

Studi e Ricerche

20



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO

Dipartimento di Lettere e Filosofia

Collana Studi e Ricerche n. 20
Direttore: Andrea Giorgi
© Dipartimento di Lettere e Filosofia
Via Tommaso Gar 14 – 38122 TRENTO
Tel. 0461-281729 Fax 0461 281751

<http://www.unitn.it/lettere/26876/collana-studi-e-ricerche>
e-mail: editoria@lett.unitn.iut

ISBN 978-88-8443-868-3

Finito di stampare nel mese di dicembre 2019
presso Tipografia Supernova S.r.l. (TN)

Im Lärm des Krieges
war das Wort verloren

Der (un)politische Ferdinand Ebner

Nel fragore della guerra
la parola andò perduta

Ferdinand Ebner (im)politico

a cura di Carlo Brentari e Silvano Zucal

Università degli Studi di Trento
Dipartimento di Lettere e Filosofia

COMITATO SCIENTIFICO

Andrea Giorgi (coordinatore)
Giuseppe Albertoni
Irene Zavattoni
Sandra Pietrini

Il presente volume è stato sottoposto a procedimento di *peer review*.

SOMMARIO

<i>Prefazione</i>	7
SILVANO ZUCAL, Quale ‘parola’ andò perduta nel fragore bellico (<i>im Lärm des Krieges</i>)?	13
KRZYSZTOF SKORULSKI, Krieg als Beweis der Unmöglichkeit idealistischen Denkens – F. Ebners Kriegsüberlegungen	31
NUNZIO BOMBACI, Benedire i cannoni? Ebner vs la Chiesa di fronte alla Grande Guerra	49
MARKUS ENDER, «Menschenwert beginnt sich durchzusetzen»? Reaktionen und Provokationen auf den (un)politischen Ferdinand Ebner im Spiegel des Gesamtbriefwechsels Ludwig von Fickers	69
MARCO VISCOMI, L’impegno esistenziale di un pensatore inattuale. Sul pensare (im)politico di Ferdinand Ebner	87
ANTON UNTERKIRCHER, Carl Dallago und Ferdinand Ebner	105
ALBERTO ANELLI, Heidegger ed Ebner, due voci dalle macerie del Novecento: l’(im)possibile incontro tra fenomenologia e pensiero dialogico	115
ERICH HAMBERGER, Die Moderne als «Wörterkriegsschauplatz»	135
SERGIO FABIO BERARDINI, Sull’origine di ogni guerra: dalla <i>aversio a Deo</i> alla <i>aversio ab hominibus</i> . Una nota critica a Ebner alla luce della riflessione kierkegaardiana	151
MAURO NOBILE, Scheler, Ebner e l’avvento della Grande Guerra. Nel segno dello spirito	167
FRANCESCO GHIA, La guerra nel tempo della crisi. Una nota su Theodor Haecker e Ferdinand Ebner	211

MILENA MARIANI, Gogarten e Ebner: la parola «fra i tempi»	227
HANS WEICHSELBAUM, Georg Trakl und der Krieg	245
ARTURO LARCATI, Venti di guerra. La critica di Stefan Zweig e Giovanni Cena all'irrendentismo di D'Annunzio	259
OMAR BRINO, Cattolicesimo, modernità e guerra in Giovanni Semeria e Agostino Gemelli	277
<i>Indice dei nomi</i>	297

FRANCESCO GHIA

LA GUERRA NEL TEMPO DELLA CRISI.
UNA NOTA SU THEODOR HAECKER E FERDINAND EBNER

«Niente è maggiormente certo del fatto che la Germania non è più il popolo dei poeti e dei pensatori»: ¹ questa la sconsolata e sconsolante constatazione sul destino della propria *Heimat* che Theodor Haecker pronunciava nel saggio *Der Krieg und die Führer des Geistes* pubblicato nel 1915 sulla rivista di Ludwig von Ficker «Der Brenner».

Il saggio nasceva dall'intenzione di Haecker, allo scoppio della guerra del 1914, di scrivere un pamphlet polemico contro la «filosofia alla moda» di quei «filosofastri da salotto» ² che trovavano la loro tribuna sulle colonne del *Berliner Tageblatt*. Ufficialmente, l'obiettivo del pamphlet erano, su tutti, Conrad Ferdinand Meyer ³ e Fritz Mauthner; ⁴ tuttavia a stento Haecker riesce, nelle occasioni

¹ T. Haecker, *Der Krieg und die Führer des Geistes*, «Der Brenner», 9, 1915, Kraus Reprint, Nendeln/Liechtenstein 1969, vol. XI, p. 155.

² Ivi, p. 133.

³ Sull'attività pubblicistica di Meyer si vedano le puntuali osservazioni di H. Zeller – R. Zeller, *Das wirklich bestehende Verhältnis eines Dichters zu seinem Verleger*, in R. Luck (ed.), *Geehrter Herr – Lieber Freund. Schweizer Literatur in deutschen Verlagen*, Strömfeld, Frankfurt a.M. 998, pp. 147-168.

⁴ In particolare, un tal indulgere a una filosofia à la page si riscontrerebbe per Haecker nella convinzione mauthneriana che, senza alcuna mediazione, ma come effetto, se così si può dire, di sorgiva ispirazione subitanea, tutto ciò che è «straniero», dalla lingua, alla forma, al pensiero, «diventa lo strumento del proprio stesso pensiero», così che «la rappresentazione preconetta si trasforma, benché cautamente, nella rappresentazione di sé». Cfr. su ciò J. Kühn, *Gescheiterte Sprachkritik. Fritz Mauthners Leben und Werk*, De Gruyter, Berlin – New York 1975, p. 254.

più diverse, a trattenere la sua irritazione – non di rado accompagnata da quel sarcasmo sardonico che non gli faceva in alcun modo difetto – contro colui che appare il vero e proprio rappresentante di un tale cascame da *salon des refusés*: Georg Simmel. Simmel sta a Haecker come Heinrich Mann sta al fratello Thomas Mann delle *Betrachtungen eines Unpolitischen*: entrambi rappresentano cioè la fine della epoca aurea della *Kultur* a favore del trionfo della era vuota e fatua della *Zivilisation*.⁵

La Germania appare, paradigmaticamente, il centro di irradiazione di una tale sostituzione della *Zivilisation* a scapito della *Kultur*: il «popolo dei poeti e dei pensatori», il popolo di Goethe, della grande stagione dell'idealismo, è diventato il popolo dei «giullari» e dei «ciarlatani»,⁶ come Haecker scrive nella postfazione alla sua traduzione per il «Brenner» del saggio di Kierkegaard sulla critica dell'era presente. In questo quadro, ben poco da aspettarsi vi è dunque dalla filosofia tedesca: i suoi rappresentanti di gran lunga più ragguardevoli e onesti, ossia gli esponenti della scuola di Marburgo, non sono a bene vedere che degli «epigoni» (segnatamente di Kant) e persino, nel contesto della cosiddetta

⁵ L'interpretazione haeckeriana di Simmel, così peculiare, così anche sintomatica – specie là ove, del pensatore berlinese, è più ciò che fraintende e confonde di quello che chiarisce – di uno *Zeitgeist* singolarissimo e drammatico come è quello della cultura tedesca dei primi anni Venti del Novecento, meriterebbe uno studio a sé, che ovviamente non è questa la sede per poter fare. Basti qui osservare come Haecker sembri – se intenzionalmente o para-intenzionalmente resta tutto da valutare – misconoscere la circostanza fondamentale secondo cui, come è stato scritto, «nel noto conflitto tra vita e forma proposto da Simmel e da lui tipicizzato nella civiltà contemporanea come conflitto generale tra tutta la vita e tutta la forma, proprio questo concetto di forma non significhi per nulla affatto quel che la forma per secoli di filosofia e di cultura sempre ha significato, cioè alcunché di armoniosamente conchiuso e di felicemente e idealmente perfezionato, ma, al contrario, qualcosa che, nato dalla vita e salito come un più che vita sopra la vita stessa, finisce per ritorcersi contro la vita generatrice come una camicia di Nesso, fino a soffocarla, a irrigidirla e a ucciderla: vera contro-prassi, dunque, nata dal movimento stesso, rovesciato, della prassi vitale» (D. Formaggio, *Filosofi dell'arte del Novecento*, Presentazione di E. Franzini, Guerini e associati, Milano 1996, p. 132).

⁶ T. Haecker, *Nachwort zu Søren Kierkegaard: Kritik der Gegenwart*, «Der Brenner», 8, 1914, Kraus Reprint, Nendeln/Liechtenstein 1969, vol. X, p. 897.

Lebensphilosophie (ancorché *sui generis*), un uomo preparato e colto come Max Scheler appare in ultima istanza inconsistente in quanto, a bene vedere, «non sa quel che vuole».⁷

Ora, lo sconforto haeckeriano per il tradimento della cultura tedesca rispetto alla propria missione e al proprio ruolo di «Führer des Geistes», di «guida dello spirito», al punto da consegnarsi senza resistenze nelle mani di altri falsi «Führer» (e come non vedere qui una sorta di profezia di quanto avverrà poi con l'ascesa di Hitler al potere?)⁸ è sicuramente dettato dall'affermarsi di quella che è notoriamente conosciuta con il nome di «Bewegung 1914» («movimento del 1914»), ossia il prendere pubblicamente e risolutamente la parola da parte di un numero di intellettuali tedeschi per esprimere il proprio sostegno alle attività belliche della Germania.⁹ La guerra appare a Haecker un venir meno dello sforzo immane che la grande cultura classica tedesca aveva compiuto per tentare una composizione degli spiriti e non è improprio ipotizzare – fatto ovviamente salvo il rispetto assoluto dovuto all'inviolabile sacrario

⁷ *Ibidem.*

⁸ Si menzioni al riguardo l'importanza dell'influsso che Haecker eserciterà sul gruppo giovanile della resistenza antinazista *Die Weiße Rose* animato dai fratelli Sophie e Hans Scholl: «Con Carl Muth, [Theodor Haecker] è l'altra grande personalità della cultura cattolica bavarese che impressiona il circolo Scholl e diventa un punto di riferimento, soprattutto per le sue letture dal libro *Che cos'è l'uomo?*, dove affronta le domande etiche ed esistenziali che assediavano gli amici della Rosa Bianca. Nel suo drammatico diario dei tempi di guerra, *Giorno e notte*, il 9 giugno 1944 – in occasione dell'ennesimo bombardamento alleato – Haecker annota: “Bombe esplosive. Distruzione della casa. Inaudita desolazione. Alcuni uomini buoni ci consolano con il loro essere e il loro agire! Scholl!”» (P. Ghezzi, *La Rosa Bianca non vi darà pace. Abbecedario della giovane resistenza*, Prefazione di E. Affinati, Il Margine, Trento 2014, p. 104). Per parte sua, Sophie Scholl, ricordando un incontro con Haecker al pomeriggio del 4 febbraio 1943 (due settimane dopo, il 18 febbraio, Sophie e il fratello Hans verranno arrestati e poi decapitati dai nazisti), osservava in Haecker un «volto profondamente silente, uno sguardo come se scrutasse dal di dentro... » (cit. in T. Haecker, *Tag- und Nachtbücher 1939-1945*, hrsg. v. H. Siefken, Haymon, Innsbruck 1989, p. 15).

⁹ Sul punto cfr. G. Hübingler, *Harnack, Rade und Troeltsch. Wissenschaft und politische Ethik*, in K. Nowak – O.G. Oexle (edd.), *Adolf von Harnack. Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001, pp. 85-102.

della coscienza individuale –¹⁰ che una tale «diserzione» e un tale «tradimento» del *Deutscher Geist* dal suo compito più verace possa anche essere stata alla base della decisione di Haecker (analoga a quella di altri esponenti della «generazione combattente» della Germania weimariana)¹¹ di convertirsi dal protestantesimo al cattolicesimo.¹²

Ora, non a caso, il luogo principe da cui la cultura della guerra veniva propagata e propagata non era, agli occhi di Haecker, lo spazio del confronto razionale delle idee, ma la tribuna urlata e urlante (il «chorus imbecillus») dei *feuilletons* di cui appunto il *Berliner Tageblatt* rappresentava, agli occhi di Haecker, l'esempio più triviale.¹³ E come l'ultimo Kierkegaard si caratterizza per la polemica contro lo spirito del giornalismo che ha pervaso anche la chiesa ufficiale e nel quale non alita più il soffio di alcuno spirito,¹⁴ così anche Haecker racchiude infine, nel 1922, con il titolo kierkegaardiano come pochi di «Satire e polemica» i suoi scritti

¹⁰ Per uno sguardo non 'indiscreto' si tengano comunque presenti i materiali raccolti in B. Hanssler – H. Siefken (eds.), *Theodor Haecker – Leben und Werk. Texte, Briefe, Erinnerungen, Würdigungen*, Schreiber-Tienemann, Esslingen a.N. 1995.

¹¹ Sulla definizione di «generazione combattente» cfr. D.J.K. Peukert, *Die Weimarer Republik. Krisenjahre der Klassischen Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987, p. 26.

¹² Sul significato epocal-generazionale della *Umkehrung* così ha scritto Friedrich Wilhelm Graf: «Molti dei rappresentanti [della generazione weimariana] parlavano sempre e di nuovo di conversione, dunque di un passaggio, liberamente scelto e, per lo più, esistenzialmente drammatico, dalla comunità religiosa dei genitori, nella quale si era nati, a una nuova fede che si era riconosciuta come vera. E alcuni non si limitavano a parlarne: i due cugini Ehrenberg si convertirono dall'ebraismo al protestantesimo; il conflitto di Rosenzweig su Cristo durò ben oltre la sua decisione avversa alla conversione alla chiesa evangelica e tanto Theodor Haecker quanto Erik Peterson passarono dal protestantesimo al cattolicesimo» (F.W. Graf, *Augenblick divino, kairos e altri tempi assoluti. Alcune considerazioni in merito ai discorsi teologici sul tempo nella Repubblica di Weimar*, in D. Venturelli – R. Celada Ballanti – G. Cunico (eds.), *Etica, Religione e Storia. Studi in memoria di Giovanni Moretto*, Il melangolo, Genova 2007, pp. 115-153, qui p. 125).

¹³ T. Haecker, *Der Krieg und die Führer des Geistes*, p. 137.

¹⁴ Cfr. S. Kierkegaard, *L'istante*, a cura di A. Gallas, Marietti 1820, Genova 2001.

contro la guerra che, ispirati proprio al filosofo danese, avrebbero inizialmente dovuto uscire sotto la titolazione molto *plakativ* di «Guerra e Feuilleton».¹⁵

A essersi piegato alla logica del *feuilleton*, anzi a essere divenuto *feuilleton* esso stesso è, su tutti, il concetto di «spirito». È in forza di questa *Fehllogik*, di una tale logica fallace, che Ernst Troeltsch può per esempio, e proprio nel 1915, definire la guerra in atto un *Kulturkrieg*,¹⁶ identificando nella nozione idealistica di libertà un «Wesen der Deutschen»,¹⁷ «uno “spirito del popolo” sovracosciente e sovraindividuale strettamente in relazione con il sangue e il suolo, con la storia nella sua continuità, con un particolare destino e una particolare situazione».¹⁸ Ed è sempre in forza di tale *Fehllogik* che Hermann Cohen può rinvenire l'*Eigentümliche* dello spirito tedesco (*deutscher Geist*) nella «Verbindung von Nationalismus und Idealismus» («unione di nazionalismo e idealismo»), definendo tutto ciò che a questo si contrappone niente altro che «Ausländerei» (una «robaccia straniera»).¹⁹ Di fronte a una tale commistione perversa di nazionalismo, idealismo e spiritualismo Haecker si ritrae: protesta di non volerne avere parte alcuna e chiosa, ironicamente: «ich lehne dankend zu», «ringraziando, lo rifiuto».²⁰

È l'assoluta mancanza di responsabilità dei *leaders* politici e spirituali europei a fare di questa guerra, per Haecker, un fenomeno tanto grave ed esteso. La guerra è, se così si può dire, l'effetto – o, ancor meglio: l'epifenomeno materiale – di una problematica più vasta, che si inquadra innanzitutto nell'orizzonte di una profondissima crisi spirituale. Il lavoro sotterraneo e infido della stampa ha viepiù fatto diventare le genti di Europa «cieche e sorde per le cose spirituali».²¹ La prova di ciò è che il nemico intellettuale

¹⁵ Cfr. T. Haecker, *Satire und Polemik 1914-1920*, Brenner, Innsbruck 1922.

¹⁶ Cfr. E. Troeltsch, *Der Kulturkrieg*, in *Deutsche Reden in schwerer Zeit*, Carl Heymanns, Berlin 1915, pp. 22-65.

¹⁷ Id., *Das Wesen des Deutschen*, Carl Winter, Heidelberg 1915.

¹⁸ Id., *La democrazia improvvisata*, a cura di F. Tessitore, Bibliopolis, Napoli 1997, p. 314.

¹⁹ Cfr. T. Haecker, *Der Krieg und die Führer des Geistes*, p. 182.

²⁰ Ivi, p. 183.

²¹ T. Haecker, *Der Krieg und die Führer des Geistes*, p. 131.

pare divenuto, nella cultura tedesca, Henri Bergson con il suo *élan vital*: gli intellettuali tedeschi – nota sardonicamente Haecker – citano continuamente Fichte (si pensi al giovane Gogarten e al Diederichs-Kreis di Jena),²² figurandosi anzi di essere loro stesso dei Fichte *redivivi* capaci di riproporre sia al pubblico colto sia a quello popolare una palinodia (ma meglio sarebbe definirla una «parodia»)²³ delle *Reden an die deutsche Nation*.²⁴

Tuttavia, scrivendo come scriveva Fichte nel 1813, essi non si accorgono che, «per essere davvero Fichte, oggi dovrebbero scrivere diversamente»²⁵ Infatti, qual è la differenza fondamentale intercorsa in un secolo, tra il 1813 e il 1914? Che la guerra del 1914 non nasce da una situazione di emergenza e di povertà, al punto da avere, se così fosse realmente, davvero bisogno di un appello alla *Mobilmachung*, ma nasce piuttosto dal lusso e dalla ricchezza; non dalla schiavitù, ma dal dominio.²⁶ Nel silenzio e nell'ignavia generale, solo il papa Benedetto XV ha avuto la forza di chiamare questa guerra con il suo vero nome, quello di «strage e carneficina»;²⁷ anche la sua voce è risultata però, in ultima istanza, inefficace e sterile.

E la voce del papa è sterile perché non solo il protestantesimo, ma anche il cattolicesimo è diventato – commenta sconsolato Haecker – una *Kulturreligion*, con il risultato di far perdere così il

²² Cfr. M. Kroeger, *Die Welt Arthur Bonus', die Theologie um den Diederichs-Verlag und die erste eigene Theologie Gogartens*, in Id., *Friedrich Gogarten. Leben und Werk in zeitgeschichtlicher Perspektive – mit zahlreichen Dokumenten und Materialien*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1997, pp. 77-112. Per un inquadramento complessivo sulla presenza di Fichte nella cultura tedesca di inizio Novecento cfr. G. Ghia, *J. G. Fichte und die Theologie. Elemente und Figuren einer theologischen Interpretations- und Wirkungsgeschichte von Fichtes Philosophie*, Dr. Kovac, Hamburg 2004.

²³ Va altresì osservato che Haecker non manca di confessare il fascino su di lui esercitata dalla nozione «mistica» della fichtiana *Unbegreiflichkeit Gottes*: cfr. T. Haecker, *Tag- und Nachtbücher 1939-1945*, erste vollständige und kommentierte Ausgabe v. H. Siefken, Brenner Archiv, Innsbruck 1989, p. 102.

²⁴ Cfr. T. Haecker, *Der Krieg und die Führer des Geistes*, p. 135.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Cfr. *ivi*, p. 138.

significato autentico tanto della parola *Kultur*, quanto della parola *Religion*. La *Kulturreligion* è il prodotto che nasce dalla scissione tra il mondo materiale e lo spirito della religiosità,²⁸ da qui, la necessità di un ritorno a Kierkegaard, da intendersi – secondo peraltro il *topos* della *Kierkegaard-Renaissance* di inizio Novecento – in chiave essenzialmente anti-idealistica e antihegeliana.²⁹ Anzi, si stenta quasi a credere come Kierkegaard avesse già tratteggiato nel 1846 un quadro della situazione spirituale in tutto e per tutto assimilabile a quella del 1914.³⁰ Una situazione nella quale, come a suo tempo Pascal aveva esortato i suoi contemporanei con il *pari* incentrato sull'«abêtissez-vous», «istupiditevi» (perché solo toccando il fondo si può ritrovare il senso profondo della spiritualità),³¹ così Kierkegaard – rimarca Haecker – invita a «diventare più intelligenti della persona più intelligente e nel contempo ad agire contro l'intelligenza. Sono, entrambe, affermazioni polemiche nei confronti del mondo perché ne presuppongono, sullo sfondo, la negazione; esse celano cioè la posizione in base alla quale, per come

²⁸ Ancora una volta, troviamo qui riproposto il nucleo della critica haeckeriana a Simmel: cfr. Id., *Satire und Polemik. Der Geist des Menschen und die Wahrheit*, Kösel, München 1961, pp. 55-70.

²⁹ È nota l'accusa di Kierkegaard nei *Diari* – rivolta all'idealismo e a Hegel in modo particolare – di aver costruito un sontuoso castello, salvo poi aver obbligato l'umanità ad andare a vivere nel fienile. Il che, fuor di metafora, significa che il *Geist* è divenuto *Umgeist*, che lo spirito si è «despiritualizzato». Haecker, dal canto suo, riprende l'immagine e la ritraduce in questi termini: il fienile è il magazzino in cui è stato «ammassato» lo spirito; lo spirito è divenuto «foraggio».

³⁰ Cfr. Id., *Nachwort zu S. Kierkegaard, Kritik der Gegenwart*, «Der Brenner», hrsg. v. L. Ficker, Bd. 8, Viertes Jahr, Heft 11-20 (qui Hf. 20), Kraus Reprint, Nendeln/Liechtenstein 1969, XIV-XV, pp. 886-908.

³¹ «Vous voulez aller à la foi et vous n'en savez pas le chemin. Vous voulez vous guérir de l'infidélité et vous en demandez les remèdes. Apprenez de ceux qui ont été liés comme vous et qui parient maintenant tout leur bien, ce sont gens qui savent ce chemin que vous voudriez suivre et guéris d'un mal dont vous voulez guérir. Suivez la manière par où ils ont commencé. C'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira» (B. Pascal, *Pensées* Br. 233/LG 125).

il mondo si presenta, altro spazio non resta se non per l'assurdo e la follia, per la rabbia e l'ostinazione».³²

Ora, il ritorno a Kierkegaard propugnato da Haecker nel nome di una *Kulturdiagnose* del tempo presente come tempo di guerra e tempo di crisi (o meglio: come tempo di crisi che ha ineluttabilmente portato con sé il tempo di guerra inverando la profezia di Pascal su «Jesus en agonie jusqu'à la fin du monde»),³³ è, a ben guardare, un ritorno diverso da quello che, più o meno negli stessi anni, avrebbe attirato le ire di Ernst Troeltsch contro coloro che il teologo di Augsburg definì sintomaticamente i «Kierkegaards junge Herren».³⁴ Non è infatti il Kierkegaard di *Enten-Eller*, della crisi che, nella perentorietà del suo giudizio, impone l'aut-aut della logica del terzo escluso (e che forse potrebbe essere accostato al

³² T. Haecker, *Nachwort zu S. Kierkegaard, Kritik der Gegenwart*, pp. 902-903.

³³ Cfr. *ivi*, p. 907. Per la frase di Pascal cfr. *Pensées* Br. 553/LG 717. Sintomatico quanto annota Ebner sul suo Diario in data Sabato 6 maggio 1916: «Grazie a Theodor Haecker è stata di recente attirata la mia attenzione su una delle riflessioni più profonde di Pascal, benché fossero già molti anni che avessi una qualche dimestichezza con le *Pensées* pascaliane. Il pensiero è il seguente: “*Jesus sera en agonie jusqu'à la fin du monde. Il ne faut pas dormir pendant ce temps-là*”. L'idea che Gesù ri-muoia da uomo, sempre e di nuovo, la propria morte sul Golgota mi aveva già profondamente scosso la prima volta che la lessi, senza peraltro comprenderla e senza nemmeno prendermi, allorché, con la poesia *Golgotha*, mi arrovellavo io stesso intorno al tentativo propriamente ultimo, al problema cioè di tutta la mia esistenza, sempre che sia lecito osare esprimerlo in tal modo, ossia tentare di risolverlo nella sfera del poetico. Il pensiero di Pascal esige una integrazione. Alla stessa maniera in cui Gesù ri-muore sempre e di nuovo, da uomo, la propria morte, così anche la sua resurrezione si rinnova costantemente nel cristiano autentico. Potrà mai un uomo comprendere in tutta la sua profondità e significatività il gioioso canto pasquale della Chiesa cattolica secondo cui ogni uomo ora è salvo se Gesù non è in lui stesso risorto?» (F. Ebner, *Tagebücher*, in *Id., Schriften II. Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen*, hrsg. v. F. Seyr, Kösel, München 1963, pp. 551-1035, qui p. 556).

³⁴ Cfr. sul punto F.W. Graf, «Kierkegaards junge Herren». Troeltschs Kritik der „geistigen Revolution“ im frühen zwanzigsten Jahrhundert, in H. Renz – F.W. Graf (eds.), *Troeltsch-Studien IV: Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs*, Gütersloher Verlag, Gütersloh 1987, pp. 172-192. Si veda anche H.-G. Drescher, *Entwicklungsdenken und Glaubensentscheidung. Troeltschs Kierkegaardverständnis und die Kontroverse Troeltsch-Gogarten*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 79, 1982, pp. 80-106.

Burckhardt dei *Fragmente*, laddove lo storico basilese loda la crisi come levatrice di «energie insospettate», atta a infrangere le barriere che imprigionavano capacità e forze positive e offrire l'occasione di rivelarsi a chi «vale qualcosa»,³⁵ ma il Kierkegaard dell'*Augenblick* come unità paradossale – propiziata dal cristianesimo – di tempo ed eternità, come «atomo dell'eternità», «primo riflesso dell'eternità nel tempo».³⁶

Per Kierkegaard, «il termine col quale indichiamo il 'momento' (*Øjeblik*: batter d'occhio) è un'espressione metaforica e perciò di uso non tanto facile»;³⁷ nondimeno, se si guarda al suo significato, appare una parola «bella», dato che «niente è così rapido come lo sguardo dell'occhio, eppure esso è commensurabile con il contenuto dell'eternità».³⁸ Non è a caso dunque che Haecker definisca il filosofo danese «l'inizio che non è ancora cominciato»,³⁹ una definizione che ha naturalmente come suo sfondo la centralità ontologica attribuita dal filosofo danese alla nozione paolina di *pleroma*.⁴⁰

³⁵ J. Burckhardt, *Historische Fragmente*, hrsg. v. E. Dürr, Koehler, Stuttgart 1957², p. 376.

³⁶ S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, in Id., *Opere*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1993, p. 156. In un'importante nota di questo testo del filosofo danese così si legge: «Nella filosofia moderna l'astrazione culmina nel puro essere; ma il puro essere è l'espressione più astratta per l'eternità e, dall'altra parte come il nulla, è proprio il 'momento'. Qui si dimostra di nuovo quanto è importante il 'momento'; infatti, soltanto con questa categoria si può dare all'eternità il suo significato, diventando l'eternità e il 'momento' gli estremi opposti mentre altrimenti la stregoneria dialettica fa sì che l'eternità e il 'momento' significhino la stessa cosa. Soltanto col cristianesimo diventano comprensibili la sensualità, la temporalità, il 'momento', precisamente perché soltanto con esso l'eternità diventa essenziale» (ivi, p. 153 [nota *]).

³⁷ Ivi, p. 155.

³⁸ *Ibidem*. Sul significato peculiare che, nel filosofo danese, assume la caratterizzazione dell'«attimo» come «batter d'occhio» si veda G. Moretto, *L'attimo (Augenblick) in Søren Kierkegaard e in Friedrich Schleiermacher*, in F. Ghia – G. Ghia (eds.), *Pensiero religioso liberale. Temi e prospettive*, «Humanitas», 5-6, 2006, pp. 914-918.

³⁹ T. Haecker, *F. Blei und Kierkegaard*, «Der Brenner», 7, 1913-1914, Kraus Reprint, Nendeln/Liechtenstein 1969, vol. X, pp. 457-465, qui p. 459.

⁴⁰ «Il concetto centrale nel cristianesimo è la "pienezza dei tempi" (*Gal* 4, 4), nel quale tutto si rinnova; ma la pienezza dei tempi è il momento inteso come

La grandezza di Kierkegaard consiste dunque, agli occhi di Haecker (secondo una convinzione che lo accompagnerà per tutta la sua esistenza),⁴¹ nel suo aspirare tragico alla totalità, nel suo rifarsi, in quanto *Weltbild*, ossia immagine del mondo, a una apocatastatica *restitutio in pristinum*⁴² in forza della quale si assiste, come hanno osservato, da versanti diversi Emanuel Hirsch e Joachim Ringleben, a un «bizzarro interscambio tra verità oggettiva e verità soggettiva, in cui entrambe si correggono e trasfondano vicendevolmente, infine accrescendosi l'una in virtù dell'altra»,⁴³ e producendosi in una sorta di reciproca «appropriazione/usurpazione».⁴⁴

La guerra sembra dunque, esaminata anche dal versante delle sue conseguenze spirituali, aver reso ancor più drammatiche le conseguenze di una tale tragica *restitutio*: l'uomo, sprofondato in essa, è posto di fronte alla necessità di andare in cerca del proprio

l'eternità, eppure questa eternità è tanto il futuro quanto il passato... Il passato non si vede chiuso in se stesso, ma resta in una semplice continuità con il futuro (perciò i concetti di conversione, redenzione, salvezza... vanno perduti nel significato della storia universale e nello sviluppo storico individuale). Il futuro non si vede chiuso in se stesso, ma resta in una semplice continuità col presente (perciò sfumano i concetti di resurrezione e di giudizio)» (S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, p. 157).

⁴¹ Nel 1934, pubblicando quella che è la sua vera e propria «teodicea politica», *Creatore e creazione*, Haecker sottolineerà (accostando Kierkegaard a Newman) che il tragico autentico consta della conversione «da una fedeltà autenticamente vissuta – e, se così si può dire, tradita – a una fede in qualche cosa di più alto, ancorché con essa ne vada della vittoria dell'eternità» (T. Haecker, *Schöpfer und Schöpfung* (1934), in Id., *Gesammelte Werke in fünf Bänden*, Kösel, München 1958-1967, IV, p. 419). Sul debito di Haecker con Henry Newman cfr. G. Biemer, *Theodor Haecker. Ein prominenter Konvertit im Bannkreis John Henry Newmans*, in G. Biemer – L. Kuld – R. Siebenrock (edd.), *Sinnsuche und Lebenswenden. Gewissen als Praxis nach John Henry Newman*, Peter Lang, Frankfurt a. M. 1998 (Internationale Cardinal-Newman-Studien, XVI. Folge), pp. 108-131.

⁴² T. Haecker, *Nachwort zu S. Kierkegaard, Kritik der Gegenwart*, p. 907.

⁴³ E. Hirsch, *Kierkegaard-Studien*, III, Der Rufer, Gütersloh 1933, p. 801. Sul punto si vedano le osservazioni di G. Ghia, *J.G. Fichte und die Theologie. Elemente und Figuren einer theologischen Interpretations- und Wirkungsgeschichte von Fichtes Philosophie*, Dr. Kovač, Hamburg 2004, pp. 320-326 («Subjektivität und Wahrheit in der Konfrontation zwischen Fichte, Schleiermacher und Kierkegaard»).

⁴⁴ Cfr. J. Ringleben, *Aneignung. Die spekulative Theologie Søren Kierkegaards*, De Gruyter, Berlin-New York 1983.

ubi consistam e soprattutto, come rimarca l'«oscuro maestro di campagna»⁴⁵ Ferdinand Ebner – proprio appoggiandosi, auspice la mediazione di Haecker e del *Brenner-Kreis*,⁴⁶ alla lezione di Kierkegaard di contro alla tradizione idealistica troppo impregnata di ottimismo «pelagianesimo» – fa la lancinante scoperta, *in corpore vivi*, del proprio potersi «perdere del tutto».⁴⁷ La guerra, «notte dello spirito», infame «abisso di disumanità», «scomparsa delle stelle dal cielo d'Europa»,⁴⁸ «bancarotta culturale e morale dell'uomo europeo»,⁴⁹ mette a nudo l'erompere senza argini della crisi della vita spirituale:⁵⁰ essa è, a tutti gli effetti, un *linguistischer Verfall*⁵¹ e un *Durchbruch des Geistes*.⁵²

Ora, *Durchbruch*, ovvero «irruzione», è un termine chiave della riflessione filosofica del Novecento: si pensi anche solo, paradigmaticamente, all'uso pregnante che fa Heidegger di termini radicalmente affini come *Bruch*, *Aufbruch*, *Durchbruch*, *Ausbruch*, *Einbruch*;⁵³ o, ancora, al *Bruch* (la «frattura») attraverso la quale,

⁴⁵ Su questa definizione cfr. S. Zucal, *Ferdinand Ebner. La «nostalgia» della parola*, Morcelliana, Brescia 1999; di una biografia «connotata da elementi allusivi a un senso di estraneità», quasi preconizzazione di un disagio esistenziale che porterà Ebner «a percepirsi come uno straniero alla terra e alla propria stessa esistenza, privo di cittadinanza nel mondo», parla anche A. Bertoldi, *Le provocazioni teologiche di un «pensatore della parola». L'eredità di Ferdinand Ebner*, «Annali di studi religiosi», 4, 2003, pp. 175-210, qui p. 176.

⁴⁶ Sulla presenza di Haecker in Ebner cfr. L. Cristellon, *Uno spirito divenuto parola. L'importanza di Theodor Haecker per il pensiero di Ferdinand Ebner*, in S. Zucal – A. Bertoldi (eds.), *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*, Morcelliana, Brescia 1999, pp. 225-241.

⁴⁷ Cfr. F. Ebner, *Tagebücher*, p. 552.

⁴⁸ Id., *Nachwort zur Mitarbeit am «Brenner»*, in *Schriften I. Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes*, hrsg. v. F. Seyr, Kösel, München 1963, pp. 574-641.

⁴⁹ Id., *Versuch eines Ausblicks in die Zukunft*, in *Schriften I.*, p. 727.

⁵⁰ Ivi, p. 719.

⁵¹ Cfr. C. Brentari, *Ebner als Diagnostiker des linguistischen Verfalls*, in E. Bidese – R. Hörnmann – S. Zucal (eds.), *Pneumatologie als Grammatik der Subjektivität: Ferdinand Ebner*, Lit, Berlin-Münster 2002, pp.49-58.

⁵² F. Ebner, *Schriften I.*, p. 719.

⁵³ Cfr. F. Edler, *Philosophy, Language, and Politics: Heidegger's Attempt to Steal the Language of the Revolution in 1933-34*, in «Social Research», 1, 1990, pp. 153-171.

e nella quale, irrompe (con, appunto, un gesto di *Durchbruch* e *Einbruch*) la Trascendenza per Karl Jaspers,⁵⁴ si ricordi infine – ma gli esempi potrebbero naturalmente continuare – la funzione strategica che Adorno assegna, non solo dal versante musicologico, ma in generale dal punto di vista etico, sociale, culturale e politico alla tecnica del *Durchbruch*, dell'irruzione improvvisa, nella musica di Mahler.⁵⁵

In Ebner il *Durchbruch* (che viene spesso letto in parallelo con la vicenda dello *Zusammenbruch*, dell'apparente «crollo contestuale» di tutte le speranze)⁵⁶ assume le fattezze teologiche⁵⁷ e *kairolgiche*⁵⁸ della irruzione dell'eterno del tempo, caricandosi della

⁵⁴ Cfr. K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947, pp. 710-869 («Wahrheit im Durchbruch»).

⁵⁵ Si citi per esempio quanto afferma Adorno a proposito della subitanea irruzione di una fanfara, marziale e struggente, nella *Prima sinfonia* mahleriana: «Al culmine del primo tempo, sei battute prima del ritorno della tonica *re*, la fanfara irrompe nelle trombe, i corni e i legni acuti, in contrasto con le proposizioni sonore precedenti, in contrasto anche con il crescendo che ad essa conduce: non è che questa fanfara raggiunga il culmine del brano, ma è la musica che si dilata con una scossa corporea: la rottura giunge da un'altra parte, esternamente al moto proprio della musica, che viene manomessa. [...] Per qualche secondo sembra che in questa sinfonia si sia realizzato ciò che per una vita intera ha sperato lo sguardo puntato dalla terra al cielo. [...] Tutta la musica promette col suo primo suono qualcosa di diverso, promette di fendere un velo: e le sinfonie di Mahler vorrebbero finalmente riuscirci» (T.W. Adorno, *Wagner, Mahler: Due studi*, trad. it. di G. Manzoni, Einaudi, Torino 1975, pp. 140-141). Per un inquadramento complessivo della nozione di *Durchbruch* nella filosofia della musica adorniana cfr. L. Sziborsky, *Adornos Musikphilosophie. Genese, Konstitution, pädagogische Perspektiven*, Fink, München 1979, pp. 94-97.

⁵⁶ F. Ebner, *Versuch eines Ausblicks in die Zukunft*, p. 726.

⁵⁷ Cfr. su ciò A. Aguti, *Ferdinand Ebner e la teologia evangelica*, «Comunio», 175-176, 2001, pp. 139-155.

⁵⁸ Si tratta per Ebner del *kairos* (ma nel linguaggio giovanneo; *nyn*) in cui si invera la parola di Gv 12, 23-25: «È venuta l'ora che il Figlio dell'uomo sia glorificato. In verità, in verità io vi dico: se il chicco di grano, caduto in terra, non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto. Chi ama la propria vita, la perde e chi odia la propria vita in questo mondo, la conserverà per la vita eterna». Cfr. *Schriften I.*, p. 232.

Stimmung kierkegaardiana (ma anche fichtiana) dello *Entschluß*, della decisione irrevocabile e ineludibile:⁵⁹

L'interrogativo mosso dal Cristo è la domanda che l'eternità, irrompendo nella temporalità della nostra vita, rivolge all'uomo: vuoi credere per avere la vita eterna o vuoi non credere? È una domanda, ma anche una sfida.⁶⁰

La sfida a cui allude Ebner è quella della rinuncia alla volontà di auto-affermazione basata sulle sole forze dell'io, ossia a quella *Selbstbehauptung* destinata poi a diventare, con la famigerata *Rektoratsrede* heideggeriana del 27 maggio 1933, parola dal suono inequivocabilmente sinistro. Ebner tuttavia retrodata l'aura sinistra della «auto-affermazione» alla pretesa egemonica dell'io accampata nella sua forma più vigorosa dall'idealismo e dalla filosofia classica tedesca.⁶¹

⁵⁹ Ha scritto Heinrich Scholz, con parole riferite a Fichte, ma parimenti applicabili a Kierkegaard (e, a ben vedere, anche a Ebner!): «Ogni decisione etica (*sittliche Entschluß*), ogni azione etica è un trionfo del sovrasensibile, una vittoria dell'idea sulla sostanza sensibile. L'auto-costituzione etica dell'uomo è la prima incontrovertibile rivelazione del sovrasensibile; infatti, viene in essa a espressione, con forza e chiarezza mirabile, il potere incondizionato dell'ideale sul reale, del sovra-umano sull'umano» (H. Scholz, *Fichte als Erzieher. Ein Nachwort zum 29. Januar 1914*, in «Kantstudien», 19, 1914, p. 148).

⁶⁰ F. Ebner, *Schriften I.*, p. 453.

⁶¹ Feroce e senza appello è la condanna ebneriana del «titanismo» kantiano-fichtiano che non saprebbe fare altro «che imporsi il rispetto di sé e degli uomini, ovvero il rispetto della “muraglia cinese” dell'Io nell'uomo» (ivi, p. 193). Può darsi abbia ragione H.G. Hödl a vedere nel marcato e quasi ossessivo anti-kantismo e anti-trascedentalismo ebneriano (che rinviene il suo culmine nella totale avversione del pensatore di Wiener-Neustadt nei confronti della *Icheinsamkeit* della filosofia classica tedesca) il *pathos* della drammatica reazione contro lo *Scheitern* non solo di un'epoca, ma della cultura tedesca in generale: cfr. H.G. Hödl, *Un fallimento necessario. La critica di Ferdinand Ebner all'idealismo come resoconto di un naufrago*, in S. Zucal – A. Bertoldi (eds.), *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*, pp. 257-269. Come che sia, nell'avversione a Kant gioca sicuramente un ruolo il marcato cristocentrismo ebneriano: nel diario tenuto da Ebner durante il suo primo soggiorno a Mühlau come ospite di Ludwig Ficker si legge espressamente che la tanto proclamata autonomia della coscienza morale kantiana non ha niente a che spartire con la libertà annunciata dal cristianesimo; la «tirannia etica dell'idealismo», che si costringe al sentimento del rispetto e della venerazione di una Legge astratta, nulla sa della fede autentica in Cristo: cfr. F. Ebner, *Mühlauer Tagebuch 23.7-28.8.1920*, hrsg. v. R.

Per giungere alla propria vera vita spirituale la persona deve passare dalla sensazione di non vivere la vita giusta, deve assaporare, della vita stessa, il gusto più amaro; occorre cioè che venga infranta la sua volontà di auto-affermazione nel mondo.⁶²

Ora, se Roland Barthes ci ricorda che «c'est le langage qui enseigne la définition de l'homme, non le contraire»,⁶³ per Ebner potrebbe valere invece il motto (esemplato sulla celeberrima *Xenie IX* di Goethe) «wer Wort besitzt, hat auch Religion»,⁶⁴ ciò che rende, costitutivamente, una persona un essere parlante in grado di essere interpellato è solo la sua dimensione pneumatologica, inverata attraverso l'incarnazione di Cristo.⁶⁵

Questa umanità, cieca alla luce dello Spirito che è nella parola, sorda alla parola nella spiritualità della sua origine, alla parola nel suo rendere testimonianza allo Spirito, non percepisce l'attualità personale della parola di Cristo, né in questa parola percepisce quello che per la vita spirituale dell'uomo ha un significato essenzialmente 'generativo' e non soltanto 'maieutico' come invece avviene per la parola di qualsivoglia saggio nelle cose del mondo o della vita o anche di un poeta.⁶⁶

C'è molto chiaro in Ebner uno slittamento semantico nella parola 'Spirito': al *Traum vom Geist*, l'idealistico «sogno dello spirito» il congedo dal quale è stato icasticamente raffigurato da un

Hörmann u. M. Seekircher, Böhlau, München 1967, p. 60. Per un inquadramento corretto e storiograficamente preciso della nozione di «rispetto» (*Achtung*) nella tradizione dell'idealismo trascendentale si veda comunque l'ottimo articolo di M. Savi, *Il tema del rispetto nella filosofia kantiana*, in «Studi Kantiani», 20, 2007, pp. 35-51.

⁶² F. Ebner, *Schriften I.*, p. 308.

⁶³ R. Barthes, *Le Bruissement de la langue*, Seuil, Paris 1984, p. 23.

⁶⁴ Così l'espressione di Ebner: «Il fatto che l'uomo abbia la parola e il fatto che l'uomo abbia la religione sono, dal punto di vista spirituale, uno stesso e medesimo fatto» (F. Ebner, *Schriften I.*, p. 130). Giustamente, Stefano Semplifici fa notare la diretta filiazione da Hamann di questa equiparazione tra «Wort haben» e «Religion haben»: S. Semplifici, «È così facile, qui, essere uomo». Il Mühlauer Tagebuch di Ferdinand Ebner, «Humanitas», 6, 2002, pp. 980-992.

⁶⁵ Cfr. su ciò G. Sansonetti, *Spirito come parola incarnata. La pneumatologia di Ferdinand Ebner*, «Religione & Scuola», 3, 1998, pp. 75-93.

⁶⁶ F. Ebner, *Schriften I.*, p. 742.

grande viennese (spesso misconosciuto), Anton von Webern,⁶⁷ si sostituisce il *Geist* come *Pneuma*, termine che, per il suo inflettersi nel dinamismo relazionante della parola socialmente generatrice, si carica anche di inequivocabili connotazioni politiche;⁶⁸ la critica all'idealismo e alla cultura tedesca diventa così la sostituzione dell'*Ich* con il *Logos* del Prologo giovanneo, autentica *restitutio in integrum* della Parola originaria, la Parola «veracemente reale e responsabile»,⁶⁹ la Parola dell'Amore.

Ed è così – significativamente al cospetto della *Zerstörung* della guerra – che il termine *restitutio* compare, da ultimo, tanto in Haecker quanto in Ebner, come appello decisivo per una prospettiva finalmente redentiva: il destino dell'uomo europeo, la sua salvezza e la salvezza dell'Europa (tanto nel senso di *Heil* quanto di *Rettung*) non può che transitare da una restituzione integrale alla condizione primigenia, al *Logos en arché*...

⁶⁷ Un suggestivo confronto tra il compositore dei *Drei geistliche Volkslieder* e il pensatore dei *Pneumatologische Fragmente* è stato proposto da S. Wiesmann, *Weltanschauungsmusik? Anton Webern und Ferdinand Ebner*, «Österreichische Musikzeitschrift», 38, 1983, pp. 630-634. Si tengano anche presente, di Ebner, gli articoli *Volkslieder aus dem Schlattentale* e *Volkslieder im Piestingtale*, «Wiener-Neustädter Nachrichten», 6, 1903, 14; 15; 26; 27.

⁶⁸ Cfr. S. Zucal, *Pneuma e communitas in Ferdinand Ebner*, «Politica e Religione», 2010/2011, pp. 251-281.

⁶⁹ F. Ebner, *Schriften I.*, p. 815.