

4. Apocalisse norrena e ordine della terra

Alle insidiose pastoie di questo paradigma norreno, Schmitt oppone la stessa proposta del gesuita polacco-tedesco, ciò che Przywara considera la

«terza tendenza del potere, la tendenza alla visibilità, alla dimensione pubblica e all'incoronazione. Una tendenza che supera la tentazione satanica di un potere invisibile, anonimo e chiuso nella sua segretezza»²⁶.

Al *nomos* basato sul segreto del potere (prima tendenza) e a quello legato alla sua mera amministrazione (seconda tendenza) – che Schmitt indica, più specificamente per l'epoca contemporanea, come potere puramente *oikonomico* di amministrazione dello Stato, in analogia all'amministrazione della casa (dal gr. Oikos: casa) – Przywara e Schmitt contrappongono la tendenza contenuta nel Nome. Nel dare identità personale a ciò che è palesemente posseduto, radicalmente individuato e razionalmente messo in forma, distinto e sottratto al regno dell'invisibile e dell'anonimo, si configura la disposizione insieme eroica e soteriologica del *nomos*.

Esiste infatti un punto di contatto, drammatico e paradossale ma salvifico, fra l'epopea nordica e il Cristianesimo. Esso risiede in questa terza tendenza all'attribuzione del nome a un oggetto posseduto o a un'impresa durante la sua esecuzione. È in questo caso che si palesa il soggetto dell'attributo giuridico, la cui responsabilità personale degli atti compiuti è concretamente individuabile. Infatti, scrive Schmitt,

«ciò che presa di possesso e nome hanno di grandioso è che con loro cessano le astrazioni, e le situazioni diventano concrete»²⁷.

Tuttavia, trincerarsi dietro la sterile espressione “in nome della legge”, non pone l'ordinamento politico e giuridico a riparo dalle astrazioni “sataniche”, avverte il politologo tedesco.

²⁶ *Ivi*, p. 358.

²⁷ *Ibidem*.

«La legge è senz’altro potere e presa di possesso, ma come pura legge si limita a essere una mera presa di possesso finché i suoi creatori e gli autentici detentori del potere rimangono nascosti nell’anonimato e nell’oscurità»²⁸.

Il rischio dell’anomia – il satanico nascondimento del “segreto” di colui che detiene il potere e le modalità anonime del suo esercizio – è ciò che il giurista teme, sia da un punto di vista politico, sia spirituale, e che definisce con l’epiteto di Impolitico. Si tratta della condizione confusiva prodotta delle “infinite possibilità” del moderno individualismo spersonalizzante e indifferenziatore. Sono questi gli attributi dell’Impolitico, o del nichilismo politico, che Schmitt segnala quale reale forza d’occultamento del sovrano, la cui visibilità è invece condizione d’ordine del potere politico²⁹.

Sulla stessa linea di pensiero, Przywara segnala l’esistenza di una deriva ideologica antipolitica sorta durante l’epoca dell’Illuminismo e del Romanticismo. Egli si riferisce alla nascita del cosiddetto «*protestantesimo germanico*» di matrice gnostica, giacché legato all’«ethos germanico» del «divenire cristiani» e quindi a una forma eroica di «religiosità cristiana faustiana»³⁰. Il teologo gesuita considera tale deriva una *struttura di mezzo* analoga a quella della «*conoscenza religiosa di Dio*», emersa nel protestantesimo durante il periodo fra le due guerre mondiali. In entrambi i casi si tratta di ideologie che restano connesse alla particolare modalità agonica germanica – e dunque gnostico manichea – di intendere la concreta esperienza del divino. Ne è espressione la deriva del «*protestantesimo dialettico*», vero ossimoro, il quale suscita la distinzione fra carisma dell’uomo eletto, dalla coscienza elevata alla conoscenza immediata delle realtà divine, e la sovrana maestà imperscrutabile di Dio. Essa si rivela nel paradosso dell’*absconditum sub contrario*³¹ e il mistero

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Su questo tema è d’interesse la lettura del saggio di H. MEIER, *La lezione di Carl Schmitt. Quattro capitoli sulla distinzione tra Teologia politica e Filosofia politica*, Cantagalli, Siena, 2017.

³⁰ Cfr. qui in appendice il testo della traduzione a p. 132 (t.o. p. 385).

³¹ Attraverso tale concetto Lutero celebra la regalità del Cristo, manifestata stori-

dello scambio nunziale fra natura umana e divina.

Non è questa la sede per disquisire in merito al dibattito critico sul “protestantesimo dialettico” intercorso fra Erich Przywara e il teologo protestante Karl Barth, di cui il nostro Autore pure accenna nel testo proposto in traduzione³². Qui preme ancora una volta rilevare il persistere di ciò che l’Autore definisce la “dinamicità polare” presente nello “spirito germanico”, il suo diffondersi nel cristianesimo e quindi nella dimensione politica moderna, attraverso l’etica della morale protestante.

In realtà, secondo Przywara, sarebbe questa “cristianità faustiana” a incarnare il pericolo della resa dei conti finale, già pronosticato dai racconti apocalittici norreni.

Per la “dottrina della giustificazione” di Lutero, di derivazione paolina, il mistero dello scambio nunziale si chiarifica alla luce della sua antitesi, l’«*admirabile commercium*» per il quale i nostri peccati non sono più nostri, bensì attribuiti a Cristo e per questo redenti. Tuttavia Przywara sottolinea il fatto che tale visione sia in realtà il «segno del divorzio», poiché suscita una «religione della fiducia attiva» che presenta i chiari connotati dell’«entusiasmo manicheo»³³, e ciò per esempio anche nell’elaborazione luterana del teologumeno mariano: per i luterani Maria è riconosciuta solo come forma sofferente e nascosta della gloria divina, colei che ha il mero compito di favorire l’Incarnazione.

È nel mistero dell’Incarnazione che, nell’analisi critica di Przywara, si rivela la separazione fra il principio “germanico” dell’eros agonale mitico e spiritualizzato – che interpreta la fede come “fedeltà” alla dinamica nunziale – e quello “romano” dell’unione sponsale agapica – concretamente realizzato nella corrispondenza

camente nell’infima bassezza della pena sofferta a causa del peccato attribuitogli. In virtù di essa è stato possibile lo scambio tra Cristo e il peccato originale di Adamo. Nelle sembianze umane del Cristo è nascosto il «suavissimo commercio» o «connubio» con la natura umana, contratto attraverso il matrimonio fra Cristo stesso e la “Chiesa meretrice”, l’umanità peccatrice salvata dal sacrificio di unione sponsale avvenuto prima nell’Incarnazione, poi sulla croce.

³² *Ivi*, p. 133 (t.o. p. 386).

³³ *Cfr. ivi*, p. 139 (t.o. p. 391).

amorosa fra Dio e l’uomo, espressa nella *fiducia cordis* dell’assenso di Maria³⁴.

È precisamente nel teologumeno mariano che si manifesta il principio luterano dell’*absconditum sub contrario*, la gloria attraverso la croce e la necessità della sofferenza intesa quale prova iniziatica; è nel conservare il segreto della vita mediante la ricerca del suo opposto, che Przywara interpreta le tendenze nichiliste dei “giovani di Lutero”, Bakunin e Nietzsche. Il nichilismo costituisce dunque la gnosi di un’intera generazione che intende rivaleggiare con la sofferenza del Cristo, per dimostrarsi all’altezza di padroneggiare il segreto potere della vita e della morte, per divinizzarsi.

Nell’interpretazione di Przywara si chiarifica sorprendentemente il legame tra la teologia luterana della “croce nuda” e il mitologema germanico dell’“albero cosmico”. Yggdrasill è l’albero dalla chioma celeste e dalle radici terrestri e acquatiche, fra le quali si annida il serpente primordiale. Unione fra i due poli, esso rappresenta la teologia manichea del Muspilli o Ragnarøk, l’inesorabile apocalisse norrena che agogna la catastrofe rigenerativa. Scrive Przywara:

«Lutero [...] si rivela come colui che proclama la parte più intima della mitologia germanica come la parte più intima del cristianesimo. Se più tardi *Josef Görres* – un altro fra i “giovani di Lutero” – prese il frassino del mondo mitico germanico Yggdrasell, la «forca di Wodan», come simbolo dell’Albero-Mondo-Croce, in cui l’Albero-Paradiso e l’Albero-Croce sono un unico albero [...], ciò significa che la «croce» di Lutero come luogo del «Matrimonio-Croce» è esattamente l’opposto. Come Lutero ha vissuto il suo ingresso nel monastero come forzato da un fulmine che ha colpito l’albero, così questo «albero fulminato» è il prototipo definitorio della sua «croce attraverso il mondo intero». Se la «croce protestante» è la croce senza il corpo del Signore, allora questo è il simbolo: la «croce nuda», contro ogni «Gloria», anche contro la Gloria del «corpo del crocifisso». Quindi la «croce nuda» è il frassino del mondo mitico germanico Yggdrasell, su cui Odino penzolò per nove giorni, ma il fatto è che questa «forca» (drasell), come «forca nuda» è ora il centro dell’universo, ma il centro intorno al quale e sul quale av-

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 145 (t.o. p. 397).

viene il Muspilli, l'orrore del «crepuscolo di Dio» nel Nuovo Cosmo – in forza dell'inseparabile unione di Odino e Loki, paradiso e inferno. Lutero è il teologo dello «scambio nuziale», ma non nel vero «matrimonio della croce», bensì nello «sposalizio della forca» del mitico «Yggdrasell» germanico»³⁵.

A proposito del mitologema gnostico, in una lettera dell'inverno 1945/1946 – mentre era detenuto nel campo di concentramento di Lichtenfelde a Berlino – Schmitt scrive l'*Abbozzo di un resoconto a Erich Przywara*, in cui compendia

«conoscenze e idee che nacquero solo dopo lunghe ricerche e esperienze scaturite dal nucleo più intimo degli eventi tedeschi e che poterono essere fatte solo da un cattolico tedesco, cioè da un tedesco che vi prese legittimamente parte, cioè che aveva piena *participatio*, senza per questo identificarsi con tali eventi»³⁶.

Nel *resoconto* in forma di confessione, Schmitt chiama in causa «un tema specifico del protestantesimo tedesco», la sua connessione con la corrente dello gnosticismo, ma lo fa restando cauto, senza spiegare ciò che «ogni teologo del Medioevo cristiano sapeva»³⁷. Il

³⁵ *Ivi*, 147-148 (t.o. p. 399).

³⁶ C. SCHMITT, *Entwurf eines Berichtes an P. Erich Przywara*, dattiloscritto conservato presso l'«Hauptstaatsarchiv Düsseldorf». Traggo questa informazione da H. MEIER, *La lezione di Carl Schmitt*, cit., p. 231, nota n. 61. Di recente il resoconto è stato pubblicato in C. SCHMITT-D. SCHMITT, *Briefwechsel 1923 bis 1950*, Duncker & Humblot, Berlin, 2020, pp. 410-414.

³⁷ A proposito di ciò che «ogni teologo del Medioevo cristiano sapeva» – ovvero la risposta ebraica di fronte alla crocefissione del Salvatore e il significato teologico-politico della relazione fra il concetto di *cesarismo* e la teoria del *katechon*, questione cara a Schmitt – Heinrich Meier suggerisce la lettura di un significativo passaggio scritto da Przywara in *Humanitas*: «Il primo, secondo il rango temporale, è quindi il “carisma giudaico”»: come sottolinea anche la Lettera ai Romani a un “Israele incredulo”: “inevitabili e incalcolabili sono i carismi e la chiamata di Dio” (11,29). Qui si va da Martin Buber a Max Picard a Edith Stein a Jochen Klepper a Hans Joachim Schoeps a Simone Weil. In tutti si distende il mistero originario di Israele: tra la “Gerusalemme di adesso” di un “Israele secondo la carne” di “Agar”, nella “schiavitù della legge”, e la “Gerusalemme di sopra” di un “Israele di Dio”, in “Isacco come typos di Cristo”, nella “libertà di Cristo” (Gal 4, 21-5, 1). In questo mistero

politologo tedesco si riferisce al senso storico cristiano del *cesarismo* e della sua funzione katecontica di trattenimento del male attraverso l’instaurazione di un ordinamento spaziale del mondo, vale a dire «che cosa significava dal punto di vista storico-politico che gli Ebrei di fronte alla crocifissione del Salvatore avessero esclamato: «Non abbiamo altro re che Cesare (Gv 19, 15)»³⁸. Ma il compito katecontico dell’imperatore medievale viene meno con il sopraggiungere dell’epoca moderna. Il titolo legato alla corona di

primordiale, ancora più inquietantemente, il mistero divino-demoniaco spazia tra Gerusalemme come “figlia, sposa, sorella, nelle nozze di Dio” e Gerusalemme come “prostituta, adultera, assassina” contro questo stesso Dio sposo (Ezech 16, Osea, Mt 21-23). Il “no” finale ufficiale contro il Messia Gesù (come “no” della maledizione e dell’omicidio) avviene, a partire da queste basi, come “sì” a Israele stesso come effettivo “Figlio di Dio” e quindi “Salvatore del mondo” (nell’identificazione del “Typos Israel” dei profeti, con il compimento del Messia) – ma consapevolmente e concretamente davanti al rappresentante dell’Imperium Romanum come un sì a “Cesare” come unico “re” e quindi come un sì all’asservimento sotto lo “zarismo di ogni potere mondano”, di cui Israele post-cristiano e anti-cristiano è vittima ancora e ancora, fino a oggi. Questa è la “tradizione” che ha trovato il suo “logos” nella filosofia dell’ebraismo scritta da Cohen, Buber, Baeck, Rosenzweig, Brod, Schoeps (cfr. dall’autore “Ringens der Gegenwart”, Augsburg 1929 II 624; 662. Analogamente «Stimmen der Zeit» febbraio 1933, p. 341 s.; ottobre 1933, p. 51 s.; marzo 1934, p. 414 s.; agosto 1934, p. 357. Infine “Europäische Revue”, 8/1932, pp. 469-476). Secondo la “tradizione”, questo “logos” è la tensione metafisica del mistero primordiale di Israele. L’“elezione al matrimonio con Dio” si secolarizza, attraverso il sì a un Israele divino come servo del cesarismo, nell’“umanesimo” (come Leo Baeck ammetteva apertamente): Umanesimo intellettuale (come in Cohen) o vitale (come in Buber e Brod). Ma il dramma della “Gerusalemme adultera, prostituta e assassina” si secolarizza nell’Israele “estraneo” in continua rivoluzione (come definito anche da Leo Baeck). Questo è il motivo del sacrificio di Israele oggi» (liberamente tradotto da E. PRZYWARA, *Humanitas*, cit., pp. 723-724). Il teologo gesuita e il politologo cattolico condividevano l’opinione escatologica del mistero di Israele come mistero della relazione sponsale fra Dio e uomo. Ciò che Przywara considera il “sacrificio di Israele” nel rifiuto di riconoscere l’Incarnazione e nel conseguente dramma della secolarizzazione del religioso nell’Umanesimo intellettuale o vitalista è interpretato da Schmitt nel senso della neutralizzazione e della spoliticizzazione operata dal «distacco dalla fede nella Provvidenza individuale, dal Dio che governa in modo assoluto» (H. MEIER, *La lezione di Carl Schmitt*, cit., p. 161).

³⁸ C. SCHMITT, *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano, 1991, p. 48.

nastica perde la sua «collocazione nello spazio e nel territorio»³⁹.

La cessazione della “coscienza katecontica” circa la necessità di un “ordinamento spaziale” fortemente legato alla figura di un sovrano – pacificatore, arbitro nelle dispute e combattente contro i tiranni – apre, nell’ipotesi schmittiana, sia gli scenari della tirannide, sia la possibilità inusitata del sopraggiungere del Nemico del genere umano. Secondo il giurista tedesco infatti, nell’epoca delle scoperte geografiche furono le occupazioni territoriali di grandi spazi a costituire i nuovi titoli di appropriazione della terra. Titoli di fatto slegati da un’occupazione spazialmente chiusa e accerchiata intorno a una figura sovrana, poiché

«il nuovo ordinamento dello spazio non consisteva più in una localizzazione sicura, bensì in un bilanciamento, in un «equilibrio»⁴⁰.

In tale equilibrio privo di localizzazione nello spazio e di autorità riconosciuta in un centro sovrano, si fa strada la «connessione esistente fra *utopia* e *nichilismo*»⁴¹. In analogia con il bilanciamento operato nella “polarità dinamica” dello spirito germanico – sempre in bilico fra la dimensione astratta degli spiriti celesti e quella infera dei geni della terra – la posizione storica del nichilismo utopico mondiale sembra dunque affidarsi al viaggio iniziatico dell’eroe sofferente, senza centratura, sempre in tensione verso un divenire il cui esito augurale risiede nella “caduta degli dèi”.

Nondimeno, il concetto racchiuso nella formula “ordinamento e localizzazione” è l’antidoto proposto dal politologo tedesco al dilagare del pericoloso principio dell’Impolitico. Il suo teologo di riferimento ne riassume nel seguente modo il senso:

il «*nomos* della terra” [...] si fonda sul *kyrios* della terra, nel senso in cui Dio mise inizialmente l’uomo a *katakyrieuein* sulla terra, e perciò nel rapporto interno tra “ordine” e “collocazione”: ossia tra un “ordine in sé” [...] e una reale presa di possesso dei “luoghi della terra”, dalla conquista

³⁹ Ivi, p. 49.

⁴⁰ Ivi, p. 52.

⁴¹ Ivi, p. 53.

della terra alla conquista del mare alla conquista dell’aria (fino alla futura conquista del cosmo)»⁴².

Bibliografia

- BARBERI M.S., *Misconoscimento e santità della vittima espiatoria*, in “Giornale di filosofia”, *The Rice of Mimetic Theory – On Violence and the Sacred*, vol. 1/2022
- CHIESA-ISNARDI G., *I miti nordici*, Longanesi, Milano, 2018
- DE SANTILLANA G.-VON DECHENDT H., *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, Adelphi, Milano, 1983
- DUMÉZIL G., *Mito ed epopea. La terra alleviata*, Einaudi, Torino, 1982
- DUMÉZIL G., *La saga di Hadingus. Dal mito al romanzo*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2001
- DUMÉZIL G., *La religione romana arcaica. Miti, leggende, realtà*, Rizzoli, Milano, 2017
- GIRARD R., *Portando Clausewitz all’estremo*, Adelphi, Milano, 2008
- GIRARD R., BURKERT W., SMITH J.Z., *Origini violente. Uccisione rituale e genesi culturale*, trad. it. a cura di G. Fornari, Giuffrè, Milano, 2018
- MEIER H., *La lezione di Carl Schmitt. Quattro capitoli sulla distinzione tra Teologia politica e Filosofia politica*, Cantagalli, Siena, 2017
- SARI L., *Rune scandinave. La scrittura degli dèi del Nord*, Hoepli, Milano, 2020
- SCHMITT C., *Amleto o Ecuba. L’irrompere del tempo nel gioco del dramma*, il Mulino, Bologna, 1983
- SCHMITT C., *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano, 1991
- SCHMITT C., *Stato, grande spazio, nomos*, Adelphi, Milano, 2015
- SCHMITT C.-SCHMITT D., *Briefwechsel 1923 bis 1950*, Duncker&Humblot, Berlin, 2020
- TOLKIEN J.R.R., *Il signore degli anelli*, Rusconi, Rimini, 1993

⁴²E. PRZYWARA, *L’uomo*, cit., p. 281.

Conclusione

Fa ciò che devi:
è già da sempre compiuto
e tu puoi solo darvi risposta.

Weiß, *Epimeteo cristiano*, 1933.

Il segreto del Potere risiede nella «discordia germanica» – scrive Przywara¹ – è il segreto del “tormento” fra Germania e Italia, dell’inimicizia fra Germania e Francia, dell’antagonismo fra vichinghi e anglosassoni. Il segreto della «discordia germanica» è contenuto nella tensione spirituale vichinga. In quanto vichinghi variaghi anche i russi sono partecipi del principio della «discordia germanica» e perciò sono a loro volta i più combattivi nemici dei vichinghi germanici, tedeschi e sassoni. Tale principio consiste nello «stesso *tumulto interiore della Germania*», nella discordia condotta fino alle estreme conseguenze «nella morte e nell’inferno»².

Nella tragedia di questa “rapsodia epica” ciò che si staglia con fermezza nella storia, tra gli scandali e le persecuzioni, è il valore dei «grandi soli», sostengono Przywara e Schmitt, vale a dire le grandi figure sovrane dell’epoca medievale e moderna, capaci di resistere ai travagli della storia, continuando a coltivare la speranza nel Regno cristiano, allora rappresentato dall’Impero.

In questo mistero, e nel progressivo affievolirsi della consapevolezza nella sua esistenza, entrambi gli autori riconoscono il perdurare storico di una resistenza katecontica³ nella fede e nella

¹ Qui in traduzione a p. 161 (t.o. p. 410).

² *Ibidem*.

³ II Tess 2, 6-12.

Provvidenza garantita da un Dio sovrano⁴.

Nel protrarsi di questa resistenza dei «grandi soli» risiedeva il baluardo al dilagare del *mysterium iniquitatis*, che per Przywara è il paganesimo gnostico-manicheo in atto durante tutto il processo storico della secolarizzazione, responsabile del distacco esistenziale e della rivalità nell’analogia fra uomo e Dio. In ciò risiede il problema europeo che il teologo gesuita definisce “l’uscita dal regime di cristianità”. Finita l’epoca dell’Impero, della nascita e del rafforzarsi dei grandi Stati nazionali, attualmente secondo Schmitt il problema consiste nella tendenza alla spolticizzazione e neutralizzazione, ovvero il principio dell’Impolitico, operante attraverso il normativismo e la burocratizzazione delle regole del vivere civile. Nel faustiano incedere del “progresso-processo tecnico” scienziata, tirannico e deresponsabilizzante⁵, Schmitt intravede l’eventualità di un infausto esito per le istituzioni democratiche.

D’altro canto – incalza Przywara chiosando sul problema del Potere – Eros, Agape, Gamos, *Commercium* confluiscono nel Regno attraverso la resistenza cristiana al dilagare dell’anomia e ciò non avviene grazie a portentose azioni risolutive che assimilano l’uomo al divino, avviene bensì all’insegna del sacrificio cristico, la «croce della follia e dello scandalo»⁶. Ancora una volta il teologo gesuita indica l’antidoto cristiano allo spietato destino mitico. Reputa infatti auspicabile e conseguibile la *commutatio* dei valori del paganesimo in quelli del cristianesimo, nell’amore altruista e nell’*admirabile commercium* dello scambio sponsale fra la grazia e il peccato, avvenuto una volta per tutte sulla croce, nella carne di Gesù Cristo. L’alternativa pagana somiglierebbe alla scelta riformista di Akenaton, il faraone che impose la religione sacrificale del

⁴ Tutto ciò nonostante il persistere dei tumulti dello spirito germanico, le tensioni vichinghe costituite da rapporti svincolati dai criteri di lealtà personale, benché improntati all’intransigenza di un’etica esteriore continuamente posta in discussione, in nome della libertà autopoietica dell’eroe.

⁵ Cfr. C. SCHMITT, *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffrè, Milano, 1992; ID., *L’epoca delle neutralizzazioni e delle spolticizzazioni*, in ID., *Le categorie del ‘politico’*, il Mulino, Bologna, 1972, pp. 167-183.

⁶ Qui in traduzione a p. 167 (t.o. p. 415).

monoteismo solare, cioè lo gnosticismo manicheo di luce e tenebre, l'astrattismo spirituale svuotato di significato agapico, confluyente nel mero erotismo dell'umanitarismo intellettuale o vitalista.

D'altro canto, la riflessione schmittiana sul tempo della crisi storica permanente, segna la necessità di interpretarne i paradigmi durante l'arco temporale transitorio e sospensivo dell'escatologia cristiana, periodo precursore al compimento strutturale della storia umana. È nell'ottica del rinnovato senso della storia inaugurato dal Cristianesimo e concretamente applicato mediante l'atteggiamento epimeteico⁷, che Schmitt pensa alla fine dell'èone cristiano. Il giurista tedesco riflette in particolare sul ruolo assolto dalla Rivelazione nel farsi carico della possibilità di opporre alla crisi la "debolezza rinvigorente"⁸ di chi, decidendo di incarnarne il messaggio, assume responsabilità politica individuale.

Il *Katechon*, nell'interpretazione di Schmitt, si configura come una forza preapocalittica, la forza che è in grado di preservare uno spazio storico per l'azione politica⁹. Tuttavia Schmitt avverte il pericolo del progressivo diluirsi dei suoi effetti quale forza di trattenimento della fine, pericolo insito nella nostra epoca in cui le forze in campo sono state completamente spersonalizzate. Il pericolo è quello di non riconoscere più il valore di un meccanismo salvifico posto in atto con la Rivelazione, la forza della nuova fede cristiana.

Oggi «le condizioni storiche [...] sono sempre più da conquistare che da mantenere»¹⁰, questo è il monito lanciato da Schmitt nel 1950, durante una conferenza tenutasi a Plettemberg. La resi-

⁷ Schmitt considera la sua stessa posizione di "osservatore epigonale" della crisi simile a quella di un Epimeteo cristiano (cfr. C. SCHMITT, *Ex Captivitate Salus*, Adelphi, Milano, 1993; M. GENIALE, *Un paradigma teologico-politico: Kat-echon ed Epimeteo cristiano*, in "Heliopolis. Culture, civiltà, politica", Anno VII, n. 1/2-2009, pp. 89-97 con trad. it. a cura dell'autrice del testo della conferenza tenuta da Schmitt a Plettemberg nel 1950, dal titolo *Le tre possibilità di un quadro storico cristiano*, pp. 94-97).

⁸ L'espressione si trova nel testo della traduzione di C. SCHMITT, *Le tre possibilità di un quadro storico cristiano*, cit. p. 96.

⁹ Cfr. G. FORNARI, *Catastrofi della politica. Dopo Carl Schmitt*, cit., p. 162.

¹⁰ C. SCHMITT, *Le tre possibilità di un quadro storico cristiano*, cit. p. 97.

stenza cristiana racchiusa nel concetto di Katechon – sia esso inteso come principio che informa di sé la storia, sia inteso invece come forza puntuale e personificata che assolve la funzione di trattenimento del dilagare del mistero dell’antinomia¹¹ – in un mondo secolarizzato non può più essere considerata sotto forma di resistenza passiva di fronte al dilagare di eventi sfavorevoli. In buona sostanza, non si tratta semplicemente di opporre un’etica di inguaribile ottimismo – una credenza che possa essere considerata come fideismo dell’aldiquà, nella certezza veramente nichilista di vivere nel “migliore dei mondi possibili”. Per avere la meglio sugli orrori della guerra o sulle ingiustizie sociali prodotte dalla sperequazione economica attuata su scala mondiale, occorre ripensare all’idea della politicità a partire dai suoi fondamenti. L’analogia della critica przywariana e schmittiana nei confronti della politica europea consiste infatti nella constatazione che l’Europa abbia finora tradito la propria vocazione cristiana nella sua realizzazione storica: nel Sacro Impero, nella Riforma, nell’Illuminismo come nel Romanticismo¹².

Nell’interpretazione datane da Giuseppe Fornari, il richiamo di Schmitt vuole quindi indicare che il Katechon

«inizia a essere inteso non più come resistenza da superare in vista del successo finale, bensì come occasione di impegno storico e intramondano da parte dei cristiani, che devono darsi da fare per puntellare la casa in cui abitano, pur preparandosi al compimento atteso»¹³.

Przywara e Schmitt suggeriscono per i nostri giorni un’immagine identificativa per il cristiano epimeteico: il ruolo messianico del mistero salvifico della volontà nunziale, quella del Cristo in croce. Per l’Europa in croce non è il ruolo profetico del cristiano che serve a lasciare aperta la possibilità storica della salvezza, ben-

¹¹ Cfr. M.S. BARBERI, *Contro la soteriologia della violenza*, cit.

¹² E. PRZYWARA, *L’Idea d’Europa. La “crisi” di ogni politica “cristiana”*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2013; cfr. G. RUGGIERI, *L’idea di Europa in Erich Przywara e Jan Patočka*, «Sicilorum Gymnasium», Catania, 2017.

¹³ G. FORNARI, *Catastrofi della politica*, cit., p. 162.

sì l'assunzione katecontica di responsabilità politica, quella di decidersi per l'Agape come estrema, intrepida "presa di possesso", ultima possibile conquista della natura umana in attesa del suo compimento.

Bibliografia

- GENIALE M., *Un paradigma teologico-politico: Kat-echon ed Epimeteo cristiano*, in "Heliopolis. Culture, civiltà, politica", Anno VII, n. 1/2-2009
- PRZYWARA E., *L'Idea d'Europa. La "crisi" di ogni politica "cristiana"*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2013
- RUGGIERI G., *L'idea di Europa in Erich Przywara e Jan Patočka*, «Siculorum Gymnasium», Catania, 2017
- SCHMITT C., *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffrè, Milano, 1992
- SCHMITT C., *Ex Captivitate Salus*, Adelphi, Milano, 1993
- SCHMITT C., *Le tre possibilità di un quadro storico cristiano*, in M. Geniale, *Un paradigma teologico-politico*, Heliopolis, 2009

Traduzione

HUMANITAS.

Der Mensch gestern und morgen

«Macht» (Eros, Agape, Gamos,
Andro-Gyne Gyn-Anēr, commercium, Reich) *

di ERICH PRZYWARA

«Potere» (Eros, Agape, Gamos,
Andro-Gyne Gyn-Anēr, Commercio, Regno)

«Potere», – esso è, tanto nell'elemento vitale quanto in quello spirituale, nel personale come nel comunitario, nel privato come nel politico, nel profano come nel sacro, l'ultimo aspetto segreto e inquietante. Questo è l'oggettivo segreto di tutta la storia, prima che Nietzsche lo esprima soggettivamente in modo riflessivo e Spengler e Sorel lo espandano a un sistema di metafisica della cultura o della politica. Il «potere» non è un paradosso solo per Nietzsche. Esso è innanzitutto il segreto ultimo di Roma, come di Vienna, come di Lisbona, dell'Escorial, di Londra, etc. L'ultimo segreto [tanto dal punto di vista] assolutamente profano, quanto del sacro santo: non solo in un Tamerlano, Gengis Kan, Ivan il Terribile, Napoleone, etc., ma anche in Innocenzo III, Carlo V, Filippo II, l'Elettore Massimiliano di Baviera. E la figura inquietante di un Père Joseph¹, mistico e fon-

* Traduzione di Margherita Geniale.

¹ François Leclerc du Tremblay, detto padre Joseph, frate cappuccino a capo dell'intelligence francese del '600, ebbe un ruolo determinante durante la Guerra dei Trent'anni e fu l'"eminenza grigia" del cardinale Richelieu (*N.d.T.*).

datore di un Ordine del Calvario e, allo stesso tempo, politico completamente senza scrupoli al servizio della gloria della Francia contro il Sacro Romano Impero, padre Giuseppe, il cappuccino, è solo il simbolo più acuto per l’inevitabile centro del «potere».

Ma il centro dell’Occidente non è il potere politico, nemmeno il sacro potere politico dei Papi-Re da Leone I a Leone III. Piuttosto, tutte le questioni di potere governano, apertamente o segretamente, consciamente o inconsciamente, in maniera soggettivamente cosciente oppure nell’essenza oggettiva, la questione dell’Uno di Platone: come logica conseguenza del fatto che tutto il mistero del «Simposio», tutta la metafisica del Timeo, tutta la teoria scientifica e morale degli altri dialoghi, oggettivamente e riflessivamente voluta, trova compimento e coronamento nella «Politeia» e nei «No-moi»: teoria dello Stato aperta e apertamente voluta, teoria politica e teoria della guerra. Non è una strana coincidenza. Si tratta di una necessità interiore. Il «potere politico» in Platone è il coronamento [del pensiero del filosofo], perché il misticismo del «Simposio», la cosmologia del Timeo – come la logica, l’epistemologia e l’ontologia degli altri dialoghi – sono interiormente, nella loro natura propriamente religiosa e spirituale, «potere». Il «potere» di Platone è il segreto di tutto il «potere» dell’Occidente.

1. Il problema del «potere» prelude in quattro modi: *Mana* (presso i primitivi), *Exusia* (...) per i greci, – *Potestas* per i romani – «potere» per noi.

«Mana» significa (come diceva Gräbner)² «effetto magico automatico» (50), «che si attacca all’oggetto in un modo completamente diverso, più forte della vecchia idea magica, molto meno alla qualità» (59). La sostanza della cosa o persona che detiene il «Mana» è «generalmente potente» (ibid.). – Ma questo «Mana» include internamente il «Tabu». “Il Tabu è qualcosa con cui si evita di entrare in contatto, poiché se ne temono gli effetti indesiderati. Quindi ogni cosa che è tabu in un certo senso possiede Mana, ma un

² Fritz Gräbner, *Das Weltbild der Primitiven. Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen*, Bd. 1 (Kafka-Eibl). Ernst Reinhardt, München 1924. – Sui grandi meriti dell’intera raccolta cfr. *supra* 457 ss. (N.d.A. n. 1, p. 873).

Mana di un tipo temuto e discutibile (60). – Infine, in un certo senso, «Mana» e «Tabu» includono il «Totem». «Ogni Totem corrisponde a una specie animale o vegetale» (19). Questo Totem designa e controlla un certo gruppo di persone, tanto che da esso deriva l'esogamia tra uomo e donna: nessun membro di un gruppo-Totem può sposare una donna dello stesso gruppo, ma deve sempre prendere una donna con un Totem diverso» (55): perché Mana e Tabu di un solo e medesimo Totem (come animale o pianta), sono Mana e Tabu di un solo e medesimo «sangue», e sangue così tanto che un matrimonio in uno stesso e medesimo Totem sarebbe un «matrimonio fraterno». E di conseguenza «l'animale del gruppo Totem... viene considerato come l'amico o il compagno della persona che ne fa parte» (55). – L'unità di «Mana» e «Tabu» in e come «Totem» è il «potere» primitivo: come preludio e archetipo di ciò che attraverso l'Oriente e l'Occidente fino ad oggi significano i vecchi generi [sessi] degli «animali araldici» e delle «piante araldiche»: non solo simbolo teorico del «potere del sesso», ma l'energetica ragione primaria e fonte di questo potere – fino al fatto che lo stemma viene spezzato dopo la morte dell'ultimo erede, come simbolo della morte del Totem, nella morte dell'ultimo membro del Totem, della famiglia del Totem.

In questo «potere» primitivo (che, però, è «primitivo» proprio nel senso di «primum» e «aevum», cioè dall'epoca della prima origine, e quindi tutto ciò che in seguito testimonia e nutre) – in questo potere «primitivo» è decisamente delineato il «perturbante ultimo» di ciò che è il «potere».

Da un lato, la dialettica di Mana e Tabu si basa su ciò che il divino è ovunque, non «afferrato», ma «sentito»: la «contrastata armonia» di «fascinum» e «tremendum» nel «numen» (come Rudolf Otto ha giustamente affermato). Il «fascinum» è il «magico incantevole incanto» del «numen», l'Es del mistero del divino (numen in contrasto con Theos, Deus, Dio, che significa «spirito ondeggiante»): il fascinum è il divino come l'unica grande magia – fino all'«estasi» dell'«uscire da sé e levarsi in piedi fuori da sé», attraverso questa magia. Il «tremendum» che fa «tremare i tremori» dello stesso «numen» è il divino come unico grande orrore – fin proprio nella «notte oscura», nella cui «oscurità» il divino potrebbe

apparire come “inferno”. È il mistero del Dio della Rivelazione, come egli stesso dice: «Dio dei morti e dei viventi, che conduce negli inferi e fa fare ritorno» (I Kön 2; 6)³.

D’altra parte, però, nel «potere» primitivo il divino Fascinosum-Tremendum è «magia» fattuale e fattuale «orrore», che si muove fra «proprietà» quasi fisiche (nella primitiva magia originaria – che vive nelle odierne «opere d’arte magica» – ma anche, ad esempio, nella «magia medica» elettromagnetica o nella «stregoneria» psicoterapeutica) – e la «sostanza» magica erbacea-animale (nel Totem – che sopravvive nell’odierna «magia popolare» e «magia di Stato», che alla fine non sono persone umane e popoli viventi, ma, come si dice in modo molto significativo, il «leone britannico», l’«aquila tedesca», il «gallo gallico [francese]», l’«orso russo», il «drago cinese», etc.). In questo modo, però, il divino fascinosum-tremendum diventa una «cosa» che si può «fare» propria⁴. Ma questo «prendere il controllo del divino» è proprio, letteralmente, ciò che in realtà è diabolico: il diabolico di «voglio essere uguale all’Altissimo», come parla il grande re di Babilonia (il simbolo biblico della «città del diavolo» in generale), è lui stesso il simbolo del diavolo (Is 14, 14).

In questo modo, nel «primitivo» risiede il fondamento che definisce l’inquietante mistero del «potere»: «potere» divino diabolico e diabolico divino. Pone le basi [del legame esistente] dal Mani persiano al russo Bakunin (dalla Persia classica alla Russia bolscevica): si chiama Manicheismo. Pone le basi per cui Nietzsche è l’unico che si esprime fino all’ultimo dettaglio: Mana e Tabu di una «volontà di potenza», non [si trovano] solo nell’uomo come «mostro e superanimale», «disumano e sovrumano» (GW XIX 350)⁵, ma in definitiva e precisamente nel divino come «dio artista totalmente irreprensibile e immorale, che nel costruire come nel di-

³ In realtà l’espressione si trova nel Vangelo di Luca 20, 37-38 (N.d.T.).

⁴ Ovvero un «potere» che si può «cogliere» per sé (N.d.T.). Le parole contenute fra parentesi quadre costituiscono sempre una mia libera traduzione.

⁵ Si cita l’edizione del Musarion (poiché altre edizioni non erano disponibili) (N.d.A. n. 2).

struggere, nel bene come nel male, sarà consapevole della sua stessa concupiscenza e autoglorificazione» (GW III 10).

Questo problema assume una certa colorazione nelle parole greche e romane per «potere»: *exusia* e *potestas*.

Exusia in greco è il doppio significato [l'ambiguità] di Ex verso Usia – l'Ex è [fare uscire] da un lato, positivo, l'Ex interiore dell'Usia – È l'Ex nell'Usia, è l'entità che emerge da se stessa per «fare effetto». È il pieno della pienezza interiore dell'Usia, che trabocca e fuoriesce. È potere, veramente come «pieno potere». «Pieno potere» come straripamento, propositivo in sé, in cui appare il “pieno”. «Pieno potere», ma anche nel senso di «trasferimento» (nell'autoritaria «attribuzione di piena potenza» e del suo esercizio) – ma ancora più profondo, nel senso di Gv 1, 12, come «trasmettere la generazione di forza vitale» – testimone potente di un potere vitale, che non solo fluisce e trabocca nella testimonianza e nel comportamento, ma che da ciò crea e fa nascere ulteriormente il suo potere di testimonianza e il suo potere di comportamento. – D'altra parte, però, descrive l'Ex dell'Usia in un Ex, da cui l'Usia, nel senso della «dinamite» di Nietzsche (MW XXI 276), «gonfia e fa esplodere» se stessa e tutto ciò che la circonda, in maniera «barbarica» (GW XIX 285), «prometeica» (etc.), nel «peccato attivo come vera virtù prometeica» (GW III 70). Alla fine, però, proprio così, [diviene] «anticristico» – nell'«ex-statico» della «visione» e dell'«ebbrezza dionisiaca» (così come Nietzsche esprime sconsideratamente se stesso: GW III 114 XXI 251 f.).

Che cosa significhi questo doppio volto dell'Ex dell'Usia, dovrebbe essere chiaro sullo sfondo della problematica primitiva del Mana e del Tabù. – L'aspetto positivo (concreto) dell'Ex dell'Usia ci parla semplicemente di Dio, così come Egli si manifesta in Lui nelle lettere giovanee e paoline, la cui essenza è la “rappresentazione di Dio, che nessuno ha mai visto”. Dio in Gesù il Messia (Gv 1, 18): “Dio tutto in tutti”, in “tutti il tutto di Cristo” per “colmare la pienezza di Dio”, nel “rovesciamento della (vera) Gnosi dell'Agape del Messia (I Cor 15,28; II Col 2,11; Ef 3,18). – L'Ex dinamite [l'esplosiva fuoriuscita dell'Ex] si riferisce direttamente anche a colui che, come il diavolo, è chiamato *diabolos* in greco e *diabolus* in romano, cioè il “fautore di disordini” e “fautore di con-

traddizioni”); – in quanto corrisponde semplicemente alla dinamite – o, ancora meglio, all’odierna “energia atomica”, così maledettamente “malefica” e “diabolica”, la quale mancava all’opera del Creatore, per fare “esplodere” il Suo mondo. – Il Divino-Diabolico e Diabolico-Divino del “Potere” è rivelato un’altra volta: il suo “manicheismo” interiore.

La “*potestas*” romana si contrappone all’autentico “Essere” greco ed “Essenza” dell’Usia, in quanto romano è propriamente l’accento posto sulla “capacità”. La greca “possibilità di impianto dell’energia” (come fertile polarità fra *Dynamis* ed *Energeia*), definisce proprio la chiara identità romana dell’“essere in grado”, principio dell’umana consapevolezza di “potercela fare”. Ma definisce anche come il “potere” bifronte, specificamente romano, sia brutalmente aperto: in quanto corrisponde semplicemente alla Doppia Faccia dei Romani. I Romani: coloro che nacquero dal matrimonio fra i contadini latini e gli asiatici etruschi: all’evidente “potere agricolo” del contadino sui campi agricoli e sul bestiame – ma sotto sotto la “dignità” romana era celata e tanto più incatenata (in quella degli Imperatori-Despoti romani) – unirono l’insoddisfatta ferocia asiatica della conquista e l’insoddisfatta brama di annientamento.

Quindi un lato (positivo) della *potestas* romana è propriamente indicato dall’espressione “*potestas patria*”: il calmo, maschio e torreggiante “capo” che domina e comanda. Tutto l’ordinamento della Chiesa e del Medioevo deriva da tale principio romano, in contrasto con il primato asiatico del “grembo” materno. È la “*potestas*” della “sovrana Maestà”, come “legittimo”, “razionale” e “morale” “Potere Ufficiale”, basato sulla scelta legale, la conseguenza e l’ordine racchiusi nell’unica forza testimoniale di “Volontà”, “Legge”, “Comando”, “Fedeltà”, “Lealtà” e “Obbedienza”. Il funzionario civile morale e razionale testimonia il potere del “*Nomos*”, in netto contrasto con l’asiatico, semitico, greco, vecchio e neo testamentario primato del *Gamos*. Volontà della Legge, sua Lettera e legge-Ordinamento invece di o anche contro il “Matrimonio”, o almeno come una fredda supervisione su di esso. È *potestas*, come lo è assolutamente l’immagine di Dio, anche l’immagine di Dio in Cristo, e non lo è meno l’immagine di Dio nella Chiesa, che essa ha raffi-

gurato e rappresentato durante i secoli: la “Divina Maestà regnante”, il “Cristo Re”, la Chiesa della “Corte Romana”.

Ma è così che diventa chiaro il lato opposto della “potestas”. È l’accento deciso di un aspetto maschile, che presto diviene troppo “virile”. “Posso farlo! Riesco a farlo!”. Osservando più in profondità il contrasto insito nel Romanico⁶, si tratta di un’esasperazione del carattere contadino presente nella latinità che, proprio in tale sua esagerazione, tradisce l’elemento etrusco-asiatico profondamente nascosto in esso. Bisogna quasi dire: ecco perché il Romanico è così enfaticizzato “patriota della patria potestas” (nell’uso secolare della parola “Vater-Land” [patria], senza nessun riguardo nei confronti di una “Mutter-Land” [madre patria]!), poiché si trova in una segreta battaglia disperata con un’Asia della Magna Mater (con il suo sangue etrusco), per poi decadere impotentemente in questa Asia durante la transizione dalla Res-Publica all’Impero Romano. Non per niente c’è una donna, la Granduchessa Olga, proprio al momento del decisivo esordio dell’Impero asiatico bizantino e della Russia moscovita di Kiev⁷. La “donna reale asiatica” (Bachofen)⁸ sta all’origine di Roma, cosicché, “la stessa donna che appare in tempi successivi come l’epitome di tutte le virtù matronali, è per

⁶ Sibylle Cles-Reden, *Das versunkene Volk*, Welt und Land der Etrusker. Rohrer-Verlag, Innsbruck-Wien, 1948. – Si tratta della prima grande monografia su questo capitolo sconosciuto, con eccellenti fotografie che mostrano il patrimonio etrusco ancora oggi (*N.d.A.* n. 3).

⁷ Olga di Kiev (Pskov, Russia 890 circa – Kiev, Ucraina, 969). Nata con il nome di Helga, fu una principessa di origine variaga (tribù normanna di ascendenze scandinave), che si convertì al Cristianesimo, facendosi battezzare e cambiando nome. Sposa del principe Igor di Russia, è considerata l’anello di congiunzione fra la fede pagana e quella cristiana. Bellissima popolana dai costumi pagani, dopo la conversione fu giusta e misericordiosa, spietata e inflessibile a un tempo. Aprì la Russia all’evangelizzazione cristiana e cercò di stringere legami con l’Impero bizantino. È venerata come Santa dalla Chiesa cattolica e dalle Chiese ortodosse (*N.d.T.*)

⁸ Citiamo, per mancanza di accesso alle opere originali, la selezione preferita di Manfred Schröter: *Der Mythus von Orient und Okzident*, München 1926. La prefazione di Alfred Bäumler è anche e soprattutto oggi la cosa più illuminante sul Romanicismo in generale, così come lo sono le introduzioni di Bäumler alla sua selezione di Nietzsche (da Kröner, Lipsia). (*N.d.A.* n. 4).

natura una compagna delle donne reali bulgare dell’Asia” (Bachofen 544). A inquietante conferma di come l’Apocalisse giovannea vede la “Grande Meretrice Babilonia” sui sette colli e sui sette re di Roma (Ap 17,3-9) – e di come la Roma papale del X secolo appare governata dalle “mogli dei Papa-Re”, Olimpia e Marozia, in quanto donne regnanti di corte, madri e nonne dei Papa-Re di quel tempo. L’“anormale” della unilaterale potestas patria romana della “roccaforte del diritto maschile” (Sir Galahad 176)⁹ ha dunque un triplice fondamento. – Il primo: Roma è essenzialmente “maternità”, poiché “Romolo e Servio Tullio... (conoscevano) solo la loro madre... e lo stesso popolo romano discendeva da trenta famiglie madri” (Sir Galahad 176). – Il secondo: Roma non è semplicemente di “origine materna”, bensì (nell’interpretazione di Bachofen del mito di Tanaquil) origine “del mito di Onfalo ed Eracle” (Bachofen 545) e infine “l’archetipo orientale di un regno donato da Afrodite Mylitta” (Bachofen 548) e così come per la “Grande Meretrice Babilonia” (come l’Apocalisse di Giovanni e le lettere di Pietro prendono in considerazione nella certezza del sonnanbulismo Roma come Babilonia e Babilonia come Roma). – Il terzo è in questo: la Tradizione Romana, attraverso tutte le sovramaschere della patria potestas della Ratio, della Lex e dell’Ordo maschile occidentale, è analoga a una “Tradizione orientale in terra italiana” (Bachofen 555). La potestas patria romana entra così necessariamente nell’ostilità di vita e di morte contro la “Madre”. Essa è necessaria per la potestas romana sul “diavolo” e generalmente la donna è il “diavolo” (in tutti i successivi “antifemminismi”, genuinamente romani ed occidentali). Ma la cosa più inquietante è che la “donna-re asiatica”, come la “donna-re romana” in realtà si confonda con il “diavolo” (come dice l’Apocalisse giovannea). La fonte nera della potestas romana è dunque la disperata demonizzazione della donna, che in se stessa è un tutt’uno con il diavolo. La radiosa chiarezza divina della potestas romana ha

⁹ Sir Galahad, *Mütter und Amazonen*, München, 1932. Il libro del berlinese mondanò è, ovviamente, scientificamente al di sotto di ogni standard. Ma l’eccentrico zelo collezionistico dell’autore ha permesso di raccogliere qui molte cose che certamente si basano principalmente su Bachofen, ma che lo integrano con molti dettagli concreti (N.d.A. n. 5).

come ragione primordiale¹⁰ il mistero più oscuro dell'inferno. È proprio il "románico" che – nell'immediatezza del suo "potere razionale d'ordine", che evita anche la più semplice "dialettica" – porta il più terribile "manicheismo dialettico", anche se mascherato, nella sua profondità. Le scoperte di Bachofen sono solo conferme scientifiche di ciò che rivela spietatamente l'ultimo libro dell'Apocalisse: la "donna-diavolo romana babilonese" dei "sette colli" e dei "sette re", mortalmente ostile all'"Agnello macellato", rappresenta le "secche di Satana" della chiarezza divina della potestas.

D'altra parte il "*potere*" tedesco, in virtù della sua semplice etimologia della parola¹¹, rimanda direttamente a ciò su cui si basava il primitivo Mana-Tabù-Totem, ma che la greca Exusia e la romana Potestas ponevano sotto una maschera di ferro: il mistero del "Gamos", del "Matrimonio", opposto ai greci Eidos e Morphè, intelligibili come Ideale e Forma, e ai romani Lex, Ordo e Virtù razionale, intese come Legge e Ordine volontario e Virilità (che significa Virtù).

Giacché il "potere" tedesco risiede nel suo significato di "forza prospera" (che in sé e per sé si trova nel principio Romano), vale a dire essenzialmente nel puro regno del Gamos. Poiché etimologicamente "Potere" si estende tra "Piacere" (il quale è l'espressione popolare per l'amore istintivo) e "Fatto" (come espressione popolare che si riferisce all'arte del sesso). Quindi il "Potere" in tedesco si riferisce anche al Gamos tra l'incitamento alle oscillazioni e il suo compimento: tra ogni nuovo "innamoramento" (nella sua delicata timidezza e nel suo occultamento) e il "possesso". Il reale significato del "Potere" in tedesco si ha solo nel senso di "matrimonio" e questo nella sempre nuova agitazione fra la sposa e il suo consorte.

È il modo in cui la tradizione tedesca ha coerentemente inteso il rapporto fra re e popolo come una "macinazione" e quindi, come in ringraziamento, come una sorta di "canto politico di lode": come

¹⁰ Traduciamo qui il termine "Ur-Grund" e non "Un-Grund", che appare come un refuso nel t.o. (N.d.T.).

¹¹ Per mancanza di accomodamento da parte dell'editore della nuova edizione, l'autore ha dovuto affidarsi a un piccolo estratto da Grimm e Kluge: Die «Wortbildungslehre» della Leipziger Verlag für Kunst und Wissenschaft (N.d.A. n. 6).

viceversa il defunto Lutero usò il canto di lode come “Canticum... de regno et politia”, nel senso di “canto politico di lode del regno e della politica” di Salomone, con espresso riferimento alla “amatoria cantica”, le “canzoni d’amore per la politica reale” nello stile dei cari ringraziamenti, “che il popolo percepisce come cantate dalla sposa o dalla fidanzata, mentre dipingono la situazione dello Stato e del popolo” (WW 31 II 587).

È il matrimonio di potere che la Chiesa ha contratto quando ha messo al Vescovo, durante la sua ordinazione, l’anello del matrimonio con la sua diocesi. Quindi si tratta dell’anello di un matrimonio in sé e per sé insolubile, motivo per cui in passato tutto il popolo era coinvolto nell’elezione dei Vescovi (corrispondendo al “Sì gratuito” della sposa), poiché in precedenza non c’era il trasferimento di un Vescovo in un’altra diocesi. Tale fatto era piuttosto considerato dalla preistoria cristiana come “adulterio”.

In fondo, però, la lode in canto è la forma simbolica di questo “Potere” tedesco, vale a dire il matrimonio fra Dio e l’uomo. Poiché in tale forma vi è il significato di “Agape”, come è detto nel mistero veterotestamentario del patto matrimoniale, nel Vangelo e nella I Lettera di Giovanni. Cioè incontro-risposta sempre libero e nuovo – in questa forma Dio è finalmente chiamato “Matrimonio”, perché Egli significa “Agape” (I Gv 4,7 ss.). “Potere” non significa semplicemente “matrimonio”, ha bensì il precipuo significato di oscillazione libera tra “innamorarsi” e “possedere”, quindi “Agape” è il nuovo “incontro-risposta” (ciò che solo sarebbe la vera “democrazia”, come la intendeva Platone). Il “Potere” tedesco è semplicemente “Dio” come “Agape”: “Chi non vive di Agape non conosce Dio, perché Dio è Agape... Dio è Agape, e chi dimora (come unica “dimora” del “Cristo viandante e straniero” – Eb, 11 e 13, 11-13) nell’Agape ha dimora in Dio e Dio in lui” (I Gv 4, 16).

Ma proprio per questo c’è un abisso più oscuro nel “Potere” tedesco. Si allude in modo palesemente brutale come il “fatto” (degli organi genitali) appartenga etimologicamente al “Potere”. Ciò che è oscuro qui è il “matrimonio” non solo come una “autorizzazione” fattuale sulla sposa – nella brutale distruzione della libera oscillazione dell’Agape – ma ancor di più il brutale “fare bambini” (come dice l’“espressione popolare”). Proprio perché nel tedesco “Potere

come matrimonio” tutto ciò che è brutalmente fattuale, nel più intimamente personale, è disincarnato e personalizzato. In mezzo a tutto questo sorge il terribile, proprio per prendere la natura liberamente tenera e personale dell’Agape delle nozze mediante la “Pres-a” brutale, il “prendere” semplicemente la “sposa”, come si “prende” pane e carne. Ma se Dio è immediato “Agape delle nozze” ed Egli ama ed Egli è *l’Amore* in questo amore, ed è “Amore di questo amore”, allora la brutale “Pres-a” è diretta contro Dio stesso – e contro l’intimo e più sacro in Dio: non contro il Dio onnipotente, onnisciente, giusto, etc., bensì contro “Dio Amore”. È dunque il Diabolico nel diabolico: proprio nel simbolo di Giuda, che “con un bacio consegna il figlio dell’uomo”, ed è chiamato “Satana” dallo sposo della Nuova Alleanza, che significa “Avversario”, cioè l’attiva controfigura di Dio.

Questo è il mistero del “Potere” tedesco: che solo in esso si svela il mistero delle “nozze” (come intimità del “Potere”) e quindi il “Dio luminoso”. Ma così esso diventa *il* luogo del “mistero degli irriverenti e svergognati” (asebeias¹²: II Tess 2, 7): nel dissacrare il mistero del Dio “luminoso”, nell’Agape delle nozze, nel veramente “super diabolico”, audace e spudorato “stupro del dio nudo indifeso”. Questo è il manicheismo tedesco del “Potere”, ed è in questo “tedesco” che si apre spietatamente la forma più spaventosa del divino-diabolico e in cui è esposto il diabolico-divino del “Potere”: il divino-diabolico e diabolico-divino del “Matrimonio”.

2. Con questo sviluppo interiore, tuttavia, il “Potere” è finalmente “Matrimonio”, e segue con inevitabile necessità ciò che la ricerca da *Bachofen a Winthuis*¹³ ha rivelato, dopo aver intuitivamente anticipato questioni di alta filosofia e teologia; dalla Mariologia di *Efraim il Siro, Agostino e Bernardo di Chiaravalle*, fino alla “Metafisica del genere” in *Görres, Baader, Schopenhauer*. La ricerca da Bachofen a Winthuis è quindi lo sfondo per una “Metafi-

¹² Asebeias, dal greco: mancanza di rispetto (*N.d.T.*).

¹³ L’autore si riferisce con tutta probabilità agli studi di Josef Winthuis (1876-1956), etnologo dei popoli australiani, che si occupò delle origini magico-religiose del pensiero primitivo.

sica dei generi”: tipologica in *Marie Luise Enckendorff*, “Gesetzlichkeit im Geschlechtsleben” [Legalità nella vita sessuale] (München, 1920); per una grande Metafisica del Cosmo nella “Seins-Rhythmik” [Essenza Ritmica] di *Thoma Angelica Walter* (Freiburg 1932, da allora mai più pubblicata dall’editore); infine un compendio esauriente di tutte le questioni psicologiche e psichiatriche (con un vero istinto francese) in “Das andere Geschlecht” [Il secondo sesso] di *Simone de Beauvoir* (Rowohlt, Hamburg 1951).

Da Bachofen a Winthuis, la ricerca empirica individuale di Winthuis sui primitivi ha costituito un decisivo complemento agli audaci disegni di Bachofen. Questo è ciò che è dal Daimon Eros nel “Symposion” di Platone e dai canti di lode dell’Antico Testamento, verso l’“Agape” giovannea e paolina che è Una nel “Mito come Verità e nella Verità come Mito”: *Eros e Agape* – proprio nel *Sogno di Andro-Gyne e Gyn-Anēr* (donna-uomo e uomo-donna come un solo essere), in quanto esso rappresenta il primitivo più profondo, secondo Winthuis, in quanto è *il* sogno del Romanticismo (ma ha dominato anche la psicologia del profondo e la nuova teoria dello sviluppo di *Edgar Dacqués* e, più recentemente, l’antroposofia). Si tratta di ciò che giaceva etimologicamente nella parola tedesca “Potere”: *Eros e Agape come Il Potere* – perché Dio appare solo nell’“Apokalypsumenon” [rivelazione] delle nozze (“Apokalypsumenon” all’interno della rivelazione come “apokalypsis”, come Mythologumenon per la mitologia, Philosophumenon per la filosofia, Theologumenon per la teologia). E ciò poiché l’unica parola che esprime veramente il suo mistero invisibile (perché è Lui stesso a pronunciare questa Parola nel suo Verbo Incarnato) si chiama: “Agape” come “fuoco consumante” e “fuoco consumante” come “Agape appassionato” (nell’unità interiore del canto sacro 8, 6-7; I Gv 4, 8; Eb 12, 29).

*Bachofen*¹⁴ si opponeva al pensiero illuminato – che conosceva solo lo “spirito puro” asessuato di una “ragione pura” e un’“idea pura” per [spiegare] il mistero del mondo e dell’essere in generale – in cui non solo il Cristianesimo primordiale della contrapposizio-

¹⁴ Bachofen: secondo l’edizione di Schröter-Bäumler. (*N.d.A.* n. 7).

ne fra “primo Adamo e prima Eva” e “secondo Adamo (Cristo) e seconda Eva (Maria)” sarebbe completamente scomparso, ma sarebbe scomparso anche l’autentico [pensiero] antico (inconcepibile senza la contrapposizione fra olimpico e ctonio).

Fu Bachofen a completare l’opera del Romanticismo (di un Görrer e di un Baader), ancorando inconfutabilmente l’originaria polarità romantica fra uomo e donna alla sua polarità fra diritto paterno e diritto materno. È grazie a lui che da ora in poi non una sola antichità winckelmanniana è andata perduta (che Nietzsche poi completò con la sua polarità apollineo-dionisiaca), ma anche che d’ora in poi tutta la struttura e la storia di ogni popolo, e da ultimo la struttura personale e la storia del singolo individuo (nella psicologia del profondo), consciamente o inconsciamente, viene considerata fra questi tre elementi: Eros, Agape, Gamos sono tra le caratteristiche specifiche dell’uomo e quelle della donna. L’“intelligibile in sensibilibus”, il “Tutto intelligibile unicamente attraverso e nel senso” per cui Tommaso d’Aquino, anche contro l’indicizzazione dell’arcivescovo di Parigi e la minaccia di indicizzazione da parte di Roma, respinse senza paura un falso agostinismo – questa parola originaria di Tommaso è il germe che è emerso pienamente in Bachofen e in Nietzsche e, attraverso di loro, in tutti coloro che vennero dopo. È la frase originaria, che è anche e soprattutto l’elemento sensibile di Eros e Agape e Gamos tra uomo e donna, e diventa *il* luogo dell’elemento intelligibile di spirito e ragione e idea, poiché tutto il pensiero umano è “umano” in tutto e per tutto e quindi solo nello spazio “sensibile” dell’Eros e dell’Agape del Gamos tra uomo e donna. – Sì, di conseguenza: che anche il “puro spirito” (negli angeli e nei diavoli) diventa tangibile solo attraverso questa situazione umana e quindi, al di là di essa, è solo “puro spirito” (perciò né nella forma del romano primo “angelo assoluto come uomo-angelo”, né nella forma nazarenica dell’“angelo assoluto come ragazza-angelo”, bensì attraverso la forma incontaminata di Eros e Agape del Gamos tra Maschile e Femminile e tangibile al di là di essa). E quindi anche consapevolmente, dal punto di vista del pensiero umano, può essere visto solo in questo modo. Sicché non dobbiamo sottrarci all’ultima conclusione: che Dio esiste anche in se stesso, come vero “Dio che nessuno ha mai visto” (Gv 1,

18), non per niente il solo “dramma” è in “Gesù Cristo” – che nella sua piena forma è “secondo Adamo e seconda Eva” – come “matrimonio di scambio redentore” tra il capo di Cristo e il corpo di Maria (nel corpo della Chiesa). Piuttosto: questo “naturale” si basa sul fatto che il sessuale è la qualità fondamentale dell’essere (come Thoma Angelica Walter dimostra brillantemente) e quindi in Dio non discende negativamente (come vuole tutto lo Gnosticismo), bensì ascende positivamente. Così che quel “naturale” del divino di “Eros e Agape del Gamos” (tra caratteristiche del Maschile e caratteristiche del Femminile) possa essere visto solo in “specchi, parabole e indovinelli” (I Cor 13). Sicché, secondo la più profonda Parola paolina, tutta la “conoscenza” di Dio stesso è “sponsale” (nell’accezione ebraica del “conoscere” come consumazione delle nozze), e quindi un “conoscere” umano-sponsale nel divino “essere riconosciuto” nunziale.

*Winthuis*¹⁵, nelle sue esatte, ingegnose ricerche sui primitivi, dà a tutto ciò importanza fondamentale. Egli caratterizza il “pensiero primitivo” come “pensiero collettivista storico, identitario, animisticamente personificato, partecipativo” (21). – Pensiero di genere: al punto che non solo tutte le immagini, anche i gesti, indicano il genere come ultimo ed essenziale, ma che le forme archetipiche astratte significano il genere archetipico dell’uomo e della donna: “la linea allungata è il membrum virile, il cerchio è membrum muliebri” (17). – Pensiero identificativo: ogni segno è ciò che è designato da se stesso (17 ss.). – Pensiero personificante animistico:

¹⁵ Josef Winthuis, *Das Zweigeschlechterwesen*, Leipzig, 1930. – Sul destino di quest’opera incisiva, si veda il supplemento a *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie* VI (1930): «La verità sul sistema dei due generi confermata dagli oppositori». Gli «oppositori» sono i collaboratori di «Anthropos», guidati da padre W. Schmidt S.V.D. La Casa di Modling, nella sua lotta contro un presunto «pansessualismo osceno» di Winthuis, arrivò a «distruggere» 30 canzoni con le loro registrazioni fonografiche dal prezioso materiale di Winthuis, perché «erano oscene nei contenuti» (*Die Wahrheit* ecc. 41). In realtà, si trattava della lotta della teoria di W. Schmidt, che affermava un «monoteismo segreto» per tutti gli indigeni (secondo le forme della scolastica «theologia naturalis»), non solo contro il sobrio scienziato Winthuis, ma anche contro l’insolita polarità dell’Uomo e della Donna (quindi sotto l’incantesimo di un Illuminismo cattolicizzato contro il Romanticismo). (*N.d.A.* n. 8).

“nel pensiero primitivo tutto l’uomo diventa il membro virile... Allo stesso modo la donna non è un ‘simbolo’ per la vagina, ma tutto il suo corpo diventa la vagina nel pensiero primitivo” (19). – Pensiero partecipativo: il pensiero primitivo non è un sentimento di individualità indipendente, bensì del sentirsi un “membro del gruppo sociale” (18). – Pensiero collettivista: “poiché l’intera visione totemica del mondo si basa su... idee collettive di vasta portata... anche piante, animali e altri esseri naturali, come il sole e la luna, sono inclusi in queste idee collettive” (20).

Ma poi, come per “primitivi”, ciò è valido alle origini e per tutto ciò che segue, come noi oggi abbiamo imparato a vedere. – La Psicologia del profondo, nonostante tutti gli eccessi, ha messo in chiaro come il pensiero culturale più forte “trasferisca” il genere sotto i suoi razionalismi, moralismi e tecnicismi ed è per questo che diventa così facilmente pensiero patologicamente degenerato. – Il pensiero identificativo si rivela come pensiero settario proprio attraverso il nuovo senso del culto e della liturgia: nella praesentia e memoria dell’azione di culto, in cui il culto del Kyrios non è soggettivamente “ricordato”, ma è semplicemente “presente”, presente nei celebranti del culto, proprio in loro (come dice Agostino, che il cristiano “è Cristo”). – Il pensiero animistico personificante è certamente “mitico” in sé e per sé, ma la persona più colta oggi non solo prende il sole e la luna, le piante e gli animali “umani”, ma anche “cose morte”, come il bambino la sua bambola o, soprattutto l’adulto, i suoi oggetti preferiti. – E quanto pensiero partecipativo e collettivista permeano l’intera “cultura” è mostrato non solo nelle città di Dio semitiche ed egiziane, le quali sono il “corpo” della città di Dio come “testa”, ma anche e soprattutto il Nuovo Testamento di Cristo come “capo” e della Chiesa come “corpo e abbondanza” (come “sposa” e “consorte” di Cristo come “sposo” e “marito”) delle “molte membra”, “le quali crescono in responsabilità e vincoli come danza corale e struttura della Crescita di Dio” (Col 2, 19). E ogni concezione del Regno e del popolo, seguendo questa tradizione, dice l’abbondanza del corpo nunziale attraverso il capo nunziale: come il “Re”, anche un vero “Presidente” e certamente un vero “Führer [condottiero]” e “Duca” (duce), anche se così inconsapevolmente, si donano in matrimonio al proprio Regno o popolo.

Dono matrimoniale anche e soprattutto per il fatto che re e duce presidente e condottiero, in quanto e finché sono genuini, sono la ragione originaria di tutte le forme spirituali di un regno o di popolo propriamente “collettivistico”. Perlomeno lo sono i re originari, i granduchi, i grandi presidenti e i grandi leader, come, per esempio, gli Staufer, gli Asburgo, i Borbone, i Wittelsbacher, i Welfen, un Garibaldi, Washington, Cromwell, Lenin, Stalin, etc. – [ritroviamo tale dono] nelle espressioni sistematiche del nostro presente, quando fra i fascismi del “Führer” e i bolscevismi del “Padre del popolo”, cercano di salvare una democrazia che, di per se stessa, nei momenti decisivi, crea espressamente il “Führer” assoluto o “Padre del popolo” o “duce”, come lo erano Roosevelt, Churchill o anche Adenauer.

Ma al di là dell’aspetto fondamentale, Winthuis compie anche l’ultimo passo importante [per spiegare] la polarità sessuale fra i primitivi. Polarità come oscillazione dell’unità ultima o, meglio, oscillazione della reciproca trasformazione, sì l’oscillazione di una sempre nuova integrazione dell’uomo e della donna è chiamata, nel vecchio sogno dell’umanità: Andro-Gyne e Gyn-Anēr, donna uomo e uomo donna. Tale sogno ha le sue basi nella narrativa della creazione dell’Apocalisse: perché all’inizio c’è l’uomo, che è semplicemente uomo, sebbene Dio abbia creato l’uomo fin dall’inizio come “uomo, uomo e donna”, fino a formare la donna dall’uomo (Gen 1, 26 ss.; 20 ss.; 5; 1). È quindi un sogno integrare questa differenziazione, ma in una forma tale che [nella relazione] uomodonna e donna-uomo il genere sessuale continui ad avere un effetto imprescindibile. È il sogno [presente] nel Symposium di Platone, un sogno nel Romanticismo, un sogno nell’antroposofia e nella dottrina dello sviluppo di Dacqué¹⁶.

Winthuis ne scopri il principio nelle iniziazioni primitive (anche e soprattutto in quelle della circoncisione): nel “pensiero della trasformazione del mistico in un nuovo essere a doppio sesso” (132); così che la “volontà di doppio sesso [bisessuale] è il nucleo dei riti

¹⁶ Edgar Dacqué (1878-1945), paleontologo, teosofa e filosofo della natura tedesco che, durante la prima metà del Novecento, contribuì ad estendere la teoria evolutiva di Darwin in ambito metafisico e parapsicologico (*N.d.T.*).

di iniziazione non solo tra gli australiani, i papuani della Nuova Guinea e le tribù ad essi imparentate, ma anche forse altrove, in Africa, in America e in Asia (sarebbe)... quindi forse tra la maggior parte delle tribù culturalmente povere del mondo intero”, ma anche nei “misteri dell’antichità, sia greci che romani” (133). Ma Winthuis scopre anche la ragione profonda di questa “volontà di doppia sessualità”.

Anche la sessualità ordinaria dell’uomo e della donna ha il senso, luccicante tra misticismo e demoniaco, di essere il divino stesso: come Claudel lo lascia trasparire nella conversazione tra Proeza e il suo angelo custode in “Soulier de satin”, – ma allo stesso tempo come l’idea di base attorno alla quale ruota tutta la sua opera di una vita, dal “Partage du midi”. E questa stessa cosa sembra essere stata ripresa, più che sorprendentemente, dal Cantico dei Cantici e dalla Prima Lettera di Giovanni, nel linguaggio dell’Apocalisse: poiché in entrambi Dio è “matrimonio” per eccellenza e quindi è li “fuoco che consuma” e “Agape”. – Proprio per questo è possibile gettare uno sguardo su ciò che Winthuis definisce come l’aspetto più profondo del [pensiero] Primitivo. La “volontà di doppia sessualità” ha come sottosuolo mistico-culturale, tutto ciò che condiziona e tutto ciò che concerne e tutto ciò che dà testimonianza all’Uno, che “è il segreto centrale della religione dei popoli saggi della terra” (133). Cioè: non solo “la volontà di diventare come quell’Essere Supremo” (ibidem), che può essere catturata solo nella “doppia sessualità”. Questo “farsi uguali” avviene piuttosto come una “trasformazione” del “mistico nel dio bifronte” (128); – avviene come “unione del consacrato con l’Essere Supremo” (105 ss.); – avviene come “unione sessuale con il dio” (136); – avviene in modo tale che “attraverso il Totem tutti... [diventano] di un solo essere, di una sola vita, con il Totem e tra di loro... diventano, come dire, di un solo sangue” (151). Ecco perché “nei culti, l’actus generationis stesso è imitato o direttamente praticato da uomini e donne” (246), – ma solo “per collegare l’uomo con l’essere magico totemico e, attraverso questo, con il Totem Primordiale Onnipotente” (264). Perché lo “scopo dei culti” è: “restituire alle persone la loro doppia sessualità, in modo che vivano eternamente nella loro ‘patria’, cioè come esseri bisessuali” (264). “Dalla connessione dei due sessi, o piuttosto dalla spinta dell’essere umano

naturale a rendere questa unione sempre più intima, a ricordarla sempre più e a trarne sempre più potere magico”, si sono sviluppati i culti, “che sono tutti fondamentalmente grandi stregonerie” (262). – Infine la magia è tuttavia rivolta verso il divino stesso. Il divino è un “doppio essere magico” (256). Naturalmente, è importante distinguere tra un “involucro essoterico” (265) e una “verità esoterica”. L’involucro essoterico è il “sensibile” delle azioni e degli ornamenti dell’incantesimo e delle parole dell’incantesimo consapevolmente magico (252 ss.). La verità esoterica è la premonizione di un “Essere Primo come Artefice, Legislatore, Padre degli uomini..., come Totem Supremo su tutti gli altri esseri” (266). Eppure è proprio in mezzo a questo che “il mito, il canto, il culto, l’arte, la stregoneria e il totemismo” formano una “unità e coerenza immanente” (266) dell’unico Mistero dell’unione gamica di Andro-Gyne e Gyn-Anēr: il Mistero, da “cui proviene tutta la vita e che unisce in sé, inseparabilmente, i due sessi” (267), e che è la “chiave” “per annullare (il) segreto (del) Primitivo”, che ci apre “la porta del tempio della sua religione” (262). – Il significato del culto primitivo, tuttavia, è in questa cosa: “l’uomo naturale cerca... di impossessarsi dell’animale magico, o dei suoi poteri magici, sopraffaccendolo” (245): cioè [di impossessarsi] del “totem magico superiore” nell’“animale”, così come “l’animale” diventa “oggetto del culto prima dell’uomo” (241). – Ciò è precisamente il motivo per cui questo culto è esso stesso “bisessuale”, comico e orgiastico. Esso accade “bisessualmente”: come tale una “connessione magica dei due sessi” (250), come un “rito magico” (246) che diventa il Gamos interiore dell’uomo e della donna reciprocamente in una Persona, anche e soprattutto nell’interscambio dei sessi, femmina dell’uomo e maschio della donna (159), – così che, presso i primitivi, la pederastia (e di conseguenza anche il lesbismo) si presenta come un “atto religioso primitivo” (128). Da questa “intensità magica” dell’intimità umana il Pan del Cosmico è allora conseguente e qui l’orgiastico [è], per così dire, come una corrispondente “risonanza” dell’“ebbrezza cosmica”: dato che l’unico culto dell’“actus generationis” si svolge nell’unità cosmica con animali, piante, sole e luna in impetuose “orge”, ovunque tra tutti i popoli (135).

Quindi c’è una doppia faccia in questo Primitivo. In prospettiva

positiva, la “prima” guarda esternamente alla rivelazione del “matrimonio” nell’Antica e Nuova Alleanza, annunciata “per bocca dei Padri e dei Profeti, e per ultimo e più recentemente per bocca del Figlio” (Eb 1, 1 ss.): il “Regno di Dio” come “nozze” e in questo si rivela il “Dio che nessuno ha mai visto”, come “Agape” di “fuoco consumatore”. Ma proprio per questo essa è vicina alla “vertigine dell’altezza”, subito pronta a cadere nel demoniaco: momento Nu [notturno] di “divinizzazione” (poiché, secondo i Padri della Chiesa greca, il nostro essere graziati è la Theiosis per essere Theos, l’essere divinizzati per Essere Dio!), – questo momento Nu [notturno] (assegnato a Dio come “Oggi” e “Sempre Ora”, hodie, hodie, nunc stans) antidivino e anticristiano è “confondibile” con il “Come Dio” di Satana: Altezza nella caduta e caduta nell’Altezza. – Il Negativo guarda attraverso di essa. L’intensità delle nozze giunge fino alla “trasformazione dell’uso naturale della donna, in opposizione e alternativa alla Natura, analogamente all’abbandonarsi dell’uomo all’uso naturale della femminilità (Rom 1, 27), diventare come Eros pan-comico, come orgia di Eros – precisamente come assolutezza di una sopraffazione del divino, per così dire come “stupro assoluto dell’Assoluto” – fino all’“orgia assoluta”, in cui la mistica di una semplice ricettività al divino è demonizzata, nel genuinamente Demoniaco del “Come e Quanto Dio”, fino al “male Assoluto”. L’“orgia”, nella sua assolutezza, diventa il Sé assoluto. Nella lotta appassionata alla doppia sessualità assoluta, cosmica e divina, Eros, Agape e Gamos sono dissolti da tutte le oscillazioni, genuinamente creaturali, nell’assolutezza dell’“Atto”: come l’antidivino e l’anticristico opposto e contrario a Dio, che invece, come “actus purus”, si rivela nelle “nozze” dell’Apocalisse. L’orgia dell’atto “sessuale” è il divino.

Ma, a sua volta, attraverso questo taglio negativo, si taglia ciò che può e deve essere chiamato “Rappresentazione”. L’“atto di procreazione” nel culto primitivo centrale non è semplicemente la “Fonte Della Vita”, ma un atto in cui “l’essere totemico doppiosesuale” stesso, viene rappresentato – e non solo rappresentato, ma risvegliato a nuova “vita” e nuovo “potere”, in modo che “anche il potere, l’energia, la vita di tutto il clan viene aumentata” (243-248). Ma allora non si può fare a meno di sospettare – per quanto, certo, cautamente – che attraverso il Negativo, come un “absconditum in

contrario”, un “segreto nascosto nel suo contrario”, possa fare capolino un Positivo finale, per così dire “[relativo] all’Avvento”: tuttavia in un ultimo “giro del cerchio” [giravolta] dal Positivo al Negativo. Nell’ultima (ancora più divorante) polarità di genere tra andro-ginico donna-uomo e gine-andrico uomo-donna, si osserva, per quanto distorta dall’interno [di tale punto di osservazione], ciò che si deve chiamare “polarità di scambio”. Tale “polarità di scambio”, tuttavia – nello spirito della “*gratia supponit naturam*” (presupposto naturale della grazia) e dell’“*Intelligibile in sensibilibus*” (spirituale nel sensibile), com’è l’assioma centrale in Tommaso d’Aquino – la “polarità di scambio”, come trasformazione reciproca tra l’uomo e la donna, potrà in qualche modo apparire, come il “naturale”, per quanto ancora molto distorto, verso ciò che la Rivelazione e la teologia dei Padri della Chiesa chiamano il mistero centrale della redenzione: la *commutatio commercium connubium* [in latino nel testo], scambio e acquisto, sotto la protezione reciproca di ciò che si rivela Uno nel matrimonio.

Quest’ultimo diventa ora “cosmico” nel vero senso della parola. Il simbolo della donna-uomo andro-ginico è la “luce”, mentre il simbolo dell’uomo-donna gine-andrico è il “buio” (155). Ecco perché “solo l’uomo chiaro... può sposare la donna scura” (155): affinché la “luce” e le “tenebre” possano sposarsi. Essere uniti a quel disimpegno e confusione e mescolanza e di nuovo (fruttuoso) disimpegno che, in tutti i popoli e secoli, precisamente dal Primitivo, è la soluzione unica e magica del “manicheismo gnostico”: da Mani a Bakunin. Ma questo Primitivo è altrettanto in sintonia con l’unico proclama giovanneo: che “Dio è luce e non ci sono tenebre in Lui” (I Gv 1, 15) – ma, cosa fondamentale, in modo tale che nello “spettacolo di Gesù Cristo” Egli (Gv 1, 18 esegesi) non solo ha attraversato (contro tutto lo gnosticismo docetista) la “notte” della maledizione della Passione, anzi l’“inferno” (come dicono il Credo e il Canone della Messa), “portando e sopportando” la notte colma della maledizione della morte e del peccato – piuttosto in ciò “nel volto di Cristo Dio ha brillato nelle tenebre” (II Cor 4, 6) – sì, ancora in quella Gloria ed eternamente nella Gloria, Dio si presenta nel mistero dell’“Agnello gozzato sul trono” (Ap 5, ss.). Il soprannaturale trascendente di questo Dio si manifesta attraverso il

“sensibile”, per quanto distorto, come [aspetto] “intelligibile” del naturale immanente: così come, secondo Tommaso d’Aquino, l’intelligibile è “nel” sensibile, e Dio per la creatura è immanentemente trascendente e trascendentemente immanente. Vale a dire come *Deus exterior ed interior* (come dice Agostino), come “Dio sopra (la creatura)” e “Dio nella (creatura)”. Il mistero del matrimonio in questa forma è il mistero della luce e delle tenebre.

Ma la luce (in e come andro-ginico donna-uomo), e l’oscurità (in e come gine-andrico uomo-donna) si presentano per il Primitivo nel “totem-animale”. Il “falco” è il “totem-animale” della “luminosità” per l’andro-ginica donna-uomo, che sopravvive in tutte le culture popolari: nell’egiziana, la quale celebra il sole nascente negli inni solari come lo “sparviero del mattino... gloriosamente colorato, il quale illumina con i suoi occhi divini”, che “va al cielo come i falchi,... bacia il cielo come il falco” (Fechheimer, *Plastik der Ägypter*, 5 e 11); – nel simbolo della falconeria medievale. Ma il “corvo” è l’animale totem dell’“oscurità” dell’uomo-donna gine-andrico, poiché il corvo è l’“uccello della notte” e vicino alla “terra oscura”. In tale corrispondenza tra il simbolo della luce e delle tenebre e il simbolo animale totemico, questo Primitivo prelude alle forme di pietra delle grandi cupole, dei monasteri e delle cattedrali di tutta la cristianità: i quali animano la polarità vibrante tra la luce e le tenebre nella polarità vibrante delle loro figure animali, dai gargoyles agli stalli del coro.

La luce (come falco andro-ginico donna-uomo) e l’oscurità (come corvo gine-andrico uomo-donna) sono, tuttavia, da ultimo nel Primitivo “sole” e “luna”: “primitivo” qui nel senso di originario e autorevole in tutte le epoche e in tutti i popoli: poiché la polarità fra il sole e la luna si trova in tutti i miti. E “sole” e “luna” sono pieni, come “giorno” e “notte”, poiché questa polarità è quella più “metafisica”, più pronunciata nel contrasto tra “giorno” di “Illuminazione” (nel “chiaro concetto” della “clarté” di Cartesio) e “notte santa” del Romanticismo (la Jena di Novalis, come l’Heidelberg di Görres). Il “Sole” dell’Andro-Ginico è “tutto il principio di vita che anima e dà fertilità” (264), [si trova] nel totem animale del “cane volante, che prima si trasforma in uomo e poi da sé crea una donna” (161). La “luna” del gine-andrico è “donna che si ingravida ri-

petutamente, rimane ripetutamente incinta” (161) – ma non ha alcun totem animale speciale tra i primitivi. – Il “giorno” è di conseguenza il “maschile fisso” (264), in sintonia con la “mascolinità fredda, perfino beffarda” dell’“Illuminismo”. La “notte” è il “femminile mobile” (ibidem): abbastanza in linea con “l’ambiguità abbagliante e l’autotrasformazione” del Romanticismo, come espresso in Brentano e Kirkegaard, per esempio.

Questo è il Divino velato e svelato nel Totem dell’Incantesimo Superiore: la Divinità del Falco-Corvo; la Divinità del Luminoso-Oscuro; la Divinità del Sole-Luna; la Divinità di Giorno-Notte: la Divinità della sua sempre nuova trasformazione e trasmutazione reciproca, nel “circolo-giro” (kyklos e kyklophoria) intorno alla commutatio commercium dello scambio e dell’acquisto nuziale. È il “Primitivo” nel senso pieno di “primum” e “aeva”: originario e “primordiale” a tutte le “età del mondo”: dando origine, quindi, a tutte le mitologie e le filosofie storiche – fino al linguaggio della rivelazione, della teologia e della mistica, che come “linguaggio umano” del “totus deus” come “totus homo”, dio-totale come uomo-totale (secondo la formulazione di Agostino) può esprimere i suoi “intelligibili” divini solo nel corrispettivo “sensibile” umano.

Thoma Angelica Walther ha veramente colpito nel segno con la sua geniale metafisica di genere come “Ritmo dell’Essere”, quando ha posto il “ritmo della luce” (76 ss.) al centro del suo libro. Nel “ritmo della luce” non solo il ritmo concreto dei generi diventa più chiaro, ma è proprio attraverso di esso che il “ritmo dell’essere” appare come il ritmo reale dei sessi, in un sorprendente ricorso a Plotino, per il quale “essere” è “luce”. L’uomo è più sollecitato dall’“essere così”, ed è in ciò il “plasmare,... visibilmente irradiante..., l’inquietudine della luce dalla rapida mobilità,... la luce che determina lo spazio, che circo-scrive, che delimita,... la luce che è così” (77 ss.). La donna è più sollecitata dal “dover essere” ed è qui il “flusso... oscuro, invisibilmente irradiante,... la luce che apre il tempo, che fonda il tempo, il dover essere luce” (ibidem). – Ma con questo, dai primitivi a questa più sottile e radicale metafisica dei sessi (perché essa rivela nell’“essere” il “punto” e la “radice” di tale metafisica) – esiste una Linea inconsciamente comune a tutti i popoli e le culture: il mito, la mistica, la magia, la metafisica della

“Luce”. Mito, mistica, magia, metafisica, che come tale è la “luce” plotinica, prima, dopo e senza Plotino. In Plotino [tutto ciò resta] indifferenziato (in virtù della “pura mascolinità” ellenica), mentre l’immensa differenziazione del mistero pieno la vivono e la vivevano solo i primitivi, secondo quanto Thoma Angelica asserisce [a proposito] di questo mistero.

La conclusione corrispondente è poi la stessa dei primitivi, che è anche l’ultima delle grandi sapienze dell’Asia come dell’Occidente: l’“Eros come Theos Kyklos” (come si esprime *Dionigi l’Aeropagita*, de div. Nom. IV 14) e come *Dante*, in chiara successione all’Aeropagita, lo canta fra gli ultimi versi della sua “Divina Commedia”:

«sì come rota ch’igualmente è mossa,
l’Amor che move il sole e l’altre stelle».
(cfr. l’eccellente edizione dantesca di Hermann
Gmelin, Ernst Klett, Stuttgart, 1951, III 400)¹⁷.

Ciò è formalmente radicato nel fatto che l’intero ritmo androginico, gine-andrico non è né “progresso” (illuminista), né “regresso” (romantico). – Non è un “*Progresso*”: dal “diritto materno”, ma più precisamente gino-andrico, al “diritto paterno”, ma più precisamente andro-ginica, come è la profondità di tutto il progresso-sapienza occidentale, e anche, ancora fedele a Hegel, la direzione segreta in Bachofen. – Ma non è nemmeno un “*Regresso*”: dal diritto paterno andro-ginico indietro verso il diritto materno gine-andrico, come tutti i romanzi invertono la sequenza e corrispondentemente torniscono un “ritorno alle origini” come “ritorno alle madri”, anche e soprattutto con Goethe. – Ma per i “primitivi” (e, secondo loro, per tutta la vera saggezza) vale il ritmo del “*cambiamento costante*”, come scrive *Newman* nella sua metafisica: “perseverance in changing” [perseveranza nel cambiamento], durata e persistenza non ancora come “cambiamento” sostanziale (change), bensì come il “mutarsi” di volta in volta (changing).

¹⁷ Qui l’autore cita Dante, *Divina Comedia, Paradiso*, XXXIII, vv. 144-145 (N.d.T.).

Questa formalità primordiale del "cambiamento come costante" è espressa dai primitivi sotto i simboli del "serpente" e del "legno vorticoso".

Il "serpente" è il simbolo dell'"Eros divino volteggiante in cerchio" (Dioniso), per così dire "dal basso". "In Asia tra gli indiani, in Africa tra gli egiziani, in America tra i messicani, esso incarna il potere del dio supremo, perché attraverso il fuoco e la forza, e attraverso il suo ringiovanimento in seguito al cambiamento della pelle, ha unito in sé il potere creativo divino, che dà e mantiene la vita. Come serpente-creatore, Hirsanthia sorge dal sangue di loto della corteccia estiva; come..., potere fertilizzante della terra nel dio messicano Quetzalcoatl; come uomo, genera, con donne "imperial-regie", i "figli dell'imperatore e del re" in Cina, Giappone e Macedonia" (Winthuis 134). Ma, come mostra il serpente babilonese Thiamat (poiché Babilonia, insieme a Creta minoica, ha creato i simboli mitici primordiali), il serpente è "tellurico" e "ctonio", cioè simbolo della "possibilità infinita" della fertilità terrena e sotterranea in eterna circolazione. È il simbolo di ciò che *Tommaso d'Aquino* chiama più tardi l'"infinitum potentia" della "materia": l'infinitesimezza nel senso delle "possibilità all'infinito".

Il "legno vorticoso" è più difficile da interpretare. Winthuis ha probabilmente ragione quando lo collega al primitivo mistero primordiale del sempre nuovo matrimonio del totem originario. Il legno vorticoso è "una stecca di legno... che... è forata ad un'estremità per attaccarvi una corda, viene fatta oscillare; quando viene fatta oscillare, produce un ronzio intermittente simile a quello del nostro diavolo della foresta" (85 ss.). L'inglese Lang (*Custom and Myth*), che l'ha sperimentato, dice che era "come se un essere soprannaturale muovesse le ali con un ruggito terrificante" (Winthuis, 85). È infatti il "segno della presenza del dio", ma questo dal punto di vista "sponsale", nel senso del primitivo mistero primordiale, come abbiamo visto (104 ss., 112). Si dovrà dunque vedere in questo "ruggito" il mito primitivo di quello (in mezzo a tutto ciò che è effettivamente ripugnante) che ha la sua illuminazione nel "ruggito dello Spirito vincitore" del Nuovo Testamento, poiché Egli "vinse" gli Apostoli nella prima Pentecoste, come "vinse" Maria (Ap 1, 8; Lc 1, 35), quindi come "Spirito d'amore sponsale".

Ma poi, da ultimo, è nel mito ancora così distorto, che l'altro infinitum "superiore" di Tommaso d'Aquino, l'"infinitum actu", l'"infinito attivo, agente e attivante", come nel "rombo pentacostale dello Spirito di Dio", è veramente il "rombo di tempesta (pneuma) attivamente superante", che feconda attivamente, "vince" l'"infinitum potentia" delle "possibilità all'infinito".

"Ricettività all'infinito" (infinitum potentia) della creatura sempre nuova e nuovamente sposata – e "infinito In-Actu" (infinitum actu) del Dio sempre nuovo e del nuovo matrimonio di Dio – che è poi l'"ultimo primitivo". Quando *Dante* vede come ultima visione della sua Divina Commedia "la sussistenza profonda e chiara" di "tre cerchi" ruotanti l'uno nell'altro, come simbolo del ciclo interiore della Trinità (edizione Gemlin III 398), anche il rapporto tra Dio e la creatura è il ruotare di ciascuno dei due "cerchi" nel "cerchio" dell'altro: ciclicità della "ricettività all'infinito" della creatura (nel primitivo simbolo del "serpente"), nella ciclicità del divino Eros" (Dioniso), "attivo all'infinito".

Questo è il mistero che si cela nei grandi, ideali, persino matematici *simboli primordiali dell'umanità* – anche se sono ancora solo un "absconditum sub contrario" – "qualcosa di nascosto sotto il suo opposto" (come diceva Lutero). Si intende nell'indo-germanico "Svastica", nell'azteco "Olin", nel proto cinese "I Ching" ("Cambiamento"), nel "Tao" di Lao Tse ("orbita"), nelle pienamente cinesi "otto stelle rotanti": come dice Agnes Kunze in una buona sintesi ("Natura e cultura" 1951, p. 202, ss.).

*

Ciò porta necessariamente alla *Problematica di Kyklos e Agon*, della ciclicità e della competizione, in quanto si estende tra la mitologia occidentale e quella asiatica. Poiché la *mitologia greca* si contorce ambiguamente tra il naturalismo pelagico e lo spiritualismo ellenico (come dimostrano brillantemente le sconosciute ma incisive "Forschungen" di *Gottfried Muys*: I 209-242) – e poiché la *mitologia romana*, ancora più ambiguamente, in realtà "cambia solo maschera" tra il culto radicale della terra e della morte degli Etruschi e lo spiritualismo ellenico semplicemente tradotto in latino (come dice *Sibylle*

Cles-Reden portando a maturazione le intuizioni di Bachofen, attraverso la ricchezza e la prudenza del suo rapporto di ricerca “Das versunkene Volk” [Il popolo sommerso], Innsbruck 1948) – in queste circostanze è solo la *mitologia germanica* che si pone come controparte puramente occidentale della *mitologia asiatica*.

Si parte dunque dalla mitologia germanica, per poi disegnare l’asiatico in contrasto con il germanico.

Su questa strada, la via si apre a *Platone*, che sta tra l’Occidente e l’Asia. Sulla strada, allo stesso modo, si dà il problema di Eros, etc., nella profondità che è il “Potere”.

3. La *Mitologia germanica* (come tracciata da Jakob Grimm¹⁸, in quanto centro interno della grande collezione di fiabe dei fratelli Grimm e del loro dizionario tedesco) si sviluppa dapprima in tutta una struttura di polarità (nella quale prevale l’agone).

La prima polarità si estende tra “Ymir” e “Borr”. “Ymir” è l’origine del cosmo, che non è né cielo, né terra, né inferno. Di fronte a lui in battaglia sta Borr, i cui figli – Trias Odin-Wile-We, smembrano Ymir in terra, cielo, acqua, mare, montagne. Da questa guerra primordiale – sia per Eraclito, sia per i germanici, sia per i persiani, la “guerra” dei “guerrieri” è l’origine di tutte le cose – da questa guerra primordiale nasce il cosmo. Il cosmo è quindi in sé – a causa di tale origine – tensione di opposti e, quindi, guerra-spettacolo-gioco. È tensione tra Asgardr come giardino, casa degli Aesir, cioè gli “dèi della luce”, e Utgardr come Gardr di Ut, l’abisso dell’inferno – in modo che il centro, il mondo umano, sia teatro della battaglia tra Asgardr (olimpico) e Utgardr (ctonio). Questa “scena di battaglia” è prima il “centro” tra gli Aesir e i Vanir, gli dèi della luce e gli dèi magici erranti. Secondariamente è fra gli Aesir e i “giganti”. In terzo luogo avviene tra gli enormi giganti, divini e misantropici (i Titani della mitologia ellenica) e i nani o gli gnomi o i goblin (dvergar, voettir, cof), come spiriti guardiani della casa e del cortile. Tuttavia, il “centro” è la “scena di battaglia” più spaventosa

¹⁸ Poiché l’autore non aveva accesso alla *Deutsche Mythologie* di Jakob Grimm (Berlino, 1875-1878), ha utilizzato l’esatto estratto della *Deutsche Mythologie* di Kauffmann (Stoccarda, 1890). (*N.d.A.* n. 9).

tra Odino e Loki (e, in realtà, tra Asgardr e Utgardr, cielo e inferno). Da Asgardr Odino sta combattendo: – lo “straniero” e “vagabondo”, poiché è stato abbandonato dopo la nascita, ferito da un colpo di lancia, e impiccato nove giorni e nove notti su Ygdrasell, la forca (drasell) di Yg (Odino), per poter ora strisciare attraverso la montagna trasformato come un serpente e volare via su ali d’aquila (poiché serpente e aquila sono animali totem persiani) – i cui compagni sono corvo e lupo – e che, almeno localmente, è venerato nel simbolo dei cavalli bianchi in corsa; del resto Odino, è egli stesso l’aspetto “Stabile” [“costante”] di una sempre nuova e sempre diversa trasformazione erratica e alienante. Da Utgard combatte contro Odino Loki, come anti-odinico, come anti-cristico riferibile al più alto allineamento nella più alta opposizione: – Loki che muta sempre tra Aesir e Giganti, padre di mostri e forze distruttive, ma di nuovo capace di bere alla fratellanza di sangue con Odino. “Luminoso nella sua bellezza come Lucifero”, a volte fedele amico e compagno, a volte ingannevole e beffardo traditore.

Questa ambiguità della lotta tra sopra (Odino) e sotto (Loki), potrebbe sembrare come il mito primordiale appropriato alla dialettica delle ambiguità di Kirkegaard – visto che tale ambiguità è intensificata, poiché esiste una seconda tensione di polarità nel regno degli stessi Aesir. Il Divino è polare in se stesso: non solo tra la “luce” degli “Aesir” e l’“oscurità” degli oscuri-magici “Vanir” (l’“oscurità dell’illusione”¹⁹); non solo tra la luce-divino-potente del superiore Odino e l’oscurità-divino-potente dell’inferiore Loki (cioè come in generale la luce e l’oscurità mitica, gnostica e manichea sono il divino polare, la “ragione” e l’“irrazionale” divino), – ma in una tensione di polarità nel regno della luce divina stessa, non in forma di opposti inconciliabili e tuttavia intersecanti, persino compenetranti, bensì polari in forma di complementarità. È una polarità che potrebbe quasi apparire nel senso di ciò che Tommaso d’Aquino considera un “supponit naturam” nei confronti della

¹⁹ È interessante rilevare il gioco etimologico dell’autore fra i termini “Wanen” (riferito alle divinità “Vanir”) e “Wahn” (illusione), che appare come la radice terminologica comune, e il significato più autentico, nel connotare la natura di tali divinità ctonie, oscure ed ingannevoli (*N.d.T.*)

“grazia” del mistero della tensione trinitaria in Dio (nel suo “dinamismo” delle “relazioni”, nel quale le “persone sono” Denz 278 ss, 703), potrebbe apparire cioè come una mitica traccia “naturale” nel “compimento” del mistero della Rivelazione.

Odino – prima di tutto – sta di fronte a suo nonno Mimir: Mimir, il Guardiano dell’Odrerie, il poeta-metro; – Mimer, che è il guardiano della sorgente alla radice del frassino del mondo Yggdrasil, la forca di Odino, alla sorgente dove le tre Norne regnano anche come dee del destino (“Norne” del destino di volontà, valore e attesa). Il simbolo²⁰ fra Odino e Mimir è che da un lato Odino, per preoccupazione della fine delle cose, chiede a Mimir la bevanda della fonte, ma dall’altro Mimir gliela dà solo al prezzo di uno degli occhi di Odino. È un simbolo in cui risuona ancora l’antica polarità tra luce e tenebre, ma all’interno della regione della luce stessa: “Mondo-Tutto, il cui occhio, il sole del cielo, sprofonda nella marea di notte, ai confini della terra”, per “lasciare la profondità del mare nello splendore del rosso mattutino, prima che il sole sorga di nuovo”.

La polarità all’interno della regione luminosa – in secondo luogo – porta esplicitamente la forma della triade. – Una triade più esterna si estende tra Odino, Bragi e Starkadr. Odino è un dio straniero e mendicante (grimner, wegtamr), anche se è il Padre di Tutti (alfodr), e tuttavia “uccello-forca sulla forca Egg-drasill”, – e ancora dio della saggezza, in virtù della bevanda della fonte di Mimir, il “signore imperscrutabilmente saggio dei ruscelli, dei torrenti e del mare”. Bragi è il “più alto degli skaldi”, il dio da cui prende il nome la poesia. Starkadi è il dio dei guerrieri e dello spirito guerriero che, “rinunciando ad ogni esistenza civile, si dedicò solo al mestiere delle armi”. L’“originarietà” di Odino, il “Logos” musicale di Bragi, lo “spirito” come “tempesta di guerra” di Starkadr – così si conchiude la Traide – ma come una Triade con il profumo dei “giganti” impetuosi, dei “vagabondi” avventurosi, dei “guerrieri” bataglieri. – Questo si risolve quindi in una triade interna di militanza

²⁰ Qui il termine *Symbol* è utilizzato dall’autore nel suo significato etimologico di syn-ballon: legame, aspetto simbolico che lega e rimanda un elemento all’altro (N.d.T.).

esplicita. È la triade di Odino con i suoi due figli, Donar e Saxnot. Odino rimane “straniero e vagabondo nella tempesta”. In contrasto con lui, Donar è in origine lo “scudo della terra”. Casa, abitazione, proprietà: come anticamente il lancio del martello decideva il pignoramento della proprietà, come il martello di Thor durante il matrimonio serviva a consacrare il vincolo matrimoniale e, alla fine della vita, il fuoco che consumava il cadavere, e come infine il martello di Thor era il segno di protezione sulle tombe. Allora Donar è tutto questo sempre come il “forte” (tanto che le iscrizioni latine lo descrivono come Eracle Musagete). Sì, finalmente, di fronte al “solenne mistero che vela la figura di Odino”, egli è il “semplice, rozzo Donar”, e tuttavia “già giovane e alto, con spalle forti e larghe, prorompente di forza”. Il terzo di questa triade interna è infine Saxnot, la cui “congregazione è il popolo in armi”, che è venerato come “compagno di spada” (che è il significato del nome di Saxnot) nella “danza delle spade degli uomini giovani e nudi”. Così la triade interna (in Odino e nei suoi figli) è la triade del “guerreggiare” stesso, la quale si dispiega dall’Ur di Odino, al possesso razionale dormiente e all’ordine del possesso (sebbene nel ritmo del colpo di martello e nella gloria eroica: quasi dando ragione al Cristo “duca” di “Heliand”²¹), per risolversi nella tempesta ritmica della danza della spada nello spirito comune dei compagni di spada. È l’origine, la ragione e lo spirito ondeggiante del “guerreggiare”.

Ma questa doppia triade è infine – in terzo luogo – inserita tra una (per così dire) “triade ancestrale” di Odino – con i suoi due fratelli come unica erede del Borr primordiale – e la triade maschio-femmina, che caratterizza la controparte di Odino relativamente alle tre forme di sua moglie. Il completamente imperscrutabile Borr, che affronta l’Ymir, il “caos” come distruttivo-creativo, è questo “attuale” nei suoi tre figli Odino, Will, We, la “Triade degli Antenati”, che uccide l’Ymir per formare da esso il cosmo a tre forme, dio-mondo, sottomondo, mondo di mezzo come mondo umano. Questa triplice forma del cosmo, che sorge attraverso la trinità

²¹ Titolo di un poema sassone che narra liberamente le vicende evangeliche e che indica la figura del “Salvatore” (*N.d.T.*).

Odino-Wili-We, corrisponde poi alla triplice forma della moglie di Odino, in modo che ciascuna delle tre parti del mondo abbia un terreno primordiale femminile-nuziale. La consorte di Odino non è effettivamente polare a Odino, ma racchiude in sé l’elemento originario della tipica donna germanica, che, in quanto donna guerriera essa stessa, non consiste tanto nella polarità maschile-femminile rispetto all’uomo (come è perlopiù caratteristico dell’elemento asiatico, per quanto riguarda l’ellenico e il romano, nella misura in cui in entrambi è presente un aspetto originario dell’asiatico: il pelasgico nell’ellenico, l’etrusco-tirrenico nel romano), – la donna germanica si trova bensì in naturale comunione con l’uomo bellicoso, come la profetica Veleda e la guerriera Valchiria. È la moglie di Odino l’originale di questa donna germanica, che percorre l’arco più mostruoso di una triade interna (in contrasto con l’Odino finalmente incorporato, anche se estremamente misterioso) – l’arco tra i Tre Mondi. Frigg è assegnata al mondo degli dèi superni, come l’amata compagna iniziata a tutti i segreti di Odino²², la matrona e custode della beatitudine coniugale: la “Donna alta del cielo”. Gli inferi assegnati a Fjorgynn, legati a Lei, sono l’inferno: ella è probabilmente paragonabile alla controparte apocalittica della “donna con la bestia degli abissi” (Ap 17). Al centro del mondo umano è infine assegnata Freya, la “dea primaverile dell’amore”: cioè la fonte primordiale di ogni esordio di primavera della terra, dal “fuoco dell’alto” e dal “fuoco del basso”. In questa origine si trova uno strano parallelismo con l’antico Heket egiziano e l’antica Hekate greca: che è, allo stesso tempo, “Heket-Hekate superiore”, del cielo, e “Heket-Hekate inferiore”, degli inferi, e, nel mezzo, l’“Heket-Hekate” medio, dell’unica terra sempre in fiore e fruttifera. Questa misteriosa origine della dea moglie di Odino può essere vista con l’occhio di Simone Weil, la grande filosofa mitico-mistica dei nostri giorni, che vede la rivelazione brillare ovunque attraverso il mito (cfr. “Connaissance surnaturelle”, Paris, 1950,

²² In realtà pare che sia Frigga o Freya ad aver iniziato Odino alla magia sciamanica (chiamata *seiðr*) degli dèi Vanir, una magia femminile dai risvolti osceni, secondo la versione della leggenda (*Heimskringla*), riportata da Giovanna Chiesa-Isnardi, *I miti nordici*, Longanesi, 1991 (N.d.T.).

“L’être a un religieux”, ed. 1951, “Cahiers” I e II, ed. 1951). Inoltre, nella triplice figura originaria del dio-donna-primordiale germanico, vi è la prefigurazione dell’Avvento, di come la “portatrice di Dio” cristiana Maria forma misteriosamente il cielo e la terra e l’inferno come “talamo”, “grembo nuziale” (Lutero); “grembo di Dio” (come madre di Cristo, attraverso il Padre, nello Spirito), “grembo di Dio”, tuttavia, nel mistero in cui Cristo porta il “peccato” e la “maledizione” e la “morte” e, di conseguenza, “scende agli inferi”. In questo “Dio che scende”, tuttavia, [Maria è] madre-sposa di tutta la “vita di Cristo nell’uomo”, sì, secondo Efrem il Siro, [ella è] “madre della vita (cosmica) in generale” (come Reinhard Johannes Sorge la modella visionariamente nella sua “Madre dei cieli”). La donna originale, dunque (in virtù della coorigine della “seconda Eva” con l’origine di Cristo come “secondo Adamo”), dal cielo e nell’inferno sboccia e fruttifica nella terra sbocciata e fruttificante.

Attraverso questo immenso campo di tensione di polarità (che corrisponde al comune spirito germanico: il gotico in Italia e Spagna, il franco in Francia, il tedesco in Germania, il vichingo-normanno in Russia, Inghilterra, America, lo scandinavo in Danimarca, Norvegia, Svezia, Islanda) – questo “campo di tensione” genuinamente germanico corrisponde, per così dire “verticalmente”, al mitico “paesaggio primordiale”, come è disegnato nel mito germanico. Il frassino del mondo Yggdrasill, la “forca di Odino”, sia alza, spargendo i suoi rami e ramoscelli eternamente verdi nello spazio. Intorno al suo piede ruggisce il mare del mondo, in cui il mostruoso serpente Midgardsorm, il verme del mondo di mezzo, si contorce in un cerchio eterno. Ai piedi del frassino del mondo sgorga la sorgente, di cui Mimir è il guardiano, lui stesso la fonte di tutta la saggezza. Tuttavia la saggezza del “Wurt”, del destino – che è l’aspetto veramente divino sotteso a dèi, uomini e giganti – è trasformata dalle Norne in “Urdier”, il fato-potente del destino – del destino di cui Tacito dice, in relazione ai popoli germanici: “secretum illud..., quod sola reverentia vident”, “segreto che solo la riverenza [la soggezione, lo stupore] vede”. Sotto il frassino del mondo, vi è il mare, il serpente, la fonte del destino, però, “sotto la terza radice del frassino, calcolata dal popolo verso nord, lontana

dal sole”, si trova, come un abisso del cosmo, “Niflheimr, il mondo della nebbia, dietro il fiume di confine Gjoll, sul quale conduce un ponte dorato, custodito dalla fanciulla Modgudr... Alte sbarre racchiudono la sala di Eljednir, dove Her, un mostro, figlia di Loki... regna. Torrenti terribili, che i criminali devono guardare, scorrono attraverso il Nifl-Hel”, che è inoltre il luogo del drago Niddhogr (equiparabile alla secca del serpente marino Midgardsormr), così come il luogo del lupo di Odino, ma “al quale gli dèi soccombono nell’ultima battaglia”.

Il tremendo campo di tensione delle polarità, in questo ancor più tremendo passaggio primordiale di opposti estremi, che si annidano costantemente nella “lotta estrema” – questo spinge dall’inizio verso ciò che si chiama Muspilli, Ragnarökkr e Ragnarok, l’alba degli dèi come giudizio degli dèi: Fine della guerra delle guerre, “dalla prima guerra scoppiata nel mondo”. In questa teleologia ed escatologia guerresca del cosmo, il *sangue germanico* è il *sangue dello “Skoteinos” di Eraclito*, come l’“Oscuro”: la cui “oscurità”, tuttavia, è feconda in tutti i “chiari” (poveri di sé) di tutto l’Occidente fino ad oggi. Questo Uno è, nei germani come in Eraclito: Polemos ed Eris, Guerra e Zelo della disputa, come Pater, Deiktes e Basileus e Dike e Xynos, Padre, Creatore, Re, Giudice e Collegamento di tutti, “dèi e uomini, schiavi e liberi” (Diels 69 B 53, ibid. 74 B 80). Ma questo Uno vale perché, come logos primordiale della struttura totale delle polarità cosmiche, questo Uno è “l’anti-stante (anti-xun), l’un con l’altro e l’insieme e l’abbracciante e nuziale Uno e (inoltre) il favorevole (sympheron), – e ciò che d’altro canto si lacerava sempre di più (diapheronta), (è proprio in questa) bellissima armonia: “Tutto diventa secondo Eris” (Diels 63 B 8).

Questo agone eracliteo-germanico nella guerra e nello zelo, tuttavia, prende alla fine la forma di “*Morte e Resurrezione*” – paragonabile (nello spirito di Giustino il martire, dei grandi Romantici e di Simone Weil) al 15° capitolo della Prima Lettera ai Corinzi.

Il “gemito del parto” dell’“intera creazione” come lo descrive Romani 8, lo scuotimento del cielo e della terra predetto dal Signore nei suoi discorsi della fine dei tempi in Matteo, Marco e Luca, gli orrori delle “sette piaghe” dell’Apocalisse giovannea – tutto questo è [estremamente illuminante] per il mistero germanico del

Muspilli: “L’albero del mondo trema e geme, i nani gemono davanti alle loro caverne rocciose. Le forze del male, finora tenute in pugno, si liberano e iniziano la battaglia contro gli Aesir. Un lupo divora il sole, un altro la luna, le stelle brillanti cadono dal cielo”. Ma non è un destino passivo, bensì nello spirito del “logos del combattente sul destriero bianco” dell’Apocalisse giovannea (19, 11 ss.) e dell’Arcangelo Michele in guerra con le sue schiere (ibid. 12, 7 ss.) e della fondamentale “guerra nei cieli” (12, 7); in questo spirito cristiano dell’agone reale (kalos agon: I Tim 6, 12) è lotta a morte fra il luminoso mondo superiore (asgardr) e l’oscuro mondo inferiore (utgardr). Ma “ovunque gli dèi sono sconfitti sulla grande balena-Stato Vigrior (o Oskopnir)”, anche se alla fine persino le forze del male sono sconfitte, e il “drago divoratore di cadaveri (il Nid-Hoggr) viene sepolto per sempre nell’inferno” (cfr. Ap 19, 17-20; 15). È la scomparsa generale del “vecchio cielo e della vecchia terra” (come dicono la II Ptr 3, 10-12 e l’Ap di Gv 20, 11): “il furore del fuoco e dell’acqua”. Ma questa caduta del “vecchio cielo e della vecchia terra” è il sorgere del “nuovo cielo e della nuova terra” (come parimenti dicono la II Ptr e l’Ap di Gv): “un nuovo sole splenderà... di nuovo gli Aesir si riuniscono sull’Ida-vollr, il campo di Ida, ritrovano nell’erba il loro giocattolo d’oro” (come il “gioco”, dal Libro dei Proverbi, è l’ultimo simbolo del mistero di Dio: da Giovanni della Croce a Teresa del Bambin Gesù; come lo descrive *Huizinga* nel suo “Homo ludus” in quanto “ultima metafisica”). Saranno “nuovi cieli e nuova terra”, come li vide Isaia (11: lupo con agnello, etc.). Colui che è stato assassinato torna in comunione con l’assassino, il trafitto con l’arciere: Baldr con Hodr. La “sventura del Wal-Hall” è, in un tremendo girotondo, trasformata e trasmutata nell’eterna “felicità del Wal-Hall”: come la Voluspà, la maga nordica, aveva proclamato. “Dove era intronizzato il dio della guerra, dimorano gli dèi della pace”. La guerra-omicidio dell’origine (poiché Odino, Wili e We avevano ucciso l’Ymir per ricavare dal suo cadavere il mondo trinitario) si trasforma e si trasmuta nella stirpe degli stessi “assassini di guerra”: poiché i figli di Wili e We e i figli di Thor formano la “Beata Unità degli Opposti” nei Nuovi Cieli e nella Nuova Terra, che una volta era lo “sfortunato scontro degli Opposti” nei Vecchi Cieli e nelle Vecchie Terre.

Ma fedele a ciò che Tacito dice dei Germani, che nella loro religione l’essenziale era il “secretum illud..., quod sola reverentia vident”, il “segreto che si vede nella sola riverenza” – stranamente relativo all’Avvento, ma anche, da ultimo, alla Rivelazione Segreta e, in generale, alla Rivelazione dell’Antica e Nuova Alleanza, da ultimo ad una avventuale “Venuta” nuziale (Ap 17-20) – infine la mitologia germanica del Nuovo Cielo e della Nuova Terra è anch’essa avventuale come “in una sala più bella del sole”, una “corte felice” attende il suo “Capo Supremo: Egli, l’Altissimo fra tutti, verrà – e terrà la corte. Egli stabilirà gli ordini sacri e li manterrà nell’Ordine Eterno”.

È questa mitologia germanica che vive segretamente nel grande tesoro delle “Kinder-und Haus-Märchen” (fiabe per bambini e per la casa) raccolte dai fratelli *Grimm* (cfr. la nuova edizione, Düsseldorf 1949). Ed è il mondo di queste fiabe originali che i grandi poeti germanici hanno continuato a scrivere. Un mondo strano a volte nel loro “miscuglio”, come dice del loro poeta il redattore delle “Volks-Märchen” [fiabe popolari] di *Musäus* (Edizione Leipzig, 1926). Magico, della magia dell’originale terra tedesca della Svevia, come lo sono le fiabe di *Hauff* (recentemente pubblicate nell’incantevole edizione della casa editrice Dröhmerschen, München, 1939). Profondo, della “filosofia” segreta che sonnecchia nelle fiabe originali, nelle “Fiabe” di *Andersen* (come pubblicate dalla stessa casa editrice Dröhmerschen, nella stessa splendida forma, München, 1938). Genuinamente romantico, nella miscela di ironia, malizia e infantilismo, delle fiabe di *Clemens Brentano*.

Ma tutto ciò rivela – dalle corrispondenze tra Eraclito (come anatenato di Platone), il mito germanico e la rivelazione cristiana – l’unica cosa, che è il mito, il patos e l’etos dell’Occidente: – l’Agone antico (da Eraclito a Platone alla “Paideia” ellenica), che è “l’ellenico” (come lo ha plasmato *Werner Jäger* nella sua opera omonima, il coronamento della ricerca tedesca sull’antichità); – l’Agone germanico (come l’abbiamo appena trovato, in quanto nucleo del mito germanico); – l’Agone cristiano (come rivelato soprattutto nell’Apocalisse giovannea).

4. Questo *antico Agone germanico-cristiano* (come centro inter-

no dell'antico "Sacrum Imperium" germanico-cristiano) è la controparte del Kyklos asiatico e della Kyklophoria. E tuttavia in modo tale che, da un lato, il Kyklos asiatico (come Kyklophoria) sperimenta la sua maturità nell'Agon antico-germanico-cristiano – dall'altro lato, proprio così, però, anche l'Agon si fonde in un Kyklos rinnovato. Il Kyklos (come Kyklophoria) passa attraverso l'agone platonico per risorgere nel "sobrio" *Aristotele*: sia nella "circulatio" di *Tommaso d'Aquino*, che nella "dialettica circolare" di *Hegel* (in cui la "tesi" diventa "sintesi", attraverso l'"antitesi", e torna a se stessa, cioè la "syn", il "con e comune", di "tesi" e "antitesi"). Il simbolo di questo (ancora di più: la ragione e la forma primordiale) è quello che *Dionigi di Alessandria* (259-268) chiama il "synagethai" della "triade divina verso lo xeno come in un punto" (Denz, 48), cioè il movimento circolare in cui Padre e Figlio si "affrontano" nell'"Uno", che è lo Spirito Santo – in una vera "circulatio", un "circolo", come lo formula Tommaso d'Aquino. Proprio come Dio è la "forma" del cosmo, così anche (nella teologia dei Padri della Chiesa greca) il cosmo stesso è "circulatio", un "circolo", proprio come Dio come Trinità è un "circolo in sé". La controparte personale, quella che dice Agone, si "completa" così in quella "di circuitazione", che si chiama Kyklos.

Di conseguenza, però, questo rapporto tra il Kyklos (asiatico) e l'Agon (occidentale) è segnato da ciò che *Dionigi Areopagita* (nel sesto o settimo secolo) chiama "Eros come Theios Kyklos". Per l'Asiatico nell'Areopagita, Kyklos ed Eros sono dunque una cosa sola, in quanto il "divino" del "Kyklos" è precisamente l'"Eros". Per l'occidentale cristiano, invece, nello stesso Areopagita, l'Eros non può essere che quello che nel giovanneo si chiama "Agape", cioè l'Amore come incontro-confronto atonalmente personale. Kyklos ed Eros stanno insieme come Agon e Agape. Ma ancora, la relazione fra Kyklos e Agon è reciproca: come allora anche la lingua dell'Occidente sposa Eros e Agape a tal punto che rimane solo la parola amor, amore (come traduzione di Eros). L'Eros come Kyklos matura attraverso l'Agape come Agon per diventare la "sintesi" di un "Eros agapeico", che ha il suo massimo simbolo occidentale sia nell'"amor" della Divina Commedia di *Dante*, che nei Sonetti a Laura di *Petrarca* (cfr. le eccellenti edizioni della Vita

nuova di Dante e dei Sonetti di Petrarca nella collezione Klosterberg di Benno Schwabe, Basilea). È allora il compimento del Cantico dei Cantici, che celebra l’Amor tra lo sposo e la sposa come un incontro-risposta (agapeico), come parabola delle nozze tra Dio e l’alleanza – che attraverso il compimento della parabola, nel simbolo dell’“Eros agapeico” tra Dante-Beatrice e Petrarca-Laura, ritorna “attraverso Dio”. Questa è la profondità di “Eros come Theos Kyklos” nella parabola dell’Arcopagita: Dio è in Se stesso (nella vita interiore-trinitaria) “Eros come Agape” e qui “Kyklos come Agon”, per farsi conoscere e comunicarsi nella “Oikonomia”, le “regole della casa” del suo cosmo, come appunto questo “Eros di Agape” e qui “Kyklos come Agon”. “Dio in Sé” e “Dio comunicato nel cosmo” è l’Unico “Eros (di Agape) come Theos Kyklos (di Agon)”.

Questa giustapposizione e tuttavia interconnessione ha il suo simbolo ultimo nell’etimologia delle stesse parole “Asia” ed “Europa”: come Gottfried Muys sviluppa brillantemente nelle sue “Forschungen” [ricerche] (Köln 1856 ss., I 15 s., 58 s.): “Asia” non significa “alba”, bensì innanzitutto “estate ardente” (significato legato al greco “thermos”) e poi, in maniera più nettamente tribale, è legato al greco “eschara”, che significa “camino” o “griglia di fuoco”. “Europa”, d’altra parte, non ha a che fare con “erebos” “mondo sotterraneo” (o, per dirla tutta, “tramonto”), ma denota la “deaterra invernale”, e in questo la “terra invernale”. Ma adesso veniamo all’ultimo simbolo. Il “Kyklos di Eros” asiatico è sotto il segno dell’“estate ardente” e il semplice “corso” del fuoco che si dissolve e si spegne”. L’“Agone di Agape” occidentale significa, nella riflessione e nella maturità della “terra-fredda dell’inverno”, la “distanza personale” dell’“Agone di Agape”. Nella contrapposizione e tuttavia nella confusione dell’una nell’altra di questa “Asia” e di questa “Europa”, nasce ciò che la Lettera ai Colossesi 3, 14 intende per “amore” come “insieme nell’anello” della “perfezione nella consacrazione (syndesmos tes teleiotetos) e significa: Eros-Kyklos “dialetticamente” Agape-Agon e qui “Uno”. Tuttavia nella confusione contrapposta e embricata di questa “Asia” e di questa “Europa” nasce ciò che Fil 3, 14 intende per “amore” come “insieme nell’anello” della “perfezione della consacrazione” (syndesmos ...): Eros-cyclos “dialetticamente” Agape-Agon e qui “Uno”.

5. Questa contrapposizione etimologica tra l'Europa "invernale" e l'Asia "estiva" conduce direttamente a ciò che, secondo Max Horten (nel suo magistrale "Filosofia dell'Islam", vol. 4 dell'eccellente "Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen" [Storia della filosofia in presentazioni individuali] di Reinhard-Verlag), è la comune asiaticità, per il pensiero cinese, come per quello persiano, l'indiano e l'islamico. «L'orientale vive sotto un cielo senza nuvole... circondato dalla magia del deserto, che come superficie chiara e priva di alberi sembra infinito, ma che con il suo orizzonte nitido finge di essere ancora una volta delimitato, unendosi al blu profondo del cielo in una cupola di meraviglia – circondato dai riflessi di luce della sabbia incandescente e del terreno di pietra, che come fantasmi (ginn), folletti si aggirano intorno a lui e lo prendono in giro – un mondo fiabesco... circondato, inondato e ravvivato dall'infinita abbondanza di luce che la potenza solare, lo "spirito del sole", riversa sul mondo sublunare, in quanto l'intera costruzione del mondo è intessuta di forze misteriose. A partire da questo ambiente, l'anima ubriaca di luce dell'Oriente ha dovuto plasmarne se stessa. Doveva scrivere il mito del cielo azzurro e del Dio nascosto in esso» (19).

Nasce così una mistica cosmica e una gnosi della «luce» e dell'«oscurità», e questo nel Kyklos e nella Kyklophoria, nel cerchio e nell'inversione circolare [Kreis-Umschwung]. È quindi prevalentemente passivo: in quanto questa inversione circolare [circolarità?] si «esegue» in ogni «membro del tutto» – in netto contrasto con l'occidentale «Agon», che presuppone individui autonomi che «lottano» e «competono» tra loro.

Certamente questi opposti non sono puri. Come *Plotino* è diventato l'unico maestro celebrato dall'Occidente all'Asia, in persiano come in indiano e in islamico (come maestro della gnosi della luce), così l'Agone occidentale ha un effetto sull'asiatico, soprattutto nello specifico persiano.

Il *Parsi*, in generale il mazdaismo come in Zoroastro, ha come centro la «lotta» tra la luce divina (Aryaman) e le tenebre demoniache-divine (Avra Manyu) – ma in modo tale che alla fine si tratta di una «convivenza cosmica», una convivenza con la lotta nel Dio-terra. Il «fuoco» come simbolo fondamentale del culto degli irania-

ni suggella questo: perché da un lato potrebbe certamente essere chiamato fuoco della lotta personale, ma dall’altro è «fuoco cosmico», «fuoco» del «cielo» asiatico e dell’«abisso di luce» asiatico: cielo e luce come fuoco – e quindi infine nettamente divisa contro la lotta dei combattimenti personali nella mitologia germanica (cfr. nel complesso le buone spiegazioni in *Wesendonk*, *Weltbild der Iranier*. Collezione Reinhard Vol. 1a).

Lo stesso si può osservare nell’*islamismo*. La più alta sapienza islamica, l’«altruismo eroico» della «Haqiqa», parla certamente di una «competizione nell’arena della vita» (bi-li-munazala), così appunto come nel linguaggio dell’antico Agone cristiano di I Cor 9, 24-27, [si parla] di «gara» dell’«uomo dell’Agon» nello «stadio» per il «premio di combattimento». Ma proprio in questa direzione apparentemente occidentale, la cosa più profonda e decisiva è il «tauhid», la «sommersione in Dio» – quindi, asiatico, lo sprofondare nel Tutto-Terra del Cielo (cfr. il racconto corrispondente in *Otto Strauß*, «Filosofia indiana», vol. 2 della Collezione Reinhard).

Nell’*indiano* la contrazione avviene al contrario. *Thomas Ohm*, nella sua opera estremamente competente «L’amore di Dio nelle religioni non cristiane» (pubblicata dalla Erich Wesel Verlag, Freiburg, 1950) presenta la fede indiana nel suo nucleo centrale, la «devozione Bhakti» (208-267). Ohm disegna «bhakti» forse troppo fedelmente al suo tema (trovare la dottrina scolastica dell’amore di Dio presso i popoli non cristiani) come «il germe dell’amore per l’Essere Supremo», cioè come un Esso asiatico che tuttavia significa il personale (209): «oceano di amore e beatitudine davanti a Dio e in Dio», in cui «l’anima si perde» (212). Ma se in questi echi personali vi è comunque «l’amore assolutamente sprofondante» quale fattore decisivo, «l’amore più alto» come «suscitato» e perciò «redenzione per tutti» (secondo Sandilya: Ohm 217), allora attraverso un grande mistico buddista tibetano come *Milaraspa* si evidenzia un autentico agone occidentale, il «bagliore interiore della meditazione» come «lotta sulla cima dell’alta, bianca montagna di neve»: «come lottatore ho preso un modello e ho combattuto morendo per questa vita» (Berthold Lufer in «Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaften» vol. 48, Vienna 1902).

Il *cinese*, tuttavia, si basa infine certamente sulla «proporzionali-

tà nascosta», come dice felicemente Heinrich Hackmann nella sua esaustiva “Filosofia cinese” (vol. 5 della Collezione Reinhard, Monaco 1927, p. 26). E questa «proporzionalità», nelle polarità delle coppie del «I Ching» (cfr. la magistrale edizione di *Wilhelm* in Diederichs, Jena 1950 s.), è di fatto l’origine di quella che è anche e soprattutto nella filosofia occidentale l’ultima, vera «saggezza occidentale»: filosofia della polarità (da Eraclito a Platone ad Agostino a Nicola di Cusa a Lutero a Goethe a Hegel a Schelling a Newman). Ma per quanto questa «proporzionalità» sia diventata una «umanità» quasi occidentale attraverso il *Confucianesimo* (come mostrano i grandi commenti all’I Ching) – essa rimane proprio nel confucianesimo proporzionalità dell’ordine cosmico (nel calendario sacro). E così quello che è l’I Ching nella sua potente interpretazione dei detti di Lao-Tse irrompe più vittoriosamente (cfr. l’eccellente edizione di *Ular* nell’Insel-Verlag, Lipsia 1917): «Proporzionalità» nella «misteriosa interconnessione di cielo e terra» (Hackmann come sopra); fondata sulla proporzionalità tra le prime due categorie dell’I Ching, il «pascolare» (Kian) e il «ricevere» (Kun). Questa «proporzionalità» è quindi il «Tao», che Ular traduce molto appropriatamente come «traiettorie» (centrando così la dinamica-funzionale del Tao). Quello cinese è quindi il mistero in cui il Tao oggettivo (la proporzionalità tra cielo e terra cosmici) diventa Tao soggettivo (la proporzionalità tra cielo e terra “interiori”). Tra il Tao oggettivo e quello soggettivo, tuttavia, prevale la tipica proporzione cosmica asiatica tra «il modello celeste» e «la successiva immagine terrena». Sì, l’energetismo oggettivo (il quale corrisponde al teopanism asiatico) è probabilmente l’ultimo ad essere applicato: poiché il «Tao oggettivo» si auto-elabora come «Tao soggettivo».

Questo [principio] *Asiatico*, tuttavia, divenne, sempre di nuovo, una forza *all’interno dell’Occidente* stesso.

In *Dionigi l’Aeropagita* (che è stato un maestro per la mistica di Meister Eckhart e il maestro per la metafisica di Tommaso d’Aquino), l’Asiatico vive nella visione della divina «eclissi tempestosa sovrailluminata, sovrabbondante nell’oscurità e sovrabbondante nei raggi assolutamente non apparenti e non indossabili, sovrabbondante nei raggi solidi e splendenti» (hyperphoton gnophos [oscurità iperfotonica]: *Myst theol II*). Questo è l’«Eros divino»: come «cer-

chio eterno, attraverso lo-stare-al di sopra del sublime (che in realtà significa «agathon» [nobiltà]), fuori dallo-stare-al di sopra del sublime e nello-stare-al di sopra del sublime, il quale si avvolge in un semplice filo, girando e girando, e nello stesso sé e secondo lo stesso sé, e avanzando sempre e dimorando e allontanandosi di nuovo nello stato precedente» (de div nom IV 14). È «l’amore (eros), sia esso divino, sia esso angelico, sia esso simile a uno spirito-anima, sia esso corporeo che chiamiamo», in quanto è «una Dynamis unificante e coesa... che suscita e muove ciò che è superiore a sé al senso di ciò che è inferiore, e ciò che è degli stessi elementi primari alla reciprocità, e in relazione a ciò che è ultimo, ciò che è inferiore, al ritorno a ciò che è sempre più preferibile e superiore a sé» (de div nom IV 15): così che solo all’interno di questa circolarità cosmica dell’amore divino anche l’«anima» ha il suo «movimento circolare» (de div nom IV 15).

In *Giovanni della Croce* (che potrebbe apparire come un Dionigi redivivo) è la visione della «Notte oscura» (noche oscura): la divina notte d’amore del Cantico dei Cantici (Obras III 157) come «la sorgente di Dio che scorre nella notte» (Obras III 173).

Jakob Böhme, nel quale il Deus absconditus di Lutero ha trovato la corrispondente teosofia, scopre nei suoi «Sex puncta theosophica» l’«Eterno non terreno...», come un occhio che vede, eppure non vede nulla di ciò che vede..., come un fuoco nascosto che non brucia, che c’è e non c’è» (I 1 nr 8 e 9).

Nel Romanticismo, tuttavia, l’irruzione dell’Asiatico avviene in modo abbastanza esplicito, in consapevole contrasto con il razionalismo e l’umanitarismo occidentali. È quindi *Josef Görres*, l’autore della «Storia dei Miti del Mondo Asiatico» (1810) e allo stesso tempo [l’ideatore del concetto] della «Grande Potenza» contro Napoleone, a porre la fondamentale visione asiatica al centro dello spettacolo romantico. Egli vede nei «Teutsche Volksbücher» [Libri popolari tedeschi] (1807) il Kyklos e la Kyklophoria, il cerchio e la circolarità nel «cambiamento eterno» e nell’«eterno ritorno», come la «ruota delle cose»: «nessun potere può frenare il suo slancio, fermarlo, nessuna forza bloccarlo nella sua circolazione, affinché il giorno possa stare eternamente nel cielo e mai il sole affondare» (296 s.). Ma questo è nel simbolo dell’«antica notte, la madre di

tutte le cose create, (che)... la pienezza delle cose.... (tiene) in sé, ... la sfinge celeste, che Dio ha reso padrona dei misteri eterni, ... (così che) solo chi è passato attraverso la morte può riconoscere il suo significato segreto e risolvere i suoi compiti e comprendere la risposta alle sue domande» (GW III 351 s., *Aspetti nella notte di Capodanno 1815/16*). È infine più profondo (proprio secondo la «visione asiatica» disegnata da Horten) il simbolo del «cielo stellato (con le) ... fontane di luce... nelle sue profondità..., (nella) musica del mondo – tutto nelle sue consonanze e dissonanze» (GW VI 5111 s., *Aspetti al volgere del tempo (1848)*): il «meraviglioso abisso, ... dove tutti i segreti del mondo e della vita restano nascosti» (*Mythengeschichte II 600*).

L'ultimo degli «Asiatici in Occidente» è poi l'autore dell'inno al dionisiaco, *Friedrich Nietzsche*: per il quale è come un simbolo che il dionisiaco dell'antichità provenga da ultimo dall'India, e quindi Corinto inizia annualmente l'«Epifania di Dioniso» con lo sbarco di Dioniso dall'Oriente. Ma per Nietzsche è significativo che egli, nella sua visione rivoluzionaria, assuma nel complesso la visione asiatica come esplicitamente manichea. Perché «questo mio mondo dionisiaco» non è solo «in se stesso un mare di forze tempestose e inondanti che cambiano eternamente, che si ritirano eternamente» (come corrisponde alla circolazione concentrica asiatica), – ma è, genuinamente manicheo, «mondo dionisiaco di eterna autocreazione, di eterna autodistruzione»: «mondo segreto delle doppie voluttà» (GW XIX 373 s.).

*

Questo misterioso insieme, intrecciandosi fra Asia e Occidente, fa da sfondo alla specifica visione di *Platone*: come interno «potere dell'Occidente». I *Kyklos* asiatici e l'*Agon* occidentale si incontrano e si legano in esso: come la vera promessa «dell'essenza» (*Epangelie* e *Typos*) cristiana, che è il vero «anello della consacrazione alla perfezione» (*syndesmos tes teleiotetos*, Col 3, 14) di questo incontro e della sua risposta.

6. Platone realizza questo incontro-risposta nel suo dialogo in

realtà mitico-mistico: nel «*Symposion*». *Symposion*: che celebra il «Syn», il con, di questa Agape come «Posion», cioè come «incontro»: in cui l’Occidente dell’Agon celebra la sua agape di Sophia con l’Oriente: nel «vino», in cui l’Oriente può offrire all’Occidente il «vino di Hafez» e il «vino» del banchetto della Sophia dell’Antico Testamento (Proverbi 9, 2).

Questo «vino-Gelag» di Platone, al quale risuona l’antico Canto d’amore, è il vero «centro di oscillazione» (secondo il «metron» e l’«emmetron» e il «simmetron» platonici centrali della «metrica» cosmico-divina e divino-umana: Philebos 26 A B Nomoi IV 716 A-D): – vero e proprio *centro di oscillazione tra* le due prossime *direzioni dell’Occidente*, reciprocamente ostili, che hanno entrambe come centro l’«Eros divino»; – Da un lato, c’è l’illuminazione razionale, il cui centro è l’«amore intelligente», come Spinoza (nel suo «amor intellectualis Dei») fa dire al suo «mistico intelligente». Non è l’amore preesistente che comprende l’amore per Dio, ma l’amore come lo intende *Aristotele*: quando dice del suo «Primo Movente» che «muove il cosmo come un amato» (cioè non come un «amante») (Met XI 7, 1072 B 3). Così il Theios Eros, Dio come amore e l’amore come Dio, diventa praticamente un’«idea limite» di «amore intelligibile di Dio», e poi di conseguenza un amore di dubbio cartesiano che cerca e cerca il dubbio «nell’infinito» – contrapposto a un oscillare in un «amore in sé». – Ma il romanticismo super-razionale porta in sé il Theios Eros come una vera e propria «Dynamis mistica». È amore, come il cosmo di *Giordano Bruno* che risplende della sua «passione» (in contrasto con il freddo contemplativo di Spinoza); – come nel «cogitor» mistico-erotico (l’«essere-conosciuto-da-Dio» di I Cor 8, 3) di *Franz Baader*, contrapposto al «cogito» razionale-calcolativo di Cartesio, nasce una filosofia «erotica» ed «elettrica», come in realtà il «matrimonio cosmico». Ed è proprio *Novalis* a cantare il misurato inno a queste «nozze cosmiche» (cfr. tutto il contesto nel profondo «Novalis» di Edgar Hederer, Amandus-Verlag, Vienna 1948):

«Chi ha l’amore terreno
l’alto senso dell’amore terreno?
Chi può dirlo,

il quale capisce il sangue?
 Una volta che tutto è corpo,
 un solo corpo, nel sangue celeste
 nuota la coppia benedetta.

O colui che il mare del mondo
 stava già arrossando,
 E in carne fragrante
 la roccia si gonfia!

Il dolce pasto non finisce mai,
 L'amore non si accontenta mai...

Lussuria più calda
 freme nell'anima,
 Più assetato e più affamato
 il cuore diventa:
 E così dura il godimento dell'amore
 dall'eternità all'eternità».

Entrambe le direzioni di base dell'Occidente corrispondono così poco al metrone e al mesone dell'Occidente che sono piuttosto «asiatiche», corrispondenti alla scissione sia del cinese, sia del persiano, sia dell'islamico; tra sprofondamento mistico e volontà razionalistica; – sprofondamento buddista nel nulla divino e dialettica razionale, soprattutto dei filosofi islamici, che sono i veri aristotelici, fino all'addestramento alla volontà estrema dei monaci busser [bushdo?] cinesi, ma anche islamici, buddisti e persiani. In entrambe le direzioni di base, l'apeiron dell'Asia, il vero e proprio asiatico «infinito senza confini», è enfatizzato nella forma dell'Occidente, che di per sé è peras, confine.

Contro ogni apeiron formale (che è potente negli «estremi») sta in Platone ciò che, sorprendentemente, lo collega in maniera univoca al germanico, ma che in lui è il principio «Aristocratico», – anche nei confronti di Socrate, che in una quasi ostinata «rettitudine» borghese come il vero Socrate, si staglia contro il suo maggiore [allievo?] Jünger, in contrasto con il «culto-mito» platonico. È l'aristocrazia della «distanza» enfatizzata, che non permette in nessun luogo un fanatismo unitario, ma rimane in definitiva con

l’«emmetron kai hama symmetron [misurare attraverso le simmetrie; la sapienza proviene dalle simmetrie]», l’unico In e Con del metron, anche con il pericolo di un dualismo manicheo erompente tra un «essere superiore» simile a un dio-luce e un «nulla inferiore» simile a un dio-tenebra (Philebos 26 A). L’«ultimo» è «diventato corpo del cosmo per analogia omologa» (Logos come «unità nella differenza»: Timeo 31 C 32 A), e questo nella forma del «divenire l’opposto dall’opposto» (Fedone 70 D), cosicché il divino è ritmo funzionale ultimo, «metron di tutto» e quindi «primo e medio e ultimo» (Nomoi IV 716 A-D). Così, il mito fondamentale di Platone è «combattere l’immortale» (machē athanatos): «la battaglia, diciamo, è immortale.... i nostri compagni di lotta sono dèi e demoni, ma anche noi siamo proprietà di dèi e demoni» (Nomoi X 906 B C), – talmente tanto «proprietà come combattente» che «l’uomo... è il gioco di Dio in battaglia» e quindi «ogni uomo e ogni donna passano attraverso la più bella giovinezza come giocatori, giocano come i ragazzi» (Nomoi VII 803 C), il messaggio di fondo di Platone è quindi «Elleni, siate sempre bambini, ... siate nuovamente giovani» (Timeo 22 B): – così che *da Platone a Santa Teresa di Gesù Bambino e al Volto Santo* si passa direttamente a guerriero in battaglia, a bambino nel gioco, a se stesso come giocattolo.

Ecco perché in Platone non c’è metafisica o mistica o magia del kyklos e della kyklophoria, che sono al centro sia dell’Oriente che dell’Occidente. Al centro dell’Oriente: dal cinese I Ching. Al centro dell’Occidente: da Aristotele, del quale scrive la dura critica kantiana del «mito» degli jonici e di Platone nell’introduzione alla «Metafisica», per poi cadere essa stessa preda del mito magico «acritico» della «kyklophoria teleios» (Coel II 1, 284 A 7), il «giro del cerchio come consacrazione della perfezione». Questo, però, con la stridente dissonanza che il suo «kathólou», l’interiore «al tutto e secondo il tutto», che egli sostituisce all’eidos platonico, è lacerato nel suo «avvolgersi su se stesso» dal «kolobon», la categoria della «torsione risolutiva», che Aristotele assegna esplicitamente al suo «tutto, avvolto su se stesso nella consacrazione della perfezione»; in realtà non lo assegna, ma lo pone come l’effettivo mezzo oscillante tra interezza e parzialità (Mot IV 27, 1024 A 13). Mentre dell’agone platonico dominante rimane un ottuso «agoni-

zesthai» etico (Eth Nik I 8, 1099 A 5), certamente fino alla «stocastica», come epitome dell'atteggiamento personale, «arte di colpire bene con un arco teso» (Eth Nik II 5, 1106 B 28), ma nell'ultimo barlume, in cui la destra appare come sinistra e la sinistra come destra (Eth Nik II 8, 1108 B 16-32) – in quanto corrisponde alla dissonanza del «kolobon». Come la mancanza di Agon consegna il principio asiatico alla condanna di nuotare nello spazio, così nell'aristotelico, che dalla scolastica all'americanismo della tecnica razionale ha plasmato l'intero Occidente, consegna il principio occidentale alla condanna di un «allenamento alla torsione»; come si addice al «critico esperto» che mira alla cicloforia di un sistema chiuso, ma che nell'angoscia respiratoria della «coscienza critica» si placa solo nel «torso».

Il fatto che Platone rimanga nella distanza aristocratica dell'Agone, in netto contrasto con questa interdipendenza tra Oriente e Occidente, ne fa un cantore dell'Eros, che in realtà è già di per sé Agape: l'amore come incontro-opposizione vibrantemente distanziato.

7. Questa è la premessa del Canto di Eros nel «Simposio». Da esso scaturiscono i tre momenti in cui Diotima, unica donna in tutti i dialoghi, scopre il mistero di Eros: in Eros, come Diotima in particolare lo coglie nel mito; – in Eros come daimon tra il divino e l'umano; – nell'Eros come sorgente (e quindi ogni nuovo sorgere) da Poros e Penia.

Ciò che è fondamentale nell'eros di Platone è che il suo mito viene esplorato *nell'interazione tra Socrate e Diotima*, in modo tale che, come unico caso effettivamente contrario all'ordine, Socrate riporta qui solo ciò che Diotima, in quanto unica maestra di Socrate, gli ha insegnato, alla stessa maniera in cui Socrate è il maestro dei suoi giovani: nel «dialogo» come «aiuto alla nascita». È l'unico caso in tutta l'antichità e, in questo modo, nella storia della filosofia in generale. È il caso che corrisponde solo alla Voluspa germanica, la tosatrice nordica, che rivela l'ultimo significato e l'ultimo fine, il fuoco apparentemente distruttivo, ma altrettanto creatore di Muspilli. – Inoltre, quest'unica donna dei dialoghi di Platone si chiama «Diotima». Diotima, però, non in senso morale, religioso:

come colei che «teme Dio». Ma in senso mistico metafisico: come «Dio temibile», vale a dire nel senso del numen come tremendum, relativamente al segreto donato sul mistero di Dio. Il «Symposion» è il mistero dell’unico banchetto d’amore, in cui il divino e l’umano si incontrano (nel senso dell’Agape, come dice la Chiesa nel cristianesimo, e dell’incontro-congiungimento tra Dio e l’uomo nel mistero della carne e del sangue di Dio, che diventano cibo e bevanda dell’uomo dopo che il pane e il vino, come simboli della carne e del sangue dell’uomo, sono stati trasformati in carne e sangue di Dio). Questo «Simposio» di Platone come veramente «Epangelia» [Annuncio, Vangelo] e «Typos» [figura di Cristo], promette oggettivamente di essere [orientato] verso l’«Ultima Cena» di Cristo (allo stesso modo in cui Giustino Martire chiamava tutta l’antichità «Avvento dei Gentili verso Cristo») – questo simposio cristiano relativo all’Avvento ha nella Diotima il suo profeta e probabilmente anche celebrante, Diotima il cui nome dice il mistero delle profondità di Dio, ma che compie visibilmente la profezia e la celebrazione solo attraverso Socrate. Così l’Epangelia e il Typos dell’Avvento sono verso Maria, nel cui grembo si svolge l’Unico «sacrum convivium», il banchetto tra Dio e l’uomo nella carne e nel sangue di Cristo (come Ignazio di Loyola e Teresa di Gesù Bambino e del Volto Santo vedono anche il mistero della Messa: Mon Ign III 1, 94 Histoire d’une Ame 421), – ma nella sola visibilità del sacerdozio maschile come loro organon e instrumentum (come Socrate è solo organon e instrumentum visibile di Diotima). In questo modo, però, è conforme a un mistero dell’Eros che, come abbiamo visto in precedenza, non è semplicemente una polarità tra uomo e donna (fino all’andro-gina e al gyn-anēr – non per niente l’andro-gina è esplorata nello stesso Simposio, ma senza il gyn-anēr) – ma che si riferisce in modo particolare alla «madre» (per la quale ancora una volta il «Simposio» forma [un aspetto], poiché «andro-gine» sottolinea il femminile nell’uomo, e in questo, per quanto inconsapevolmente, la creatura, anche e soprattutto nell’uomo, come femminile ricettivo, come sposa del divino).

Questa polarità interiore di un vero Gamos, il matrimonio, come simboleggiato nell’unione di Socrate e Diotima, si spinge nella profondità divinamente umana, poiché la conversazione tra Socrate e

Diotima, sotto [l'egida di] Diotima come «maestra», esprime la *natura interiore di Eros*. – È fondamentale il «metaxy thnehtu kai athanatu» [tra i morti e gli immortali] (ed. Franz Boll 94) e quindi «megas daimon», perché l'essenza del daimon è proprio questo «metaxy theu te kai thnehtu» [tra dio e i morti] (ibid. 96): come «hermeneuon kai diaporthmeuon» [interpreti e traghettatori] tra «theoi» e «anthropoi» (ibid.), «interpretando l'interprete e incrociando gli dei e gli uomini». «Giacere con gli dèi»: «imporre, ordinare, mettere in fila e in collegamento» (secondo la «maestà» che «governa» in pace e «comanda suprema» in guerra, «epitaxeis» [controlla] ibidem); e allo stesso modo «scambio, cambiamento, ricompensa» (secondo quello che cristianamente si chiama «commercium» di «commutatio», «Agape nello scambio e nel cambiamento [interno] e nella sostituzione [esterna] sempre nuova, sempre diversa» – e solo questo, secondo Giovanni 3, 18-21, come «giudizio»: «amoibai» [reciproco] ibid.). Di conseguenza «giacere con gli uomini»: «mancanza, bisogno, richiesta» («deēseis»: corrispondente alla «maestà», che è la «fonte sovrana»: ibid.) e «sacrificio-macellazione» (corrispondente ad «Agape in cambio di, e questo solo come reciprocità»: come nel sacrificio-macellazione, secondo la sua idea di «sostituzione», l'uomo dà il suo «sangue» per diventare proprio «sangue di Dio» nel mistero del sacrificio, e nel mistero del pasto sacrificale, per bere il «sangue sacrificale» come «sangue di Dio»: «thyseis» ebd.). – Poiché Eros in questo senso è «grande Daimon», si dice per implicazione che in lui si realizza proprio questo mistero di vera Agape, incontro-congiunzione tra il divino di «epitaxeis» e «amoibai» e l'umano di «deēseis» e «thyseis». Tanto che in questo incontro-congiungimento «entrambi (divino e umano) si realizzano e si completano vicendevolmente» («symplehroi» [complementari] ibid.). – Da un lato, Eros come Daimon ricade nella legge secondo cui «Dio non si mescola con gli uomini» ed è proprio per questo che nel Daimon risiede «tutta l'homilia e il dialektos nella veglia come nel sonno» (ibid.), cioè tutta l'«interazione e il dialogo»: così che da qui potrebbe scaturire e può scaturire una dottrina gnostica dei «mezzi-esseri» [intermediari] (come gli «oni») che è genuinamente asiatica. – D'altra parte, però, Eros come «grande Daimon» è solo una «metaxy» [un tra-

mite] (e questo nel senso dell’«*exaiphnes*» [improvviso, estemporaneo] genuinamente platonico, del «lampo dello sguardo») e quindi non un essere intermedio statico, ma la dinamica transitoria proprio dell’incontro-congiungimento fra il divino e l’umano: per cui solo da qui ogni «essere intermedio», anche «Cristo come mediatore tra Dio e l’uomo», si escluderebbe, e varrebbe solo il funzionalismo dell’«amore come momento fulmineo» di incontro diretto tra Dio e l’uomo. – In questo modo, però, l’Eros platonico è una vera e propria *Epangelia* [annuncio] e *Typos* [forma] verso il genuino cristiano. Essendo il «grande *Daimon*» il «*diaporthmeuon*» [traghetto], cioè «il transito [passaggio] e il conducente [colui che lo guida]» egli è la promessa del suo essere verso colui che si definisce la pura via al Padre» e la cui umanità è perciò, secondo Agostino, chiamata il «*transitorium*», il passaggio e la transizione tra Dio e l’uomo.

Così, il mito vero e proprio di Eros si riferisce solo alla sua particolare *forma umana*. Sorge nel giorno dell’acquisizione di Afrodite da parte di «Poros, ubriaco di nettare», e di «Penia, che si sta struggendo» (Boll 96, 98). Dal giorno dell’acquisizione di Afrodite è il suo «compagno (*akolouthos*)» e «servitore (*therapon*)». Come figlio di «Poro ubriaco di nettare» egli è «appassionato del Bello con lo stupore degli esaltati..., audace nel pericolo, proteso, cacciatore tremendo (*deinos*)». Infine, come figlio dell’«ansimante Penia», egli è «magro e ossuto e ferino e scalzo e senza casa, a casa sulla nuda terra, senza letto né coperte, accampato alle porte e sulle strade di campagna all’aria aperta..., sempre un coinquilino bisognoso» (ibid.). – Eros, quindi, come «grande *daimon*» (in tutta la pienezza di ciò che è come «grande *daimon*») è nel suo essere come Eros stesso una vera e propria «*Metaxy*» mostruosa, «lampo delle più e più volte». «*Metaxy*»: tra l’infinità divagante del «corteggiamento e della caccia al Bello, per meravigliarsi del sublime», nel senso ultimo del «condurre a piena maturazione il Bello nel corpo, così come nell’anima», di «procreazione e di contegno nella piena maturazione del Bello», poiché «gravidanza, procreazione e nascita...» sono «l’immortale... nel mortale» (Boll 106), – e implorare l’infinito, selvaggia nell’infinito errare per le strade di campagna e tuttavia essa stessa selvaggina per tutti i bracconieri delle strade di campagna, senza il fascino della «bellezza matura e ro-

tonda» o addirittura «di meravigliarsi del sublime», senza nessun diritto o prospettiva sulla «casa», che diventa «casa e cortile» proprio attraverso «procreazione e nascita».

Questo diventa infine trasparente nel senso dei genitori di Eros: «Poros, ubriaco di nettare» e «Penia che si strugge». Il significato di Poros e Penia può essere letto in ciò che Diotima dice sull'eredità che Eros riceve da loro. – Poros è, etimologicamente, prima di tutto la parola che indica la navigazione, l'infinito dei mari; dipendente dalla volontà dei mari, ma ebbro della fluente abbondanza dei doni dei mari; nella libertà dei mari, ma senza potere sul capriccio dei mari; sempre infine nello stupore quasi adorante e quasi nel timore di Dio e nel tremore di fronte a ciò che *Gertrud Le Fort* nel suo «Giudizio del mare» descrive come la confusione di Dio e del mare. – Penia è, etimologicamente, il muggito, ma diligente e deliberato e calcolatore di «acquisizioni» e dell'edificarsi sempre più in alto (poiché Penia era venerata come dea dell'acquisizione): – la terra sobria del «topo di campagna», quindi, come il vile uomo di mare chiama sprezzantemente l'uomo dell'acquisizione «sulla terra», con il quale tutto l'infinito è «addomesticato» in «ipotesi intelligibili», [diventa] il frugale «fuoco operativo» sul nastro trasportatore dell'acquisizione calcolatrice. – In questo, però, Poros e Penia diventano trasparenti nell'opposizione tra l'autentica asiatica «infinità straripante» e l'autentica occidentale «infinità della volontà combattente e razionale, su un terreno (rispetto all'Asia) arido e angusto». Apeiron dell'Asia e peras dell'Occidente, come formulano tutti i veggenti e i pensatori dell'antichità, sconfinati e confinati – questi sono Poros e Penia – e proprio per questo motivo si comportano come «navigazione su mari infiniti» e «acquisizione dell'artigianato sulla terra delle pietre di confine». Il «grande Daimon» Eros riceve così, per così dire, la sua «nazionalità». È anche in questo, quindi finalmente, la metaxy, il lampo istantaneo dell'oltre: ora tra Oriente e Occidente. È il lampo solare tra l'alba (Oriente) e il tramonto (Occidente).

*

Per tale Platone come «potenza dell'Occidente», però, è diven-

tato decisivo il Come della sua successione: come *successione nel segno dell’«absconditum sub contrario»*, «mistero nascosto sotto il suo contrario», come dice Lutero del mistero cristiano.

Platone è «potenza dell’Occidente», ma sotto il «contrario», l’«opposizione», che le quattro figure fondamentali dell’Occidente rappresentano: *Plotino* (come padre del platonismo filosofico occidentale) – *Origene* (come padre del platonismo teologico occidentale) – il *manicheismo albigese di Monsalvat e Graal* (come fonte originaria di tutti gli gnosticismi platonici teosofici e antroposofici in Occidente dall’Alto Medioevo a oggi); Infine, l’unico teologo la cui teologia del matrimonio è internamente opposta a quella del *Symposio di Platone*, ma in cui allo stesso tempo l’intero Occidente ha trovato il suo «dinamismo», *Martin Lutero*.

8. La legge di questa «*successione in absconditum sub contrario*» si manifesta in una duplice forma. La prima: in se stesso. Ma allora, proprio così: come il corrispondente «essere promessa» (Evangelia e Typos, come è formalmente nell’Antica Alleanza) al cristiano «*absconditum sub contrario*», [che è il modo in cui] il cristianesimo effettivamente sta nel mondo (in adempimento della parabola della zizzania nel grano).

Plotino come Origene, i padri del platonismo filosofico-teologico in Occidente (e fino in Oriente), non a caso sono entrambi allievi di *Ammonio Sakkas*, il fondatore di quella scuola alessandrina a cui, da un lato, si deve lo sviluppo cruciale del dogma cristiano, ma che, con la sua dottrina di base dell’*apathia* e dell’*anapausis*, dell’assenza di passioni e del riposo, divenne la fonte feconda di uno gnosticismo quietista e docetista, genuinamente influenzato dall’«estate ardente» dell’Asia e dell’Africa – e per questo appassionatamente combattuto dal «romito africano» Agostino. Se entrambi, nonostante tutto il loro ellenismo, erano già interiormente estranei all’agone platonico, la loro stessa successione, nel plotinismo e nell’origenismo, si spinse così all’estremo che Plotino nel plotinismo e Origene nell’origenismo divennero essi stessi un «*absconditum sub contrario*». Plotino era «nascosto» nell’«opposto» del plotinismo di Porfirio: dal quale solo nel 1937 l’eccellente edizione di Plotino di *Richard Harder* fece uscire il vero Plotino (vedi sopra

p. 207 s.). – Origene perì come «absconditum» nella forma di quella «teologia e asceti e mistica dell'ascesi allo Spirito» che da Evagrio dominò quasi tutta la teologia e l'asceti e la mistica dell'Occidente – e perì ancor più (soprattutto per l'Oriente ortodosso) sotto quella smorfia di «Origenismo» che l'imperatore Giustiniano condannò nella «*Liberia adversus Origenem*» del 543 (con la disastrosa conseguenza di bruciare i grandi commentari di Origene). Come solo nel 1937 Harder liberò Plotino da un plotinismo «orientale» (come dice giustamente Harder) nei confronti di Platone, così solo nel 1938 *Hans Urs von Balthasar* lo fece per Origene, rivelando al contempo Evagrio come l'ideatore della «teologia dell'ascesi al puro spirito» (nella sua edizione di Origene di Salisburgo del 1938 e nei suoi studi patristici, soprattutto nella «Liturgia cosmica»).

Attraverso il plotinismo «orientale» e l'origenismo «spiritualistico», tuttavia, è stato preparato il vero e proprio «dinamismo», che ha sempre minacciato e minaccia tuttora l'Occidente: lo *Gnosticismo manicheo e albigese*: dai catari e dagli albigesi medievali, allo gnosticismo filosofico nell'*Idealismo* e nel *Romanticismo*, a *Nietzsche* e *Bakunin*, – ma anche alla *teosofia* e all'*antroposofia* attuali, – nonché alla metafisica e alla mistica dello sviluppo di *Edgar Dacqué*. Questo gnosticismo non è altro che l'irruzione di quel dualismo tra materia e spirito (come identico al male e al bene, alle tenebre e alla luce) che risiede segretamente nel plotinismo «orientale» e nell'origenismo «spiritualista»: – perché non solo minaccia segretamente i veri Platone e Origene, ma perché il vero Platone stesso con la sua separazione, seppur «ritmica», tra pura materia e pure «Eidos» [forme] si erge duramente su questo confine.

Ma fu proprio questo appassionato conflitto tra «sapienza mondana» e «teologia della gloria» a suscitare l'opposizione di colui che, contro la «ragione prostituta», elevò la «follia-sapienza» della «teologia crucis» della Lettera ai Romani e delle Epistole al primato esclusivo, e divenne quindi, accanto e contro Origene, la seconda grande potenza cristiana della filosofia e della teologia: *Lutero* – ma poi, proprio a causa della falsa situazione del plotinismo e dell'origenismo, di cadere segretamente in quella contraddizione tra «Dio dell'ira» e «Dio della misericordia» che avrebbe plasmato lo gnosticismo manicheo e albigese fino alla sua forma definitiva:

nella duplice divinità di *Jakob Böhme* di «luce fondata» e «oscurità infondata»: come questa divenne poi teosofia espressiva in *Schelling* e in *Paul Tillich*, innovatore di Schelling, il principio di un protestantesimo come «socialismo cristiano» (cfr. infra Parte III p. 428 ss.).

Così Platone, sotto il «contrario» di queste quattro figure, viene veramente a trovarsi sotto la legge a cui sono soggette l’Antica e la Nuova Alleanza secondo la Lettera ai Romani e ai Galati: che nella «conclusione di tutto» nell’«apeitheia» (cioè la sfida in cui non si vuole essere convinti nella fiducia e nella fedeltà e nella fede) ha luogo l’«occultamento di tutto» (11; 32) – e nella «conclusione di tutto.... sotto il peccato di trasgressione» «dare la promessa di fedeltà in Gesù Cristo a coloro che credono fedelmente» (3; 22). Come, misteriosamente, Platone è diventato il «potere dell’Occidente» «sotto l’opposto» degli «errori su Platone», così è legge di sviluppo del cristianesimo che, come dice Agostino, sono proprio gli «spiriti divisivi» (attraverso i quali, tuttavia, «il corpo di Cristo è lacerato») che, come «grandi uomini» (in Sal. 124, 5), sono la «fonte della fecondità della verità non rivelata»: «dagli spiriti che divisivi si è affermato il cattolico» (in Sal. 54, 22). – In questo Platone è più profondamente «essere promessa» (nel senso di *Epangelia* e *Typos*) verso il più profondamente cristiano. – In questo la solita parola dell’unità del platonico e del cristiano, proprio nel tessuto del vecchio *Sacrum Imperium*, è una realtà: che entrambi, il Platone dell’avvento e il Cristo che si compie, sono l’Unica fecondità della «zizzania nel grano»: «*mysterium absconditum sub contrario*» – mistero nascosto sotto (la «zizzania») del contrario – e quindi appunto «*Mysterium*».

9. Il segreto di Plotino (204 d.C.-270) – che divenne la «maschera di Platone» per l’Oriente e l’Occidente (in quanto plasmatore effettivo, aperto o nascosto, di quasi tutti gli indirizzi filosofici, fino alla teologia cristiana) – questo segreto si trova nell’ultima parola che rivolse a Eustochio: «Cercherò di far sì che ciò che è divino in me entri nel divino dell’universo» (vit. Plot. 2 § 9 – citato dall’eccellente «*Geschichte der Philosophie*» di Kurt Schilling, München, Reinhardt, 1951, I 263). Questo «divino nell’universo» è

«la bellezza travolgente... nel tempio santo» (Ausgabe Harder, Leipzig 1937 ff. I 11). È quindi una religione mistica della «bellezza travolgente» del «divino nel Tutto», che ha come «tempio sacro» sia il Tutto che lo spirito (come centro interiore).

Da un lato, ciò diventa una religione sistematica che da Platone ad Aristotele ha preso il posto del vecchio mito: ciò che Platone tiene ancora in aristocratica riserva (poiché ogni ritmo oscillante rimane con lui nella distanza tra i poli) – mentre l'altrimenti critico Aristotele dichiara senza esitazione il tutto del «cosmo» e il suo «giro-circolare» come effettivamente divino. D'altra parte, Plotino diventa così, per così dire, il «luogo di transizione» tra l'Occidente e l'Oriente: poiché tutte le sapienze asiatiche hanno il «Tutto» nel suo giro-circolare come loro effettivo divino (sia esso Tao o Brahman o Nirvana ecc.).

Questa è la «*religione cosmica*» oggettiva, il cui vero profeta è Plotino: così seducente che persino Tommaso d'Aquino ne subisce l'incantesimo quando vede l'«universo» confondibile con Dio (de pot q. 5 a. 4 corp.). Ad essa corrisponde allora come «*religione cosmica*» soggettiva ciò che la parola di Plotino in punto di morte chiama «ciò che è divino in me». Questo è anche e soprattutto un «punto di passaggio» tra Occidente e Oriente. Platone esige dal «filosofo» un tale «distacco» e «raccoglimento» (Fedone 82 E 83 E) che è «morte» (Fedone 61 D ecc.), come una mistica della morte dionisiaca (Fedone 69 C-D) nel «genoma degli dèi» (Fedone 82 C), sebbene anche questo per Platone rimanga l'ultimo «ritmo». Tutta l'Asia, però, trova il suo interprete nella soggettiva «religione cosmica» di Plotino: come indistintamente il taoismo, il brahmanesimo, il buddismo, la mistica persiana e islamica conoscono solo questo Uno, che Thomas Ohm descrive in «L'Amore di Dio nelle religioni non cristiane» (cfr. anche «Cristianesimo dell'Occidente ecc.», Glock & Lutz, Nürnberg 1951), lo descrive nel suo schizzo della pietà bhakti indiana (200-267) come un'immersione nella forma dello «stare alla presenza di Dio... e in effetti godendo della Divinità»: «il Dio-Amore indiviso» (202), «il pieno lasciarsi andare» (203), ma non in un Dio personale. Questo è ciò che caratterizza più chiaramente il Tao te king di Lao tse: lasciarsi andare al Tao: essere il Tao stesso, ma nel pieno «non» di tutto.

Ma questa «religione cosmica» oggettivamente soggettiva è irrimediabilmente tagliata dalla frattura che presiede alla «malinconia del grande Pan» (come divinità mitica di una «religione cosmica»): frattura tra la divinità e la diabolicità della «materia»: che quindi non solo fa entrare nel «tempio sacro» il nemico mortale di una «religione cosmica» plotiniana, il manicheismo, ma è già esso stesso questo nemico mortale, sebbene sotto la maschera di un’ultima «Aporia» di Plotino. – Perché da un lato, per la «religione cosmica» di Plotino, genuinamente mistica-cosmica, «la terra» è come la «carne animata» con «anima terrestre» e «spirito terrestre» (II 162), in contrasto agli «gnostici», i quali predicano «l’odio del fisico» e il non adorare «l’immagine chiara e gloriosa di Dio» nel «cosmo» (III 67). – D’altra parte, «il male» è assolutamente «materia», poiché la materia (è) cattiva... in quanto non ha qualità» (V 117 *ibid.* 121), – quindi [resta] in unità con gli «gnostici» rifiutati. – Certamente questa contraddizione potrebbe ancora risolversi in quella che Plotino chiama la «consonanza di toni contrastanti» nel piano mondiale (v. 46). Ma proprio qui, attraverso l’altrimenti «luminoso» Plotino di una religione cosmica di «luce», irrompe un’ultima strana amarezza di «oscurità»: poiché egli vede il mondo, quasi con sardonico schopenhaueriano, «come sull’impalcatura del palcoscenico: tutto è solo risistemare la scenografia e cambiare scena, e inoltre finse lacrime e lamenti» (V 44); – sebbene questa immagine di cupa amarezza possa apparire chiara anche dal simbolo della «danza in movimento» come ultimo simbolo della «religione cosmica» (corrispondente all’inversione [circolarità] del cerchio cosmico).

10. Se Plotino è il «genio platonico» filosofico, che forma egualmente l’Oriente e l’Occidente e così li unisce, allora *Origene* (182 d.C. – 252), il compagno di scuola cristiano del pagano Plotino (sotto Ammonio Sakkas, come fondatore della scuola di Alessandria), si deve designare come il «genio platonico» teologico: poiché ha plasmato non solo l’intera teologia cristiana dell’Occidente, ma almeno anche la teologia delle Chiese orientali (tramite il cappadociano Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, Basilio, tramite Cirillo di Alessandria e Giovanni di Damasco, i quali si sa-

pevano tutti e si professavano discepoli di Origene, nonostante l'anatema dell'imperatore Giustiniano contro la mitica creatura dell'«Origenismo»).

Per Origene, molto diversamente rispetto a Plotino, la sua patria, Alessandria, è diventata intellettualmente decisiva. Perché per lui da cristiano è l'Alessandria di Filone (20 a.C. – 54 d.C.), quel notevole filosofo ebreo-ellenico che in due punti intervenne decisamente nel futuro Occidente. La prima è che ha ridotto un platonismo tradizionale all'eracliteo «Logos», mentre ciò che è essenziale a Platone, il ritmo oscillante, non corrispondeva al suo pensiero, in cui già emergono i tratti del Talmud e quasi della Kabbalah. In secondo luogo, identifica questo «Logos» con quella «saggezza» dei libri sapienziali dell'Antico Testamento, che già lì si presenta come un'ipostasi divina e così prelude al «Logos» giovanneo. Ma questo «Logos» dell'Antico Testamento ellenico – in terzo luogo – è inteso, in un capovolgimento circolare dall'Antico Testamento all'ellenico, come il «Logos» che la rivelazione dell'Antico Testamento annuncia, nelle sue teofanie «pittoricamente mitiche», a patriarchi e profeti, come sensibilità dell'unico «logos cosmico» intelligibile (quindi in una notevole affinità con Hegel e Schelling).

Questo «Logos» (e Pneuma, che lega entrambi interiormente Filone e Origene: a formare un «pneumaticismo simile al Logos» e una «religione del Logos pneumatico») è per Origene oggettivamente e soggettivamente il centro determinante. Negli stessi decenni, la «religione cosmica» (oggettiva e soggettiva) di Plotino si confronta sin dall'inizio con la «*religione del logos pneumatico*». Così nasce d'ora in poi il mutevole gioco tematico, soprattutto occidentale, ma anche della filosofia ebraica, islamica e russa tra queste due: Dio-Cosmo e Dio-Logos – fino al contrasto secolarizzato tra natura e spirito (che era preoccupazione di *Schelling* osare come «poteri» l'uno dell'altro).

L'*obiettiva* «religione del Logos pneumatico» ha una doppia forma in Origene. – Una si chiama «Oikonomia» (seguendo il primo capitolo della Lettera agli Efesini). È, per così dire, il materiale della religione oggettiva del Logos: in quanto per Origene tutte le Scritture dell'Antica e della Nuova Alleanza rappresentano un «nomos» dell'«oikos», la «casa» (di Dio in Cristo: Ef 2, 19-22)

nella struttura di una «forma-legge»: così che ogni cosa nelle Sacre Scritture acquista il suo significato solo dal contesto dell'insieme (edizione Balthasar, da 102). Ma questa materia è più profonda «sommiglianza» (anzi «adattamento») ai «bambini» fino all'apparente «inganno»: *ibid.* 514 ss.) nell'«essere» della «verità» (523), che sola è il «Logos», l'essenza del Logos storico (212 ss.) sia della Chiesa come di tutta la cristianità; esse sono l'amore e la carne e il sangue del Logos (145 ss.), 415-468, 523 ss.) – poiché questo «Logos in carne e ossa» è l'Unico «Logos cosmico del cielo (degli angeli) e della terra (degli uomini)» (226 ss.). Così, infine, il successivo «Gnoseumenon» prelude ai tre regni (regno del Padre, regno del Figlio, regno dello Spirito) in un'ascesa in tre tappe verso il puro «Logos pneumatico». Livello dell'Antica Alleanza nella «(sua) promessa»: vale a dire il Logos nascosto nella carne dell'Antica Alleanza «tra sorveglianti e amministratori fino alla data del Padre» (Gal 4, 3), livello della Nuova Alleanza nel «momento di favore» (*kairos*) della «pienezza dei tempi» (*pleroma*): nella carne e nel sangue del Logos incarnato. Infine, stadio di «accettazione» [*Annahme*] del «mistero di Gesù Cristo dall'alto e dal profondo» tanto «in me», «come se avessi dentro di me altezza e profondità» (271); – e quindi «nello spirito» del «logos carneo» nell'«anima» (come pretendono i Paolini – e come è per Meister Eckhart, il mistero centrale della «nascita di Dio nello scintillio dell'anima»: Gal 2, 19 ss. ecc.; Eckart, ed. Pfeiffer 10f., 28f., 157, 205, 479, 515, 583).

La *soggettiva* «religione del Logos pneumatico» è già circoscritta con quest'ultimo. È la religione di quelle «ascensionnes in corde» (come formulerà più tardi Ambrogio, l'allievo romano di Origene), le «ascense nel cuore» del «sorgere sempre nuovo: dalla materia e dalla lettera allo spirito» (come formula Balthasar: 102). È la trasmutazione interiore dei sensi sensuali nei «sensi interiori» (318-380). È la trasformazione di tutto l'amore «desiderante» in un amore di Dio per Suo stesso volere (315-318) – qui in contrasto inconciliabile con l'«*agape*» della Nuova Alleanza, che nei racconti evangelici è un semplice «bisogno» umano (*aitein*), per diventare capace di «*agape*» proprio attraverso questa umanità, che è amore dell'uomo con e in e di Dio, fino a che questo amore dell'uomo, in quanto solo «amore puro», è semplicemente «Dio» (cfr. Mt 25, 31-

46 con I Gv 4, 7-16). Questa soggettiva «religione del Logos pneumatico» sta qui diventando Logos e Pneuma e qui, nel mistero della Trinità, sta semplicemente diventando Dio. Essa è dunque il vero prototipo di tutti i «cammini mistici», non solo in Occidente (soprattutto Meister Eckhart e Ruysbroek), ma anche e soprattutto in Oriente, dove la «contemplazione» buddista diventa la forma logica di ciò che tutta la scuola alessandrina, soprattutto Clemente d'Alessandria, chiama l'apathia e l'ataraxia e l'anapausis del cristiano «gnostico», cioè quella «impassibilità» e «decadenza» che Agostino, in contrapposizione all'amore come autentica «passione» (passio amoris), chiama «più disumana... vanità», essa stessa infiammata dall'ira (de Civ Dei XIV 9).

Ma questa bella unità (che solo come tale diventa feconda in Occidente e in Oriente) è sconvolta in Origene stesso, anzi definitivamente distrutta da ciò che nel Vangelo sconvolge e disturba proprio gli «scribi e i maestri della legge» (e con loro, secondo l'inizio della Prima Lettera ai Corinzi, tutti i «greci» di «bella sapienza»). Questo è lo «scandalo»: che l'Unico e Solo Logos è così tanto «carne» che non solo il «matrimonio» (e non qualsiasi «spiritualità») è al centro delle sue parabole (in adempimento dell'Epangelia e del Typos dell'Antica Alleanza) – ma lo è il matrimonio con la «grande prostituta adultera Gerusalemme» (Ezechiele 16) e la «chiesa che Egli ha trovato come una prostituta» (Agostino): – nel compimento del Logos incarnato come «amico e commensale dei peccatori» (così come Matteo pronuncia questa parola di orrore del «pio in Israele» (11, 19). È l'Origene del Logos in divenire e del Pneuma in divenire a dare a questo discutibilissimo Apocalypsumenon la sua non meno discutibile forma teologica fondamentale, che solo Agostino poi adotterà. Il Platone cristiano parla come se fosse evidente: «Si può dunque dire che il Logos di Dio ha lasciato la sinagoga come un'adultera e se ne è separato, prendendo per sé invece una prostituta, cioè coloro che provengono dai Gentili... che, come Rahab la prostituta, avevano accolto gli 'inviati di Gesù'» (Matt. Comm. 12, 4 Balthasar 241). Per quanto il proseguimento del commento a Matteo (da cui proviene il passo) possa ricondurre questo elemento incisivo nello schema delle «ascese nel cuore», resta il suono acuto del genuino Vangelo e degli autentici Paolini,

come il più micidiale giudizio su una «religione del Logos pneumatico», che non vuole ammettere, secondo Gv 3, 13 ed Efesini 4, 9, che il «Messia discendente» è l’«ascendente», e discende «fino ai più bassi della terra».

In questo giudizio, la «Religione del Logos pneumatico» sente la parola quasi luterana di «Ira di Dio... come ordine necessario della salvezza» (Balthasar 519) e della divina «spada» in «combustione e taglio» (Balthasar 489) e del divino «fuoco» che «combatte il cuore, e dal cuore si diffonde per tutte le ossa, e dalle ossa avanza per tutto l’ardente, e avanza in modo tale che l’ardente non può sopportarlo» (Balthasar 487). – Così diventa il «Dio ammantato» di «oscurità, tenebre e tempesta» (ibidem, 474). È in estremo contrasto con il dio che sta in mezzo alla «religione del logos pneumatico»; non sempre crescendo sempre più al di là dello spettatore, ma come il Concilio Laterano IV vede il misticismo dell’identità eretica, «identico allo spettatore» (ibid. 543): – la «Theoria» aristotelico-platonica, la pura visione di sé come identità unica di Dio e dell’uomo. Per questo Origene, che si uccide nel cuore (in e attraverso il Dio, che «uccide e vive, conduce e riconduce all’inferno»), non c’è ora altra «tradizione occidentale-orientale» che porti il suo nome come l’Ordine, che è come se unisse in un unicum Oriente e Occidente, del Carmelo il fuoco d’Elia, in e come «noche oscura» – fuoco come notte e notte come fuoco.

11. È qui che il «Manicheismo» alza la sua testa enigmaticamente seducente faccia a faccia con Plotino e Origene, e quindi faccia a faccia con l’Oriente e l’Occidente.

Non per niente un Agostino ha dovuto attraversare le profondità manichee per diventare il «Padre dell’Occidente», ma in modo tale che, attraverso l’ultimo Agostino antipelagiano, le ombre manichee si insinuino di nuovo e si arrivi a rivendicare Agostino come padre della Riforma e del giansenismo (come le due direzioni che avrebbero diviso per sempre l’Occidente).

Inoltre, non è invano che i *trovatori della Provenza*, che hanno creato una delle culture più meravigliose della terra, con la loro «Chiesa Minne» (come la chiama Otto Rahn, il brillante esploratore di questo periodo: «Crociata contro il Graal», Friburgo 1933) proli-

ferarono nell'albigianesimo, che venerava il «Mani» – la gemma sacra del manicheismo asiatico – come il «Gral» sul Montsegur, il vero «Monsalvat» storico, come la Maria del Mistero, e infine furono sradicati con una vera e propria «Crociata» su istigazione di Innocenzo III, mediante l'incendio delle città e degli abitanti della Provenza e la distruzione della cultura provenzale (Rahn 153-246).

Non sorprende quindi – in terzo luogo – data la grande partecipazione dell'ordine domenicano nella distruzione degli Albiges, che *Tommaso d'Aquino* abbia scritto le sue *Summe* faccia a faccia al «Manichäus» per tutta la sua vita (fino all'episodio in cui alla mensa imperiale si sedette assorto solo per battere finalmente il pugno sul tavolo «Hoc te refutat, Manichäe!» Questo ti confuta Manicheo!).

Ma è – in quarto luogo – a causa della seduzione del «Manicheo» che neppure Tommaso riuscì a estirparla (come non era riuscito a fare nemmeno Agostino), ma che ritornò ritmicamente: nella *Gnosi intorno a Lutero*, scoppiata in *Jakob Böhme*; – nella gnosi di *Schelling*, che legava il «Manichäus» insieme ai «tre regni» di *Gioacchino da Fiore*, così che, sotto il segreto patrocinio del «Manicheo», Antica Alleanza, Chiesa (come «Regno del Padre»), Riforma (come «Regno del figlio») da riconciliare dialetticamente nel prossimo «Regno dello spirito», che Mani da Babilonia annunciò come suo regno, il «Regno del Paraclito del Vangelo secondo Giovanni». Infine, è la Gnosi di Schelling che, inconsapevolmente e non intenzionalmente, come Gnosi del «fuoco dello spirito», doveva prorompere nello gnosticismo manicheo, come si compie ardentemente ai nostri giorni: – Gnosi del fuoco dello spirito nella «fiamma» di *Nietzsche*; – Gnosi del fuoco della «libertà di rivolta» nell'«anarchia» di Bakunin; – Gnosi del «fuoco pneumatico» (unanime) nelle nuove «gnosi» russe ortodosse, protestanti e cattoliche.

Da questi contesti, il quadro del manicheismo diventa in qualche modo chiaro. Il persiano Mani (nato a Babilonia nel 215/16, crocifisso e scorticato nel 276 da Bahram I per volere dei sacerdoti persiani) lega nel suo messaggio i principi primordiali del mito persiano con il Vangelo di Giovanni. Non si limita a legare entrambi oggettivamente nel mistero della «luce» e dell'«oscurità», che è fondamentale per entrambi. Egli lega entrambi soprattutto soggettivamente: poiché per i Persiani nel suo nome «Mani» dice ciò che in

latino significa mens e in tedesco è inteso come «spirito» (in quanto la parola Mani deriva da «Zend»: Rahn 315f.), – mentre verso il cristianesimo si proclama, corrispondente al nome «Mani, spirito», come il «Paraclito» promesso da Cristo (come fa il Signore nei discorsi di addio del Vangelo di Giovanni). Quindi nella sua persona è assolutamente «adempimento» – e «adempimento» (pleroma) nei «tempi finali»: negli ultimi tempi del mazdaismo persiano (Zoroastro) e della chiesa cristiana. Ed egli è questo «adempimento» nell’irrefrenabile conflitto tra «luce» e «oscurità». Non c’è alcuna indicazione che Mani abbia inteso questo Soggettivo come un’assolutizzazione della sua persona. Il manicheismo, infatti, non lo ha mai avuto come punto di riferimento, come ad esempio il buddismo ha avuto il suo Buddha. Si tratta piuttosto, secondo la forma generalmente asiatica di «manifestazione» (come Horten la chiama per l’Islam, Philosophie des Islam, 114 ss., 139) di una manifestazione oggettiva dello spiritus paraclitus nell’uomo Mani, che in quanto uomo in carne e ossa, autenticamente gnostico, appartiene al «mondo apparente». Così il manicheismo, nella persona di Mani come «manifestazione», è il compimento escatologico al momento della vittoria apparentemente compiuta dell’oscurità divina (mitica in Ahriman); – Compimento dell’eterna lotta tra la luce divina (mitica in Ahura Mazda) e le tenebre divine (mitiche in Ahriman) nel «reame dello spirito» che sorge dalla caduta di tutta la carne (demoniaca).

Questo manicheismo originario è stato coronato dall’*albigensismo*. La cosa mostruosa è che è il «Gaal» e la sua montagna «*Monsalvat*» in cui avviene questo incoronamento. Infatti, come dimostra in modo inconfutabile Otto Rahn dopo tutti i dossier e le ricerche personali sul posto, il Monsalvat di Wolfram von Eschenbach è il Montségur, cioè il santuario centrale dei Catari e degli Albigesì; il «Tempio del Paraclito», l’ultimo a essere conquistato e distrutto nella Crociata albigea. Ma il santuario di questo santuario (che gli Albigesì avevano eretto contro la Chiesa come «reame delle tenebre») era «il Graal, il Mani romanico» (Rahn 229), che gli ultimi Albigesì recuperarono dallo sprofondamento di Montségur in una grotta rocciosa dove scomparve.

Nel mito del «Gaal» come «Mani», il manicheismo albigeo completa l’ultima, mostruosa sintesi: tra il mito indiano del «Mani»

come smeraldo, come «pietra filosofale» o «pietra di castità», il manicheismo centrale del «Paraclito» (che è tanto esclusivamente ultimo che gli Albigesi misero il «consolamentum Sancti Spiritus», un'imposizione delle mani come trasmissione spirituale, al posto di tutti i sacramenti) e, infine (corrispondente all'antico servizio cortese dei trovatori), un servizio cavalleresco a Maria (ma non a una donna in carne e ossa, bensì a Maria come «spirito e amore di Dio», Rahn 296). Cioè, al posto del persiano Mani (come «Paraclito» originale) è subentrata Maria come «Vergine celeste» (non come «Madre terrena di Cristo»): – come «una sorta di Paredra di Dio» (come amava spiegare Rahn); – ma più propriamente come l'ultima emanazione di una strana tradizione del tempo dei Padri della Chiesa greca, che vedeva Maria come la manifestazione diretta dello Spirito Santo e, di conseguenza, lo Spirito Santo come il «femminile» in Dio (o come più tardi i Mariaviti orientali vedevano Maria come la quarta ipostasi in Dio). Nello spirito della ricerca di Winthuis si dovrebbe poi dire che il «Gaal» come simbolo di Maria simboleggia il mistero in cui Maria è proprio «principio» nell'unico ordine dell'Incarnazione: grembo materno della vita di Dio in Cristo, nello Spirito, per tutto il cosmo (come prima Efraim il Siro loda Maria).

Ma è così che viene alla luce la forma reale del manicheismo (e la ragione del suo potere seduttivo). È, per quanto possa sembrare incredibile, una «religione mariana», e in questo è il completamento della «religione cosmica» di Plotino e della «religione del Logos» di Origene. – È «religione mariana» oggettiva: poiché il «calice del Gaal» si riferisce al «calice del grembo», grembo di Cristo, grembo della Chiesa e del cosmo fondato e formato, «prima della fondazione del cosmo», su Cristo (Ef 1). Soggettivamente è «religione mariana» nella parola di Angelus Silesius: «devo diventare Maria».

Ma attraverso questo cristianesimo genuino si introduce [schneidet] il cristianesimo anticristiano di una «religione» gnostica «mariana». Maria è, oggettivamente, così esclusivamente non solo «vaso dello Spirito Santo» (vas, spirituale, poiché vas significa grembo), ma così «puramente spirituale» che lei stessa è «Spirito Santo»: il divino-femminile in Dio lo spirito solo – e quindi impossibile «madre di un Cristo nella carne». Soggettivamente, come

«religione mariana» soggettiva, vale allora la crescente morte di tutta la «carne» nel «puro spirito» (al punto da proibire il matrimonio e ogni godimento della carne o del sangue), perché c’è solo il «pneumatico Matrimonio mariano».

Così il manicheo si perfeziona nell’albigese nel radicalmente anticristiano. Nel Mani persiano, il mariano è presente solo nella passività ricettiva alla sofferenza, attraverso la lotta tra luce e tenebre. Nell’albigese della Maria-Gral come Paraclito, il mariano è esplicitamente la forma, e la forma decisiva, dell’antagonismo tra la luce divina del regno dello spirito puro e le tenebre divine del regno della carne e del sangue della terra. Se la «religione cosmica» di Plotino e la «religione del Logos» di Origene hanno infine «demonizzato» il regno della carne e del sangue della terra, il manicheismo albigese (come manicheismo perfezionato) lo fa [compie la demonizzazione] alla «radice». Perché quando Giovanni designa come l’«anticristo» colui che nega che «Cristo si è fatto carne» (II Gv 7), è l’«anticristo» più radicale che, rinnegando Maria come «madre in carne e sangue», soffoca «Cristo in carne» alla radice. Il primo anticristiano si annida nel plotiniano e nell’origenista. Il secondo, radicale, anticristiano è l’aperto “dire” del manicheismo albigese. Così esso è l’eresia, *il* nemico mortale di [ciò che è] cristiano: perché attraverso il suo [aspetto] mariano (fino alla meravigliosa mistica del «calice del Graal» come «grembo di Maria») è confondibile con il «cuore» di [ciò che è] cristiano, – ma per far sì che questo «cuore», nello stesso momento, venga radicalmente ucciso, anzi non venga affatto lasciato vivere: poiché in Maria come «Paraclito nel Dio puramente spirituale» si estingue tutto il mistero dell’Incarnazione. Ma è proprio in questo che il manicheismo albigese è il colpo di grazia al cuore del platonico, proprio nel momento in cui, con il suo spiritualismo, sembra essere il più acutamente platonico (poiché il platonico considera solo la regione degli «Eide» [i generi] come «ontōs on», l’«essere-reale Essere»). Perché attraverso lo spiritualismo mariano viene uccisa la Diotima, che è la sola veggente di Eros²³.

²³ Qui Przywara intende forse che a venir ucciso è il “timor di Dio”, vale a dire l’umiltà, come unica virtù guardiana, che limita il dilagare di Eros (*N.d.T.*).

12. Dal punto di vista spiritualistico mariano (in cui il manicheismo di Mani si completa nel manicheismo albigese), vi è (per quanto possa sembrare strano) appena un passo in più relativamente a colui che pronuncia la decisione in Occidente, sia nel cristianesimo in generale, e infine (con gli influssi che dalla Riforma sono andati e vanno non solo nella Chiesa orientale, ma che si irradiano anche nelle altre religioni) nella religione dell'umanità in generale: *Lutero* (1483-1546).

La sfortuna di Lutero è stata quella di non aver avuto in vita un avversario all'altezza che ne comprendesse la vera natura. – Una disgrazia ancora più grande fu che Melantone si impadronì troppo presto della leadership (tanto che Lutero si accorse delle divergenze con Melantone solo all'ultima ora, e si rese conto troppo tardi che Melantone non solo aveva frainteso ciò che intendeva veramente, ma aveva anche combattuto contro di lui nelle sue lezioni. Come ha sottolineato per primo *Karl Holl* nel primo volume dei suoi «Gesammelten Aufsätze zur Kirchengeschichte» (Tubingen 1921, p. 105 ss.) l'abissale differenza tra la dottrina dell'imputazione di Melantone, che considera la fede come «atto dell'uomo», e crea così il solito protestantesimo della fides fiducialis, della fede fiduciosa, – e l'effettivo Lutero, per il quale tutto è «opera reale di Dio» (certo non in una sola efficacia formale, come ritiene Holl, ma nel mistero rivelatore dell'admirabile commercium, lo «scambio di stupore»). E poi come *Rudolf Thiel* nel suo «Lutero» (Berlino 1941) descrive con la massima franchezza la tragedia tra Lutero e Melantone. – Ma questa fu la disgrazia finale: la Confessio Augustana e i Libri Simbolici erano di Melantone e non di Lutero (poiché Melantone non aveva condotto tutte le trattative per niente). Così che da un lato, da Augusta a oggi, il protestantesimo è quasi esclusivamente melantonismo della corrispondenza tra «pura parola» e «pura fede» – e quindi, dall'altro lato, il Concilio di Trento e la controversia cattolica fino a oggi riguardano questo melantonismo – ma non Lutero. Lutero: che nemmeno *Jakob Böhme* capisce (poiché egli veramente «hegelizza» il suo stretto legame con la parola della rivelazione e l'immagine della rivelazione in una teogonia astratta); – mentre *Nietzsche*, che odia Lutero, e *Bakunin*, che odia il cristianesimo e Dio, portano nel sangue il vero Lutero,

per quanto riluttanti, e ne sopportano il peso: così che il vero Lutero può essere visto solo tra i predecessori del manicheismo albigese e i successori della «Dynamite» di Nietzsche e di Bakunin. – Solo Schelling, nelle ultime due lezioni della sua «Filosofia della Rivelazione» (Ausbage München 1928 VI), colloca correttamente Lutero nel contesto, nell’antico Gnoseumenon dei tre regni: Regno del Padre (nell’Antica Alleanza e nella Chiesa Romana: «cristianesimo petrino»); – Regno del Figlio (nella Nuova Alleanza, come la vede la Riforma): «cristianesimo paolino»; – Regno dello spirito (come sintesi carismatica, regno opposto del padre come tesi e regno del figlio come antitesi): «cristianesimo giovanneo».

Lutero può essere visto solo nel contesto di quanto segue²⁴:

²⁴ La sigla WW designa la grande edizione di Weimar (ancora incompleta) delle opere di Lutero (opere, lettere, Bibbia). L’autore desidera esprimere i suoi più sentiti ringraziamenti a coloro che gli hanno permesso di utilizzarlo: attraverso il suo amico, il Konsistorial-Rat Dr. Oeltze, ex Stolberg; i signori dell’Ober-Konsistorium di Berlino della Chiesa protestante tedesca, in particolare l’Oberkonsistorialrat Dr. Brunotte; la Facoltà teologica protestante di Vienna; e infine il Dr. Meissinger, l’esemplare editore del *Romenrbriefkommentar*.

Per una discussione delle più importanti rappresentazioni di Lutero, si veda dell’autore, *Ringel der Gegenwart*, (Augsburg, 1929, II, 669-725); *Die dialektische Theologie* (Schweizer Rundschau, Marz, 1928); *Katholizismus und Protestantismus heute* (Christentum und Wissenschaft, luglio 1929); *Das katholische Krichenprinzip* (Zwischen den Zeiten, 1929, Heft 7); *Luther konsequent* (Scholastik, 1937, Heft 3); *Alte und Neue Reformation* (Scholastik, 1949, Heft 2). Pronta per essere stampata su «Stimmen der Zeit» (immediatamente prima della sua abolizione nel 1941) era una serie di quattro inchieste sulle attuali dottrine controverse tra Cattolici e Riformatori. Non sono stati stampati, infine, il corpus delle conferenze di Salisburgo dell’agosto 1931 sul «Problema della teologia», così come i manoscritti delle dispute su Lutero dopo le fonti con teologi protestanti e cattolici nel 1944/45, e una dichiarazione sulle rappresentazioni classiche di Lutero destinata alla «Zeitschrift für Ascese und Mystik».

Il testo che segue è tratto da quest’ultimo manoscritto. Purtroppo bisogna dire che sia le rappresentazioni evangeliche, sia quelle cattoliche, non reggono alla prova delle fonti. Janssen (*Geschichte des deutschen Volkes*, Freiburg, 1876-88, Vol. I e II) così come Heinrich Denifle (*Luther und das Luthertum*, I, II, Mainz, 1904 ss.) hanno indubbiamente il merito di una presentazione sobria, ma senza perspicacia nella teologia centrale del commercium in Lutero. Hartman Grisar (*Lutero*, I-III, Friburgo, 1911ss.) cerca di cogliere Lutero in modo per così dire pastorale, con uno sguardo onesto sulle sue profondità religiose, ma purtroppo senza una visione per quell’aspetto effettiva-

Sermone di Natale 1514 (WW L 28 ss.); Commento all'epistola ai Romani 1515/16 (WW 56); Sermone del 29.9.1518 (WW Lettera L 284 ss.); Commento ai Salmi 1519-21 (WW V); Libertà di un cristiano sett. 1520 (WW VII); de servo arbitrio 1525 (WW XVIII); Grande commento ai Galati 1531/35 (WW XL Primo volume). – Tuttavia, la sventura della ricerca pratica e di quella teorica sulla Riforma di Lutero (sia protestante che cattolica) è che essa non coglie nel segno. In primo luogo, ancora oggi non sembra conoscere i sermoni decisivi del Lutero agostiniano, in particolare quelli sopra citati. In secondo luogo, il commento all'Epistola ai Romani è stato riscoperto dal domenicano *Heinrich Denifle* dagli archivi romani dopo secoli di scomparsa ed è stato consegnato al protestantesimo come un nuovo dono (negli ultimi decenni del secolo scorso); ma solo *Rudolf Thiel* nel suo «Lutero» (1941) lo valutò per Lutero. In terzo luogo, il Commento al Salmo è citato per i suoi passaggi «edificanti», ma non per ciò che costituisce la sua essenziale affinità con le «Enarrationes in Psalmos» di Agostino, il tema fondamentale di «Testa e corpo un solo Cristo». In quarto luogo, la libertà

mente teologico appena accennato. Ernst Troeltsch (*Neue Rundschau*, ottobre 1917) e Franz X. Kiefl (*Hochland*, ottobre 1917), entrambi, il grande protestante e il grande teologo cattolico, hanno scoperto il significato dell'«unica efficacia di Dio» in Lutero. Karl Holl (*Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Tübingen, 1921, Vol. I) ha illuminato da qui per la prima volta il contrasto tra Lutero e Melantone. In uno strano fraintendimento di questa scoperta (da Troeltsch a Kiefl a Holl), Josef Lortz scrisse poi la sua «Riforma in Germania» (Friburgo, 1940): nella teoria (invertendo la scoperta di Troeltsch ecc.) che la teologia di Lutero avesse appena combattuto l'«unica efficacia occamista». Lortz è certamente sulla strada di un «cristianesimo originario» in Lutero, ma poi cade in un giudizio senza riserve di «sogettivismo» di Lutero. Sfortunatamente, anche la rappresentazione nel testo alla fine rende chiaro che il Lutero di colui che è più se stesso «Luther redivivus», cioè il Lutero di Karl Barth, non è Lutero. Dopo le sue esperienze di molte discussioni con teologi cattolici e protestanti, l'autore deve dire che il motivo di tutta la confusione sta nel fatto che io, in realtà, coerentemente, non conosco né il giovane Lutero nei suoi sermoni, né il commento alla Lettera ai Romani, né il commento ai Salmi e, di conseguenza, né la profondità del Commento ai Galati. È un caso peggiore di quello di Agostino, padre dell'ordine di Lutero: le cui Enarrationes in Psalmos furono per la prima volta dissotterrate da Josef Mausbach dal profondo dei secoli, con l'ammissione di Harnack di non aver trovato mai letto le Enarrationes! (che contengono l'Agostino centrale: cfr. «Augustinus» dell'autore, Lipsia, 1934). (*N.d.A.* n. 10).

dell’uomo cristiano (de servo arbitrio, Grande Commento a Gàlati), è coerente con quanto precede – ora interpretato fondamentalmente nei termini della parola e della fede melantoniana – mentre la cosa reale in esse, il mistero oggettivo del commercium del connubio, lo scambio nuziale oggettivo e soggettivo come salvezza, non appare quasi per nulla. È poi superfluo ricordare che la mariologia che idealmente lega Lutero al manicheismo albigese non compare mai (cfr. il sermone sull’Assunzione di Maria del 1516 e il commento al Salmo 19: WW I 77 ss., *ivi* V 549 ss.).

*

13. Certamente il *protestantesimo melantoniano* può affermare che Lutero si trovava nella correlazione tra il solo (solum) della fede fiduciale e il solo (solum) della grazia e della parola.

Ma – prima di tutto – il commento della Lettera ai Romani pone come cosa fondamentale per questa correlazione (che per sé pone solo una fede esperienziale soggettiva, come *Schleiermacher* e il suo «modernismo protestante», secondo la buona parola di *Karl Barth*, che è l’unico a saperlo) – Lutero pone la più fondamentale «fede e promessa» come «cose correlate (relativa)», cioè esattamente secondo i paolini, la fede come andare verso e nel corpus oggettivo delle promesse dell’Antica Alleanza verso Cristo, e delle promesse di Cristo verso il suo ritorno.

Ma in secondo luogo – ancora più incisivamente – la rivelazione centrale dell’oggettivo «matrimonio» tra Cristo e la Chiesa percorre tutto Lutero: come il «Cantico dei cantici» (WW LVI 279 *ibid.* V 549 ss., *ibid.* VII 49 ss., *ibid.* XXV 342, 375, *ibid.* XL secondo vol. 556 ss.). E questo non solo nel senso paolino di «un solo corpo», ma nel senso agostiniano più netto di «Capo e Corpo un solo Cristo»: come, «Cristo intero, come ritiene Agostino, cioè Cristo con e per il suo corpo... che è la Chiesa» (WW XL 687), così che «questa è la cosa più alta, che la Chiesa ha tutto ciò che è di Cristo, ed è diventata un solo corpo di entrambi, che ciò che è della Chiesa è di Cristo, e viceversa ciò che è di Cristo è della Chiesa» (WW LX secondo volume 556 ss.).

In terzo luogo, però, la correlazione melantoniana puramente

soggettiva e idealistica di fede, grazia e parola è completamente risolta da ciò che Lutero (e solo Lutero) collega con la più profonda tradizione cristiana antica: che per lui *la* correlazione dall'inizio alla fine – e questo come ragione decisiva di tutta la sua dottrina della giustificazione – è la «commutatio» del «commercium» del «connubium», lo «scambio e acquisto come scambio e compera matrimoniale» tra Cristo e la Chiesa e qui tra Cristo e Cristo. – Ciò che la *II Lettera ai Corinzi* chiama il «katallagē» come l'essenza della nostra salvezza, cioè la «trasformazione intercambiabile in tutto e per tutto» (5; 18-20); – ciò che *Ireneo* (intorno al 177 d.C.), che è ancora legato a Giovanni tramite Policarpo ed è quindi portatore della tradizione giovannea, descrive ne suo libello «Adversus haereses» il «portare, afferrare e circondare» del «figlio di Dio» da parte degli «Uomini» (cfr. l'eccellente sintesi di Ireneo di Balthasar, Collezione Klosterberg, Schwabe, Basilea, p. 79), e questo come risposta interiore allo gnosticismo paleocristiano (che già porta i caratteri del manicheismo); – ciò che *Agostino*, il padre dell'ordine di Lutero, ha al centro della sua cristologia, lo «scambio tra Dio e l'uomo in Cristo e come Cristo» compiuto fino all'ultimo dettaglio (cfr. il nostro «Augustinus», Lipsia 1934, pp. 301-323); – ciò che la *liturgia* del tempo natalizio chiama poi brevemente l'«admirabile commercium», lo «scambio e acquisto per stupirsi»: – dopo secoli di silenzio, questa più grande tradizione cristiana sopravvive da ultimo in Lutero.

Il sermone di Natale del 1514 completa quasi tutti i tratti individuali sparsi di questa tradizione in un intero sistema e prelude, come unico preludio, all'intera teologia di Lutero che ne consegue. «Come il Verbo di Dio si è fatto carne, è altrettanto certo che anche la carne diventa Verbo. Perciò poiché il Verbo si è fatto carne, quella carne è diventata il Verbo. Perciò Dio si fa uomo, affinché l'uomo diventi Dio. Perciò la potenza dell'uomo (virtus) si fa debole, perché il debole diventi potente. Egli ha rivestito la nostra forma e figura e somiglianza, per rivestirci a sua immagine, forma e somiglianza: perciò la sapienza diventa stolta, affinché la stoltezza diventi sapienza, e così per tutto ciò che è in Dio e in noi, nei quali tutti Egli accettò ciò che era nostro per insegnarci ciò che era Suo» (WW I 28 s.). Così, come dice il Commento della Lettera ai Roma-

ni, «tutto è posto in alternanza reciproca, perché la follia e la debolezza di Dio diventino sapienza dinanzi agli uomini e potenza dinanzi a Dio, e viceversa sapienza e potenza del mondo diventino follia e debolezza, perfino la morte dinanzi a Dio» (WW LVI 178 s.). Perciò «Dio non può diventare saggio, giusto, vero, coraggioso, buono ecc. nei suoi discorsi, a meno che noi, credendogli e cedendogli, non siamo insipienti, ingiusti, bugiardi, deboli, malvagi» (ibid. 218 ss.). Da ciò si costruisce, basata su Fil 2, 1-11, tutta una teologia, o meglio un inno, dello scambio tra «forma di Dio» e «forma dello schiavo» (in una predica del 29 settembre 1518, che Lutero riassume in una lettera a Spalatin, WW Briefe I 284 ss.): «Due forme sono nel mondo, una la forma di Dio, l’altra la forma dello schiavo... La prima forma fa qualcosa dal nulla, anzi dal tutto; la seconda non fa nulla da tutto e da qualcosa un qualcosa da nulla; uno sale, l’altro scende». Dunque «tra Dio e gli uomini c’è una certa reciprocità per mezzo di Cristo in un acquisto (commercio) meraviglioso e dolcissimo, come in [nella conclusione di] un contratto» (WW V 447).

14. Il secondo dei protestantesimi originari è il *protestantesimo calvinista*, che con la «Chiesa Riformata» divenne sempre più ostile al presunto luteranesimo del melantonismo, per poi ammorbidirsi verso il melantonismo nella Chiesa di Stato olandese e nell’Unione prussiana. Questo calvinismo, in contrasto con la soggettività del melantoniano, con la sua enfasi sulla «comunità», ha senza dubbio per sé l’effettivo Lutero, come quanto appena detto dimostra a sufficienza. Inoltre, con la sua enfasi sul «Dio della Maestà» e sul «Dio della Volontà Sovrana» e sul «Dio dell’Ira» (come il Dio originario rispetto all’umanità del peccato originale) ha per sé il Lutero soprattutto del «de servo arbitrio» (1525). La «libera scelta» (*liberum arbitrium*) «è assolutamente un nome divino e non può appartenere ad altri che alla sola Maestà divina. Eppure lei può e fa (come canta il Salmo) tutto ciò che è in cielo e in terra. Quando essa viene pagata dagli uomini, non è più propriamente pagata di quando fu loro pagata la divinità stessa, sacrilegio oltre il quale non può essercene più grande» (WW XVIII 636). E quindi, «di tutte le (Haresia), noi riteniamo che la più grande e dannosa sia l’empietà

pelagiana.... Perciò l'errore pelagiano (che insegna una sovranità della volontà umana e per questo chiamò Agostino, il padre dell'ordine di Lutero, all'ultima e più aspra lotta) è veramente l'errore di tutti i tempi, spesso e frequentemente soppresso, ma mai estinto» (WW V 485). Ecco perché Dio appare all'«uomo sovrano» come «terribilmente infuriato e con lui anche l'intera creazione» (WW I 557), – e l'uomo «dice segretamente nel suo cuore: Dio agisce tirannicamente» (WW LVI 368).

La via verso Dio passa quindi solo attraverso sei «terrori» (terrores), come sono «dipinti» nell'abbandono di Dio da parte di Cristo: come «quell'ultima guerra, in cui... lottiamo con Dio stesso e con la creazione nel suo insieme» (WW V 619 ss.). «Poiché c'è questa agonia, non si vede altro che l'inferno, e non appare la salvezza: eterno, si pensa, è tutto ciò che si sente. L'ira di un uomo mortale finisce ad un certo punto, ma quella dell'eterno Dio, qui si sente, non finisce mai... È lì che succede tutto quello che sta succedendo all'Inferno. Non manca molto all'odio e alla bestemmia contro Dio, – solo che l'amore forte come la morte e lo zelo duro come l'inferno' qui finalmente prevale a lode di Dio. Per il resto, l'amore combatte con l'odio, la speranza con la disperazione, la misericordia con la rabbia, la lode con la bestemmia, la perseveranza con la fuga, insomma il paradiso con l'inferno, il più duro, il più acuto, il più selettivo, in un incredibile supplizio dell'anima» (WW V 210).

Quindi tutto ciò che è decisivo vale per la «fiducialis desperatio», la «fiduciosa disperazione» (WW Briefe I 35): «Questa è la breve epitome della teologia nel suo complesso e delle opere di Dio: che Cristo non viene quando il ceppo è morto ed è nella disperazione; che così nel tempo della disperazione è il tempo della salvezza, e quando si crede che Dio è finalmente lì, allora sembra essere lontano» (WW XXV 132). Perché si tratta in modo del tutto radicale della situazione dell'uomo: che «naturalmente non può volere che Dio sia Dio; piuttosto gli piaceva il fatto che fosse Dio e che Dio non fosse Dio» (WW I 225: si pensi come questa parola originale luterana stia direttamente alla parola originale di Nietzsche: Se ci fosse un Dio, come potrei sopportare di non essere Dio!).

Si tratta fondamentalmente (come vede correttamente Holl) del «Primo Comandamento» («Io sono il Signore tuo Dio, non adorerai

divinità straniera accanto a me»). «Questo... è l’idolo del nostro cuore, che è condannato nel Primo Comandamento, ed è la fonte di ogni peccato, così come viceversa, la fonte di ogni santità e rettitudine è il Primo Comandamento, che contiene timore e fiducia nel vero Dio» (WW XXV 180). – Di conseguenza vale quanto segue: «Coloro che amano veramente Dio nell’amore dei figli e degli amici..., si offrono liberamente alla volontà di Dio nella sua totalità, persino nell’inferno e nella morte per sempre, se Dio lo ha voluto, purché che La sua volontà sia compiutamente fatta; tanto non cercano nulla che sia loro. Tuttavia, poiché si formano nella volontà di Dio, è impossibile che rimangano all’inferno. Perché è impossibile che chi si getta interiormente nella volontà di Dio rimanga fuori di Dio. Perché vuole quello che vuole Dio, quindi ha il posto di Dio. Se [collocato al posto di Dio], allora è amato; se è amato, allora è guarito» (WW LVI 39: confronta con ciò la cosiddetta «conversio» di S. Francesco di Sales, poiché era pronto per l’inferno davanti a un altare a Parigi). È tanto vero che «nessuna purificazione avverrà se non avviene la rinuncia e l’abdicazione all’inferno» (ibid.), che Lutero, alla maniera degli antichi insegnamenti graduali, stabilisce nelle tre fasi di questa «resignatio», nei «tre stadi dei segni di elezione»: tre stadi, stranamente paralleli ai «tre gruppi di persone» e «tre stadi di umiltà» nel quaderno di S. Ignazio di Loyola (cfr. *Deus emper major III* 26 ss. 168-192). Ma alla fine in modo tale che in questa dottrina prevalga una vera discretio con Lutero, mentre la dottrina calvinista dei «segni di elezione» è stata spinto così lontano nel terreno del tangibile che da questo è sorta quella «coscienza elettorale» dei Paesi anglosassoni, da cui *Max Weber* riuscì a far derivare il capitalismo anglosassone.

Nella coscienza elettiva calviniana, viene pervertita la terza beatitudine del Discorso della Montagna, che concede ai «*praeis*» [gentili] il «diritto di eredità della terra», ossia ai «miti» – come i «*ptōchoi*» [miti], i «mendicanti dai piedi di coniglio» della Beatitudine fondamentale – sono «miti» nel mistero del «*dynatos*» [forte] nell’«*asthenos*» [debole], del «movimento nell’impotenza» II Cor 11, 10, cioè così «miti», come lepri timorose e mendicanti che implorano propriamente aiuto «rannicchiandosi». Questo delicatissimo mistero si trasfigura nella coscienza calvinista dell’elezione nel

gesto in cui, ad esempio, un Cromwell «gentile», per «tempi eterni», pone il «pugno sotto il morbido guanto» del dominio regolare su tutta la «terra come proprietà ereditaria» e, come l'America puritana in quanto «terra di Dio», rivendica il dominio economico su tutta la «terra», nel «diritto ereditario» di tale «terra di Dio» (klero-nomein [ereditato]).

In contrasto con questa statica dell'elezione, i «Tre segni di elezione» di Lutero vanno, esattamente nella direzione opposta, a quel «Nu [notte?] di fulmine» che egli sperimentò una volta. Il terzo «segno più alto e massimo» dell'elezione è certamente «una vera e propria rinuncia a se stessi, all'inferno, per amore della volontà di Dio, come forse accade a molti nell'ora della morte» (WW LVI 388). Ma questo «altissimo e sommo» è legato all'amore del Cantico dei Cantici, in curioso accordo con la tradizione classica del Carmelo, soprattutto nell'Inno della Congiunzione di Santa Teresa d'Avila: «Dolce Sposo..., dammi l'inferno o dammi il cielo..., vita dolce, sole senza velo: perché mi sono arresa completamente durante tutto il cammino: che cosa hai a che fare con me?» (Obra 79-82). In questo senso, Lutero cita la fine del Cantico dei Cantici per il suo «segno più alto e straordinario» di salvezza: «Questo sapere era che è 'Forte come la morte l'amore e duro come l'inferno il suo zelo'. Meraviglioso paragone, che l'amore sia paragonato alle cose più aspre e taglienti, poiché è una cosa tenera e dolce! Ma è vero: l'amore che semplicemente piace e si compiace (amor complacentiae) è dolce perché ha come frutto l'amato» (ibid.). E ancora di più, Lutero si allontana dall'«inquietante» Calvino (che a Ginevra gestiva il «severo regime di Dio» per stabilire l'egemonia economica calvinista) e si dirige verso il Carmelo (e, inoltre, verso il «discernimento degli spiriti» ignaziano: cfr. Deus semper major II 185-192, 138-142): poiché sottolinea il reale «raptim» [frettoloso] e «modice» [leggero] in relazione a ogni «possesso religioso», l'«improvvisamente qui e là» e «secondo misura», anzi l'«altamente pericoloso» di tale elezione: «(Questo amore) Dio dona ai suoi eletti come attraverso [la vista di] uno squarcio in volo e moderatamente in questo mondo, giacché è piuttosto una cosa molto pericolosa averli frequentemente e per lungo tempo... Ecco perché il nome amor o caritas è sempre da comprendere come croce e sof-

ferenza» (ibid.). E infine in modo tale che la forma effettiva «sensibile» di questo amore non sia «godimento mistico», ma amore verso l’uomo, mentre all’interno del cuore c’è sofferenza: «dolcezza verso l’oggetto (l’uomo) e amarezza verso il soggetto. Perché (questo amore) desidera e offre ogni bene agli altri, ma prende in sé ogni male come proprio. Perché “non cerca ciò che è suo, e sopporta tutto, soffre per tutto”» (ibid.).

Così il (in realtà genuino) «musicale» Lutero affronta senza pietà il giurista romano Calvino con il Cantico dei Cantici: il Lutero del «bambino» e la «croce» di carne e sangue contro la «divina maestà in trono». È il contrasto che dà alla Discussione religiosa di Marburgo sulla Cena del Signore la sua profondità finale. A Marburgo, Lutero contrappose appassionatamente il suo «est» (della realtà del pane come carne e del vino come sangue) alla Cena del Signore calvinista come «pasto di comunione del simbolo della comunione» (nella sacralità anglosassone della «società morale», che *come* «società morale» (è Cristo). Ma mentre l’«est» luterano di Cristo è così contrapposto all’«est» anglosassone calviniano di questa «società» come forma sociale del «capitale» degli «eletti» – in questo «est» cristiano della vera e propria «carne donata e sangue versato» del «Cristo in carne e ossa», contro l’ideale umano-sociale «spirituale della società morale» (come «idolo» contro il Primo Comandamento – come avrebbe detto Lutero) – qui si erge in modo decisivo la sgradevole inimicizia tra Calvino e Lutero, come inimicizia mortale nel cuore della Riforma stessa. Non poteva essere eliminato da una «unione». Al posto del secondo vero cristianesimo, invece, è sorta quella struttura pura di «interiorità», «coscienza» e «morale borghese», a cui il protestantesimo prima di Karl Barth si era irrimediabilmente degradato, e che Barth ha giustamente bollato come «modernismo protestante».

È il contrasto tra il Dio di Lutero, che è il Dio «rivestito» (concretamente in carne e sangue nella carne e nel sangue di Cristo) e il Dio «nudo» della «pura maestà» di Calvino (con la conseguenza della radicale «iconoclastia»). Il «cristiano... e la vera teologia... non reca in sé [bringt] Dio in maestà... ma Cristo nato dalla Vergine, Mediatore e nostro Sommo Sacerdote... Quando... comprendiamo Dio.... ad esclusione di Cristo Mediatore..., non può essere

altrimenti che tu faccia la caduta di Lucifero” (WW XL Primo Volume 77). «Partire da dove lui stesso è partito, cioè dal grembo della Vergine, dalla mangiatoia, dal seno della madre» (WW *ibid.*: allo stesso modo, quindi, in cui Agostino sottolinea il «restare con il latte»). «La nostra religione si riferisce a Cristo incarnato e crocifisso, non al Dio della maestà al di fuori di Cristo... che non conosciamo né pensiamo altro di Dio se non che è crocifisso» (WW XXV 139). Il segno di Cristo bambino e crocifisso è l'unico segno per il vero Dio contro un «Dio maligno»: «Lo spirito maligno può trasformarsi nella forma della Maestà, non può trasformarsi nella forma della croce» (*ibidem* – in accordo quasi letterale con San Martino di Tours, sulla visione diabolica di un «Cristo Imperatore»).

Così, la parola che colpisce al cuore la «maestosa volontà sovrana di Dio» di Calvino risuona inesorabilmente tagliente: «Conoscere Cristo è conoscere la croce e vedere Dio sotto la carne crocifissa. Eppure questo è ciò che Dio vuole, questa è la volontà di Dio, sì, questo è Dio» (WW V 108). «Non è necessario ascendere per investigare la divina maestà prima di aver ben compreso il Bambino» (WW XL, terzo volume 656) – dice il Lutero di «Dal cielo alto là vengo io qua», anzi fatalmente opposto alla genuina calvinista «serietà dell'uomo», e canta il Natale come l'unica «gloria»: «Bambino regna, bambino regno sarà... Così, in tutto il racconto evangelico vedete l'ingraziamento infantile, la dolcezza, la prontezza, la cordialità e la bontà con una semplicità così grande che Egli è apparso come fanciullo... Si presenta a noi come piccolo fra i piccoli e gioca con noi in eterno nella sua fanciullezza.... Sì, anche il Padre nel Figlio e per il Figlio è costretto, per così dire, a ridiventare fanciullo, a giocare con noi e a lusingarci, dal momento che abbiamo suo Figlio; a causa di questo Figlio prediletto, anche noi siamo figli prediletti ed eredi di Dio» (WW XL Terzo Volume 651 s.). Pertanto, tutti devono fuggire da un Dio assoluto.... Parlare non significa parlare a un Dio assoluto (assoluto nel senso verbale di «absolvere», «abolito» dalla carne e dal sangue nel «concetto nudo»), ma al Dio rivestito che è immerso nella sua Parola e nelle sue promesse, che non è escluso dal nome di Dio Cristo.... Questo Dio, non nudo, ma rivestito e avvolto nella sua Parola, è Lui che bisogna afferrare» (WW XL secondo volume 329).

15. Dal contrasto mortale tra il protestantesimo melantoniano e quello calvinista nacque storicamente, di per sé, una *struttura intermedia* multiforme che cercò di ricondurre le differenze «confessionali» (come si disse da allora in poi) a un centro più o meno «cristiano». Così furono innanzitutto la «*religione naturale*» e la «morale naturale» a prevalere dal XVIII al XIX secolo: nell’«Illuminismo», nell’«Umanesimo» e nel «Razionalismo»: entità che volevano essere «genericamente cristiane» e che quindi permettevano non solo ai luterani e ai calvinisti melantoniani, ma anche al clero e ai teologi cattolici di parlare le stesse lingue (fino al punto di pestarsi i piedi a vicenda durante le funzioni religiose). – A questa struttura di mezzo, che ha cancellato tutto ciò che è realmente cristiano, si è affiancata, a partire dalla metà del XIX secolo, la struttura di mezzo di un «*protestantesimo germanico*», che pone Lutero al di sopra dei cristiani in quanto fondamentalmente [essi lo] «diventano» con l’«ethos germanico» del «Diventare», legati [cioè] a una «religiosità cristiana faustiana». – Infine, l’ultima struttura di mezzo è quella della «*conoscenza religiosa di Dio*» in contrapposizione a quella «filosofica» (come Lutero sottolinea senza tema di smentita), nel periodo tra la prima e la seconda guerra mondiale: una struttura di mezzo che sembrava promettere con maggior successo del vecchio razionalismo anche un’«unione» con [l’elemento] cattolico, visto che nello stesso periodo correnti del cattolicesimo tedesco rivendicavano Pascal e Newman come teologi di tale «religiosità». – Contro tutte e tre le strutture, però, il vero Lutero questa volta è tutt’uno con la liturgia cattolica: poiché entrambi conoscono solo un vero cristianesimo di «peccatum» e «misericordia», come incontro-risposta (che significa Agape) tra peccatori umani e Misericordia di Dio.

Così, apparentemente con maggior successo, nel presente sono sorti i tentativi dell’«*Una sancta*» (con questo nome o senza). – La «*Chiesa confessionale*», fedele al suo fondatore Karl Barth, tenta di far confluire la cattolica «Chiesa come forma» in quella protestante: fino a una dogmatica degli scritti confessionali (come quella creata da *Brunstäd*, di per sé brillante e sorprendente: «*Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*», Bertelsmann, Gütersloh 1951) – ma senza accorgersi che in realtà sta autorizzando aperta-

mente il melantonismo (dato che le Confessioni risalgono a Melantone), mentre non sta fondando, con il suo maestro Karl Barth, un nuovo calvinismo. – La «Chiesa carismatica», tuttavia, come si sforza di fare il circolo attorno a *Paul Schüts* (con il suo «Vangelo» come libro di base, Berlino 1940), porta avanti un orientamento aperto verso la Chiesa ortodossa, ancor più verso lo pneumaticismo dei circoli attorno Frank, Bulgakow, Berdjajew: «lo spirito è la continuazione dell'incarnazione di Dio... È l'incarnatio [l'incarnazione]... come charismatio [carisma], come cristianizzazione del mondo. La charismatio è l'incarnatio perennis» (452); – «l'uomo carismatico è il cristiano originario» (477). È chiaro che tutto ciò che in Lutero si oppone alla «maestà» calvinista colpisce ancora più nettamente questo pneumaticismo e carismaticismo.

16. Tra il protestantesimo melantonico e quello calvinista, dunque, resta solo spazio per quello che si può chiamare «*protestantesimo dialettico*»: come lo fondò *Jakob Böhme* (teticamente nel suo «*Sex puncta theosophica*») e come lo infiammò *Karl Barth* nel suo «*Romerbrief*» edito nel 1923, per farlo maturare nel suo possente «*Kirchliche Dogmatik*» (dal 1933, fino ad oggi otto volumi estesi, Zurigo Zollikon, Evangelischer Verlag). Certamente Karl Barth rifiutò presto il nome «teologia dialettica»: perché la dialettica dice qualcosa di filosofico, mentre lui [si riferisce alla teologia], da Ragaz a Blumhardt da Kirkegard a Calvin, con rivelazione semplicemente oggettiva (qui in netto contrasto con Jakob Böhme, che usava il [concetto] decaduto di «nuda divinità»). Ma Barth è e rimane l'unico teologo del protestantesimo in cui la dialettica più intima di Lutero ha cercato di risorgere.

Il protestantesimo melantonico ha l'«immediatezza» dell'«interiorità» (in «credenza» o in «coscienza»). Il protestantesimo calvinista ha l'immediatezza del «Dio della sovrana maestà nell'obbedienza incondizionata» in netto contrasto con i «soggettivismi» melantonici. Entrambi saltano fuori da quella che Lutero chiama la peculiarità fondamentale della rivelazione. Cioè – in primo luogo – il «per contentionem et antithesin künden (praedicet)», «in conflitto e opposizione» WW XV III 782). – C'è – in secondo luogo – il «sub contrario absconditum» dell'intero «bonum nostrum», cioè la

totalità della redenzione e in essa la totalità di «Dio in Christo» non solo «nascosto nel mistero» (che il protestantesimo melantonico non conosce del tutto e su cui solo Karl Barth insisteva ancora una volta), ma (che il «Kirchliche Dogmatik» di Karl Barth conosce a malapena) «nascosto nel suo «contrasto» (WW XLVI 392). – In terzo luogo, infine: questo «mysterium absconditum sub contrario» (in cui è cresciuto il «per contentionem et antithesin») è «quoddam mutuum», «admirabile commercium» (con le parole della liturgia natalizia) e «per Christum mirabili et suavissimo commercio contractum» (WW V 253f. 608) e questo proprio come «connubium», come matrimonio tra Dio e l’uomo nello spozalizio di Cristo, in cui egli è personalmente «Un solo corpo» con la Chiesa e in essa con tutti i cristiani e ogni cristiano (WW V 493, VII 49 ss., XXV 342, 373, XL secondo volume 556 ss., LVI 279 ss., XL terzo volume 646 ss., VII 54 etc.). Ma un corpo di «scambio e acquisto» all’uomo peccatore come «impia meretricula», «empia meretrice» (come Lutero continua la tradizione di Origene e Agostino della chiesa come «meretrice», ma secondo il vangelo del «puerile regnum», il «regno dei pupi», WW XL Terzo volume 651, che fa della «grande meretrice» di Ezechiele la «meretrice»). È uno scambio e acquisto nuziale (commutatio des commercium des connubium), in cui l’«uomo meretrice peccatore» «scambia e compra» la «giustizia» (iustitia) e la «santità» di Cristo sposo nuziale – ma Cristo sposo [scambia e compra] il «peccato del cosmo», come «l’Agnello di Dio che prende, e prende su di sé e porta, e porta i peccati del cosmo» (Gv 1;29), e perciò «divenne peccato e maledizione» (II Cor 5, 21; Gal 3, 13).

Questa è la «dialettica luterana», che già ai tempi di Lutero era sommersa nella mostruosità della dottrina dell’imputazione di Melantone, mentre Jakob Böhme sconfessava questa dialettica attraverso il suo Dio, di per sé dialettico – e solo Karl Barth la riprendeva nel suo «Römerbrief», ma attraverso Ragaz e Kirkegaard, per poi soccombere, più o meno, alle linee giuristiche chiare di Calvino. Lutero è in questa «*dialettica come matrimonio e matrimonio come dialettica*» il faccia a faccia decisivo per l’intera tradizione cristiana. Da un lato, è il culmine del teologumenon delle nozze e dello scambio, così come Ireneo lo ha formulato per primo e Ago-

stino ne ha fatto il centro espressivo. D'altra parte, è il mortale superamento di ogni Plotinismo e Origenismo, come entrambi sanno «antitetico», ma lo «sintetizzano» in un «corpus del logos». Lutero è entrambi questi, ma allo stesso tempo è il più vicino al manicheismo albighese, che è anche il nemico mortale di [ciò che è] positivo in Plotino e Origene. In questa posizione nel «lampo», il *teologumeno di Lutero* dello «scambio nuziale e riscatto tra la meretrice peccatrice e Cristo» si trova *faccia a faccia con il «Simposio» di Platone*. Ciò che Diotima dice nel «Simposio» a proposito dell'incontro «dialettico» tra «dèi e uomini» nel «Daimon Eros»: per gli dèi avveniva lo «scambio» (amoibai), ma per il popolo la «macellazione» (thysiai). Proprio questo ha un compimento solo cristiano nel modo in cui per Lutero costituisce il centro dello «scambio» sponsale, in cui lo «scambio» a livello umano significa «sacrificio di macellazione»: Cristo «agnello immolato» come «agnello portatore del peccato del cosmo», e questo come mistero dello «scambio», in cui «Cristo si fa» la «meretrice peccatrice»: «Io non vivo più, Cristo vive in me» (Gal 2; 9) e Cristo «peccato» e «maledizione» (II Cor 5, 21; Gal 3, 10 ss.).

I tre momenti della «dialettica» del vero Lutero si intrecciano: sicché il primo, l'«antitesi», già formato, appare non solo dal secondo, l'«absconditum sub contrario», ma ancor più fortemente attraverso il terzo, lo «scambio nuziale». Perché questo terzo è il fondamento che tutto forma in tutto.

La prima, l'«antitesi», ha il suo nucleo più fondamentale nel famoso «justus et peccator» «giusto e insieme peccatore» – in cui consiste l'attuale «dottrina della giustificazione» di Lutero (in contrasto con l'«imputazione» di Melantone) – ma con il Fondo determinante della «noluntas come voluntas» (non-volontà non libera del servum arbitrium come volontà libera attraverso Dio e in Dio libera volontà).

«Giusto insieme e peccatore» (justus simul et peccator) non è semplicemente la formula «diretta» del cristiano (come vuole la teoria usuale). Piuttosto, la parola nella sua «antitesi» dice direttamente la commutatio del commercium del connubium. Christus e Cristo sono «justus simul et peccator». Cristo lo divenne prima nel mistero del suo scambio sponsale (come «peccato» e «maledizio-

ne») nell’uomo prostituito peccatore: «Cristo insieme giustissimo e peccatore, bugiardo e verissimo, e nello stesso tempo glorioso e nella disperazione, nello stesso tempo sommamente beato e sommamente dannato» (WW V 602). Attraverso questo scambio «in Christo» (poiché «non vivo più, ma Cristo [vive] in me») l’essere umano diventa una puttana peccatrice nel senso opposto di «giusto e peccatore insieme»: nel mistero dell’«absconditum sub contrario»: «la nostra vita ([viene] nascosta) sotto la morte, l’amore per noi sotto l’odio, la gloria sotto la vergogna, la salvezza sotto la perdizione, il regno sotto l’esilio, il paradiso sotto l’inferno, la saggezza sotto la follia, la giustizia sotto il peccato, la virtù sotto la debolezza» (WW XLVI 392). Tanto più [importante] è questo scambio nuziale che alla fine diventa quasi quell’«identità» che Origene e Agostino vedono in questo matrimonio tra sposo e sposa (sposo come sposa, sposa come sposo): «vangelo della croce (è), che quella croce sia gloria, la morte vita, il peccato giustizia, la maledizione benedizione, la perdizione salvezza» (WW XIV 700). È come il compimento della Parola di Dio del Vangelo di Eraclito come identità degli opposti: «giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame» (Diels 71 B 67).

Ma la profondità di questo scambio come «justus simul et peccator» è allora la «noluntas come voluntas», la «non volontà come volontà»: come è il caso della «dialettica» di Rm 11,32, [che] corrisponde al «chiuso nella sfida dell’incredulità», in cui avviene la «misericordia». Si tratta allora quindi di uno scambio correlativo tra Cristo, che «nella sua agonia ha compiuto la sua riluttanza come non volontà (noluntatem suam) nella più ardente volontà» (in quanto «profondità energetica» del suo «justus simul et peccator»), come redentore nel «raccoliere e prendere e portare e sopportare» il peccato originale, il primordiale «non voglio...» di Adamo – ma [ciò è] il correlativo dello scambio in «tutti i santi», in quanto “Dio fa questo in loro, che più altamente faranno ciò che più altamente non vogliono» (WW XLVI 447). Così tutto si basa, ma nuzialmente, nell’agostiniano «liberum vel potius servum propriae voluntatis arbitrium», nella «libera o meglio schiava scelta decisionale della propria volontà» (contr. Jul. II 8,23): «Non possiamo glorificare Dio se non facciamo ciò che non vogliamo fare, anche nella nostra

giustizia, anzi soprattutto nella nostra giustizia, nei nostri consigli, nelle nostre virtù. E così “odiare la propria anima” e volere contro la propria volontà, essere saggi contro il proprio essere sapienti, permettere il peccato contro la propria giustizia, ascoltare la stoltezza contro la propria saggezza, è (proprio) questo “prendere la croce” e “diventare giovani di Cristo” e “essere trasformati in novità di propositi”» (WW XLVI).

In questa stessa «antitesi» come scambio nuziale, ha luogo l'effettiva «apokalypsis» ed «esegesi» del «Dio nascosto», in quanto Cristo, non solo nella sua persona solitaria, ma come «testa e corpo nuziali di un Cristo» è l'«esegesi» del «Dio che nessuno ha mai scorto» (Gv 1, 18): «in tutto ciò che vediamo farsi in Cristo, Egli ci porta ad amare, onorare e glorificare il Padre, in modo che non mettiamo piede nell'umanità di Cristo... ma siamo trascinati attraverso di essa nel Padre invisibile... E questo è l'unico e solo modo di conoscere Dio» (Lettere WW I 328). In questo senso, il mistero dello scambio nuziale nel «Capo e Corpo Unico di Cristo» diventa trasparente nel mistero del Dio che «abita la luce inaccessibile» (I Tim 6,16): «tutta insieme la nostra affermazione del bene (si nasconde come «sotto il suo contrario») sotto la sua negazione, che la fede ha luogo in Dio, il quale è l'essere negativo e la bontà e la sapienza e la giustizia, e non può essere posseduto o avvicinato se non nella negazione di tutte le nostre affermazioni» (WW XLVI 392 s.).

Così, al di sopra e nell'«absconditum sub contrario» (come secondo momento), lo stesso scambio nuziale (come terzo momento) riceve la nitidezza finale del mistero attraverso il primo momento, l'«antitesi». L'«antitesi» nello scambio nuziale è l'ultima: al punto che Dio stesso sembra sfaldarsi nel Dio quasi manicheo dei «Sex puncta theosophica» di Jakob Böhme. In primo piano, il suo «lavoro» sembra sgretolarsi: «dal momento che lavora il lavoro di qualcun altro per poter lavorare il suo lavoro; poiché condanna a guarire; poiché turba la coscienza per pacificarla», nelle «opere di giustificazione contrarie ad ogni sensibilità umana», poiché «(l'uomo) pensa di consumarsi, mentre in verità sorge come la stella del mattino; poiché finora è disperso per essere raccolto; sradicato per essere piantato» (WW V 503). E, proprio in questo, Dio sembra, sullo sfondo, sfaldarsi nel suo «essere»: poiché nell'«opera aliena» la

«larva divina», la «maschera spettrale di Dio» appare come Dio, in opposizione a «Dio stesso» nella «sua opera». Questa «antitesi» divina va agli estremi (ma nello stesso tempo che lo scambio sponsale va agli estremi): poiché (come vera «dottrina della giustificazione» di Lutero) si presenta il «matrimonio», in cui «il ricco e caro sposo Cristo come marito guida la piccola Poverina (*pauperulam*), la prostituta senza amore, riscattandola nel riscatto da tutti i suoi mali e inondandola di tutti i suoi beni...: Anche se sono stata guarita, non è stato guarito il mio Cristo, nel quale credo, il cui “Tutto è mio e il mio Tutto è Suo”: come è detto nel Cantico dei Cantici, “Il mio amato è mio e io sono sua”» (WW VII 55). «Questo è (in sé e per sé) il pieno mistero della grazia di Dio ai peccatori, che in cambio della meraviglia (*mirabile commercium*) i nostri peccati non sono più nostri, ma di Cristo, e la giustizia di Cristo non è di Cristo, ma nostra. Egli infatti si è svuotato di essa per scambiarsi con essa e riempirci di essa, e si è sempre riempito dei nostri peccati per svuotarci dei nostri peccati... Nel modo in cui Egli porta il dolore e la vergogna dei nostri peccati, noi gioiamo della sua giustizia e della sua gloria.... Vale a dire, questo Sposo e la Sposa diventano una sola carne, sacramento che non può mai essere detto, predicato, ascoltato, pensato e compreso a sufficienza per amore della grandezza delle sue ricchezze e della sua gloria, nascosto assolutamente a tutti gli intelligenti e i saggi di quest’epoca e rivelato solo ai piccoli, per i quali solo è memoria permanente di cui vivono, gioiscono e glorificano» (WW V 608). Questo è l’«argomento più potente e supremo di cui tratta Paolo», per il matrimonio di redenzione e lo scambio di redenzione in esso conclusosi, si tratta dell’«antitesi invincibile e indistruttibile: se in quell’unico uomo Gesù Cristo sono i peccati del mondo intero, [significa che essi] non sono nel mondo; ma se non sono in Lui, sono ancora nel mondo» (WW XL 438).

Questa è *la visione di Lutero*, basata sulla parola di Giovanni Battista «Vedi l’Agnello di Dio che prende e porta via e toglie il peccato del mondo» e sul «*katallagē*» [insediamento], lo «scambio completo come forma della nostra redenzione» (5; 19-21): «Devastano Cristo... non solo i miei, i tuoi, ma i peccati del mondo intero, passati, presenti e futuri, e cercano di condannare (Lui) mentre Lo condannano. Ma poiché nella stessa Persona, che è il più alto, il più

grande e l'unico Peccatore, c'è anche l'Eterna e Inconquistata Giustizia, ecco perché quei due si combattono, il più alto, il più grande e l'unico Peccatore e la più alta, la più grande e l'unica Giustizia, si scontrano in battaglia... Così in Cristo l'intero peccato è vinto, ucciso e sepolto, e la giustizia rimane e perdura vincitrice e reggente per sempre.... Così, scambiandosi beatamente con noi, ha preso su di sé i nostri peccati e ci ha dato la sua Persona innocente e vittoriosa... È per questo che i peccati, in verità, non si trovano dove vengono notati e segnalati. Infatti, secondo la teologia di Paolo, non c'è più il peccato, la morte o la maledizione nel mondo, ma in Cristo, che è l'Agnello di Dio, che prende, porta via e mette termine ai peccati del mondo» (WW XL 438-445).

Questa Unica Visione è il «segno del divorzio». Appendendo tutto alla «fede in Cristo» nello stesso passo, Lutero stesso dà origine a quel protestantesimo melantonico che mette da parte questa visione scomodissima per costruire una «semplice religione della fiducia» per la quale tutto il mistero diventa poi praticamente solo una «oggettivazione» dell'atteggiamento di «fiducia» attiva. Ma se questa visione permane, parola per parola, allora si apre la porta a un «entusiasmo» manicheo, contro il quale Lutero stesso si batté più aspramente e proprio per questo crebbe, nei suoi scritti tedeschi, la «religione semplice» della correlazione tra «parola» e «fiducia» prescritta da Melantone.

17. Ma è proprio qui che trova posto il teologumeno più segreto di Lutero: il suo *Mariologumeno* di Maria come forma del cristiano. Ciò che *Karl Barth* vede come cattolico è il luterano definitivo di Lutero. Questo è [il portato] logico del «matrimonio». Per [colui che si riferisce al] matrimonio, [si riferisce] qui Maria sposa.

Inclusivamente, nel teologumeno centrale di Lutero, questo Mariologumeno parla della «vita passiva» contro una «vita attiva»: una «vita sofferente» contro una «vita attiva». La «vita sofferente» è vita di «justitia passiva», «in cui non facciamo né ripaghiamo, ma solo riceviamo e soffriamo in noi un altro lavoratore, cioè Dio». È la vita «nascosta nel mistero» e quindi nascosta sotto «le preoccupazioni e i terrori della coscienza» e «la disperazione e la morte eterna», – nascosta come «libera gioia, giustizia, grazia, pace, vita,

salvezza e gloria» (WW XL Primo Volume 41-47). Questa «vita sofferente» di una «giustizia sofferente» è prima di tutto «vita sofferente che uccide e distrugge ogni vita attiva» in «tempesta di coscienza e rovine di merito», nel «formarsi ad immagine ed esempio di Cristo, nostro re e duca, il quale pur avendo iniziato con una vita attiva, si completò attraverso la Passione, in quanto cioè tutte le sue opere, così tante e così grandi, furono ributtate nel nulla, tanto da essere non solo “stimato dagli uomini con gli operatori di iniquità”, ma anche abbandonato da Dio» (WW V 165). – Ma come la profondità della croce di Cristo è il «dolore del parto» della salvezza (secondo l’affermazione del Padre della Chiesa sull’origine della Chiesa dal costato aperto di Cristo), così la profondità della «vita sofferente» del cristiano è lo stesso mistero dei «dolori del parto», di cui parla il capitolo ottavo della Lettera ai Romani: «le creature sono sottoposte all’inutilità..., (soffrire) la schiavitù della corruzione nella libertà della gloria dei figli di Dio. Così sappiamo che l’intera creazione, tutta insieme, geme ed è ancora in travaglio... Ma allo stesso modo anche lo Spirito partecipa alla nostra impotenza..., riversandosi dall’alto in gemiti indicibili» (8, 20-26) – così come è lo Spirito Santo che «giunge» sponsalmente su Maria e sugli apostoli a Pentecoste (Lc 1, 35 At, 8). Perciò dobbiamo rimanere sempre passivi sia per la prima grazia che per la gloria, come la donna per il concepimento. Perché anche noi siamo la sposa di Cristo» (WW LVI 379). / La «vita sofferente» come vita sotto «angoscia» fino al «pericolo di morte» è «nascita in cui nasce l’uomo nuovo e muore il vecchio» e quindi «la madre è costretta a sottomettersi al pericolo di morte, perché [il piccolo] vuole nascere»: «se la prigionia, se la spada, se minacciano la morte, di’: Vedi ora io sono in azione. Qui devo stare in piedi e aspettare Dio, e devo sopportare [questa condotta] finché non sarò liberato» (WW XXV 176). – Ma questa «vita di sofferenza» di ogni nuova nascita è il qui ed ora del nascente «testa e corpo un solo Cristo». Così è il qui ed ora della «condotta di Dio in Cristo»: «il grembo materno di Dio è la parola della promessa in cui sopportiamo e siamo formati», nel «soffrire con Cristo, come soffre la madre quando [il piccolo] viene partorito» (WW XXV 295). Ma poiché, in virtù del «Testa e Corpo Un solo Cristo», il «Dio in Cristo» è pienamente chiamato «Dio in Cri-

sto nella Chiesa», così questa «condotta di Dio» è un mistero della «Chiesa madre che dà alla luce figli» (WW XXV 342). Nel mistero di «Dio in Cristo nella Chiesa» questo Uno è [il seguente]: «La mamma porta la [il piccolo] nel grembo della nascita, il bambino in grembo, il bambino sulla schiena. Così noi che siamo nella grazia siamo continuamente sostenuti» (ibid. 295), e dobbiamo perciò «rimanere... adagiati nelle culle» e «crescere in pensieri di latte» (ibid. 393). In questo «stare» e «crescere», il rapporto sponsale personale del cristiano rimane e cresce.

Ma questo mistero si richiama espressamente a *Maria*. Ciò che Efraim il Siro nel cristianesimo primitivo e più tardi Angelus Silesius nelle lotte per la Riforma chiamano «Tu stesso devi essere Maria», è proprio l'ultima e più intima parola di Lutero: Maria come «*thalamus Christi*», il grembo nuziale di Cristo in tutta la portata delle sue nozze: «come grembo nuziale di Cristo... tutti comprendono la Vergine Maria, dal cui grembo è uscito come il sole dall'aurora, anzi, dalla notte segreta e oscura» (WW V 549). Maria è dunque questo «grembo nuziale di Cristo» nella «chiesa del mondo intero», con il quale «Egli, immerso nella natura umana... è copulato in una sola carne», poiché Egli «non è divenuto uno sposo effettivo e completo solo mediante l'Incarnazione, bensì attraverso il consenso della Sua Chiesa al Suo patto per fede», come «di certo il consenso fa il matrimonio» (ibid. 550). Questo è il mistero (che determina tutto il resto dalle fondamenta) dell'«occultum... Dei thalamum sponsi», del «misterioso grembo nuziale avvolto dal buio di Dio sposo» (ibid.): «Come nella Beata Vergine erano entrambi velati di mistero e di tenebra, cioè il grembo della Vergine e l'opera di Dio velata di mistero e di tenebra, nella quale Cristo è stato formato e ascoltato, così anche nella Chiesa lo erano entrambi. Infatti, dal seno degli apostoli, che erano la Chiesa primitiva, e dall'opera segreta di Dio, Cristo uscì nella nascita dello Spirito e fu manifestato al mondo» (ibid. 551). Ecco perché Maria nella Chiesa è semplicemente «la forma» nel singolo cristiano: «Maria non ha nulla che noi non avessimo. Essa porta il Figlio di Dio nel grembo della nascita, e noi nel grembo del cuore. ...Egli ha ricevuto il latte dal seno della Vergine, noi glielo diamo nella contemplazione pura e casta. Lei lo avvolge in braccia caste, noi in ardenti inclinazioni

d’amore, in aneliti. Lui, l’“amato”, “tra” lei e il nostro “seno” è il suo dimorare”» (WW I 78 s.). Così si [“offen”, manifesta] il nome della «Vita sofferente»: Maria. «Maria si confessa solo come madre sofferente e ricevente, non operatrice di buone opere... E per questo non è tanto lei che è benedetta, ma Dio in lei, perché chi la benedice non bada a lei, ma si meraviglia dei doni che le vengono dati» (ibid. 77 ss.).

Ma questo mariologumeno centrale «Maria come Forma» (cfr. dell’autore «Crucis mysterium», Paderborn 1939 cap. 12) entrò finalmente in «dialettica» con Lutero stesso. Il sermone sull’Assunzione di Maria, che contiene i passaggi sopra svelati, si tenne nel 1516, cioè un anno dopo la creazione del commentario dell’epistola romana (nella Rom. Scholia), che è l’opera decisiva di Lutero, e un anno prima dell’affissione delle tesi (1.11 .1517). Il Mariologumenon «Maria come forma» scaturisce quindi direttamente dal «fuoco ardente» della decisione. Non viene quindi annullato da questa decisione, ma rimane in piedi nel suo nucleo centrale. La «*dialettica*» (nella decisiva acutezza contenuta nel commento alla Lettera ai Romani) *ha* dunque *Maria come sua forma*, sebbene Lutero non elabori mai, nemmeno più tardi, ciò che si cela in questo intreccio fattuale: un «*Mariologumeno dialettico come “forma interiore”* dell’«antithesis come absconditum sub contrario nello scambio nunziale» – salvo che Maria come forma interiore della «vita passiva», si dice Lei stessa portatrice di questa «antitesi ecc.». – Ma non si può nemmeno dire che Lutero intenda formalmente una «Maria spirituale» con il suo Mariologumenon, come fa il manicheismo albigeo. Se anche nella «Scholia in Isaiam» 1527 si rifiuta di applicare il «Disgela Cielo...» alla «Vergine benedetta» (come la chiama sempre, in contrasto con «la Maria» del Protestantismo melantónico e calviniano), ma vuole applicarlo alla «Giustizia che... sarà riversata in noi dall’alto» (WW XXV 290), così lo ammette nel 1532/33, cioè ancora dopo la conclusione, il suggellamento e il commento della Lettera ai Romani, che acuisce il Commento dei Grandi Galati (1531), sulla Beata Vergine «in carne ed ossa» e la disegna in modo tale che la dualità dialettica la accolga quasi esplicitamente nella sua forma: «Se segui gli occhi, vedi Maria incinta e che porta in grembo, come le altre donne giovani... Ma se

segui la Parola..., non c'è una differenza enorme? Lì tutto è umano, ma qui tutto è divino, e Maria è già correttamente chiamata Tempio santificato di Dio, in cui Dio stesso abita corporalmente (quindi in un riconoscimento inclusivo dell'Immacolata Concezione?), il suo grembo e i suoi lombi correttamente chiamati Lombi celesti» (WW XL Terzo Volume 94).

È una lotta disperata che scoppia nello stesso Mariologumeno. Lo stesso Lutero, per il quale il «Cantico dei Cantici» è la parte più intima della sua teologia del matrimonio, nel suo commento al Cantico dei Cantici nel 1530/31 cercò di secolarizzarlo e politicizzarlo in un'allegoria «Senza dubbio di Salomone... del suo impero e del suo sistema politico» «nella sua squisita e gioiosa pace e nella più pacifica tranquillità», come «canto generale per tutta la politica, che è il popolo di Dio», «come re e principi... cantano canzoni d'amore (amatoria carmina) che la gente comune considera cantata per la sposa o la fidanzata, mentre in essa raffigurano lo stato della loro politica e del loro popolo» – in netto contrasto con l'opinione che il Cantico dei Cantici riguardi «il legame tra Dio e la sinagoga, o tropologicamente l'anima credente» (come Lutero stesso fa dall'inizio alla fine), (WW XXXI 587 ss.). E Lutero, che qui si nega, è talmente combattuto nel suo Teologumenon nuziale, da vacillare dall'inizio alla fine intorno a una spiritualizzazione. Da un lato, la spiritualizzazione del matrimonio in una «sola fede», così che per lui «un solo corpo» significa «un solo corpo nella fede» (WW XL, terzo tomo 646 ss.) – ma in modo tale che «nella fede ... ogni cristiano è egli stesso papa e chiesa» (WW V 407 ss.) – e la «chiesa grande... è a Gerusalemme (ancora in)... Roma (e in generale)... sicuramente in nessun luogo specifico, ma dovunque nella fede e nello spirito» (WW V 663) – e soprattutto l'Imperium Romanum trasferito dal «Papa dai Greci ai Germani», «eccellente opera dell'Anticristo, compiuta da Satana» (WW V 649) e nella sua porpora, «porpora beffarda di Cristo» (ibid.): – spiritualizzazione radicale, che dovrebbe avere un effetto nel rinnovamento della «Politica di Salomone» nell'impero calvinista anglosassone della «chiesa prescelta». D'altra parte, però, in netta contraddizione con ciò, il Lutero del 1544 professa irremovibile l'«Unica Persona di Cristo», in unità con il «suo Corpo, che è la Chiesa» (WW XL, tomo terzo

687) – e, più decisamente, nella sua «Scholia in Isaiam» del 1527, egli definisce la correlazione di «fede» e «parola» di uno «spiritualismo biblico» dall’Unico Teologumeno del Matrimonio, in netto contrasto con il protestantesimo melantonico, e ancor più con il protestantesimo calvinista, il quale ha lasciato che il proto-luterano teologumeno del matrimonio si immerga così tanto nella correlazione di «fede» e «parola», che questa correlazione sta da sola, «semplice» e «oscura» senza la profondità del matrimonio (per non parlare dell’«antithesis dell’absconditum sub contrario nello scambio sponsale», che fu probabilmente subito eliminata da entrambi, come dimostra la contraddizione mortale tra Lutero e Melantone negli ultimi anni di Lutero, che assomigliava proprio alla rottura di Lutero con la Riforma, come Rud. Thiel fu il primo a far notare).

18. L’“enigma di Lutero” diventa ancora più inestricabile quando si considera l’argomento di Lutero sull’*amore o la fede come “forma”*.

Innanzitutto definisce le Tre Virtù Divine attraverso [il concetto di] «sofferenza» e anche con la «sofferenza come Incarnazione»; come «soffrendo sempre l’Incarnazione del Verbo Incarnato»; – quindi [in modo] «mariano», e precisamente questo: «le altre virtù si potrebbero perfezionare nell’azione, ma fede, speranza e amore solo nella sofferenza (patiendo): soffrendo, dico, le opere divine.... (Nelle Virtù Divine) non c’è altro che passione, astuzia, movimento, in cui l’anima viene mossa, formata, purificata, impressa nella Parola di Dio, attraverso la quale viene catturata... e derubata (quindi come «sposa-rapita»!) dalla Parola a cui si aggrappa, anzi che la afferra e la conduce dolorante nel crepuscolo della solitudine, nella Sua camera, nella cantina, (così che) sembra perire nel fondamento, poiché, privata di tutto ciò in cui stava, abitava, pendeva, non tocca né la terra né il cielo, né si getta ancora in Dio, dicendo: “Annunciate al mio amato che sto morendo d’amore”!» (WW V 176 s.).

Risuscita qui, non morto, il Cantico dei Cantici che Lutero amava e fuggì e fuggì amato (al quale perciò prestò per la traduzione il suo più bel tedesco), ed esso è ancor più sorprendente nei passaggi espressivi sulla «fede come forma» in contrasto con il scolastico

medioevale «amore come forma». Certo egli formula acutamente: «Noi... sostituiamo l'amore... con la fede» (WW LV primo volume 228 ss.), ma non si tratta di «semplice fede storica (fides... storica)», bensì di conoscenza basata sull'esperienza (agnitio experimentalis), e fede indicata dalla locuzioncina 'Adamo ha conosciuto la sua sposa', cioè conosciuto sensualmente, non in maniera storica speculativa, ma empiricamente.... Più vero... La fede ha affermato questo: "Il mio amato è per me, e io lo afferro con gioia"» (WW XL Terzo Volume 738 – in note del 1544 su Isaia 53, cioè due anni prima della sua morte). La fede, dunque, nel vero Lutero è «fede nuziale»: nella forma della sposa del Cantico dei Cantici e qui in Maria, che per Lutero è «la» sposa.

L'opposizione di amore (cattolico) e fede (vale a dire quella di Lutero, non del protestantismo melantonico e calvinista) è quindi una differenza nell'Unico Matrimonio (che è la forma dell'amore cattolico). – Si tratta innanzitutto della differenza tra «fede» germanica come «fedeltà», cioè come «abnegazione» di «fidanzamento» (poiché ha la stessa radice linguistica con «amore, lode, festività») e una «forma» romanza e «forma fissa». La fede come «atto» è dinamica nuziale: come movimento oscillante tra uno e «festività»: in quanto corrisponde da un lato alla dinamica eterna del mitico specificamente germanico (come l'abbiamo visto prima) – ma d'altra parte, esprime proprio ciò che etimologicamente significa *Agape*, cioè l'oscillazione dell'incontro-reciproco, in contrasto con *Eros* come desiderio struggente e *Philia* come bacio dell'Unità. Ma l'amore come «forma» sottolinea l'aspetto giuridico della «connessione chiusa», del «*syndemos*», del «*vinculum*» di ogni «iniziazione e compimento» («*teleiotes*» di Col 3, 14, come dice la legge matrimoniale canonica del «*vinculum matrimonii*») – ovvero il «legato» nel vincolo (*desmos*) come «con» (*syn*) dell'inseparabile unione e compenetrazione. L'accento particolare che ancora Lutero stesso pone è l'«*absconditum sub contrario*»: «la fede lo giustifica», perché coglie e possiede... Cristo come presente (così sempre nel linguaggio del Cantico dei Cantici: l'«*Ecce*» tra sposa e sposo!). Ma quale sia il modo in cui Egli è presente non è concepibile, perché ci sono delle tenebre.... Ma dove c'è la vera fiducia del cuore (cioè la fiducia cordis come «nuziale»!), lì Cristo è presente an-

che nella nebbia e nella fede» (WW XL Primo Volume 229). – Così il dantesco cielo radioso dell’«amore» e la «nebbia germanica» della «fede segreta» stanno l’uno di fronte all’altro: romanico e germanico «paesaggio del Cantico dei Cantici».

Ma ancor di più: contro l’«l’amor» di Dante, nella gloria del sonoro capovolgimento delle sfere celesti» (cfr. vol. III 399-401 della magistrale edizione di *Hermann Gmelin*, Verlag Ernst Klett, Stoccarda 1951) interviene la «croce» che, come in un celebre passo di Agostino, con le sue travi, è la «lunghezza e larghezza e altezza e profondità» dell’«Agape»: «la croce di Cristo è divisa in tutto il mondo... Se cioè il legno della croce a contatto con la carne e il sangue di Cristo è consacrato in modo tale da essere considerato una nobile reliquia, quanto più ingiustizia, persecuzione, sofferenza e odio delle persone, dei giusti come degli ingiusti, sono tutte sante reliquie (cfr. il notevole parallelismo con le «Insegne di Cristo» in Ignazio di Loyola: *Mon. Ign.* III 2, 84 ss.), che... nell’amore del suo amabile cuore e abbracciati dalla sua divina volontà, sono baciati e benedetti e consacrati oltre misura: perché la maledizione si muta in benedizione, e l’ingiustizia in giustizia, e la passione in gloria e la croce in esultanza» (WW Briefe I 37 s.). Ma non per niente questo albero della croce del mondo è caratterizzato dal più acuto paradosso di Lutero, che vede negativamente la «gloria della croce», nella forma più radicale dell’«absconditum sub contrario»: come «morte della morte, e peccato del peccato, veleno del veleno, prigionia della prigionia... Come la morte della morte è l’azione contro la morte, cioè la vita, così il peccato del peccato è la giustizia... Ma lo spirito si serve di questi discorsi negativi per esprimere l’eternità, perché sono molto più dolci di quelli affermativi. Perché la morte uccisa significa che la prigionia non torna mai più. Questa espressione non può avvenire attraverso le affermazioni» (WW LVI 322 ss.). Così nel Lutero di questa croce si apre ciò che secoli dopo *Bakunin*, come il più riluttante dei giovani di Lutero, avrebbe annunciato come profeta e vero creatore del bolscevismo, nella secolarizzazione della «croce» di Lutero nella «rivolta fruttuosamente distruttiva»: «morte» come «la prima, altissima, migliore fucina di speranza», «accanto alla morte della speranza» come l’«operaio più abile» (WW V 164), e quindi «il Cristo» come «il più potente e meraviglioso creatore, che trae

gioia dalla tristezza e consolazione dal terrore, dal peccato la giustizia, dalla morte la vita...» (WW XL volume secondo 93 s.). Ma questo non certo nella «preghiera a se stessi» dei bakunin-bolscevichi «fruttuosi ‘incondizionati’ (che significa ‘bolscevichi’) rivoltosi (nel più radicale, perché orientale, manicheismo). Ma nella preghiera del «theologus crucis» (WW I 613), per il quale, poiché «la fede è la nave in cui è Cristo», «nessun pericolo è il più grande pericolo, e la più grande negligenza è la più grande tentazione, le più grandi ricchezze la suprema indigenza, come la più grande rettitudine è chiamata la suprema follia, la più grande sapienza la suprema stoltezza, e in generale il non estremo diventa l'estremo stesso e il suo supremo pericolo: varie tentazioni nessuna tentazione, massima confusione massima pace, massimo peccato massima giustizia, massima follia massima saggezza, perché in queste cose la morte riposa in se stessa, dimenticando Dio, ma in queste il saggio si lascia distendere e vola verso Dio», perché «riposare in se stessa e dimenticare Dio è la via di ogni male, ma tendere verso Dio è la via più alta di ogni bene» (WW I 128 s.). Per questo il «teologus crucis» prega: «O Signore, io sono la Tua argilla, ma Tu sei il mio creatore e vasaio». Poiché dunque tu dichiari che io sono un peccatore, io concordo con la tua parola e volentieri riconosco e confesso questa malvagità nascosta nella mia carne e in tutta la mia natura, che Tu sei glorificato, ma io sono versato nella vergogna; che Tu sei il giusto e la vita, ma io con tutti gli altri uomini sono il peccato e la morte; che Tu sei il sommo bene, ma io con tutti gli uomini sono il sommo male» (WW XL secondo volume 372 s.).

Ma è proprio così che si rompe apertamente ciò che in realtà è «luterano» di Lutero: ciò per cui egli è *il* «rivoluzionario eretico» del mondo germanico: già «dinamite», come quella che più tardi confessò anche il più grande riluttante dei giovani di Lutero, il figlio del pastore evangelico *Nietzsche*. Perché alla luce di queste parole più profonde di Lutero egli si rivela come colui che proclama la parte più intima della mitologia germanica come la parte più intima del cristianesimo. Se più tardi *Josef Görres* prese il frassino del mondo mitico germanico *Yggdrasell*, la «forca di Wodan», come simbolo dell'Albero-Mondo-Croce, in cui l'Albero-Paradiso e l'Albero-Croce sono un unico albero (GW V 170), ciò significa che

la «croce» di Lutero come luogo del «Matrimonio-Croce» è esattamente l’opposto. Come Lutero ha vissuto il suo ingresso nel monastero come forzato da un fulmine che ha colpito l’albero, così questo «albero fulminato» è il prototipo definitorio della sua «croce attraverso il mondo intero». Se la «croce protestante» è la croce senza il corpo del Signore, allora questo è *il* simbolo: la «croce nuda», contro ogni «Gloria», anche contro la Gloria del «corpo del crocifisso». Quindi la «croce nuda» è il frassino del mondo mitico germanico Yggdrasell, su cui Odino penzolò per nove giorni, ma il fatto è che questa «forca» (drasell), come «forca nuda» è ora il centro dell’universo, ma *il* centro intorno al quale e sul quale avviene il Muspilli, l’orrore del «crepuscolo di Dio» nel Nuovo Cosmo – in forza dell’inseparabile unione di Odino e Loki, paradiso e inferno. Lutero è il teologo dello «scambio nuziale», ma non nel vero «matrimonio della croce», bensì nello «sposalizio della forca» del mitico «Yggdrasell» germanico.

Così Lutero, nella sua forma più profonda, è di certo il perfezionatore del manicheismo albighese. Gli si oppone come il suo avversario più acuto: poiché il suo apparente spiritualismo è già stato interiormente superato fin dall’inizio dal realismo escatologicamente estremo della «nuda croce», e questo in definitiva in virtù della sua mariologia reale (non spiritualizzata) – e non da ultimo in virtù della sua vera e propria «devozione francescana al Bambino nella mangiatoia» (proprio al «Bambino Gesù», come è al centro [della spiritualità per la] «piccola santa», Teresa di Gesù bambino e del Volto Santo). Ma questo nella nebbia della fine del mondo di un’escatologia così distruttiva che non solo l’odiato Imperium Sacrum cadde vittima del fuoco di questa fiamma escatologica (nell’alleanza dei principi imperiali protestanti con la nemica imperiale Francia), ma in modo tale che in questa fiamma l’Occidente stesso arde e si estingue: nella fiamma che la «rivolta» di Lutero ha acceso contro ogni gloria visibile di Dio sulla terra, opera che la «dinamite» di Nietzsche e la «rivolta» di Bakunin completano: nel «Muspilli» del «Fascismo», che ha Nietzsche per padre, e nella «Rivolta» esplicitamente proclamata del «Bolscevismo», che ha Bakunin per vero, seppur nascosto, padre.

La religione di Lutero è proprio questo. Obiettivamente: il ma-

trimonio-Muspilli della «nuda croce». Soggettivamente: la sempre rinnovata partecipazione a questo matrimonio-Muspilli sulla «nuda forca» Yggdrasell.

*

Il simbolo conclusivo e unificante, tuttavia, è quindi il ritorno all'inizio: il «Regno».

19. In Occidente come in Oriente, il «Regno» è il sogno del «Potere». – È il sogno del potere, terreno e spirituale: l'Impero Romano e il Regno di Cristo. – È il sogno politico, spirituale, industriale, economico e sociale. – Nei mutevoli «Imperi» dell'Oriente (Cina, Babilonia, Assur, Tiro, Egitto, ecc.) e dell'Occidente (Impero romano, Impero iberico, Impero francese, Impero anglosassone). – Ma anche nel «Regno della ragione» o nel «Regno dello spirito» di Kant e di Hegel. – Allo stesso modo nell'ambito economico-industriale: «impero del carbone» o «impero dell'acciaio», ecc. come i grandi industriali, economisti, inventori, persino i grandi medici sognavano il loro «impero» al di là di ogni confine (come emerge dalle eccellenti monografie di *Richard Blunck*: «Liebig», Hamburg 1946; «Paine», München 1947; «Junkers» Econ, Düsseldorf 1951 e come fa *Herbert A. Quint* nel suo ricco e vivace «Porsche»: Steingrüben-Verlag Stuttgart 1951). – Ma anche, socialmente, in quel sogno di *Karl Marx* di un «Impero dei lavoratori» («Proletari di tutti i paesi, unitevi!»), che è il sogno originario di *Lenin* e *Stalin*, prima che la Seconda Guerra Mondiale mettesse al suo posto l'«Impero russo», come «Terzo Impero», in successione all'impero di Ivan «il Terribile» e Pietro il Grande: come *Michael Prawdin* rende evidente nel suo simbolicamente potente «Russia» (Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1951), e come *Stalin* stesso praticamente ammette.

Questo è il «sogno»: perché in Eros, come in Agape, come in Gamos, come in Commercium, il «tutto simile» è essenziale: ciò che dice il dio Pan nel mito (che significa tutto-tutto); – ciò che è l'ultimo grande clamore dei Paolini, il «Tutto in Tutto» (Dio in Cristo nello Spirito); – ciò che in Tommaso d'Aquino, come in Ni-

cola di Cusa, come in Hegel, è l’«universo», così seducente che dal primo al terzo diventa identico a Dio stesso – come Gamos, il matrimonio in cui «Dio sempre compiendo il la terra rotonda» diventa tutt’uno con ciò che come «universo» stesso significa «tutto (trasformato) in Uno».

Questo «Regno» è chiamato da *Platone* «Polis», cioè originariamente «castello» dei «cavalieri del castello» e degli «uomini castellani», che nella «costituzione» aristocratica (che è il significato di «politeia») formano un organismo in «testa e corpo e membra» – in contrasto con una «democrazia dei partiti e dei numeri» (in contrasto con le repubbliche svizzere e americane, «cresciute» e quindi esse stesse a forma di castello). Il «Simposio» di Platone è il «castello interno» della sua «comunità castellana», alla quale egli dona, nella «Politeia», la «Costituzione» che sperava di realizzare nella Siracusa del tiranno Dioniso, per scrivere, non riuscendoci, l’opera tarda e duramente realistica dei «Nomoi», vale a dire la «Costituzione» di uno Stato assoluto puramente di diritto, in cui anche le donne e i bambini fanno parte dei «beni utili e nazionalizzati» (Nomoi V 793 C) – andando così anche oltre il comunismo e il sovietismo.

Nelle parole «basileia» (in ellenico e in cristiano), «regnum» e «imperium» (in romano e in cristiano) e nel tedesco «Reich», la gerarchia «aristocratica» di «testa e corpo e membra» è ancora più fortemente sottolineata. – Basileia e Regnum dicono esplicitamente il Basileus e il Rex, il vero Re, il quale è fondato nel Mistero e dal quale emana ogni potere. – Il tedesco «Reich» deriva dal gotico «reika» e anche in esso si dice semplicemente il «Re» come «capo» del regno che è il suo «corpo», corpo nel senso della «sposa» maritata – così che la «Costituzione» di questo «regno come sposa e corpo» è necessariamente «ordo amoris», «Costituzione» come «anello d’amore che circonda e avvolge» (nel vero senso di Col 3, 14). – L’«Imperium» romano, invece, è un’espressione puramente militare: nel senso di «padrone e dominio» (poiché il titolo romano Imperator significa il comandante supremo). «Imperium» non dice nemmeno «legge oggettiva», ma «legge marziale» (poiché tutti gli imperi si basano sulla conquista bellica). Qui esiste una relazione matrimoniale solo tra il guerriero e la sua «spada come sposa».

Tutto il resto è obbedienza marziale per la morte e per la vita. Ecco perché «imperatore» è praticamente imparentato con «Kaiser»: poiché l'Unico Giulio Cesare, dal cui nome deriva la parola «Kaiser» (come pure «Zar»), deve il suo «impero imperiale [kaiserliches]» unicamente alla «spada».

Infine, nell'espressione «civitas» (che Agostino riprese dall'uso romano per la «civitas Dei», e che l'Italia rinascimentale assunse come base della sua «civiltà», come «virtù della politica») risuona la particolarità del «civis Romanus»: non dei «cittadini» e nemmeno dei «Bourgeois» in senso moderno, ma del discendente di quei «Patres» che fondarono la repubblica aristocratica di Roma, al posto delle «Matres» etrusche (cfr. *Bachofen, Cles-Reden* «Das versunkene Volk» e il secondo volume della sapiente «Geschichte del Alten Welt» di *Michael Rostovtzeff*: Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, Wiesbaden 1941). «Civitas» significa quindi lo stesso che «Polis» e «Politeia»: l'aristocratica costituzione-castello (come appunto «Bürger [cittadino] deriva da «Burg [castello]») – solo con quell'accento genuinamente romano di «Padre del Diritto» che ha tradito più e più volte come Roma odiasse e temesse e nascondesse l'etruschismo materno.

20. Il vero «Regno» è fondamentalmente mistero dell'Antica e della Nuova Alleanza: il mistero di Cristo. Come i profeti prefigurano il «Regno del Messia», così Cristo, nell'ora della sua Passione, si confessa come «Re» del «Regno». Questo «Regno» è «non da questo cosmo» solo in quanto è un regno «da Dio», in contrasto con l'ebraismo, in cui Israele stesso è collettivo, cioè [proviene] dal «sangue» e dalla «carne» di Abramo (Gv 1, 12; Mt 3, 9; Lc 3, 8; Gal 3, 15, 22, ibid. 4, 29-31), come vede il «Figlio di Dio» (nelle successive speculazioni della Shekinah). È il «Regno di Dio in questo mondo di carne e sangue»: come ultima pienezza della vera Incarnazione di Colui che è unico e solo «Cristo nella carne» (II Gv 7). Come «Regno nella carne e sangue di Dio in Cristo» esso riposa certamente nell'«Ekklesia» o «Chiesa», come suo «Organon» (Giovanni di Damasco) e «Instrumentum» (Tommaso d'Aquino): ma come «Ekklesia», in ellenico l'autorità suprema dei «cittadini a pieno diritto», dice «che ha formato l'esercito cittadino e ha com-

battuto per proteggere il paese» (come elabora Rostovtzeff I, 231); – e come «chiesa» come «kyriakē» significa il «kyrios», il culto dell’eroe come «signore» e quindi anche il «Signore» nei suoi autorevoli rappresentanti (Mt 16, 13-20; ibid. 18, 17 ss.). Da questo nucleo autorevolmente strumentale e strumentalmente autorevole è però «Regno a tutte le tribù fino alla fine dei secoli del mondo» (Mt 28, 18 ss.) e «Regno a tutto il mondo e a tutte le creature» (Mc 16, 15): come le parabole del regno di Cristo, dicono l’unico Re, il «mondo», il «cosmo» per eccellenza (Mt 13, 38).

Questo «Regno di Cristo nella carne e sangue di Cristo», come «Regno nuziale divino» (come dicono le parabole nunziali di Cristo: Mt 22 ecc.), è esplicitamente «Regno dal principio» e «Regno nell’ultima giovinezza»: poiché è la «sposa e corpo e pienezza» del «Re» che è «l’Alfa e l’Omega, il primo e l’ultimo più giovane, l’origine e la meta finale» (cfr. Ap 22, 13). – È «Regno da principio»: perché «prima della fondazione del mondo» «nel mistero della volontà (nuziale)... di Dio è istituito «in un unico capo di tutte le cose nei cieli e sulla terra in Cristo», cioè non in un Logos «puro», ma in un «Logos in carne e ossa», che è il «Gesù Cristo» storico (Ef 1, 1-14). – È anche «Regno nell’ultima giovinezza»: perché solo nella risurrezione dei morti Cristo «consegna il regno di Dio al Padre», affinché allora il «Cristo tutto in tutti» del «regno sponsale» del «vecchio cielo e della vecchia terra» passi al «Dio tutto in tutti» dello «sposalizio dell’Agnello» con la «sposa Polis Nuova Gerusalemme» nel «cielo nuovo e nella terra nuova» (I Cor. 15, 24; Ap. 19, 9; ibid. 21, 9 ss.).

Questo è il «Regno» che Agostino annuncia come «Civitas Dei»: ma non come «Santa Gerusalemme», bensì «Santa Gerusalemme in cattività a Babilonia» (Civ Dei XIV 28, in Po 136, 1-5, in Ps. 51, 4-6) – e dall’Antica Alleanza come «Gerusalemme arciprotituta adultera» (Ezechiele 16) e dalla Nuova Alleanza come «Chiesa che Egli trovò prostituta e rese vergine» (ser. 213 c. 7, 7).

Non si tratta di un «Regno in carne e ossa» né dell’Antica Alleanza dei «figli di Abramo» corporei (Gv 1, 13), né della Nuova Alleanza di una «monarchia universale papale» come era nel sogno di Innocenzo III e Bonifacio VIII. Perché contro un regno «di sangue, volontà della carne e volontà dell’uomo» è il regno dei «figli

di Dio... generato da Dio» (Gv 1, 12 s.). E tutti i sogni di una «monarchia universale papale» sono infine condannati dal Concilio Vaticano e dalla sua ulteriore interpretazione nell'enciclica «Immortale Dei» Leone XIII: che separa nettamente «ordine di natura» e «ordine di rivelazione» (Denz 1795-99) sigillo del divorzio tra «potere ecclesiastico e statale», ciascuno dei quali è «supremo nella sua area» in sovrano chiuso «cerchio tondo» (*velut orbis*), «in cui ciascuno agisce a pieno titolo» (Denz 1866) (vale a dire che in base a tali decisioni non dovrebbe esistere nemmeno una guida ecclesiastica autoritaria dei partiti politici).

Così il mistero dell'Unico «Regno» è solo il completamento del mistero dell'Unico «Re»: natura divina e umana non mescolata in una sola Persona (come definito dai Concili cristologici); *totus Deus, totus homo*, totalmente Dio, totalmente uomo (come formulato da Agostino, e ancora più acutamente da Papa Gelasio I). Si applica il «*totus Deus come totus homo*»: e quindi un «Regno in carne e ossa». Ma altrettanto valido è il «*totus homo come totus Deus*»: e quindi un regno in cui nessuna autorità ecclesiastica è autorizzata o anche solo in grado di impegnarsi in «politica» in alcun modo.

21. Ma con ciò, il «Regno» è completamente immerso nella «carne e nel sangue secondo le leggi della carne e del sangue». È ancora più sprofondato nella realtà della terra e dell'umanità di carne e sangue, che ha «esecrato» il «Re» di questo regno «fuori dall'alleanza-Hege» (attraverso l'autorità sacrale di Israele); che lo ha «tradito» e «negato» e «fuggito» (negli Apostoli come autorità sacrale della Chiesa); che lo hanno «condannato, coronato di spine e crocifisso» (per l'autorità profana dell'*Imperium Romanum*). La sorte del «Re» è quindi la sorte del «Regno»: «Se hanno chiamato il padrone di casa Belzebul, quanto più i suoi coinquilini!» (Mt 10, 25).

Con ciò, però, il «Regno» sta nel segno del suo «Re»: nel «segno che si contraddice» (Lc 2, 34). È nell'«intorno a se stesso» (in cui è «Regno universale») il vero «*syndemos tēs teleiotētōs*» [legame di perfezione] che è l'«Agape»: «Incontro avvicinamento» tra i membri personali del «Regno» (che si intende «genuinamente» in una «democrazia») come incontro-avvicinamento nell'«a-

nello racchiuso nell’anello dell’Agape» (che è appunto questo incontro-avvicinamento personale) per la «consacrazione della Perfezione» (che è *la* «consacrazione del Regno»), come dice Col 3,14. Ma proprio questo Agape è esclusivamente «Agape nella croce» (del Re crocifisso) e «Agape nel macello» (del Re come «agnello immolato»).

Questo ha il suo grande simbolo nella misteriosa convivenza in cui le due vere, grandi concezioni dell’impero si contrappongono l’una all’altra. Uno (il più antico) è l’«*Impero Celeste*» della Cina. L’altro, dopo Costantino I e Carlo Magno, è il «*Sacro Impero*» (*Sacrum Imperium*) d’Occidente. È lo stare insieme, che è allo stesso tempo la tradizione più antica: dalle origini agli sviluppi dei secoli. Presente recente: poiché da un lato gli ambienti inglesi giudicano l’inizio, seppur controverso, dell’unificazione dell’Occidente come «ritorno dell’impero di Carlo Magno» – mentre d’altra parte, secondo la dichiarazione del ministro degli Esteri belga Paul van Zeeland, 500.000 cinesi sono già «stabiliti» in Alta Slesia, «a cui seguiranno altri tre milioni» («*Die Welt*» 22. I. 52, p 1) – così che la battaglia mongola vicino a Liegnitz nel 1241, in cui cadde il marito di Sant’Edvige, si concluse con la pacifica invasione di Mao della Cina.

Il rapporto tra «*Impero Celeste*» della Cina e «*Sacro Impero*» d’Occidente è positivo e negativo. – Per la concezione «naturale» di un impero sacro-profano, l’«*Impero celeste*» della Cina è ovviamente «essere-come-promessa» (*Epangelie* e *Typos*) nello stesso senso in cui Platone lo è per Cristo. Tanto che i grandi gesuiti Schall e Ricci non esitarono a diventare non solo Mandarini del Celeste Impero e ad amministrare il suo «calendario» (come il più sacro del Celeste Impero) – ma fecero anche un onesto tentativo di prendere il Tao cinese (in quanto saggezza primordiale cinese) come la stessa «base naturale» della saggezza cristiana, come era stato fatto (e continua ad essere fatto) in Occidente con i pagani Platone, Aristotele, Zenone e Seneca. – D’altra parte, non è senza una ragione segreta che il «drago» è l’animale totem di questo stesso «*Impero celeste*» (in parallelo agli animali totem sumeri e soprattutto al drago-serpente babilonese *Thiamat*) – mentre dal primo libro delle Sacre Scritture all’ultimo, Satana appare sempre come «serpente» e «grande drago». Come Satana è Satana attraverso il

suo «uguale all'Altissimo», così il «drago» diventa allora un simbolo del fatto che proprio la saggezza del «Tao» porta Dio e la creatura in un unico livello, in quanto la «trasformazione» del «percorso» (il «Tao» dall'«I Ching») è in realtà divino. Sì, proprio il «Tao», come lo canta Lao-Tse, potrebbe apparire «anticristiano» in senso stretto, poiché è inequivocabilmente la sapienza enfaticamente cristiana del «potere nell'impotenza», ma proprio per questo «teopanistico», in una identità tra Dio e creatura. – Questo avvento anticristiano del «Impero celeste» verso il cristiano «Regno santo» è l'ultimo «indovinello come in specchi» (1 Cor 13, 12) dell'Unica Opposizione tra Asia ed Europa, Oriente e Occidente: nella tradizione dei secoli, così come vive oggi.

Ma entrambi, il Regno Celeste della Cina e il Regno Santo dell'Occidente, hanno in comune ciò che la forma originaria del «Regno di Dio in Cristo» ha imposto loro «prima della fondazione del mondo»: nei loro contrasti e contraddizioni interiori i raggi «intersecanti» dell'Unica Croce.

Per il *Celeste Impero Cinese*, questo mistero sta – in primo luogo – nel contrasto in cui il libro originale del *I-King* ricevette la sua elaborazione: in *Lao-Tse e Kung-Tse* (Confucio). – Le 64 categorie del *I-King* rappresentano l'ordine ideale corrispondente a un regno celeste: tra le due prime, immediatamente nuziali: la «creativa» (Kian) e la «ricevente» (Kun), e le due ultime del matrimonio nell'«anello della consacrazione consumante» (come Col 3,14 dice dell'Agape): cioè le categorie del «completamento» (Gi Dsi e We Dsi). – Lao-Tse, nel suo «*Tao-te-king*», coglie questo arco di tempo nel simbolo del «Tao», la «traiettoria» (il «circolo-giro») (come lo interpreta *Ular* nella sua ben fatta traduzione: edizione Insel 1917): «essenza fondante in quanto duplice», ma ancora come «uno» e in sé solo «porta dell'ultimo segreto» (Primo Versetto). Diventa la più grande prefigurazione del mistero cristiano:

«Il compiuto, svanendo, rivelandosi,
sprecando se stesso, acquisendo un essere infinito,
smarrito, solo se stesso».
(Settimo Versetto)

«Madre primaria dell’universo, ma non padrona,
 eternamente inconsistente, come sembri piccola...
 L’eterno ciclo delle cose si chiude in te,
 o non padrona, come sembri grande!».
 (Trentaquattresimo versetto)

Apparentemente nella tradizione dell’I-King (dato che lo commenta) e apparentemente nella giovinezza di Lao-Tse (dato che il più grande giovane [allievo] di quest’ultimo, Chuang-Tse, lo contiene ancora positivamente nei suoi «Discorsi e Parabole») – tuttavia l’antipodo netto del maestro è *Kung-Tse*. Il suo «confucianesimo» è persino sopravvalutato come forma nazionale della Cina, mentre il taoismo apre la Cina al buddismo. *Kung-Tse* si comporta con Lao-Tse come Aristotele si comporta con Platone: spegnendo freddamente tutti i tesori mistici nella struttura di ferro dei «cinque atteggiamenti fondamentali» e dei «tremila riti»; – fredda e limpida, la «mistica notte» del «Tao-te-king» si illumina nel «chiaro ordine». – Certamente Lao-tse rivive ancora una volta nel suo allievo *Tschuang-tse* (fine IV-inizio III secolo a.C.), che contrappone l’ordine statico del confucianesimo alla saggezza del «vortice primordiale» (Edizione Insel a cura di *Martin Buber* 1920). Contro la cecità dottrinarica di *Kung-Tse*, egli vede la realtà: «che l’ordine del mondo è disturbato» (45 ss.). Ma in contrasto con questo «ordine disturbato del mondo» non pone un ingegnoso sistema di ordine, bensì la preghiera (che potrebbe aver avuto origine nel Carmelo): «O mio maestro! Tu che distruggi ogni cosa e non la consideri crudeltà; a cui fai sempre doni, e non lo consideri amore!» (51 s.).

Questo vero mistero dell’Agape nel «Regno celeste» è poi – in secondo luogo – vita nei grandi romanzi cinesi classici, nessuno dei quali conosce un autore (come i grandi poemi epici d’Occidente), perché in essi la Cina si esprime, la dipingono meglio. Ve ne sono quattro in particolare, che si dividono naturalmente nel conflitto tra taoismo e confucianesimo, per cui il buddismo è già diventato l’ultima forma sia del taoismo che del confucianesimo. Tutti e quattro ovviamente risalgono solo al 16° e 17° secolo d.C. Tuttavia essi sono «i capolavori» per la Cina. – L’epopea cinese è l’«*Hung loh*», che secondo il suo ingegnoso traduttore *Franz Kuhn* (in *Inselver-*

lag, Wiesbaden 1951) è la parola buddista per «splendore mondano», e che egli traduce nello spirito cinese come «*Sogno della Camera Rossa*» (cfr. p. 425). Con l'altra grande epopea, il «*Kin Ping Meh*», che *Franz Kuhn* ha trascritto con uguale maestria (Insverlag, Wiesbaden 1951, 2^a edizione), ha in comune l'implacabile realismo da cui sorge la «profondità mistica». L'«*Hung Loh*» è superato dal «*Kin Ping Meh*» in un realismo quasi grossolano di amore sfrenato. Entrambi i poemi epici hanno in comune il realismo della venalità delle autorità, il marciume dei monasteri, le persistenti battaglie predatorie. Ma mentre «*King Ping Meh*», nella dialettica più brusca, lascia che la «salvezza e la rinascita delle anime dannate» sorgano direttamente dalla tana del vizio di «*Hsi Men e delle sue sei mogli*», l'intera fragranza del paesaggio cinese permea tutte le vicende di «*Hung loh*» fin dall'inizio. Il versetto taoista-buddista «L'apparenza diventa l'essere e l'essere diventa l'apparenza. Nessuno diventa Uno, e Uno diventa Nessuno», che è la «profondità mistica» qui, suona come da sé dalla miscela di inizio primavera e tardo autunno che è cinese. – Ma il confucianesimo delle altre due epopee dello stesso periodo, anch'esse tradotte dal maestro *Franz Kuhn*, si contrappone in modo quasi ossessivo e rigido a questo taoismo: l'«*Örl tu meh*» (in realtà «*Due volte il fiore di susino*», ma intitolato a ragione «*Vendetta del giovane Meh*» – (Verlag der Arche, Zurigo 1949) – e l'«*Hao kiu tschuan*» (letteralmente «*Storia di una felice scelta del coniuge*», liberato da Kuhn dallo stile esemplificativo del confucianesimo nel titolo «*Cuore di ghiaccio e diaspro prezioso*», (Inselverlag 1951). In entrambi è centrale il rigido «zelo per il dovere» del «censore» e corrispondentemente «il rito delle tremila regole» (Cuore di Ghiaccio 145), e infine «la porta dell'educazione armonica» (ibid. 38) in acuto contrasto con la «porta del grande Vuoto» nell'«*Hung loh*» (775). Ma la tragedia della censura di «*Örl tu meh*» è superata dalla commedia della censura di «*Hao kiu Tschuan*». Mentre la tragedia della censura sopporta quasi la rigidità di «*Michael Kohlhaas*» e deve pagarla con una «conclusione morale in bianco e nero», la magia del paesaggio cinese traspare attraverso tutto il perfetto confucianesimo di «*Hao kiu tschuan*», dell'«immagine della luna nell'acqua» (93) e del «presagio autunnale» (94).

Nella totalità di questi simboli appare il vero «Avventico» [Adventische, relativo all’Avvento] del regno celeste. La sua pretesa di manifestazione «celeste» è degradata al realismo di una vera e propria «palude». E la sua pretesa di essere «Regno di mezzo» (in affinità tra la «Misura» cinese e la «Misura» occidentale) è smascherata nel realismo della transizione costante tra estremi selvaggi. Ma proprio così, in questa umiliazione, la Cina diventa «Avventica»: [perché orientata] verso il realismo del «Sacro Impero» occidentale, che è tale realismo perché «Dio ha scelto» «stolti..., deboli..., disonorevoli..., affamati e assetati e nudi..., destinati alla morte» e quindi «residuo stantio..., acqua sporca di questo mondo..., feccia di tutti» (1 Cor 4, 9-13).

Questo «Realismo divino» caratterizza il «Sacro Impero» d’Occidente: dalla sua origine nell’Imperium Romanum cristiano di Costantino I alla sua distruzione da parte di Napoleone (che in essa non fece altro che completare il «testamento spirituale» di Hugo Capeto e Richelieu, sempre in sintonia con i principi imperiali tedeschi: come ha affermato teticamente il riconosciuto storico francese *Bainville* nella sua «Historie de deux peuples» (Amburgo tedesca 1939) come «rendere permanente» e «organizzare» l’«anarchia tedesca» da parte della Francia in alleanza con i principi tedeschi (53 a.o.) – e come *Carl Burckhardt* nel suo «Richelieu» (München 1947) così come *Aldous Huxley* nel suo «Grey Eminence» (Londra 1949) lo ritraggono drammaticamente).

Le tre componenti classiche di questo «Sacro Impero», quella greca, quella romana e quella germanica, sono di conseguenza tali componenti nel loro «realismo».

Il realismo dell’*Hellas* si basa su quella che il lungimirante *Muys* chiama la tensione primordiale tra Pelasgi ed Ellenici. Pelasgico è il terreno profondo puramente dionisiaco dell’Ellade: il matrimonio tra Dioniso come «Zeus Naios» (che è anche Attis Adonis) con Afrodite: il matrimonio tra il «dio del flusso e della pioggia che fertilizza la terra con le sue umide benedizioni» come «il» generante, il dio della sorgente Dioniso che semina la terra e la terra «sgorga, gonfia, zampillante» in Afrodite (il cui nome «aphros» si riferisce a questa fonte) (Ricerca I 22, 45, 100 ss. 209-241). Ciò che caratterizza l’«ellenico», l’«apollineo» della «limpida chiarez-

za», dice, dall'etimologia del nome Apollon, piuttosto «copertura, disfacimento, oscuramento, illuminazione», cioè lo stesso [significato] che sta nel Nuovo Testamento «Apo-Kalypsis»: svelamento del mistero. L'apollineo ellenico non è quindi ciò che *Nietzsche* opponeva al dionisiaco come fattore a sé stante, e ancor meno ciò che *Winckelmann* intendeva con il suo «ancora chiarezza in sé» – ma piuttosto ciò che *Holderlin-Hyperion* sperimentava e disegnava come l'orribile auto-abbandono dell'ellenico: Apollineo come rivelazione della profondità dionisiaca. Questo è il segreto dell'ultima cupa malinconia dell'arte greca. Questo è il mistero che si cela nel profondo dei Dialoghi di *Platone*. Questo è il segreto delle caratteristiche scheletriche quasi dure in *Aristotele*. Questo è il segreto, che solo l'«oscuro», *Eracito*, pronuncia arditamente: «fuoco», «contraddizione», «sciocchezze», «giocattolo».

Il realismo di *Roma* si basa sulla sua origine etrusco-tirrenica: come dimostrano in modo intuitivo *Bachofen* e in modo esauriente e scientifico *Sibylle Cles-Reden* «Versunkenes Volk» (Rohrer, Verlag, Innsbruck 1940). Roma deve non solo la sua origine, non solo la sua cultura, non solo la sua tecnologia, ma anche la sua intera forma politica agli Etruschi-Tirrenici, che, da immigrati probabilmente piccolo-asiatici, fondarono la prima grande potenza militare, navale e culturale d'Italia. Sì, anche la «religione romana» è un «prodotto straniero»: spiritualizzazione (meglio, energizzazione) della religione etrusca della terra e dei morti (che è stranamente imparentata con il culto egizio dei morti) attraverso quella ellenica: fino alle semplici traduzioni dei nomi degli dèi ellenici in latino, attraverso le quali, però, l'etrusco rimane sempre indelebilmente visibile (come in modo più eclatante in *Minerva* e *Fortuna*). Roma ha mostrato la sua gratitudine attraverso lo sradicamento completo degli Etruschi (da *Silla* ad *Augusto*), e soprattutto attraverso uno sradicamento spirituale così fondamentale che solo le ricerche più recenti hanno potuto guardare dietro la «Maschera di Roma». Ma è proprio questo che conferisce a Roma il suo inquietante realismo. È nel segno di «*Genius Jovialis*» (l'unico autenticamente «romano») come «Genio della civiltà» (che allo stesso tempo porta lo strascico di *Giove* e *Prometeo*: *Muys* I 142) la fonte sempre nuova del «diritto» e dell'«ordine» (come corrisponde al suo enfatizzato «padre-

diritto»). Ma questo avviene in una sempre necessaria «negazione dell’asiatico» (almeno del piccolo asiatico) dal suo «terreno-madre» etrusco-tirrenico. Diventa quindi, attraverso questa sempre nuova negazione, una madre-esempio storico di uno «spostamento». Nel corso inesorabile della sua storia, si addentrò sempre più in quell’«asiatismo dispotico e stravagante», che in Roma stessa produsse le atrocità degli imperatori e in Bisanzio, come la «seconda Roma», il morboso splendore di una corte asiatica – fino a quando i Turchi, come «Tempesta dall’Asia», spazzarono via anche questa Roma, come una strana vendetta della storia per l’annientamento degli Etrusco-Tirreni dell’Asia Minore da parte di Roma. – Tuttavia esso è il «realismo» più profondo di questa Roma: che nella fase del suo «declino», proprio nel mezzo del terribile realismo dell’età imperiale, si è innalzata a diventare la «Roma Aeterna» del cristianesimo – e, cionondimeno, anche come «Roma cristiana», per rivivere la storia della Roma pagana in tutto ciò che è riportato dalla storia dei papi del X secolo, in particolare quella dei Borgia.

L’Ellade e Roma passarono al germanico attraverso il cerchio tra il re dei Franchi e il papa romano. Il «Sacro Impero» storico del tempo tra Carlo Magno e l’ultimo imperatore asburgico non è mai stato un «Impero Tedesco», nemmeno un «Impero Romano della Nazione tedesca» (poiché questo nome si trova solo una volta e per equivoco nelle fonti). I primi imperatori, i Carolingi, sono reali francesi, cioè in origine re di Francia (che da «Gallia» divenne «Francia» per opera dei Franchi germanici). Nel Vangelo di Enrico II le quattro «nationes» rendono omaggio all’Unico Imperatore, la «nazione romana, gallica, germanica, slava». Per quanto all’epoca degli Hohenstaufen, la resistenza al progetto di una monarchia ereditaria (come previsto da Federico II) derivasse dalla resistenza del papato e della Francia, tuttavia essa era fondamentalmente [motivata] dall’istinto che il «Sacro Impero», proprio come la Chiesa, non poteva essere «ereditato», ma poteva sorgere solo di nuovo dalla «Santa Elezione» per libera decisione divina. Quindi il «Sacro Impero» dice esattamente quello che, dopo la completa distruzione dei suoi ultimi resti (a Vienna come a Berlino), è attualmente noto come «Pan-Europa» o come «Stati Uniti d’Europa» o come «Patto

Atlantico» o (in più piena Identità all'idea del «Sacro Impero») come si tenta disperatamente di parlare di «Nazioni Unite del Mondo» – e ciò che i giornali inglesi, al profumo dei vecchi Vichinghi (che si presentavano sempre come «Libertà» [fino al bucaniere] contro l'«Impero»), rigetterebbero per tutti gli anglosassoni (vichinghi), ma vorrebbero chiamarlo «Restauro dell'Impero di Carlo Magno». Il «Sacro Impero» è «Ellenico Romano Germanico» solo nel senso che i Germani – come Goti in Italia e Spagna, come Normanni in Scandinavia, Inghilterra e Russia, come Franchi in Francia, come Sassoni e Svevi e Alemanni e Frisoni e Bavaresi e Franchi in Germania – ereditarono l'ultimo impero mondiale, l'eredità di Roma.

Proprio per questo, però, il «Sacro Impero», dalle sue origini romane fino all'attuale ora della «balcanizzazione dell'Occidente», sta sotto il segno della vecchia «discordia germanica»: così come, corrispondentemente, la Chiesa sta sotto il segno del sempre nuovo «spirito divisivo» (come formulano Paolo e Agostino). È il segno che *Klopstock* raffigura in modo sconvolgente nel suo «Bardieten»: la caduta di Herman il Cherusco a causa della lite e della gelosia dei «Principi». – Questa «discordia germanica» è il segreto del tormento tra *la Germania e l'Italia* (dove, significativamente, fu l'Alta Italia crivellata dai tedeschi a guidare la lotta): dalle lotte degli Ottoni a quelle degli Hohenstaufen a quelle degli Asburgo fino alla doppia secessione dell'Italia da un'alleanza tedesca. – Questa «discordia germanica» è il segreto della cosiddetta «inimicizia ereditaria» tra *Francia e Germania* (che, secondo *Bainville*, è piuttosto «tradizione» di Hugo Capeto di mantenere sempre una Germania smembrata). – Questa «discordia germanica» è il segreto di quell'antagonismo tra il «tipo ispano-prussiano» e il «tipo vichingo anglosassone» (come lo disegnò esattamente *Oswald Spengler*: «allevamento» contro «libertà» e viceversa). Qui sta il segreto dell'inevitabile antagonismo tra *Inghilterra, America e Germania*, come tra *Russia e Germania*. Perché non solo i paesi anglosassoni sono «vichinghi», ma anche e soprattutto la Russia, poiché l'«Impero» è fondato dai «Variaghi» vichinghi (tanto che secondo il brillante libro «Russia» di *Prawdin* [Deutsche Verlagsanstalt Stuttgart 1951] il nome «russo» designa anche e soprattutto il «commercian-

te combattivo»). – Nel [suo aspetto] più profondo, tuttavia, la «discordia germanica» è il segreto dello stesso *tumulto interiore della Germania*: dal tradimento dei «principi» a Hermann il Cherusco; alla lotta tra Hohenstaufen e Welfen; alla lotta fondamentale dei principi imperiali contro l'imperatore (fino all'alleanza con la Francia e attraverso la Francia con i turchi); alla lotta della Confederazione francese del Reno contro l'Imperatore e contro il Re di Prussia; alla lotta fratricida tra Austria e Prussia – e infine, come ultimo simbolo, nella tradizione bavarese, come *Benno Hubensteiner* disegna quasi umoristicamente nel suo vivido «Bayerische Geschichte» (Pflaum-Verlag, Monaco di Baviera 1951): che la Baviera è sempre stata «contraria», ora contro i Sassoni, ora contro i Franchi, ora contro i Prussiani. – Ma così divenne «Discordia germanica nella morte e nell'inferno»: nella morte e nell'inferno nelle battaglie degli Hohenstaufen, nella morte e nell'inferno nella Guerra dei Trent'anni, nella morte e nell'inferno nell'era napoleonica, nella morte e nell'inferno nelle due guerre mondiali.

I «fulmini» condussero e guidarono questa «discordia germanica verso la morte e l'inferno». «Fulmini»: come successivamente Unni, Mongoli, Ungheresi, Turchi, Napoleone e oggi il bolscevismo, (cfr. le illuminanti monografie su «Attila» di *Hohmeyer* [Berlino 1951]; su «Dschingis Khan» di *Prawdın* [Stoccarda 1950]; su Napoleone di *Mereschkowski*, [Dröhmersche Verlagsanstalt, Monaco 1951]). In nessuno di questi casi si tratta dei leggendari «mostri» o «coboldi». La parola che Agostino dice degli «spiriti divisi» nella Chiesa vale per tutti loro, che sono sempre solo «grandi uomini». Ma essi sono «fulmini» imprevedibili in arrivo e imprevedibili in partenza. «Lampi»: che minacciano di distruggere tutto fino all'ultimo. Ma «lampi» che improvvisamente «lampeggiano». Il popolo li chiamava e chiama tuttora il «flagello di Dio»: con uno strano istinto per il mistero di un'apparente «crudeltà di Dio» (come parla anche e soprattutto *Ignazio di Loyola* nelle meditazioni sulla Passione del suo libretto di esercizi).

Ma l'ultima cosa nella tragedia (e tuttavia rapsodia) del «Regno» sono i «grandi soli» in mezzo al «Regno»: i credenti nel Regno in mezzo ai peggiori scandali del Regno e alla rovina del Regno; i credenti nel Regno in mezzo alla persecuzione del potere del Regno.

Così i grandi Imperatori dell'Impero stanno in tremante solitudine in mezzo ai grandi momenti dell'Impero. Carlo Magno: nel momento in cui Occidente e Oriente, Roma e Bisanzio sembravano legati in un impero – e proprio allora (nella divisione dell'impero) – crollavano nell'anarchia. – *Federico II l'Hohenstauffer*: nel momento in cui sembra essere la realizzazione di tutti i sogni imperiali dell'umanità, proprio allora, nella sua morte solitaria, muore insieme nel crollo più netto l'impero, nel simbolo del massacro della sua dinastia da parte della Casa d'Angiò (cfr. tutto il materiale in *Kurt Pfister*, München 1942, e la profonda interpretazione in «Die Staufer» di *Cola Beaucamp*, München 1943). – *Carlo V, l'Asburgo*: nel momento in cui in lui l'«Impero» sembrava abbracciare il Vecchio e il Nuovo Mondo, in un favoloso superamento dell'Imperium Romanum, per poi, sotto l'ombra della maestosa malinconia di quel momento, cadere infine in preda al demone della discordia (come lo configurano *Reinhold Schneider* nel suo «Las Casas» [Lipsia 1938] e *Gertrud Le Fort* nell'ultimo pezzo della sua «Figlia Farinatas» [Insel-Verlag 1950]). – *Maria Teresa e Federico II*: come originariamente destinati interiormente l'uno all'altra come «coppia imperiale», che era stata ancora una volta in grado di colmare la frattura tra Austria e Prussia, Asburgo e Hohenzollern, ma per celebrare, pur nel duraturo amore segreto reciproco, il «matrimonio della guerra fratricida», da cui scaturisce la caduta finale di Vienna e Berlino (nelle due guerre mondiali) (cfr. su Federico II lo «Hohenzollern» di *Reinh. Schneider* [Lipsia 1933]). – Infine *Bismarck*, l'ultima grande figura dell'«Impero» e del suo «imperatore segreto»: per la sua disperazione abissale, quasi senza Dio (che gli insegnò ad amare Shakespeare come l'unico poeta), rimodellò l'«Impero» dalle rovine della distruzione di Napoleone, ma per sapere in quel momento, in modo chiaroveggente, che esso sarà la terribile preda di un nuovo vichingo tra anglosassoni e russi (come *Erich Marck* offre il ricco materiale relativamente a ciò nel suo «Bismarck» [Stuttgart 1939]).

Così diventano comprensibili gli altri «grandi solitari»: coloro che politicamente o spiritualmente nella decadenza dell'impero storico sognano o addirittura progettano avventurosamente l'«Utopia» (come Thomas Moore chiama la propria opera) dell'«Impero che

verrà»). – *Filippo II*: che nel declino dell’impero mondiale del padre Carlo V. lavorò nel Gralsburg alle sue opere dell’Escorial su una «Spagna eterna», per subire il fallimento finale nel trionfo degli anglosassoni calvinisti e degli olandesi (come *Reinhold Schneider* in «Eredità iberica» [Olten 1949], e *Pfandl* in «Filippo II» [München 1938] rendono formidabilmente). – Primadi lui la tragedia del grande borgognone *Carlo il Temerario*, che volle salvare l’«Impero» dalle mani del «dormiente imperiale» Federico III., divenne la realizzazione del vecchio sogno dei Nibelunghi, ma per finire sotto le «picche» dei disprezzati contadini svizzeri, come un cadavere nudo mangiato da animali (come *Werner Bergengruen* scrive magistralmente nel suo «Karl der Kühne» [Verlag Die Arche, Zurigo 1950]). – A Filippo II segue la tragedia di *Wallenstein*²⁵, che voleva realizzare il sogno di Carlo Magno, il sogno di un impero che abbracciasse l’Oriente e l’Occidente con capitale Bisanzio, per poi cadere all’apice del suo potere per mano del cappuccino demoniaco Père Joseph, che cedette i suoi piani all’im-

²⁵ Jaroslav Durych, nel suo romanzo su Wallenstein «Friedland» (Verlag Herold, Vienna), si è impegnato a dipingere il mondo di Wallenstein in tutta la sua portata. Il simbolo più profondo (certamente inconsapevole per Durych) è il modo in cui il cappuccino spagnolo diventa l’ultimo confidente di Wallenstein (487-510), mentre storicamente nell’accampamento di Memmingen Wallenstein prese il cappuccino francese demoniaco Père Joseph come confidente dei suoi piani mondiali – solo per essere tradito da lui. La scena di Durych non si avvicina alla monumentale rappresentazione dell’evento di Memmingen di Carl Burckhardt (il vero erede di Jakob Burckardt). Ma attraverso di esso, come controparte di Memmingen, Wallenstein arriva al «suo posto»: essere l’unico grande nello «sconosciuto... Labirinto, dove da tutti i lati lampeggiavano scintille da occhi strabici, centinaia, migliaia, centinaia di migliaia. L’imperatore, i re, i cardinali, gli arciduchi, gli elettori, i principi, i residenti, i reggenti, i ministri, i proprietari e i funzionari, le orde urbane e borghesi, i sacerdoti degli ordini, i prelati, i militari buoni a nulla. Sbuffavano, storcevano le mascelle, abbassavano la schiena e mescolavano il veleno nelle coppe con le lunghe dita» (378 s.). Nel disgusto di Wallenstein, il cappuccino spagnolo affonda l’unica consolazione possibile: «che (Dio) esige e comanda.... che questo saccus stercorum (sacco di escrementi) contenga in sé ciò che le viscere benedette della tre volte santa Vergine e Madre di Dio hanno contenuto» (496). Ma Wallenstein soccombe al «labirinto» come a un «drago fiorito» (375): «dall’orlo dell’abisso, in cui era il terrore, il senso giunse all’orlo dell’abisso, in cui abita il dolore» (ibid.). (N.d.A. n. 11).

peratore, perché interferivano con il suo progetto di un impero francese, che avrebbe potuto avere successo solo attraverso un completo esautoramento dell'«Impero» (cfr. *Burckhardt*, «Riche-lieu» e *Huxley*, «Eminenza grigia»).

Ma all'interno delle «nazioni» del «Sacro Impero» ci sono anche i «grandi solitari»: aspettano come Isaia il «richiamo della sentinella»: «Quanto è tarda la notte?» (Is 21,11). – In Francia, è un Fénélon la cui cavalleria solitaria lotta contro la palude e la rapace avidità della corte del «roi soleil» Luigi XIV (come lo dipingono fin troppo chiaramente le lettere di Liselotte von der Pfalz e gli atti del processo contro la Voisin), sforzandosi di vedere solo il successo cristiano del «fare impotente» come una stella lontana (cfr. l'eccellente selezione di Fénélon di *Koskull* [presso Schnell und Steiner, München 1951]. – Nell'Inghilterra del «controregno» (come ha giustamente formulato *Reinhold Schneider*), la misteriosa eredità di Guglielmo il Conquistatore (che lo stesso Schneider ritrasse profondamente nel suo dramma omonimo [Insel-Verlag 1951]) portò alla oscura solitudine dei due, che ancora oggi vengono chiamati i maestri: *Shakespeare* e *Newman*. *Shakespeare*: il cui «Re Lear» e «Amleto», senza nominare l'«Impero», sono tuttavia il simbolo della malinconia abissale della sua gloria. *Newman*: che, nei suoi ultimi sermoni anglicani, prevede tremante la «caduta dell'Occidente». – In *Spagna* è il simbolicamente perturbante «Don Chisciotte» di *Cervantes*, che anticipa il grottesco e la demonologia di *Goya*: la tragicommedia dell'ultima «cavalleria» occidentale. – In *Russia*, sono le figure simboliche dei suoi tre più grandi zar: *Ivan Tempesta* (come recita l'epiteto russo, erroneamente tradotto come «Il Terribile»), *Pietro il Grande*, *Alessandro I*: tutti e tre a contendersi con l'Occidente lo stesso «Sacro Impero», tutti e tre alla fine soccombendo al «demoniaco asiatico», solo per annegare in *Alessandro I*, in una profonda espiazione, nell'esistenza di un galeotto e santo in Siberia (come *Prawdin* nel suo «Russia» simboleggia in modo inquietante i primi due, *Reinhold Schneider* nel suo «Alexander I» [Insel-Verlag 1951] rende l'ultimo incredibilmente simbolico). – Ma proprio l'odierno polo opposto della Russia, l'*America*, è alla sua origine (e quindi plasmata per tutto il futuro) sotto questa legge dei «grandi solitari»: in Jakob Leisler, come

l’attuale fondatore di New York, e Thomas Paine, come autore della Costituzione degli Stati Uniti. *Jakob Leisler*, nella sua fondamentale opera pionieristica, porta in sé la tradizione germanica dell’«Impero», per poi essere impiccato dalle autorità inglesi che in seguito gli preparano i «funerali di Stato» come omaggio (cfr. l’avvincente resoconto in *Hans Friedrich Blunk*, «Kampf um New-York» [Verlagshaus Christian Wolff, Flensburg]). *Thomas Paine*, al contrario, plasma l’entusiasmo degli americani (e il proprio) per la Rivoluzione francese, nella tanto ammirata Costituzione americana, non solo per raccogliere l’ingratitudine dei suoi stessi compatrioti, ma per essere quasi ghigliottinato dagli amati leader della Rivoluzione francese: rifugiato senza fissa dimora tra l’archetipo della Francia e l’immagine posticcia dell’America (cfr. il resoconto vivido e toccante in *Richard Blunk*, «Thomas Paine» [Weismann, Verlag, München 1947]).

Così l’«Impero» si fonde finalmente nell’insieme del simbolo che i «più soli», legati insieme per secoli, hanno tessuto: Dante, Klopstock, Holderlin, Annette Droste. *Dante*: che, nel suo esilio, non canta semplicemente l’inferno, il purgatorio e il paradiso, ma lo fa, profeticamente in senso pieno, come un’escatologia dell’«Impero»; le cui grandi figure egli divide in modo imprevedibile e anche ingiustamente appassionato tra i tre luoghi; – ma il cui matrimonio interiore rivede in Beatrice, che per lui è semplicemente un simbolo dell’«amore in sé», nell’ultima visione in Dio: così forte nel divino mistico «capovolgimento del cerchio» dell’«amor», che inconsciamente l’intera *poesia barocca* vi resiste ancora nell’impetuosa intricatezza dei suoi versi (cfr. la bella selezione nella «Collezione Klosterberg» [Benno Schwabe-Basel], di *Max Werli*). – *Klopstock*: che nel suo «Messiah» celebra esuberantemente il «Re» del «Regno», ma con lo sfondo incombente dei suoi tre «Bardieti», che sono la tragedia della «discordia germanica». – *Hölderlin*: che, pur nel suo delirio, in piena rivoluzione francese – che brucia la vecchia tradizione imperiale – lotta per l’unità di quel cristianesimo antigermanico che è l’essenza dell’«Impero»: profezia oggettiva di tutto l’orrore della sua caduta (cfr. Przywara «Hölderlin» [Nürnberg 1949]). – La *Droste*: che da Velede autenticamente germanica, dal retroscena della sua «Battaglia del Loener

Bruch» e del suo «Rosstauscher», non soffre una «dubbiosità» soggettiva nel suo «Anno Spirituale», ma il nucleo della «Notte dell'Impro»: l'«abbandono di Dio nel regno di Dio»²⁶.

*

Eros, Agape, Gamos, commercium confluiscono così nell'«Impero»: non paganamente nella 'gloria', bensì cristianamente nella «croce della follia e dello scandalo», come l'apertura della Prima Lettera ai Corinzi ha sottolineato senza pietà come il «segno».

Il naturale «amore nella morte» si realizza nell'«Agape a Dio, che dona anima e vita per i fratelli e le sorelle» (1 Gv 3,16), e questa «passione nella maledizione» è il «matrimonio nella croce», in cui avviene il connubium del commercium, la commutatio, lo scambio sponsale e l'acquisto tra Dio tre volte santo e l'uomo molte centinaia di volte peccatore, che è l'uno e il tutto dell'Unico «corpo», l'Unica «pienezza» l'Unica «gloria della croce», il «mistero» della (nuziale) «volontà e pensiero di Dio» «prima della fondazione del mondo», «presupposto» del «Regno di Dio» e «Regno dei cieli» in «Cristo come capo (nuziale), ma Cristo non è Cristo se non «nella carne crocifissa» (Ef 1, 1-14, II Gv 7, I Cor 1, 23, ibid. 2, 2).

Ogni altra «ideologia» conduce al destino che è simbolicamente rappresentato nel destino della riforma del grande Akhenaton, che volle superare violentemente le tenebre della morte dell'antico Egitto nel puro e unico raggio del «divino sole mattutino» (in un dio Aton: cfr. la ricca monografia su Akhenaton di Kurt Lange [Società per la fotografia scientifica, München 1951] – così come la rappresentazione formativa dell'Egitto di Alexander Scharff [München 1950]). Ma Cristo è l'unica «luce del cosmo», nel cosmo del Suo unico «Regno»; poiché il suo «mistero di luce» è l'unico e

²⁶ Cfr. dell'autore «Nazione, Stato e Chiesa» (Stimmen der Zeit, settembre 1933). In risposta a queste dichiarazioni, l'«Alemanne» di Friburgo chiese che l'autore fosse mandato in un campo di concentramento, mentre allo stesso tempo i circoli cattolici di Friburgo diffondevano la voce che l'autore fosse diventato nazionalsocialista. (N.d.A. n. 12).

solo mistero di «Dio che ha fatto uscire la luce dalle tenebre», è l’unico e unico mistero di «Dio che ha fatto risplendere la luce dalle tenebre, illuminato... nel volto di Cristo» (II Cor 4, 6), il «crocifisso nelle tenebre dell’abbandono di Dio del Calvario», «ieri, domani, per tutti i secoli Un solo e medesimo Cristo» (Eb 13,8-15).

Indice

	<i>pag.</i>
Introduzione	
Erich Przywara interprete della tensione fra Oriente e Occidente	1
1. Un teologo ispiratore del concetto di <i>Nomos</i>	1
2. Caratteri originari del Potere politico: <i>Mana-Exusia-Potestas</i>	6
3. Le tensioni spirituali dell'umano	8
4. Il politico e il divino	12
<i>Bibliografia</i>	16
Capitolo I	
Il <i>segreto</i> del Potere. L'unione gamica di due nature	17
1. Potere politico e trascendenza cosmogonica	17
2. La conquista di una nuova natura	21
3. Forma, senso, struttura del divino germanico	24
4. Per una teoria politica del divino	27
<i>Bibliografia</i>	31
Capitolo II	
Le ascendenze mitiche del <i>Nomos</i> . Przywara ispiratore di Schmitt	33
1. I fondamenti mitici del giuridico	33
2. <i>Nehmen-Teilen-Weiden</i> : i significati originari del <i>Nomos</i>	38

	<i>pag.</i>
3. Natura potente e magia cosmogonica	42
4. Apocalisse norrena e ordine della terra	45
<i>Bibliografia</i>	52
Conclusioni	53
<i>Bibliografia</i>	57
Traduzione	
<i>HUMANITAS. Der Mensch gestern und morgen</i>	
«Macht» (Eros, Agape, Gamos, Andro-Gyne Gyn-Anēr, Commercium, Reich)	59
di Erich Przywara (traduzione italiana di Margherita Geniale)	

Volumi pubblicati

Sezione Studi e ricerche

1. D.M. Cananzi-E. Rocca (a cura di), *Mito moderno e modernità senza assoluto. I. L'altra filosofia*, pp. IV-156, 2016.
2. D.M. Cananzi, *Finché esiste l'uomo. Quattro studi su autodeterminazione e obbligatorietà*, pp. IV-124, 2014.
3. D.M. Cananzi, *Formatività e norma. Elementi di teoria estetica dell'interpretazione giuridica*, con *Presentazione* di G. Vettori, seconda edizione, *Lezioni vol. 1*, pp. XX-172, 2018.
4. D.M. Cananzi, *Percorsi ermeneutici di filosofia del diritto*, con *Presentazione* di G. Riconda, seconda edizione, *Lezioni vol. 2*, pp. XXX-274, 2016.
5. D.M. Cananzi, *Estetica del diritto. Sul fondamento geologico del giuridico*, con *Presentazione* di R. Jacob, *Lezioni vol. 3*, pp. XXXVI-178, 2017.
6. S. Minnella, *Tra giustizia e democrazia. Il giurista davanti alla filosofia di Jacques Derrida*, con *Prefazione* di Rainer M. Kiesow, pp. XXXVI-292, 2017.
7. D.M. Cananzi-A. Salvati (a cura di), *Dei confini, dell'identità e di altri demoni. La diversità tra letteratura e diritto. Atti del Festival della letteratura e del diritto 2017*, pp. VIII-224, 2018.
8. P. Bellini, *Note introduttive critiche sull'ordinamento generale della Chiesa*, pp. XII-140, 2019.
9. M. Orazi, *Del pudore. Per una filosofia dell'alterità e della sua misura*, pp. VIII-288, 2020.
10. D.M. Cananzi (a cura di), *"La città dell'imperfezione". Follia e gioco tra Diritto e Letteratura*, pp. IV-202, 2020.
11. M. Geniale, *I ritorni di Amleto. Declinazioni politiche di un invariante letteraria*, pp. VI-218, 2020.
12. G. Rossi-P. Carbone, *Diritto e comicità*, pp. VI-266, 2021.
13. P. Bellini-F. de Gregorio, *Il dovere di dire ciò che si pensa, il diritto di tacere ciò che si crede. Pluralità di idee non rinunciando alla propria identità*, pp. VIII-104, 2022.
14. M.P. Mittica, *Il pensiero che sente. Pratiche di Law and Humanitas*, con *Prefazione* di F. Ost, pp. XVIII-126, 2022.
15. G. Tracuzzi (a cura di), *Processo e letteratura*, pp. IV-156, 2022.

16. M. Geniale, *L'oggettivo segreto di tutta la storia. In appendice traduzione del capitolo Macht tratto dall'opera di Erich Przywara, Humanitas*, pp. IV-172, 2022.

Sezione Biblioteca

1. F. Carnelutti, *Arte del diritto*, con *Avant-propos* di C. Consolo, pp. XVIII-92, 2017.
2. G. Carcaterra, *Le norme costitutive*, pp. VI-158, 2014.
3. F. Carnelutti, *La guerra e la pace*, con *Presentazione* di A. Carnelutti, pp. IV-128, 2014.
4. F. Ost, *Il diritto, oggetto di passioni? I crave the law*, pp. X-126, 2019.

Il CRED, Centro di ricerca per l'estetica del diritto, ha sede presso il Dipartimento di Giurisprudenza ed Economia e Scienze Umane dell'Università Mediterranea di Reggio Calabria.

Erich Przywara, autore che ha riflettuto sulla complessità della cultura umana, ha influenzato il pensiero di importanti intellettuali del Novecento. Presentiamo qui in traduzione "Macht" di *Humanitas*, compendio teologico della teoria del Potere, per esplicitarne un aspetto fondamentale: il legame con la teoria elaborata dal politologo tedesco Carl Schmitt sul concetto di Nomos della terra. Schmitt indica in questa opera di Przywara uno studio sulle radici indoeuropee del Potere, che anticipa la teoria strutturalista di Georges Dumézil. Nel Potere si cela il "segreto" che informa di sé tutta la storia: il significato trifunzionale del Nomos origina dal mito germanico della guerra. Nel comprenderlo Przywara presenta l'urgenza cristiana di opporsi alla ricercata conclusione apocalittica pagana, il Ragnarøk o caduta degli dèi.

MARGHERITA GENIALE è Ricercatore in *Filosofia Politica* presso il Dipartimento COSPECS dell'Università degli Studi di Messina, ha tradotto e commentato saggi di Carl Schmitt, Rudolf Kassner e René Girard. I suoi interessi vertono principalmente sui temi della fisiognomica storico-spirituale dell'Europa moderna e della teoria mimetica, con particolare riguardo all'ermeneutica teologico-politica dell'opera d'arte.

€ 24,00

