

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

PREFAZIONE

Ferdinand Ebner si è auto-compreso come un pensatore religioso al punto di additare «nella parola e nell'istanza di fede che è data con la parola il perno di tutta la nostra vita spirituale». Il suo pensiero – come egli più volte afferma – ha due punti decisivi d'appoggio: il linguaggio e la parola di Cristo. La pneumatologia del pensatore austriaco, tuttavia, non si lascia ridurre alla relazione Io-Tu in senso verticale, ovvero esclusivamente rivolta al Tu divino. Il suo pensiero è piuttosto una potente riflessione sull'origine della parola, sul Logos che abbraccia l'essere nella sua totalità. Inoltre Ebner, al di là dei possibili limiti di una privatistica filosofia della relazione Io-Tu, è stato anche un sensibile indagatore del proprio tempo e, in particolare, della prima guerra mondiale.

Il punto di partenza della prima fase pneumatologica di Ebner decolla proprio in piena guerra mondiale, a partire dal 1917. Essa è rappresentata dal fenomeno del linguaggio o, più precisamente, dal dialogo vivente in cui un rapporto personale tra Io e Tu per un verso viene presupposto, per l'altro stabilito. L'autocoscienza umana, come Ebner tenta di dimostrare, non è concepibile nelle sue recondite profondità come un 'per sé pre-riflessivo' ovvero come un'istanza trascendentale, non oggettivabile e perciò chiusa alle sollecitazioni del linguaggio, che si contrappone come totalità al mondo: l'autocoscienza si fonda piuttosto sull'essere-appellati attraverso l'origine di tutto l'essere, vale a dire sulla relazione con il Logos divino, che da sempre sta a fondamento della socializzazione umana mediata linguisticamente. Ebner cioè – questa potrebbe essere l'intuizione centrale della sua 'pneumatologia' – interpreta la costituzione dell'Io nella sua relazione all'origine divina alla luce dell'"attualità personale" del linguaggio umano. Si tratta di

un passaggio dalla fenomenologia del dialogo interpersonale alla riflessione sulla parola, che fonda il rapporto tra colui che parla e colui che viene interpellato, fra l'Io e il Tu.

Che prospettive si aprono, allora, per il campo della politica a partire da una simile interpretazione orientata in senso religioso dell'interpersonalità umana? Ebner evita indubbiamente una delle insidie che più frequentemente è sottesa alla filosofia dialogica, cioè la trasposizione immediata delle relazioni interumane Io-Tu ai rapporti sociali. Semmai, per il filosofo austriaco, la pneumatologia orientata in senso religioso diventa il punto di partenza per una critica cristiano-profetica della catastrofe della prima guerra mondiale. Con alcuni (pochi) contemporanei, Ebner condivide la visione per cui la prima guerra mondiale non ha rappresentato soltanto il crollo di forme politiche ormai improponibili dal versante politico, e anche da quello morale, ma soprattutto la «bancarotta culturale e spirituale dell'uomo europeo».

La «bancarotta culturale e spirituale» dell'Europa in quella guerra ha molte cause ma una su tutte è di particolare rilievo per Ebner. La caduta della parola divenuta chiacchiera nel giornalismo parolai, xenofobo e nazionalista. A ciò si aggiunge la 'menzogna' di una cultura 'cristiana', che ha accettato di benedire i cannoni di tutte le armate contrapposte. Un cristianesimo che, abusato, diventa il sostrato ideologico dei cosiddetti 'popoli cristiani'.

Infine l'entusiasmo con cui i popoli europei si sono improvvisamente gettati in una guerra gigantesca, secondo Ebner, deve essere «compreso come un suicidio collettivo», che non ha precedenti nella storia.

Ebner con la sua umile filosofia della parola, del dialogo e dell'incontro rimarrà così immune dalle trionfanti filosofie della guerra nazionalistiche, che invece lambiranno o addirittura verranno fatte proprie dai filosofi rispettati come Husserl e Scheler così come da molti raffinati intellettuali e scrittori.

A questa posizione controcorrente è dedicato il presente volume. I saggi in esso raccolti sono il frutto di un confronto diretto tra studiosi italiani ed austriaci sulla figura di Ebner e sui suoi rapporti con gli sconvolgimenti della Prima Guerra Mondiale. Tale

confronto è avvenuto in seno a un progetto finanziato nell'anno 2018 dall'Europaregion EUREGIO Tirol Südtirol Trentino/Tirol Alto Adige Trentino, dal titolo «*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*. Il progetto ha visto come soggetti partecipanti il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Trento (nella posizione di *project leader*, con responsabile Silvano Zucal), il Brenner Archiv della Leopold-Franzens-Universität di Innsbruck (rappresentato da Ulrike Tanzer) e la Facoltà di Economia della Freie Universität Bozen/Libera Università di Bolzano (nella persona di Ivo De Gennaro).

Il progetto dedicato a Ebner ha concretizzato in almeno due modi lo spirito di collaborazione transfrontaliera che anima l'operato dell'Europaregion EUREGIO Tirol Südtirol Trentino/Tirol Alto Adige Trentino. In quanto iniziativa a supporto della mobilità interna all'EUREGIO, il progetto ha promosso la diretta partecipazione di studenti e docenti delle istituzioni universitarie sopra menzionate a tre seminari congiunti, tenutisi rispettivamente a Innsbruck (12 marzo 2018), a Trento (12 aprile 2018) e a Bolzano (13 aprile 2018). Dal punto di vista dei contenuti, la scelta del tema – la figura e l'opera di Ebner nel contesto della Prima Guerra Mondiale – ha poi consentito a studiosi e partecipanti di discutere in maniera spontanea e immediata di eventi dalla portata decisiva per l'assetto attuale dell'Europa e dell'EUREGIO.

I saggi qui contenuti hanno dunque avuto origine in un'atmosfera di grande apertura culturale e linguistica – uno spirito che si è cercato di mantenere il più possibile nella presente pubblicazione (anche tramite la scelta di lasciare nella lingua originale i contributi redatti in tedesco). Lasciando al lettore il confronto diretto con i testi, ci limitiamo qui a indicare alcuni dei contenuti che essi affrontano. Il saggio di Silvano Zucal è dedicato alla lettura data da Ebner all'evento bellico, che si intreccia a riflessioni sul tema della parola e del suo smarrimento. Il contributo di Krzysztof Skorulski, sempre legato all'interpretazione ebneriana della guerra, si concentra poi sull'aspetto prettamente filosofico

del rapporto di Ebner con il pensiero idealista. Nunzio Bombaci mette in luce la posizione estremamente critica assunta da Ebner nei confronti dell'atteggiamento che la Chiesa cattolica tenne di fronte alla Prima guerra Mondiale. L'articolo di Markus Ender prende invece le mosse dall'epistolario di Ebner, e in particolare dalle lettere tra quest'ultimo e Ludwig von Ficker, in particolare sul tema dei diritti umani. Il saggio di Marco Viscomi è dedicato al decadimento spirituale dell'uomo nella crisi del primo Novecento e poi negli sconvolgimenti della guerra. A un confronto tra figure è dedicato invece il saggio di Anton Unterkircher, che propone un confronto tra Ferdinand Ebner e lo scrittore e filosofo bolzanino Carl Dallago. Il contributo di Alberto Anelli è dedicato a sviluppare possibili linee di confronto tra la fenomenologia di Heidegger e la riflessione di Ebner, visto qui come rappresentante del pensiero dialogico. Erich Hamberger si concentra invece sulla possibilità di leggere la modernità e la sua crisi in chiave antropologica, come un teatro di guerra che investe l'uomo fin nella sua interiorità. Il saggio di Sergio Fabio Berardini mette in luce, in maniera puntuale, l'importanza della figura di Søren Kierkegaard nella genesi del pensiero di Ferdinand Ebner (anche in rapporto al tema della guerra). Mauro Nobile propone invece un confronto tra due posizioni, quella di Ebner e quella di Max Scheler, che rappresentano forse gli estremi opposti dell'atteggiamento che un intellettuale possa assumere nei confronti della guerra. Il contributo di Francesco Ghia propone un affondo critico dedicato al clima culturale della Germania di inizio Novecento, condotto tramite il confronto tra Ebner e la figura di Theodor Haecker. Ad un confronto è dedicato anche il saggio di Milena Mariani, che offre precisi spunti di riflessione sul tema della parola in Ebner e nel teologo luterano Friedrich Gogarten. Negli ultimi tre contributi, il tema della guerra viene affrontato in maniera meno direttamente legata alle tematiche ebneriane. Hans Weichselbaum si concentra sul rapporto con la guerra del poeta simbolista austriaco Georg Trakl. Il contributo di Arturo Larcari affronta il tema dell'irredentismo dannunziano e delle critiche che ad esso rivolse Stefan Zweig. Il saggio di Omar Brino, infine, affronta in maniera documentata l'intreccio tematico

tra cattolicesimo, modernità e guerra nei pensatori italiani Giovanni Semeria e Agostino Gemelli.

In qualità di curatori, il nostro più sentito ringraziamento va all'Europaregion EUREGIO Tirol Südtirol Trentino/Tirol Alto Adige Trentino per aver finanziato il progetto «*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*; alle tre istituzioni accademiche partner del progetto – il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Trento, il Brenner Archiv della Leopold-Franzens-Universität di Innsbruck e la Facoltà di Economia della Freie Universität Bozen/ Libera Università di Bolzano; ai relatori e agli studenti che hanno preso parte attiva ai seminari e, infine, al Dipartimento di Lettere e Filosofia per il finanziamento del presente volume.

Carlo Brentari-Silvano Zucal

SILVANO ZUCAL

QUALE 'PAROLA' ANDÒ PERDUTA NEL FRAGORE BELLICO
(*IM LÄRM DES KRIEGES*)?

Premessa

Il tema oggetto del mio contributo è molto ampio e coinvolge due aspetti fondamentali: la lettura da parte di Ebner dell'evento bellico e, a ciò intrinsecamente connesso, il tema della parola e del suo smarrimento allorché essa venne sovrastata dal fragore della guerra. Mi concentrerò, per cogliere questi due aspetti tra loro intrecciati, sui sei saggi cristologici, apparsi progressivamente su «Der Brenner» a partire dal 1920 fino al 1926. Questa concentrazione 'cristologica' è spiegata da Ebner stesso proprio in relazione all'evento della guerra. Il profilo della rivista, fondata e diretta da Ludwig von Ficker, non poteva più permettersi, a suo dire, un orientamento editoriale di carattere 'estetico'. La guerra aveva travolto tutto, l'uomo europeo attraversa una drammatica crisi spirituale: il nuovo assetto del «Brenner» avrebbe dovuto seguire i moniti di Karl Kraus e di Theodor Haecker e il suo personale contributo 'cristologico' andava espressamente in tale direzione. Scrive non a caso il pensatore austriaco nel suo *Nachwort zur Mitarbeit am «Brenner»* (*Poscritto alla collaborazione al «Brenner»*) scritto nell'agosto del 1927 e che costituisce, di fatto, l'epilogo alla sua collaborazione con la rivista di Innsbruck:

Allorché – dopo un'interruzione di quattro anni imposta dalla miseria della guerra, la cui causa è la più profonda e il cui terribile decorso è tale da smascherare del tutto l'umanità europea – una guerra che, più di ogni altra mai, doveva essere avversa a qualsiasi impresa spirituale (ci sarebbero poi la parola e l'azione di Karl Kraus [a rammentarcelo]) – nell'ottobre 1919 il «Brenner»

iniziò a riapparire. E riapparve sotto l'impressione suscitata dalla guerra stessa, l'impressione sconvolgente di quella messa a nudo, spudorata e sfrenata, di un genere umano depauperato moralmente e spiritualmente, ma anche preparato dal contributo di Theodor Haecker in atto già prima della guerra; il «Brenner» si era sostanzialmente allontanato dalla sua precedente attitudine orientata soprattutto in senso 'estetico', e aveva trovato il suo significato e il suo compito nel porre «il cristianesimo nel punto centrale della sua riflessione». Si inserivano in tale compito – come una parte, almeno secondo l'autore, non del tutto inessenziale del suo adempimento – i sei saggi cristologici.¹

1. «Moratoria del cristianesimo in trincea»

La guerra ha precipitato l'Austria e l'Europa tutta in una vera e propria «notte dello spirito», in una scomparsa delle «stelle del cielo d'Europa» (singolare questa profezia ebneriana che, nell'eclissi d'Europa determinata dalla guerra, immaginava già, per contrasto e a rovescio, quella che sarà la futura bandiera europea), ma soprattutto e su tutto ha mostrato, con tragica evidenza, l'impotenza del cristianesimo a bloccare quella 'inutile strage' e ad apparire come in stato di sospensione secondo la celebre diagnosi di Karl Kraus. Scrive Ebner:

In quella 'notte' che, al tempo in cui era piombata sull'uomo occidentale, forse non fu sentita da nessuno così profondamente come da Karl Kraus, quale *notte dello spirito, spegnersi di ogni luce, scomparsa di tutte le stelle del cielo di Europa*; in quella notte fu coniata da lui una parola che probabilmente sulle prime dovrebbe sconcertare ogni uomo che comprenda per sé il cristianesimo ancora come un valore della nostra vita umana, a cui esso si rappresenta per sé, e anzi in quanto comprende in sé questa pretesa, come il valore assoluto, accanto al quale tutti gli altri valori vitali sono ridotti al livello di ciò che è relativo; tale parola, anzi, dovrebbe apparire a lui come non vera. Va da sé, comunque, che Kraus aveva ragione a dire che dalla Guerra Mondiale fu deciso che il cristianesimo era troppo debole per impedirlo, aveva ragione in quanto aveva davanti agli occhi un cristianesimo, che dinanzi a tutte quelle croci e immagini sacre, lanci di mortaretti e musica per ottoni volta alla venerazione del venerabile, paramenti sacerdotali e fanciulle vestite di bianco, dinanzi a tutti quei motti biblici e alla

¹ F. Ebner, *Nachwort zur Mitarbeit am «Brenner»* (agosto 1927), in Id., *Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes, Schriften*, vol. I, a cura di F. Seyr, Kösel, München 1963, pp. 574-641, trad. it. di N. Bombaci, *Poscritto alla collaborazione al «Brenner»*, in F. Ebner, *La realtà di Cristo*, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 167-224, qui p. 167.

Quale ‘parola’ andò perduta nel fragore bellico (*im Lärm des Krieges*)? 15

sollecitudine per gli affari, dinanzi a tutto quel patriottismo chiassoso e all’entusiasmo per la guerra non vedeva mai la realtà di Cristo né avrebbe mai potuto vederla. E va da sé pure che la guerra – quasi nessun’altra espressione designava la mancanza di spirito del suo tempo come quella di *moratoria del cristianesimo in trincea* – era probabilmente una prova contro *questa* cristianesimo, che Kraus vedeva nella sua debolezza, tale da non impedirla.²

Appare in certo modo clamoroso, per Ebner, che solo Kraus abbia colto la perdita della parola e la corruzione del linguaggio con slogan e frasi fatte, che ha portato dritto al ruggito fragoroso dei mortai:

L’uomo ha tradito la parola consegnandola allo spirito della menzogna e doveva, per servirsi di essa al fine di annientare tutta l’umanità, corromperla. La corruzione del linguaggio va mano nella mano con la decadenza spirituale dell’uomo. Che per *quella* corruzione, soprattutto nella misura in cui è un’espressione di *questa* decadenza, all’interno dell’area geografica di lingua tedesca nessun altro se non «uno di razza estranea» (*Rassefremder*) [ovvero Kraus] abbia gli occhi per vedere e abbia le orecchie per udire la dissonanza, la quale era abbastanza forte per coprire il ruggito dei mortai e le urla di dolore di una umanità tormentata e che tuttavia non sembra stata udita da nessuno come da quell’‘uno’; che soltanto questo ‘uno’ – il quale non è tedesco, ma che mostra più venerazione per il vero spirito tedesco rispetto a tutti coloro che, ancora ieri e oggi e forse pure ancora domani, pongono il loro unico orgoglio nell’essere tedeschi – ha la forza d’animo e la potenza della parola per aprire gli occhi e le orecchie a un’umanità, fattasi cieca nella luce della sua scienza e sorda nel frastuono delle sue conquiste tecniche, a ciò che in realtà accade nella profondità di questo mondo, nel quale noi oggi viviamo.³

Fallimento totale del cristianesimo europeo di fronte alla guerra? Sì, almeno per quanto riguarda il cristianesimo delle chiese, non per quelle poche eccezioni di autentici pacifisti, che hanno osato essere cristiani dell’Evangelo anche nella temperie della grande guerra. E che poi si ergeranno, inevitabilmente, a giudici di tutti coloro, sacerdoti *in primis*, che con la guerra si erano compromessi addirittura in modo blasfemo con la benedizione delle armi. Lo

² Ivi, p. 180.

³ F. Ebner, *Glossen zum Introitus des Johannesevangeliums*, «Der Brenner» n. 8 (metà gennaio), fasc. VI (1921), pp. 563-589, trad. it. di N. Bombaci, *Glosse al Prologo del Vangelo di Giovanni*, in Id., *La realtà di Cristo*, pp. 21-47, qui pp. 44-45.

chiarisce puntualmente in questo efficace passaggio: non c'è stata una totale «moratoria o sospensione del cristianesimo in trincea» solo e allorché qualcuno, eccezione indubbiamente solitaria e controcorrente, «vede la realtà di Cristo e la reca in sé, vivente, allorché continua ad avere effetto in lui e nell'umanità salvata da essa; ovvero il cristianesimo, ad esempio, di quel semplice artigiano ungherese che si fece uccidere anziché prendere in mano un'arma e usarla contro il suo sconosciuto prossimo; cristianesimo che, d'altronde, non impedì la guerra ma, nella sua passione coraggiosa fino al sacrificio divenne tribunale, certamente non considerato dal mondo, nei confronti di tutti coloro che preferivano le tenebre alla luce, poiché le loro opere erano malvagie (*Gv 3,19*) e coloro che, quali sacerdoti di Cristo e annunciatori della parola di Dio, benedivano le armi; un cristianesimo che se fosse stato presente nella realtà della vita dell'uomo occidentale, proprio fin dal principio non avrebbe permesso affatto che si giungesse a quella configurazione (*Gestaltung*) dei rapporti di vita proprio dell'Europa, le cui conseguenze che non si potevano evitare, una volta che essa si fosse data, dovevano essere proprio gli orrori della guerra».⁴

Non è quindi, per Ebner, il cristianesimo in sé ad essere giudicato da quella guerra combattuta in modo fratricida in terre che si dicono-dicevano cristiane, ma ad essere sotto accusa è quel cristianesimo fasullo e ipocrita, che utilizza sconsideratamente i segni anche più cari del cristianesimo (come la croce) per trasferirli nel vortice della guerra. E non basterà chiamare in causa, per disculparsi, da parte dei cattolici austriaci (o italiani) la Riforma o da parte dei cristiani in genere il bolscevismo o il disordine spirituale del presente. Una caccia al colpevole per nascondere il fallimento spirituale manifesto. Scrive Ebner:

Non è il cristianesimo ad essere giudicato dalla guerra, ma lo è un genere umano (Menschheit), che ha avuto l'ardire di imbellettare la sua vita, che non è per nulla cristiana, con i segni del cristianesimo. Forse esso [...] dovette attraversare in quel momento forse non percepibile, necessariamente e per la sua salvezza, questa catastrofe morale; forse esso, sempre ancora cieco alla vera luce della vita, sempre ancora in balia degli effetti illusori della sua cultura andata in

⁴ Id., *Poscritto alla collaborazione al «Brenner»*, pp. 180-181.

Quale ‘parola’ andò perduta nel fragore bellico (*im Lärm des Krieges*)? 17

rovina, deve attraversare una catastrofe ancora più grande – i popoli che ancora tendono sempre alla guerra hanno già pronte le bombe a gas [oggi diremmo le bombe nucleari] – affinché giunga, alla fine, sin là dove Dio vuole che giunga l’uomo. Adesso deve essere diventata già quasi una moda in certi circoli cattolici rendere responsabile, in ultima analisi, la Riforma per la Guerra Mondiale, considerata insieme ai fenomeni che ne sono conseguiti, innanzitutto per lo spettro minaccioso del bolscevismo proveniente dalla Russia, per il profondo «*désordre du coeur* del presente», prima e dopo la guerra.⁵

2. La guerra come l’«abisso di inumana storia umana»: la notte dell’Europa

La guerra ha lasciato gli esseri europei come dei sopravvissuti e come dei protagonisti di una pace non vera, non effettiva, che sarà inevitabilmente foriera di una nuova possibile guerra. Anche su questo punto Ebner è terribilmente lucido e profetico. La guerra, questo «abisso di inumana storia umana» ha portato a una «notte dell’Europa», che non permette alcuna concessione ad ogni forma di romanticismo o di nostalgia retrospettiva: «Noi, sopravvissuti alla guerra europea, e contemporanei e compagni nella sventura di una pace la quale, se non è un crimine, non è comunque nient’altro che una malattia, una malattia come la pace dalla quale, come un bubbone purulento, era sorta la guerra; noi, le cui vie attraverso questo mondo vengono sbarrate nella luce terrena dei nostri giorni, passo dopo passo, da coloro che sono ciechi a causa della guerra e da coloro che sono ciechi alla pace nel mezzo della *notte dell’Europa*, noi siamo ammoniti abbastanza energicamente del fatto che nel nostro tempo è finito in modo inappellabile ogni romanticismo; e non ci rende per nulla pii, né può rendere più pia l’umanità, il volgere uno sguardo retrospettivo, pieno di malinconia, alla pia innocenza di altri giorni».⁶

La crisi spirituale dell’Europa è data dalla sua diserzione spirituale, dal suo allontanamento dal messaggio autentico di Cristo:

⁵ Ivi, p. 181.

⁶ F. Ebner, *Ärgernis der Representation*, «Der Brenner» VII (1922), n. 2 (fine autunno), pp. 209-225, trad. it. di N. Bombaci, *Lo scandalo della rappresentazione*, in Id., *La realtà di Cristo*, pp. 109-122, qui pp. 109-110.

«Chi valuta quanto l'Europa dopo *questa* guerra, e proprio solo dopo *questa* pace sia lontana dall'«irruzione dello spirito»⁷? Quanto sia lontana, oppure – chi lo sa? – quanto vicina ad esso? Un anno prima che scoppiasse la guerra, nel suo scritto su Kierkegaard e la filosofia dell'interiorità⁸ – che oggi ha la stessa validità di allora o, se possibile, ancora maggiore – Theodor Haecker annotava: «In verità, non vi è alcun altro problema europeo se non la vita dello spirito e la sua irruzione». Ma lo spirito irromperà nell'istante in cui l'uomo europeo starà nuovamente dinanzi al problema Cristo. E ciò avverrà, in qualsiasi modo si svolga il corso delle cose in Europa».⁹

3. *La guerra come fine dell'equivoco della «cultura cristiana»*

Ciò che la guerra, con il suo fragore, ha travolto più di ogni altra cosa è la cosiddetta «cultura cristiana». Essa ha determinato, per Ebner, un equivoco letale: confondere la croce e il suo potente significato con l'ombra di una croce stilizzata e meramente funzionale all'appartenenza identitaria a un popolo o a una nazione. Ciò finisce con il produrre ogni forma di nazionalismo e di sciovinismo: essi stanno o cadono se è in gioco o meno l'autenticità di quel segno di contraddizione radicale che è rappresentato proprio dalla croce. Così infatti afferma il pensatore austriaco: «Non resterà pietra su pietra: ciò era detto del tempio di Salomone [...]. L'espressione vale anche riguardo a quella cultura che si era posta per quasi due millenni sotto il segno e all'ombra della Croce; dispiegandosi, tuttavia, più in quest'ombra che in quel segno [...]. Noi uomini, all'inizio del ventesimo secolo, abbiamo vissuto nel nostro corpo e nella nostra anima il suo crollo nella guerra [...]. Tuttavia, dalle rovine di questa cultura 'cristiana' che è crollata – e, proprio in

⁷ «Durchbruch des Geistes».

⁸ Cfr. Th. Haecker, *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*, Schreiber, München 1913.

⁹ F. Ebner, *Die Christusfrage*, «Der Brenner» VII (1922), n. 2 (fine autunno), pp. 3-62, trad. it. di N. Bombaci, *Il problema Cristo*, in Id., *La realtà di Cristo*, pp. 63-107, qui p. 62.

Quale ‘parola’ andò perduta nel fragore bellico (*im Lärm des Krieges*)? 19

quanto voleva essere una cultura cristiana, comprendeva in sé un equivoco, che condusse, a partire dal suo interno, alla sua dissoluzione – *si leva la Croce*. È possibile che da molti questo non sia ancora percepito. Dagli sciovinisti della nazione». ¹⁰ Solo che, ribadisce Ebner con fermezza e radicalità, «lo spirito del cristianesimo è incompatibile [...] con il militarismo, incompatibile con l’egoismo nazionale, sia questo un egoismo economico, politico o culturale». ¹¹

Ci troviamo di fronte alle macerie della cosiddetta «cultura cristiana» perché ancora prima del conflitto bellico si è determinato un conflitto interiore tra «sogno dello spirito» e «realtà dello spirito». Il «sogno dello spirito» ha vinto e ciò ha portato alla guerra, all’odio anti-ebraico e ora, nel dopoguerra, alla virtualizzazione dell’evento cristologico:

Sotto le macerie di questa cultura ‘cristiana’ crollata, il cui profondo errore era la confusione tra sogno e realtà dello spirito, nella quale essa andò in rovina, della cultura che aveva posto la croce stilizzata, le sue frasi fatte e la sua gestualità al servizio della potenze di questa guerra e adesso, a causa della guerra, è stata portata al punto tale da credere forse segretamente di dover vedere la sua unica salvezza nel disperato accomodamento di un *pogrom* contro gli ebrei; sotto le macerie di tale cultura noi avvertiamo come ciò che millenovecento anni fa accadde sul Golgota venga reso sensazionalismo da cinematografo. Si tratta di un sintomo essenziale. Poiché è proprio alla fine della cultura ‘cristiana’, che stanno il cinema e la stampa, [questi strumenti, sintomi e indizi del rinnegamento, del tradimento e dell’abbandono della parola, e dello spirito che è nella parola], quali forze onnipotenti della [nostra] vita che ha perduto lo spirito. ¹²

Con amara ironia Ebner riferisce come davvero paradigmatico un episodio in cui la croce è utilizzata addirittura come arma di contusione:

Certamente *questa* cristianità permette ancora che le si dia pure a intendere alla fine – *alla sua fine* – che lo stesso Cristo non prendesse sul serio le proprie parole [...]. All’interno della Chiesa il cui spirito non proibisce a uno dei suoi

¹⁰ Id., *Das Kreuz und die Glaubensforderung*, «Der Brenner» VI (1920), n. 3 (metà febbraio), pp. 200-215, trad. it. di N. Bombaci, *La croce e l’interpellanza della fede*, in Id., *La realtà di Cristo*, pp. 5-20, qui p. 5.

¹¹ Id., *Poscritto alla collaborazione al «Brenner»*, p. 195.

¹² Id., *La croce e l’interpellanza della fede*, p. 18.

sacerdoti di dire effettivamente, in un discorso pubblico, che nel *Discorso della Montagna* Cristo abbia parlato quale retore – e non quale esperto di casistica (*Kasulist*) – a cui appartenevano figure del discorso, e pure iperboli retoriche ed espressioni drastiche, che dovrebbero essere comprese e ricondotte alla giusta misura da ogni uomo ragionevole; si era nella primavera 1915, quindi in guerra e, si potrà obiettare, «ne è passato di tempo»; ancora, tale spirito non impedi, pure durante la guerra, a un semplice cappuccino e curato di campagna tirolese di dimostrare ai suoi *Standeschützen* che una croce si potrebbe impiegare pure come arma di sfondamento (si trattava di una croce di potenza rispettabile, riferiva l'imperial regio generale Oskar von Schiebler al compiaciuto quotidiano cristiano di Vienna).¹³

Il male da cui è dunque afflitto l'uomo europeo è l'esito tragico di un cristianesimo insieme misconosciuto e frainteso che nel mentre predica amore in realtà non si ritrae dalla violenza:

Il male di cui l'uomo europeo è malato risale a quasi due millenni fa. Questo mondo cristiano-germanico, la cui fine gloriosa fu la Guerra Mondiale, si edificò sul fondamento e sul terreno insidioso di un cristianesimo misconosciuto nella sua essenza. Per due millenni la sua cultura si adoperò per avere a che fare con Cristo, ma questi stesso non ha nulla a che fare con quella cultura. [...] Quanto spesso non fu profanato questo nome nel corso di questa storia cristiana e quanto spesso non lo fu nel modo inumano e non cristiano! Essi parlavano e parlano di Dio che è l'Amore, essi predicavano e predicano dell'amore di Dio, che sacrificò sulla Croce il Figlio unigenito per la redenzione degli uomini. Ma allora comprendono realmente – e la loro vita testimonia questa comprensione – che l'amore dell'uomo è disposizione originaria, che questi soltanto per tale disposizione è, in confronto alle altre creature della natura, «l'animale di minore valore», in virtù di tale disposizione viene al mondo più indifeso di quasi tutti gli animali e rimane indifeso, assegnato per anni al sostegno e all'aiuto da parte di altri; che proprio tale inferiorità biologica, l'essere indifeso proprio del bambino, lo deve educare all'amore, e che dunque lo si può educare ad esso soltanto mediante l'amore?¹⁴

4. *Dov'era Dio nella violenza della guerra mondiale fratricida?*

Dopo una tragedia come quella della guerra mondiale fratricida, la domanda che si eleva è sempre la stessa: dov'era Dio

¹³ Id., *Die Wirklichkeit Christi*, «Der Brenner» X (1926), n. 10 (autunno), pp. 3-53, trad. it. di N. Bombaci, *La realtà di Cristo*, in Id., *La realtà di Cristo*, pp. 122-165, qui p. 143.

¹⁴ Id., *Poscritto alla collaborazione al «Brenner»*, p. 182.

Quale ‘parola’ andò perduta nel fragore bellico (*im Lärm des Krieges*)? 21

nella violenza di quella guerra? Una domanda che rinvia quindi all’impotenza del cristianesimo. Questa però, sottolinea Ebner, è solo l’«impotenza mondana» del cristianesimo che non ha potuto evitare la guerra: «In questo mondo macchiato di sangue, coperto di ignominia, dell’Occidente cristiano noi vediamo lo spirito del cristianesimo condannato all’impotenza. Ma guardiamoci dal comprendere in modo sbagliato questa impotenza. Consideriamo che in esso la Croce viene nuovamente eretta sul Golgota, e ciò è ancora sempre per gli uomini, come ai tempi di Paolo, una follia e un segno di scandalo. Ma beato è chi non si scandalizza di me,¹⁵ ha detto Cristo. Non fraintendiamo l’impotenza mondana del cristianesimo, che non ha potuto evitare la guerra. Mai l’uomo può comprendere il rapporto di Dio con il male nel mondo. Ogni speculazione filosofica e teologica al riguardo è saccenteria dell’uomo e presunzione nell’ozio della sua vita spirituale. E così intendiamo anche il rapporto di Dio con la guerra. [...] Non fraintendiamo l’impotenza del cristianesimo in questo mondo dell’Occidente cristiano e della guerra. Il suo senso ultimo si esprime in quella frase di Pascal che è stata già richiamata da Theodor Haecker nella Postfazione alla *Kritik der Gegenwart* di Kierkegaard, in quella frase che non solo è profonda, ma anche tremenda nella sua profondità: *Jésus sera en agonie jusqu’à la fin du monde: il ne faut pas dormir pendant ce temps-là*¹⁶».¹⁷

5. La guerra: l’uomo occidentale è spiritualmente in rovina

La guerra ha mostrato, per Ebner, il volto dell’uomo occidentale ormai totalmente alla deriva spirituale, con il suo fasullo ottimismo legato alle dottrine scientifiche evoluzionistiche, che vengono trasposte su un terreno non proprio, con scienza e tecnica che non schiodano ma anzi imprigionano alla «banalità del quotidiano»:

¹⁵ Cfr. Mt 11,6 e Lc 7,23.

¹⁶ «Gesù sarà in agonia fino alla fine del mondo; non bisogna dormire durante questo tempo»: B. Pascal, *Il mistero di Gesù* in Id., *Pensieri*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1987, p. 309.

¹⁷ F. Ebner, *La croce e l’interpellanza della fede*, pp. 19-20.

«Costoro non vedono che l'uomo occidentale è già spiritualmente in rovina, che già da molto tempo, dal giorno in cui Goethe chiuse gli occhi, tutta questa cultura non era più nient'altro che l'allontanamento da ogni cultura e l'intima paralisi di ogni energia culturale. Si tratta di tutta la cultura 'moderna' con i suoi monisti, wagneriani e impressionisti, con il suo ottimismo evoluzionistico, reso ora abbastanza dubbio dalla guerra, con la sua scienza che considera senz'altro la banalità del quotidiano – che è all'immediata superficie della vita e della morte – come la segreta verità e come il principio ultimo di ogni essere e vivere, con la sua tecnica, senza la quale la guerra d'Europa non sarebbe potuta diventare ciò che è stata per l'Europa». ¹⁸ L'uomo europeo è vittima del suo modo di concepire la vita ormai totalmente in chiave economica e totalmente succube nella sua frenesia del profitto. Da questo si è generata la tragedia della guerra che ha condotto a fare dell'Europa il «locale notturno» dell'umanità: «L'ordinamento della vita e dell'economia dell'uomo europeo, dal cui grembo infausto fu generata la guerra – tuttavia non per assestare ad esso il colpo mortale che potesse liberare nuovamente l'uomo dalla stretta devastante dei suoi valori vitali e spirituali, ma per lasciare che si sfogasse sul resto dei beni che ci è rimasto dopo la guerra, nella follia cieca nei confronti del futuro, propria di un'ultima orgia in questo “locale notturno” dell'umanità che l'Europa si è resa –, tale ordinamento permette che tra le deiezioni del corpo di una generazione, che per sua colpa si è impoverita di pane e di spirito ed è ancora ricca soltanto di frasi fatte e della menzogna di carta del denaro, e il suo saziarsi, entri in scena lo spettro di una brama di profitto inumana». ¹⁹

6. *Mai più guerra*

In questo contesto viene un appello, una ricerca di fuoruscita, un tentativo di pace che deve decollare da un'istanza stringente:

¹⁸ Ivi, pp. 5-6.

¹⁹ F. Ebner, *Glosse al Prologo del Vangelo di Giovanni*, p. 46.

Quale ‘parola’ andò perduta nel fragore bellico (*im Lärm des Krieges*)? 23

«Mai più guerra». Ma tutto questo non può non considerare che quest’istanza assoluta farà grande fatica a farsi strada in virtù dell’accecaimento spirituale che affligge la società e la cultura occidentali con il capitalismo sfrenato e lo spirito borghese e bottegaio, che le caratterizza. Il tono di Ebner diventa in questo caso solenne:

Noi, i membri di una società umana il cui ordinamento estremamente immorale mira innanzitutto a consentire a coloro che guadagnano denaro [...] di concludere affari e di porre al sicuro i loro profitti; tutto il resto, inoltre, si svolge soltanto in conformità a ciò; noi, noi che abbiamo vissuto l’ultima guerra del mondo euro-americano con tutti i suoi orrori al fronte e nelle retrovie, con tutta l’inconcepibile disumanità delle sue armi di lotta, materiali e spirituali, con tutta la sua menzogna, calunnia e ipocrisia, dall’una e dall’altra parte; noi che abbiamo vissuto, sopravvivendo ad essa, la pazzia dei suoi trattati di pace, noi contemporanei e spesso compagni di sventura di un esercito di invalidi di guerra, e che di fronte al nostro passato e al nostro futuro prodotto al massimo grado da eccidi con il gas, sentiamo come sia giustificata, ormai senza alcun dubbio, la parola d’ordine «Mai più guerra»: noi non possiamo più, né ci è permesso, permanere più a lungo in un accecaimento che ci sottrarrebbe agli occhi il fatto che l’intera cultura occidentale, già da molto tempo erosa e svuotata dallo spirito della borghesia e del capitalismo cieco a tutti i valori della vita, dopo avere condotto a termine il suo processo di decomposizione nel giornalismo, è completamente crollata in quest’ultima catastrofe morale. I pochi che, negli ultimi secoli e oggi, vivevano in una relazione originaria con i valori della cultura e di una vita veramente umana in questo mondo di commercianti e di tecnici, di banche e di stampa, vacillavano, stranieri senza patria in esso, attraversandolo come alienati. Certo, i commedianti e gli abili artefici giungono alla fama e all’onore, e naturalmente al denaro. E dopo che questo mondo della rovina culturale ha trovato il suo critico inappellabile in Karl Kraus, chi vorrebbe ancora sprecare parole su di esso?²⁰

7. *La parola perduta*

Quale parola andò perduta nel fragore della guerra? Quella parola che ha smarrito il proprio profilo spirituale e il proprio timbro cristologico, che erano stati proposti da Ebner nei *Frammenti pneumatologici* e ora vengono ribaditi nei sei saggi cristologici: «Nei *Frammente*, così come in questi saggi, l’effettiva realtà spirituale – si comprenda qui l’espressione “realtà effettiva” (*Wirklichkeit*) nella sua etimologia, in quanto deriva dal verbo ‘avere effetto’

²⁰ Id., *La realtà di Cristo* (saggio), pp. 145-146.

(*wirken*) – viene vista nella sua realtà ‘oggettiva’ nel linguaggio (nella “Parola”) e in Cristo (che è la “Parola”, la Parola che era in principio). Il linguaggio (la parola) e il Cristo – nella loro ‘oggettività’ – sono però anche le potenze dalle quali l’effettiva realtà spirituale nella sua ‘soggettività’ viene ‘posta’ nell’uomo: mediante quello nell’universalmente umano, mediante questi nel senso peculiarmente cristiano. (Ogni vita spirituale, ogni realtà del *Tu*, tutto il cristianesimo è nell’espressione apocrifia di Gesù: “Dove sono due essi non sono senza Dio, e dove è uno solo, io vi dico, io sono presso di lui”))».²¹

Questo, grazie alla parola, è per Ebner, il vero «*fatto* della vita spirituale [che ha come] punto di partenza non l’*Io*’ in quanto tale, ma il ‘rapporto al *Tu*’ essenziale ed esistenziale [...] per l’*Io*»,²² per il suo sorgere, per il suo venire alla luce, per la sua stessa sussistenza. L’*Io* lascia dunque davvero comprendere ‘oggettivamente’ sé (e non ‘soggettivamente’ come nella proposizione «Io sono» frutto di un delirio auto-affermativo ovvero quello che il filosofo chiama le «fanfaronate della *Ichheit*-‘iità’»²³) e lascia cogliere ciò che davvero esso è, soltanto a partire dal linguaggio autentico: dalla parola. E a partire da Cristo-parola. La realtà di Cristo è raggiungibile solo per la fede, che nel suo fondamento primo e ultimo è fede nella parola.²⁴ La parola è il «portatore oggettivo» della relazione *Io-Tu*. Cristo disse di se stesso: «Io sono la verità» e «la verità è nella parola, nel legame tra l’*Io* e il *Tu*. [...] La relazione dell’*Io* al *Tu* ha nella parola il suo veicolo ‘oggettivo’. [È] una via che conduce al Logos del Vangelo di Giovanni, alla Parola che era in principio».²⁵ Con efficace sintesi, in un passaggio, Ebner condensa il suo pensiero fondamentale e fondante: «Nella parola – quale “veicolo oggettivo del rapporto tra l’*Io* e il *Tu*” – è la realtà della vita spirituale, la parola è il fondamento spirituale della vita ‘posto’ da Dio, non soltanto della vita umana, ma di ogni vita ed essere

²¹ Id., *Poscritto alla collaborazione al «Brenner»*, pp. 170-171.

²² Ivi, p. 171.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Cfr. ivi, p. 179.

²⁵ Ivi, p. 173.

Quale ‘parola’ andò perduta nel fragore bellico (*im Lärm des Krieges*)? 25

in generale, poiché mediante la Parola che era in principio tutto è venuto all’essere. E la parola, in cui lo spirito e la vita sono reali e veritieri, la parola data umanamente quale fatto spirituale – la Parola che era in principio e che si è fatta carne – è anche qualcosa che attesta in se stessa la sua verità e realtà.»²⁶

La parola ha una genesi spirituale, è sempre orientata alla relazione e non va mai confusa con una parola inventata per quanto poeticamente originale. Senza «fiducia nella parola» autentica e orientata all’incontro, non c’è – sottolinea Ebner – possibilità di relazione alcuna né in ambito familiare, né nel rapporto uomo-donna, né in quello professionale e neppure in quello politico-statuale. Fiducia nella «parola detta» e non in quella scritta:

La continuità (*Bestand*) dell’esistenza umana nel mondo, a partire dalla relazione del figlio con i genitori e di costoro con quegli, dalla relazione dell’uomo con la donna, comprendendo in sé quella dell’amico con l’amico, oltre ogni modalità, primitiva o complessa, di cooperazione nel lavoro e di comunità di vita e di interesse, fino alla struttura dello Stato con le sue leggi e i suoi strumenti di potere volti a costringere al loro adempimento, tale continuità ha quale fondamento la fiducia nella parola; in nessun modo, tuttavia, soltanto nella parola che si ha nero su bianco, la cui validità è nella vita del diritto e che la legge garantisce, ma in quella detta e, anche qui, non soltanto in quella detta davanti ai testimoni ai quali ci si può richiamare dinanzi alla legge. Questa fiducia nella parola, in cui il carattere personale dell’uomo sta di fronte a quello all’altro nell’immediatezza spirituale e si apre a questi, cosicché nell’appello alla fiducia rivolto a una parte, come pure, dall’altra parte, nella disponibilità ad avere fiducia o nel sapere di essere stato investito da questo appello, ognuna delle due è proprio ciò che rende possibile la pura relazione umana.²⁷

Cosa diventa una comunità umana senza una tale fiducia nella parola? Un luogo di conflitti a tutti i livelli fino al conflitto barbaro per eccellenza costituito dalla guerra: «Si provi solo a immaginare una comunità umana in cui la fiducia nella parola fosse scomparsa fino agli ultimi residui; gli uomini starebbero l’uno di fronte all’altro non come uomini, ma peggio delle bestie selvatiche. Ora, questa fiducia nella quale l’uomo vede posta la sua intera esistenza nel senso umano e spirituale, scaturisce dall’attualità della parola

²⁶ Ivi, p. 186.

²⁷ F. Ebner, *Glosse al Prologo del Vangelo di Giovanni*, pp. 31-32.

che essa è, mediante la quale la parola produce una intima relazione tra colui che parla e colui al quale essa si rivolge, e produce il “rapporto dell’Io nell’uomo al Tu”». ²⁸

Così era del resto la parola di Cristo che ha in sé questo marchio strutturalmente fiduciale e dialogico: «Chi riesce a inabissarsi nell’origine spirituale di una parola, ascoltandola, e innanzitutto chi in essa può comprendere rettamente se stesso, allorché si sente interpellato nella profondità del suo cuore da questa parola, non scambierà mai una parola inventata poeticamente con una parola detta realmente un tempo, sebbene la creazione di quella possa anche avere in sé il marchio, fortemente inciso, dell’intuizione più geniale. Nella parola di Cristo dà una attestazione di sé una potenza spirituale della parola, la potenza spirituale per parlare all’uomo ‘concreto’, che solo nell’attualità di una vita realmente umana può avvertire una parola proferita; e se la parola di un qualche uomo nel mondo ha la stessa potenza, allora essa proviene certamente da parte di uno da cui parla in modo vivo lo spirito del cristianesimo». ²⁹ Ove si fugga da questa realtà spirituale della parola, l’esito inesorabile sarà quello che, con efficace neologismo, Ebner qualificherà come *Icheinsamkeit* ovvero «autosolipsismo dell’Io», reso tale dall’interiore «chiusura dinanzi al Tu» divino e umano, dalla «sordità dell’orecchio spirituale», che più non ode la Parola divina e quella autenticamente umana su di essa ritmata. Non avremo più allora una «parola vivente» come parola nell’attualità personale del suo venire detta da un «Io concreto» a un «Tu concreto». ³⁰ Avremo invece un «sogno dello spirito» sognato nell’«autosolipsismo dell’Io» in cui si persiste ostinatamente e da cui l’Io non intende uscir fuori.

Nella parola giace il mistero dello Spirito e la sua rivelazione di cui nulla sa il mero lettore di una «lettera morta». Egli rimane totalmente incapace di rendersi effettivamente «uditore della parola» e poi «facitore» d’essa nell’amore. ³¹ L’uomo, grazie alla

²⁸ Ivi, p. 32.

²⁹ F. Ebner, *La Croce e l’interpellanza della fede*, p. 10.

³⁰ Id., *Poscritto alla collaborazione al «Brenner»*, p. 191.

³¹ Cfr. ivi, p. 173

parola, fuoriesce dal mutismo della Natura e non per semplice dato d’evoluzione, ma come evento spirituale, che lo rende appunto «uditore» e «facitore» della parola. L’uomo parla autenticamente perché «ha la parola» – come affermava già Max Scheler – e grazie ad essa in lui c’è «la coscienza di sé nel suo carattere umano, il cui senso ultimo e il cui contenuto può essere sempre soltanto la coscienza di essere uomo».³² La parola non è però in alcun modo «un semplice accessorio umano all’essere»: essa è da Dio. Certamente la lingua, che l’uomo parla poiché «ha la parola» e che pure il Cristo ha parlato è qualcosa di umano e di imperfetto ma in essa si manifesta il fatto che «la parola è il divino»³³ e del divino ha in sé la potenza. L’uomo però ne ha smarrito questa potenza donatagli, si è «chiuso alla potenza della Parola che dischiude»³⁴ e può recuperare tale potenza verbale solo grazie al Cristo.³⁵ Grazie alla dimensione cristologica della parola che si è data all’uomo fino alla croce e lo ha riabilitato a parlare. Scrive infatti Ebner:

Nonostante il Prologo del Vangelo di Giovanni, finora l’uomo non ha quasi per nulla considerato che dallo spirito del cristianesimo si riversa una luce sul dato di fatto che l’uomo, in mezzo a una Natura muta è l’unico essere che parla. Egli ha la parola, ma non dalla Natura – sebbene ciò possa pur sempre essere contestato dalla scienza del nostro tempo e dalla filosofia che si atteggia come monismo nella sua fede cieca nell’onnipotenza dell’evoluzione – ma dallo spirito. Ed egli ha nella parola l’essere spirituale della sua esistenza, e nella meditazione sul fatto di avere la parola – tramite il quale egli è il «facitore della parola» e suo «uditore», ma questo è prima di quello – la meditazione sul suo essere uomo e il suo rapporto con Dio. Poiché la parola è da Dio. Ma ciò che è posto dalla parola in lui, nell’essere spirituale e nella interpellanza di una vita spirituale, trova solo nello spirito del cristianesimo il suo compimento. Nella parola è la vita dello spirito, come appello e compimento. E questa parola della interpellanza e del compimento, dell’*ethos* e della grazia, della Legge e della redenzione, è Cristo. L’uomo ha la vita del suo spirito nella sua fede nella parola. Questa fede nella parola è nel suo ultimo fondamento la fede in Cristo. E la fede in Cristo non è niente altro che la fede nella parola di lui, la fede nella parola in cui l’uomo crede in Dio. Cristo non espresse soltanto la parola di Dio, come un profeta, come un veggente pieno dello spirito di Dio. Egli stesso era ed è la Parola che

³² F. Ebner, *Il problema Cristo*, p. 78.

³³ Ivi, p. 85.

³⁴ Ivi, p. 94.

³⁵ Cfr. F. Ebner, *Glosse al Prologo del Vangelo di Giovanni*, p. 27.

è da Dio ed era [in principio], nel creare (*schaffend*) l'uomo, e si è fatta carne ed ha abitato in mezzo a noi.³⁶

La luce della vita trova la propria luce solo nella parola.³⁷ Come la luce è il *medium* di ciò che è fisico, così la parola lo è del vedere spirituale, del sentire interiore e del 'percepire'. Come la luce rende visibili le cose fisiche, così nella parola sono 'obiettivamente' percepibili le realtà spirituali Io-Tu.³⁸

Luce della parola che è stata annunciata in «quella parola che, allorché fu detta in questo mondo, aveva annunciato se stessa come il "lieto messaggio" [ma] una vita ecclesiale durata per secoli ci ha da molto tempo condotti così lontano che oramai quasi non comprendiamo più il senso della parola *euangélion* e i sacerdoti di tale Chiesa, i predicatori ufficiali della parola di Dio, sembrano essere gli ultimi che possano o vogliano rendere a noi questo senso nuovamente vivente e percepibile».³⁹

Se si oltrepassa quello che Ebner chiama il cristianesimo corrente del «cristiano chiesastico» (*Der Kirchenchrist*) e «quanto più ci approssimeremo nuovamente alla nostra percezione di Cristo, alla percezione della luce della nostra vita, della realtà umana del Cristo, tanto più pure vedremo in essa la possibilità nuova, definitiva della vita umana, la promessa divina di quella vita che Dio pose nella Parola che era in principio allorché, creando l'uomo, disse a lui: "Io sono e mediante me tu sei"; l'uomo la comprende nel donarsi della sua anima: "Tu sei, e mediante Te io sono", e la coglie tanto più profondamente quanto più egli, rimanendo nella parola di Cristo e riconoscendo la verità della sua vita (Gv 8,31-32), realizza umanamente e nel suo rapporto con l'altro uomo il rapporto del suo *Io* al *Tu*, nel quale Dio ha posto la sua vita spirituale».⁴⁰

Questa è la vera grazia della parola. L' «avere-la parola» è la grazia⁴¹ ed è una «grazia ontologica». Ebner lo afferma anche come

³⁶ Id., *La Croce e l'interpellanza della fede*, pp. 10-11.

³⁷ Id., *Poscritto alla collaborazione al «Brenner»*, p. 180.

³⁸ Id., *Glosse al Prologo del Vangelo di Giovanni*, p. 36.

³⁹ Id., *Poscritto alla collaborazione al «Brenner»*, p. 183.

⁴⁰ Ivi, p. 199.

⁴¹ Cfr. F. Ebner, *Glosse al Prologo del Vangelo di Giovanni*, p. 30.

Quale ‘parola’ andò perduta nel fragore bellico (*im Lärm des Krieges*)? 29

una cifra autobiografica ma non per questo non universalizzabile: «Dinanzi a Dio il pensatore diviene *pensatore e mediatore* della parola,⁴² e lo è della *grazia dell’essere*, che nella sua pienezza è nella parola».⁴³ Ciò fa sì che si possa comprendere l’intera esistenza umana come grazia: «Il senso è in questo: che l’uomo comprenda la sua esistenza come grazia, in ogni istante della sua vita qui in questo mondo, in ogni sofferenza e miseria (e qui irrompe la gioia dell’essere, nonostante ogni sofferenza e ogni miseria [...]); che egli la comprenda come la grazia della parola e nella parola».⁴⁴ Non è facile reggere questa visione: «Per sostenere questo pensiero senza scandalo e innanzitutto sostenerlo ‘esistendo’, il che è ciò che conta, ci vuole una facoltà dello spirito, che è la *grazia*. Ma la grazia della nostra vita, della nostra vita spirituale nel senso divino e in quello umano, il più umano, l’abbiamo nella Parola che nella divinità della sua origine è la rivelazione di Dio, “che nessuno ha mai visto”.⁴⁵ È nella parola come nell’amore, nell’altro aspetto della nostra vita spirituale, il ‘rapporto dell’Io al Tu’, quale espressione dell’essere posto e costituito, proprio dello spirituale nell’uomo, da un rapporto con qualcosa di spirituale *al di fuori* di lui; e, anzi, il rapporto con Dio nella sua realtà (*Realität*) non è nient’altro che il rapporto dell’uomo nella ‘iità’ (*Ichhaftigkeit*) della sua esistenza con il ‘Tu concreto’».⁴⁶

8. *Restitutio in integrum della parola*

Cosa dovrebbe fare l’uomo europeo, che ha smarrito la parola e la sua valenza e potenza dialogiche? Dovrebbe ritrovare il «senso per la parola (*Sinn des Wortes*)» nella configurazione interiore della propria vita, in specie il senso per la Parola che era in principio, riposto in lui da questa parola e a lui rivelato.⁴⁷ Dovrebbe

⁴² «Der Denker vor Gott wird zum *Denker und Bedenker* des Wortes».

⁴³ F. Ebner, *Il problema Cristo*, p. 97.

⁴⁴ Ivi, p. 90.

⁴⁵ Cfr. Gv 1,18.

⁴⁶ F. Ebner, *Glosse al Prologo del Vangelo di Giovanni*, p. 24.

⁴⁷ Cfr. Id., *Poscritto alla collaborazione al «Brenner»*, p. 187.

soprattutto ritrovare la «parola giusta» che dice relazione e amore tra l'Io e il Tu.⁴⁸ In gioco è quella che Ebner chiama efficacemente *restituito in integrum* della parola: «E quindi la *restituito in integrum* della parola è il compito spirituale, forse l'ultimo, dell'uomo europeo. Nella soluzione di quel problema, che però comprende in sé l'abbandonare completamente l'ostinazione della nostra vita smarrita, la sua esistenza ulteriore, dopo questa guerra e questa pace, ha il suo senso, ed una volta che egli lo abbia risolto, può allora – quando vuole Dio, non prima – ritirarsi dallo scenario che è suo nella storia e cedere con fiducia il ruolo che finora è stato suo nel corso degli eventi ai mongoli oppure ai negri, o a chiunque ancora Dio chiamerà tra i popoli della terra a camminare nella luce della parola, finché verrà la notte in cui nessuno potrà operare».⁴⁹ Il destino e la salvezza dell'Europa sono di tipo spirituale e legate all'incrocio di fede e di parola: «Nello spirituale, l'Europa non può avere alcun altro futuro se non allorché l'interpellanza della fede di Cristo stia dinanzi all'uomo nell'attualità personale della parola e venga di nuovo percepita universalmente e da ciascuno in modo personale».⁵⁰ Per Ebner, dalla luce che promana da questa parola, un giorno, il giorno della cui venuta nessun uomo sa, sarà rivelato il senso primo e ultimo di tutta la storia.⁵¹

⁴⁸ Cfr. Id., *Lo scandalo della rappresentazione*, p. 117.

⁴⁹ Id., *La realtà di Cristo* (saggio), p. 152.

⁵⁰ Id., *Il problema Cristo*, p. 107.

⁵¹ Cfr. Id., *La Croce e l'interpellanza della fede*, p. 6.

KRZYSZTOF SKORULSKI

KRIEG ALS BEWEIS DER UNMÖGLICHKEIT IDEALISTISCHEN
DENKENS – F. EBNER'S KRIEGSÜBERLEGUNGEN

Nicht ohne Grund schreiben Hans Joas und Wolfgang Knöbl in ihrem Buch *Kriegsverdrängung*, dass in den meisten Theorien der Gesellschaft der Krieg weitgehend ausgespart bleibt, obwohl er den Hintergrund ihrer Bildung darstellt.¹ Er passt offenbar nicht ins System, welches normalerweise nach gewissen Ideen aufgebaut wird. Der Krieg in seiner Grausamkeit zeugt gegen die Theorien, die diese Grenzerfahrung nicht überstehen. Man muss zwar zugeben, dass während des Krieges viele Philosophen (auch so bekannte wie Georg Simmel, Max Scheler oder Henri Bergson) zur Feder als Waffe greifen, die Werke aber, welche dabei entstehen, sind zumeist ideologisch und emotional geprägt und tragen dem Krieg in seiner ganzen Breite die Rechnung nicht. Sie treffen nicht die Realität – auch die «geistige Realität» also laut Ebner das «reale Ich» direkt. Es wird gedacht in den Kategorien von Nation, Gruppe, Verbündeten oder sogar in den Erfolgen, Dramas, Handlungen usw. – kurz gesagt, alles, was ein «ideales» Leben fristet und bei Ebner «Idealismus» heißt.

1. *Was ist für Ebner Idealismus?*

Was ist also für Ebner Idealismus? Nicht so der objektive, sondern der subjektive Idealismus ist bei ihm gemeint. Als Be-

¹ Vgl. H. Joas, W. Knöbl, *Kriegsverdrängung. Ein Problem in der Geschichte der Sozialtheorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008, S. 9.

zugspunkt gilt also nicht so sehr Platon, aber auch nicht Fichte-Shelling-Hegel, sondern etwas von Kant und viel mehr von Otto Weiniger, oder vielleicht am meisten der «frühe Ebner». Ebner selbst erlebte nämlich eine idealistische Periode, die durch sein Werk *«Ethik und Leben: Fragmente einer Metaphysik der individuellen Existenz»* charakterisiert ist. Ab 1916 ist es bei ihm aber mit dem Idealismus vorbei, und die Idealismuskritik beginnt. Er schreibt im 1918 darüber:

Es ist mir jetzt auch klar geworden, warum meine Metaphysik der individuellen Existenz mißlingen mußte. Vor vier Jahren verstand ich den Sinn dieses Mißlingens nicht. Ich erlebte es nur als den Zusammenbruch meiner geistigen Existenz. Diese ganze Arbeit war noch immer im Idealismus befangen und erfaßte das Ich nicht anders als in seiner Icheinsamkeit. Ich habe aber jetzt das wahre Wesen des Ichs begriffen und bin damit mit einem Schlage über den Idealismus hinausgekommen 1918-07-16.²

Wenn Ebner den «Idealismus» kritisiert, meint er also hauptsächlich sein früheres Denken. Wie versteht er also den Idealismus? Fangen wir mit der Idee an:

Was ist die Idee? Nicht die gedankliche Erfassung dessen, was in der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit "ist", sondern was in ihr sein soll, nicht die Erfassung eines unmittelbar gegebenen Seins schlechthin, sondern eines "Geforderten" – und hierin eben liegt die Zweideutigkeit.³

Man soll aber bei dieser durchaus ethisch geprägten Definition nicht übersehen, dass der Idealismus nicht bloß eine Weise zu philosophieren, sondern, streng genommen, eine Lebensweise ist. Eine Weise, wie man sein Leben gestaltet und es aufbaut, und das sogar möglicherweise über das biologische Leben hinaus verlängert. Wie funktioniert sie?

Man verspürt in sich ein Imperativ (lt. Ebner in der Form «Lebe!») und muss darauf eine Antwort geben. Die Idee ist gerade die (positive) Antwort darauf. Angetrieben von der Frage nach dem

² F. Ebner, *Tagebuch 1918*, hrsg. von Mk. Flatscher, R. Hörmann, Wien u.a.: LIT 2014, S.137.

³ F. Ebner, *Tagebuch 1916. Fragment aus dem Jahre 1916*, hrsg. v. Mk. Flatscher und R. Hörmann, Wien u.a.: LIT 2007, S. 37.

Sinn entwerfe ich in mir eine Idee und versuche sie zu realisieren. Die höchste Idee ist die des Göttlichen. Und in der Idee des Göttlichen wird das eigene Leben überhöht, der Denkende wird in ein anderes, «geistiges» Leben umsteigen und so wird er gerettet.

Diese «idealistische Lebensweise», diese Art des Aufbaus seines geistigen Lebens birgt in sich jedoch Gefahren. «Mit der Idee ist aber allemal auch die Diskrepanz zwischen ihr und der Wirklichkeit gegeben» (18.5.1916) und diese Diskrepanz wird der Mensch niemals los. Die nächste, mit der ersten aber verbundene Gefahr ist der «Solipsismus», denn die Idee ist sein eigener, innerer Maßstab: «Idealismus ist immer in Gefahr, in den Abgrund des Solipsismus zu versinken. 1916-06-18»⁴ Immer mehr setzt man auf die Idee und weniger auf die Wirklichkeit: «die Gefahr, die dem Idealismus immer innewohnt, [ist die der] Wirklichkeitsentfremdung und des Sichverlierens im Wahn»,⁵ wobei der Wahn hier den Verlust des Wirklichkeitskontaktes bedeutet. Das führt den betroffenen Menschen schließlich entweder zur Verzweiflung, oder zur «Zurücknahme» seiner Idee.

Und mit dem kommen weitere geistige Haltungen: «Der Idealismus verführt den menschlichen Geist nur allzu leicht zum Hochmut».⁶ Sowie: «die letzte Konsequenz des Idealismus Menschenverachtung und Lebensentwertung».⁷ Und das sagt einer, der vorhin genau in der Idee die richtige Antwort auf den Ruf des Lebens sah. «Idealismus [...] landet und strandet zuletzt immer an der Klippe der Menschenverachtung».⁸ Aus ihm entstehen alle menschenverachtenden Ideologien, z.B. «Antifeminismus und Antisemitismus sind mehr, als man gemeinhin glaubt, Konsequenzen des Idealismus».⁹ Der Idealismus führt demnach schließlich genau zum Gegenteil dessen, was er anfangs verspricht.

⁴ Ebenda, S. 97.

⁵ Ebenda, S. 37.

⁶ Ebenda, S. 164.

⁷ Ebenda, S. 174.

⁸ Ebenda, S. 179.

⁹ Ebenda, S. 196.

Eigentlich bildet der so verstandene Idealismus «in einer Verquickung [...] mit dem Gefühl» für viele «einen vollkommenen Ersatz der Religion oder vielmehr diese selbst in ihrem Wesentlichen». ¹⁰ Es erscheint also ein Gegensatz zwischen dem Idealismus und der Religion, welche jener ersetzen will. Man kann also primär entweder idealistisch oder religiös leben, beides geht nicht.

2. Gegensatz Idealismus-Religion

Der Gegensatz zwischen beiden geistigen Existenzweisen beschäftigt Ebner eigentlich sein Leben lang. Bereits 1916 schreibt er in sein Tagebuch:

Idealismus und Religiosität sind die zwei geistigen Potenzen in der Existenz des Menschen - die sich so zu einander verhalten wie Objektivität und Subjektivität, wie Idee und Persönlichkeit, aber auch wie Denken und Leben des Geistes. Und darum auch wie der Traum von der geistigen Existenz und deren Wirklichkeit. (1916-10-06)¹¹

Man muss das wahre Gewicht dieser Worte erfassen: es geht hier, könnte man sagen: um «zwei Glauben», um Paradigmen, die sich gewissermaßen gegenseitig ausschließen. Man kann nur einer von ihnen Vorzug geben. In diesem Sinne kann man von einem realen (religiösen) und einen idealen (ästhetisches, ethisches u.a.) Ich reden. Die Bestimmung dieses jeweiligen Ich ist möglich durch das, worauf es sich bezieht: Idee oder ein reales Du.

Wir haben bereits erläutert, wie der Idealismus beim einsamen Ich «funktioniert». Wie «funktioniert» denn eigentlich Religiosität? Und was ist für Ebner eigentlich Religion, dass er von dem religiösen als dem realen Ich sprechen kann?

Eine Vorbemerkung: der Grund der Religion liegt für Ebner in der Tatsache der Sprache («des Wortes»), und diese existiert um den Willen des Verhältnisses des realen Ich zum Du. Die Religion ist eben diese Beziehung. Wenn wir die alte Religionsdefinition anschauen, die von *religare* ausgeht, ist Ebners Ansicht eigentlich

¹⁰ Ebenda, S. 193f.

¹¹ Ebenda, S. 162.

nichts Außergewöhnliches. Die Neuheit liegt wohl in der Betonung auf das «Reale», die «geistige Realität» bzw. «Realitäten». Das reale Ich bezieht sich auf das reale Du, Du Gottes, wahrnehmbar aber nur im menschlichen Du. Daher gibt es für Ebner nicht Religionen, sondern nur eine einzige Religion, und diese ist Christentum. (Auch wenn diese Einschätzung anmaßend klingt, ist sie nicht ganz absurd, wenn wir andere Religionstypen ansehen: Islam – Unterwerfung unters Gesetz, östliche oder «mystische» Religionen – Auflösung oder Verschmelzung des Ich oder auch mögliche Einbildung. Keine von ihnen entspricht dem Ich-Du Modell, eher dem Traum vom Geist ...).

Die religiöse oder reale Lebensweise «funktioniert» demnächst so, dass mein Ich (die Ansprechbarkeit in mir) von einem Du außerhalb meines Geistes mit Wort angesprochen und zuerst zu seinem Du wird, und somit der «Durchbruch des Geistes» geschieht. Anders gesagt, die vom Anfang an vorhandene «Anlage» auf ein Geistiges außer mir wird also direkt realisiert. Man braucht so keine (gedachte) Idee mehr, um zu kommunizieren, vielmehr braucht man das Wort und die Liebe. Der ganze Idealismus fällt damit flach. Mit Wort und Liebe wird eine Beziehung (das Verhältnis) aufgebaut. Wir haben hier also einen wahren Gegensatz zwischen den beiden «geistigen Potenzen», welcher sich im Gegensatz Idee-Wort zeigt: Idee kommt von innen – Wort von außen, Idee trennt – Wort verbindet, Idee ist immer entfernt von der Realität – Wort trifft sie.

3. *Vom Idealismus zum Realismus des Geistes*

In den Überlegungen bzgl. Religion und Idealismus ist es klar geworden, dass Ebner um den Übergang von dem Idealismus des Geistes zum Realismus des Geistes kämpft: «Wem es ernst ist um die geistige Bedeutung der menschlichen Existenz, der muß zuletzt sogar auch dem Idealismus den Krieg erklären».¹²

Sein Hauptvergleich dazu ist in dieser Zeit der «Traum vom Geiste»: im Idealismus träumt man nur vom Geist, man hat ihn

¹² F Ebner, *Tagebuch 1917*, S. 11.

womöglich nie richtig erlebt. Wenn man einen Nachttraum träumt, kann man aber aufwachen. Aufwachen bedeutet, dass man ab jetzt seinen Traum – angesichts der Realität – einerseits für nichtig hält, andererseits durch seine Deutung etwas über sich selbst erfahren kann. Bei Wachtraum kann auch von einer Erfüllung des Traums sprechen, welche dann in dem Verhältnis zum realen Du geschieht. Hier könnte man – im Sinne der Traumdeutung Freuds und Ebners selbst – auch von der Kompensation reden die der Traum leistet, ohne das eigentliche Sehnsucht zu erfüllen.

Der Krieg mit seiner Gräueltaten müsste laut Ebner den Menschen wachrütteln, so wie ein besonders arger Alptraum durch nervöse Zuckungen schließlich das Aufwachen bewirkt. Man kann aus dem Traum unterschiedlich erwachen: zum geistigen Leben aber auch zur Verzweiflung und Nihilismus. Da gibt man lieber nicht zu, dass man schon wach ist, wenn die Wirklichkeit noch schlimmer ist als der Traum.

Demnächst, um richtig aufzuwachen braucht man einen Bezug zur Wirklichkeit und genauer zur geistigen Realität. Diesen bietet das Wort Gottes in Jesus Christus, z.B. schon in den schriftlichen Evangelien. Die Bergpredigt, (bes. die Seligpreisungen) (oder die «Lehre vom Reich Gottes»¹³) wenn sie Achtung und Liebe vor dem realen Menschen fordert, steht genau im Gegensatz zum Idealismus, zu irgendwelchen Ideen.

[1916-12-13] Der Idealismus vermag dem Menschen niemals den Weg zu zeigen, auf dem das Ich in ihm zum Du im andern Menschen findet. Er landet und strandet zuletzt immer an der Klippe der Menschenverachtung. Hierin schon, daß die Lehre Jesu die Menschenliebe fordert, zeigt sich, wie sie ihrem ganzen Geiste nach die Überwindung des Idealismus bedeutet.¹⁴

Die Frage ist, ob der Leser oder Hörer dieser Worte bereits durch bloßes Lesen aufwacht, oder sich erst von dem dahinterstehenden Du ansprechen lässt. Es kann auch ein Du sein im notleidenden Menschen:

¹³ Ebenda, S. 147.

¹⁴ Ebenda, S. 179.

Gott ist uns im Menschen nahe, den wir, aus unsrer Icheinsamkeit heraustretend, zum wahren Du unsres Ichs machen, was selbstverständlich nicht heißt, ihn in seiner Menschlichkeit als Gott schlechthin ansehen. Was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt, habt ihr mir getan, heißt es im Evangelium.¹⁵

Die Überwindung des Idealismus, das Aufwachen aus dem Traum vom Geiste, geschieht also indem das Ich aus der Icheinsamkeit tritt, zum göttlichen und zugleich menschlichen Du hin.

4. *Idealismus und Ideologie*

Kann das «Ich» aber ununterbrochen in dem Verhältnis zum Du existieren? Vor allem in der Welt? Ist der Idealismus also nicht etwas doch dem Menschen Unentbehrliches? Ebner hat hier selbst Zweifel: «Die Menschheit erwachend aus ihrem Traum vom Geiste: das ist der endgültige Zusammenbruch des Idealismus – ohne ihn aber kann sie nicht in der Welt existiere (1917-07-05)».¹⁶ Der Schlüssel zum Verständnis der Situation liegt wohl im Ausdruck «in der Welt existieren»: das heißt erstens mit Bezug zu den Dingen und zweitens als «Generation», also als Gruppe. Der Idealismus wäre in diesem Sinne auch das, was die Identität der Gruppe bildet, also ihre Ideologie und wie sie sich zum «Außerhalb» bezieht, also auf alle Fälle nicht nach dem Ich-Du Modell. Wir haben vorhin von der Idee als etwas selbst konzipierten gesprochen. Später sieht er auch, dass sie genauso von außen kommen kann, vom «Genie» über die Gruppe. Der Idealismus nimmt also Gestalt von Ideologie an.

Interessant ist es, dass Ebner nur von Ich und Du als geistigen Realitäten redet und nicht von «Wir». Dieses «Wir» würde sicher eine gesonderte Beschreibung verdienen. Man kann generell sagen dass Ebner in diesem Punkt recht streng ist, im Unterschied zu den weniger kritischen Denkern, z.B. zum Rosenzweig (der im «Volk» Gottes eine Möglichkeit des Wir sieht ohne es so zu

¹⁵ F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, Hrsg. von R. Hörmann, Wien u.a.: LIT 2009, S. 142.

¹⁶ F. Ebner, *Tagebuch 1917*, hrsg. von Mt. Flatscher, R. Hörmann, Wien u.a.: LIT 2011, S. 108.

nennen) oder Buber, der von einer «sich aus der Beziehung aufbauenden Gemeinschaft»¹⁷ redet). Es ist zwar auch bei ihm eine Gemeinschaft im Geiste zugelassen (wie seinerzeit Silvano Zucal zeigte), aber möglicherweise soll man Ebners Vorstellung so weiter führen, dass das «Wir» an die Generation (bei Buber wäre es die «Massierung beziehungsloser Mensch-Einheiten»¹⁸) anspielt, also eine Ideologie voraussetzt. Ein «Wir» ist aber niemals bloß eine Summe der individuell-dialogischen «Ichs». Eine Gruppe existiert ja nicht ohne gemeinsame Normen und Wertvorstellungen. Das entstehende Wir erzeugt aber unmittelbar ein Ihr. Es ist schon ein Unterschied zwischen den beiden Beziehungen Ich-Du und Wir-Ihr. Man könnte sagen, die eine ist eine Beziehung zwischen Menschen, die andere – zwischen Ideologien inklusive ihrer Träger, die eine beruht auf Einschließung (Ich und Du), die andere auf Ausschließung (Wir gegen Ihr). Denken wir an das Motto der französischen Revolution: «Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit – oder Tod». Das erste für unsere Gruppe (Wir), das zweite für die anderen (Ihr). Wieder sehen wir also einen tiefen Widerspruch: die Idee präsentiert sich als etwas Universales, etwas für alle, aber diese Universalität erfährt sofort ihre Grenzen, wenn man einem Anderen neben sich begegnet. Idee kennt auch kein Pardon und kein Dialog, sondern ein «Entweder-Oder», so wie bei den Paradigmen, entweder vernichten oder vernichtet werden, sich durchsetzen oder zurückgezogen werden. Und da die Idee in den Köpfen der Mitglieder der Gegenpartei existiert und an ihnen ablesbar ist (Althusser), müssen gegebenenfalls diese vernichtet werden.

Dass die Ideologie undialogisch ist (vielleicht höchstens diplomatisch) hängt möglicherweise mit ihrer Einstellung zur Wahrheit und Wirklichkeit. Um einen Dialog zu führen, müsste man bereits einen Bezug zur Wirklichkeit haben. Wenn beide diesen Zugang haben, können sie diskutieren, welcher Zugang näher zur Wirklichkeit führt, oder sogar im Dialog einen noch besseren Weg zur Wirklichkeit finden. Eine «reine», «ideale» Idee verachtet aber

¹⁷ M. Buber, *Ich und Du*, S. 102f.

¹⁸ Ivi, S. 103.

die Wirklichkeit, denn sie gibt ihr eben vor, wie diese werden soll. Somit fehlt womöglich dieser Bezug oder wird unterschätzt So wie Ebner notiert: «9. März 1917 Der Nationalismus und Patriotismus ist imstande, die Menschen so blind zu machen, daß sie es nicht einmal gewahr werden, wenn die Welt untergeht».¹⁹

5. Idealismus zusammengefasst

Versuchen wir jetzt, die Kriegsüberlegungen Ebner über den Idealismus zusammenzufassen. Man könnte meinen, dass sie von dem verbreiteten Bild abweichen, aber wer weiß, ob nicht gerade er seinen Kern trifft Der Idealismus kommt demnächst auf verschiedenen Gebieten zum Vorschein, die sich aber oft verbinden. Überall entwirft man Ideen und versucht sie zu verwirklichen, alleine oder in Gruppen.

Einerseits kann die *Fortschrittsfrage* idealistisch beantwortet werden: durch Wissenschaftsgläubigkeit oder den Glauben an die Technik, an den *Fortschritt*. Diesen Glauben kennen wir generell als den Modernismus – und nach dem Aufwachen aus diesem kam Postmodernismus.

Idealismus gibt es auch in Bezug auf die *soziale Frage* – in der Form von Bolschewismus, Kapitalismus, Sozialdemokratie.

Genauso ist es mit der *Gruppen* und *nationalen Frage*: Aufbau des Nationalbewusstseins, Kampf der Nationen, Kampf der Klassen usw.

Das Gleiche betrifft schließlich die Frage nach dem *Christentum*: Ob das Christentum bloß eine Kultur ist, oder zumindest wie eine Kultur funktionieren kann, d.h. ob sie einem Erlösung bringen kann über den Köpfen der Einzelnen ohne Einzelentscheidung, bloß durch Zugehörigkeit zur Gruppe. Eine christliche Kultur wäre eine idealistische Antwort auf diese Frage. Aber wir wissen: für Ebner ist die «christliche Kultur» nicht gleich Christentum.

¹⁹ F. Ebner, *Schriften, B.2 Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen*, München: Kösel 1963, S. 411.

Bemerken wir: Sie alle verlangen nach Glauben – einem gewissen Glauben, sind nicht die Frage des Wissens, sondern des Willens und der Entscheidung. Deswegen kann man sie als parallel zu der Religion (Christentum als Verhältnis Ich-Du) betrachten.

Sie haben noch eine gemeinsame Eigenschaft: sie sind geistig gesehen «Traum» und nicht Wirklichkeit. Sie mögen eine Quelle der Kraft sein (es geht ja einem gut, wenn «meine Leute» – mein Fußballklub, meine Partei, meine Heimat usw. – Erfolg haben) oder eine Art Erlösung versprechen, aber sie bringen sie nicht wirklich. Sie können mein Bedürfnis nur momentan kompensieren und erträglicher machen. Sie alle – als Ideen – sind durch den Gap zwischen Idee und Wirklichkeit charakterisiert und bei der Begegnung mit der Wirklichkeit clastet es. Mit der Ausnahme der «christlichen Kultur»: sie ist nicht nur Traum, sondern auch Lüge.

6. *Und nun zum Krieg*

Und somit sind wir eigentlich schon beim Krieg angelangt, konkret beim ersten Weltkrieg. Ebner erlebt den Krieg mit, so wie alle anderen – körperlich und seelisch, sogar auch ideologisch aber er sucht seine Gründe (zumindest ab 1916) auf der Ebene des Geistigen. Alle übrige Kritik des Krieges, die wir bei ihm finden, ist der einen untergeordnet. Geht es ihm aber um den Geist im Sinne des Idealismus oder des geistigen Realismus? Eigentlich verbindet sich hier beides.

Zuerst schauen wir uns den Geist im Sinne von der Idee an. Dass im Grunde die Ideen den Krieg führen, findet Ebner in einem Pressebericht bestätigt, obwohl sein Verfasser wahrscheinlich nicht um die Tragweite seiner Formulierung wusste:

Der Feldmarschall Erzherzog Friedrich ist zum Ehrendoktor der Philosophie der Lemberger Universität promoviert worden. Der Promotor Professor Dr. Bronislav Ritter v. Dembinski sagte unter anderem in seiner Ansprache: «Dieser Weltkrieg ist letzten Endes doch ein Kampf der Ideen und Weltanschauungen» [1916-05-11].²⁰

²⁰ F. Ebner, *Tagebuch 1916*, S. 64.

Als solche «Ideen» werden wahrscheinlich auch nationale Klischees verstanden, die nationale Identität stärken sollen. Z.B. haben sich die Vertreter der Zentralmächte eher mit Kultur (und insgesamt «Geist») und die Engländer mit Handel/Kapitalismus identifiziert. Auf der Seite der West-Alliierten wurden hingegen die eigenen mit Freiheit/Liberalismus und die Deutschen mit Militarismus gleichgesetzt. Solche «Ideen» kann man als Kampfmittel im Konflikt der nationalen Interessen ansehen.

Wie soll dieser Kampf der Ideen ausgehen? Setzt sich etwa einfach die bessere/stärkere Idee, bzw. solche, die stärkere Träger hat, durch? Für Ebner, der «tiefer» zu schauen versucht, verlaufen die Fronten auf der geistigen Ebene anders: «Der europäische Mensch kämpft gegen die eigene Kultur» zumindest so wie sie im 19. Jh geformt wurde. Das hat folgende Konsequenzen:

1. Die Verwirrung der Ideenwelt. Bereits 27-02-1916 schreibt er in sein Tagebuch: «Und wer könnte denn daran zweifeln, daß der Krieg eine Verwirrung unsrer moralischen Vorstellungen, Begriffe und Ideen und Richtungslinien hervorrief?».²¹

2. Der Zusammenbruch des ganzen Systems, der bisherigen Kultur: «Der Krieg ist tatsächlich nichts anderes als ein Prozeß der Selbstauflösung dessen, was man die abendländische Kultur des 19. Jahrhunderts (was aber niemals wirklich eine Kultur bedeutete) nennen könnte».²²

3. Im Rahmen dieser Selbstvernichtung wird sowohl der «kapitalistische Geist», als auch die Sozialdemokratie usw. betroffen.²³

Zusammenfassend könnte man sogar sagen, dass sich für Ebner die Idee selbst, und zwar jegliche Idee, die das Leben der Menschen im Frieden gestaltet hat, sich als solche auflöst. Sie soll ja universal sein und Ordnung bringen, aber sie bewirkt gerade das Gegenteil, sobald sie auf die Wirklichkeit trifft. Wenn sie gegenüber dem Wirklichen ihre Universalität betont; bringt sie größte Unordnung und Gräuél. Die Idee kompromittiert sich

²¹ Ebenda, S. 15.

²² Ebenda, S. 80.

²³ Ebenda.

im Krieg endgültig. Der Krieg müsste also der Beweis sein, dass man im Idealismus keine Wirklichkeitserkenntnis und kein im Sinne der Ethik «Gutes» zu erwarten hat. «Die Greuelhaftigkeit und ungeheure ethische Bedenklichkeit des Krieges, über die uns seine wärmsten Fürsprecher mit ihrer Ethik und ihrem Ethos des Krieges niemals hinwegtäuschen dürfen»²⁴ müsste das letzte Wort über Idealismus gesprochen haben. Der Geist als Idee, also als Traum – ist also passé.

Diese Kompromittierung des «träumenden» Geistes müsste aber umso mehr den wachen zum Vorschein bringen. Die Rolle des Krieges besteht also darin, dem einzelnen Menschen die Augen zu öffnen, «den Vorhang vor dem Abgrund wegreißen, über dem die Existenz des Einzelnen innerlich aufgebaut ist».²⁵ Dieser – geistig gesehen – Abgrund ist wohl der Idealismus, die Ideologie, die dem einzelnen eine Erlösung verspricht, und ihn zugleich auf Irrwege führt. So wie beim Traumwandler – der direkt vor dem Abgrund aufwacht und seine reale Lage sieht. Man kann die aufweckende Wirkung des Krieges auch im Sinne der Kierkegaard'schen *reductio ad pristinum* verstehen, und zwar als «Todesbereitschaft in jedem einzelnen Augenblicke des Lebens, durchdrungen sein von ihr bis in das Innerste und in die letzten Tiefen der Seele hinab».²⁶

Dieses Aufwachen löst aber erst den eigentlichen geistigen Kampf aus, um zu den geistigen Realitäten zu kommen, denn das Erwachen allein erledigt die Sache nicht. «[1916-06-22] Sollte es am Ende nicht so kommen müssen, daß auf den jetzigen Krieg eine Zeit folgt, in der ein ungeheurer 'Weltkrieg' des Geistes entbrennt, gegen den der Weltkrieg der Waffen trotz seiner Furchtbarkeit und Greuelhaftigkeit ein Kinderspiel ist???»²⁷ Wie gesagt, wenn man nichts von den geistigen Realitäten weiß, wird das Aufwachen zum Alptraum: man täuscht lieber vor, dass man weiter träumt oder wacht zur Verzweiflung auf.

²⁴ Ebenda, S. 82.

²⁵ Ebenda.

²⁶ Ebenda, S. 46.

²⁷ Ebenda, S. 110.

Hier hat aber das Christentum eine Rolle zu spielen. Dieses Erwachen und diese «fürchterlichsten Kämpfe des Geistes» haben nämlich mit Christentum (im Sinne des Verhältnisses Ich-Du, nicht unbedingt mit Kirche) zu tun, mit dem «Problem seiner Endgültigkeit». Es gibt ja auch «eine philosophische und eine religiöse, eine heidnische und eine christliche Todesbereitschaft».²⁸ Der weggerissene «Vorhang über dem Abgrund» verdeckte nämlich nicht nur den Abgrund, sondern auch jenes Verhältnis zum Göttlichen.

Darum ist Ebner besonders kritisch gegenüber jeglichen Versuchen, das Christentum zu ideologisieren. Hier können wir unterschiedliche Grade unterscheiden. Am schlimmsten ist es mit der Kriegsideologie: «Die religiöse Verwirrung setzt eben damit ein, daß man den Menschen einzureden bestrebt ist, die christliche Gesinnung gehöre zum guten Soldaten und fördere seine Wehrhaftigkeit, oder umgekehrt die soldatische Losschlagebereitschaft gehöre mit zu den christlichen Tugenden und vollende die Christlichkeit eines Menschen... [1916-04-25]».²⁹

Die Rede von der «christlichen Kultur», die man wieder einführen soll, oder von dem «Moratorium des Christentums im Schützengraben» gefällt Ebner ebenso nicht. Auch diese kann man als Ideologisierung des Christentums kritisch ansehen: Ein solches Moratorium dauert für Ebner schon mindestens seit dem Kaiser Konstantin dem Großen. «Christentum im Sinn von Ideologie» ist Mitschuld an dem Krieg. Entweder also gehört «das Evangelium [...] in den Schützengraben, weitaus mehr als der Faust»³⁰ oder hat es überhaupt keinen Sinn.

Auch die Ideologisierung des Evangeliums im Sinne einer pazifistischen Ideologie sieht Ebner kritisch an, obwohl sicher weniger kritisch als ihr Gegenteil: «[1916-05-15] Es ist möglich, daß diejenigen, die aus dem Geiste der Evangelien nicht nur die ethische Forderung nach der ideellen Verwerfung aller Kriege ableiten wollen, sondern auch nach deren praktischer Unmöglich-

²⁸ Ebenda, S. 46.

²⁹ F. Ebner, *Tagebuch 1916*, S. 48.

³⁰ Ebenda.

machung durch die konsequente Verweigerung jeglicher Kriegsdienstleistung, in einem Mißverständnis gegenüber diesem Geiste befangen sind».³¹

7. *Der Beweis und seine Wirkung*

Ebner muss aber zum Schluss des Krieges zugeben, dass seine Hoffnungen auf ein großes Erwachen nicht erfüllt wurden. «28.11.18 Sprung in ein Kaffeehaus, um die Arbeiterzeitung zu lesen. In was löst sich für die europäische Menschheit zuletzt das Erlebnis dieses Krieges auf? In ein politisches Parteigezänke. Nein, für die Generation gibt es keine geistige Besinnung auf sich selbst. Die Menschheit geht an ihrer Politik, d.i. an ihrer Geistlosigkeit zugrunde».³²

Oder auch: «15. Februar 1919 Hat der Krieg einen Eindruck auf die Menschheit des Abendlandes gemacht? Gewiß – einen politischen und wirtschaftlichen. Reiche gingen in Trümmer, Throne stürzten und wir wurden arm. Von einem anderen Eindruck jedoch bemerkt man so viel wie nichts. Es hat sich eigentlich auch gar nicht viel in der Auffassung der bisherigen politischen und wirtschaftlichen Lebensordnung, die doch den Krieg verursachte, geändert».³³

«Parteigezänke» als Folge der Einstellung der kriegerischen Handlungen. Es wird das Gleiche fortgesetzt auf der Staats-inneren Ebene. Der Mensch als Mitglied der Generation will den Beweis der Unmöglichkeit des Idealismus gar nicht annehmen. Warum eigentlich? Man muss auch zugeben, dass diese Hoffnung auf das Erwachen ganzer Generationen eigentlich widersprüchlich war: das würde bedeuten, dass sie sich als soziale Verbände auflösen. Der idealistische/ideologische Mensch denkt gar nicht rational. Aber die Hoffnung auf das Erwachen vieler Einzelmenschen könnte man als realistisch betrachten – sonst wäre z.B. die Dialogphilosophie nicht

³¹ Ebenda, S. 68.

³² F. Ebner, *Tagebuch 1918*, S. 194.

³³ F. Ebner, *Schriften*, Band 2, S. 429.

entstanden. Das wird natürlich kaum in Zeitungen vermerkt. Das Bemühen Ebners könnte man als «Entpolitisierung» des einzelnen Menschen bezeichnen. Er selbst beschreibt es folgend:

Die Demokratisierung ist die Politisierung der Massen. Da muß im Leben der abendländischen Menschheit eine Gegenbewegung einsetzen; nicht eine antidemokratische, aber eine antipolitische, eine Gegenbewegung, deren Sinn die Entpolitisierung nicht der Masse, aber jedes einzelnen Menschen ist. Dort, wo diese Gegenbewegung einsetzt, dort wird die «Durchbruchsstelle» des Geistes sein.³⁴

Die Aufgewachten sind dann aus der Generation und ihrer Politik entwurzelt. Da stellt sich überhaupt die Frage nach der Möglichkeit des Erwachens von größeren Menschenmengen zum geistigen Leben, oder anders gesagt, nach einer positiven Alternative für den Idealismus im sozialen Leben. Ist das was Ebner will, nicht überhaupt utopisch? Muss sein Ansatz nicht rein kritisch, «negativ» bleiben, und den positiven Teil eher der subjektiven, individuellen Beziehung überlassen? Er fragt selbst danach:

Kann aber ein Mensch sein ganzes inneres Heil, um einen landläufigen Ausdruck zu gebrauchen, auf Jesus setzen, solange sich seine Existenz in der Welt nicht innerlich total aus dem Leben der Generation entwurzelt hat? 1917-11-25.³⁵

Was heißt hier überhaupt «entwurzeln»? Rein etymologisch: meine Wurzel woanders schlagen, nicht mehr im Leben der Generation. Durch meine Wurzel beziehe ich aber meine Nahrung, also das Leben, die geistigen Kräfte, und diese werden so beschaffen, wie der Grund, in dem die Wurzeln bleiben. Sich entwurzeln heißt also nicht mehr meine Energie, Freude, Motivation von den Ideen der Generation zu schöpfen und nicht einmal darauf angewiesen zu sein – das ist übrigens möglich, wenn man eine andere Lebensquelle hat. Wo? Ebner schreibt vom Menschen, «dessen ganze Menschlichkeit in die Tatsache des Wortes so tief hineingewurzelt ist, daß man mit ebenso vielem Rechte behaupten kann und es muß, er wurde durch das Wort, die Sprache, das, was er ist,

³⁴ F. Ebner, *Tagebuch 1918*, S. 181.

³⁵ F. Ebner, *Tagebuch 1917*, S. 182,

ein Mensch».³⁶ Meine geistige Kraft muss ich von irgendwoher beziehen, also kann sie wohl aus der «Tatsache des Wortes», aus dem Verhältnis zum Du kommen.

Diese Frage nach den Quellen des Lebens und der Energie verbindet sich mit der Suche nach dem Sinn und der Identität, auf die wir hier aus Platzgründen nicht genauer eingehen können. Jedoch, wie Ebner schreibt: «[1918-07-16] Man soll nicht den Sinn seiner Existenz in ihrem Verhältnis zum Leben der Generation suchen. Es ist das Geistige im Menschen, was nach einem Sinn des Lebens fragt».³⁷ Bemerken wir nur kurz, dass «das Wort», das Verhältnis zum Du auch – oder vielleicht sogar vor allem – den Sinn und die Identität bietet. Ich beziehe meine Identität nicht mehr aus der Zugehörigkeit zu einer Idee oder Gruppe, sondern aus dem Angesprochensein durch ein reales Du.

Trotz dieser Ansätze müssen wir hier die Frage nach einer «positiven» Alternative für den Idealismus weitgehend unbehandelt lassen – sie würde den Rahmen dieses Artikels sprengen.

8. Folgen für heute

Als Nachbemerkung kommen wir noch zum Buch von Joas und Knöbl zurück. Heute noch sind Kriegstheorien in Diskussion, die auf der auf Kant zurückgeführten These vom «demokratischen Frieden» beruhen:³⁸ Heutzutage funktioniert sie in der Form: «Demokratien führen miteinander nie Krieg» – also es soll Demokratie verbreitet werden. Wenn aber die Wirklichkeit dem Prinzip trotzt, wird hier präzisiert, z.B. wird es von der «liberalen Demokratie» geredet: nur die «Liberalen» dürfen als demokratisch gelten, alle anderen nicht. Man kann vermuten, dass wenn diese auch noch in Wirklichkeit Krieg führen, wird nach anderen Kriterien gesucht.

³⁶ F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, S. 22.

³⁷ F. Ebner, *Tagebuch 1918*, S. 136.

³⁸ Vgl. H. Joas, W. Knöbl, S. 292f. In seinem Werk *Zum ewigen Frieden* (1795) argumentiert Kant, dass die Republik, die damals neu aufkommende Staatsform, als vom Volk kontrolliert, kein Interesse an aggressiven Handlungen hätten.

Das klingt irgendwie nach dem Motto der französischen Revolution. Irgendwie verfallen wir also wieder in den Idealismus, also in die Ideologie.

Idealistisch zu denken – ist das also angesichts des Krieges möglich? Idee als etwas scheinbar universales (objektive Idealisten denken ja, dass Ideen eine objektive Existenz haben, wie Ebner selbst bemerkt) erlebt doch ihre Grenzen in der Begegnung mit dem Anderen, der kein Mitträger meiner Ideologie ist. Der Krieg wäre die äußerste Form dieser Grenzerfahrung, dieser müsste den Menschen aufrütteln aus dem Traum vom Geiste – welcher in der Idee geträumt wird. Die innere Grenzerfahrung – in einem ganz anderen Sinne als die heutige Diskussion über Staatsgrenzen – verteidige ich also meine inneren Grenzen oder lasse den Anderen von außen einwirken?

NUNZIO BOMBACI

BENEDIRE I CANNONI?

EBNER *VERSUS* LA CHIESA DI FRONTE ALLA GRANDE GUERRA

*Chi vuol vivere una vita dello spirito deve essere preparato
a diventare un senza patria.*¹

1. *Dinanzi alla guerra. Il cristiano versus il nazionalista*

La netta condanna della Prima Guerra Mondiale da parte di Ferdinand Ebner è attestata in modo irrefragabile dai suoi scritti.² Il conflitto rende ancora più drammatica all'autore la percezione della propria estraneità alle idee correnti, del proprio isolamento³ dalla grande maggioranza degli intellettuali europei coevi. Inoltre, l'attitudine bellicista assunta da buona parte dei cristiani e dei loro pastori vale ad accentuare i toni critici del pensatore austriaco nei confronti delle confessioni cristiane, e segnatamente della Chiesa cattolica. È appena il caso di dire che la sua critica resta ben lontana dagli strali di quella corrosiva, distruttrice, condotta

¹ F. Ebner, *Parola e amore. Dal Diario 1916/17. Aforismi 1931*, Rusconi, Milano 1998 (1^a ed. 1983), p. 46. Ed. tedesca: *Wort und Liebe. Aphorismen*, in *Schriften I*, Kösel Verlag, München 1963-1965.

² Con riguardo al significato che per Ebner assume la guerra nella temperie storica e culturale europea, vedi: S. Zucal, *Ferdinand Ebner e la guerra*, in *I filosofi dinanzi alla Grande Guerra 1914-1918*, «Humanitas», 6 (2015), pp. 952-964.

³ Già prima della guerra, nei *Diari* l'autore scrive di considerarsi un «uomo predestinato all'isolamento, pur non essendo in grado di sopportarlo davvero bene» (F. Ebner, *Tagebücher*, 28 aprile 1912, nel secondo dei tre volumi delle *Schriften*, ed. F. Seyr, Kösel Verlag, München 1963-1965, p. 565).

contro il cristianesimo e la Chiesa cattolica da intellettuali quali Carl Dallago e Karl Kraus.

Nel 1922 quest'ultimo pubblica, dopo diversi anni dall'inizio della stesura, il dramma *Die letzten Tage der Menschheit*.⁴ È, questa, un'opera che si presta più alla lettura che alla rappresentazione. In Italia è stata messa in scena nel 1990 da Luca Ronconi al Lingotto di Torino. Anche le scene oggi fruibili nel web attestano come durante la guerra il sovrapporsi dei commenti giornalistici, del gridare degli strilloni per le strade e del rumore assordante delle stamperie dei giornali rendano impossibile l'ascolto di qualsivoglia parola che parli di pace ed instauri un dialogo autentico tra uomo e uomo. Si comprende allora come la celebre condanna dell'«inutile strage» da parte di Benedetto XV nella *Lettera ai Capi dei Popoli Belligeranti*, del primo agosto 1917, non trovi un'accoglienza molto favorevole all'interno di una parte significativa del clero e il laicato cattolico.⁵ E non mancano le risposte polemiche, tra cui la più eclatante proviene dal domenicano Antonin-Dalmace Sertillanges, prestigioso teologo e filosofo nonché fautore del neotomismo. Il 10 dicembre 1917 il religioso giunge ad affermare – in pubblico e, anzi, all'interno della chiesa parigina di Sainte Madeleine – di non potere assentire alla pace auspicata dalle parole accorate del Pontefice. L'unica pace che Sertillanges (nazionalista più che cristiano?) accetta è quella che comporta la sconfitta della Germania, in quanto soltanto essa è fondata «sul diritto». Come osserva Ebner, i cristiani dell'epoca pregano per la vittoria del

⁴ K. Kraus, *Die letzten Tage der Menschheit*, Die Fackel Verlag, Wien und Leipzig 1922; tr. it. E. Braun - M. Carpitella, *Gli ultimi giorni dell'umanità*, Adelphi, Milano 1980, 1996.

⁵ Non si rende giustizia a papa Giacomo della Chiesa allorché, come spesso avviene, lo si ricorda soltanto come il Papa che pronunciò questa espressione. Va posta in rilievo l'opera da lui svolta per dare soccorso ai feriti e alle popolazioni vittime delle devastazioni belliche nonché i tentativi esperiti per le vie diplomatiche, purtroppo inefficaci, volti a promuovere un accordo delle Potenze in guerra, tale da rispettare il principio di nazionalità nella determinazione delle nuove frontiere tra gli Stati. L'atteggiamento imparziale del Pontefice contribuì comunque a corroborare l'autorità della Chiesa nel dopoguerra. Riguardo a Giacomo della Chiesa, vedi J.F. Pollard, *Il Papa sconosciuto. Benedetto XV (1914-1922) e la ricerca della pace*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001.

proprio Paese, piuttosto che per l'affermazione della giustizia. E Sertillanges esprime in modo esemplare la disinvoltura con la quale i credenti identificano la causa della giustizia con la vittoria della rispettiva Nazione.

All'inizio della Grande Guerra, l'adesione senza riserve di molti cristiani (dell'una e dell'altra parte del conflitto) alla 'nobile causa della difesa della Patria' riesce ad occultare nella coscienza di molti la pur evidente incompatibilità tra lo spirito del Vangelo e l'apologia del conflitto, posta in atto con tutte le modalità di comunicazione dell'epoca. Anche la maggioranza del clero, dai sacerdoti ai vescovi, si dimostra partecipe – con i discorsi, gli scritti, ma anche 'per fatti concludenti' e omissioni altrettanto significative – di un nazionalismo seducente quanto arrogante, fonte di una mentalità bellicista quasi onnipervasiva e tale da legittimare la benedizione delle bandiere e delle armi.⁶ Si comprende quindi come il riconoscimento dell'obiezione di coscienza da parte di un cristiano non possa ancora trovare spazio in tale contesto religioso e storico. D'altronde, nel Novecento tra i primi obiettori di coscienza i cattolici sono meno numerosi dei cristiani riformati e dei Testimoni di Geova.

Per quanto riguarda in particolare l'Italia, il tormentato processo che condurrà a riconoscere il pieno diritto all'obiezione di coscienza non vedrà la Chiesa cattolica tra i suoi promotori. Tuttavia, il singolare im-politico Ebner legittima proprio il rifiuto di imbracciare il fucile per ragioni di coscienza. Egli ammira quindi «il cristianesimo del semplice artigiano ungherese che si fece uccidere anziché prendere in mano un'arma e usarla contro il suo prossimo sconosciuto».⁷ Per converso, la Chiesa non ha nulla da eccepire se

⁶ «[...] die, die als Priester Christi und Verkündiger des Wortes Gottes, die Waffen segneten»: F. Ebner *Nachwort zur Mitarbeiter am «Brenner»*, in *Die Wirklichkeit Christi, Schriften I*, p. 589; *Poscritto alla collaborazione al «Brenner»*, in *La realtà di Cristo*, Morcelliana, Brescia 2017, p. 181 («coloro che, quali sacerdoti di Cristo e annunciatori della parola di Dio, benedicevano le armi»).

⁷ «[...] das Christentum jenes schlichten ungarischen Handwerkers zum Beispiel, der sich lieber erschießen ließ, als eine Waffe zur Hand zu nehmen und gegen seinen unbekanntes Nächsten zu gebrauchen»: *Nachwort zur Mitarbeiter am «Brenner»*, p. 589; *Poscritto alla collaborazione al «Brenner»*, p. 181.

quegli viene giustiziato quale disertore. Senza alcun conflitto di coscienza, quasi tutto il laicato e il clero cattolico concordano nel ritenere ‘disertore’ un cristiano che, secondo il filosofo, intende soltanto osservare *sine glossa* i precetti evangelici.

Un intellettuale *outsider* come Ebner non si lascia ammaliare dal nazionalismo che affascina, perlomeno all’inizio del conflitto, anche filosofi di rango, tra i quali Max Scheler⁸ ed Edmund Husserl.⁹ Nel fragore dei cannoni, che cosa ‘rappresentano’ ormai coloro che egli stesso, Karl Kraus e Carl Dallago denominano *Repräsentanten* di una fede che dovrebbe essere antitetica alla guerra e alla retorica che la promuove? Se Ebner constata con profondo rammarico la defezione dal loro compito, Carl Dallago – suo antagonista nonché operaio della prima ora del «Brenner» – rinviene agevolmente nel bellicismo di gran parte della Chiesa cattolica ulteriori motivi di sarcasmo nei confronti dell’«ulcera romana» (*römische Geschwür*).¹⁰

In effetti, i documenti dei vescovi dell’epoca inducono a pensare che essi fossero innanzitutto ferventi nazionalisti e, in secondo luogo, tiepidi cristiani o, forse, cristiani nella misura in cui lo consentiva l’adesione acritica alla retorica bellica. D’altronde, la Chiesa cattolica rende istituzionale in modo definitivo il proprio rapporto con gli eserciti, inviando alcune migliaia di cappellani tra le truppe, per confortare i soldati e amministrare loro i sacramenti. I cappellani che, senza alcun sussulto della coscienza, incitano i soldati ad attaccare il nemico con ogni mezzo sono tra i bersagli della polemica di Ebner. Sono ancora più numerosi i sacerdoti e i religiosi reclutati e inviati al fronte. Alcuni di loro si distinguono per il coraggio e il carisma nei confronti dei commilitoni. Altri religiosi esprimono il loro profondo disagio nel dover uccidere il

⁸ C. Brentari, *La guerra, i valori e la vita organica. Attorno allo scritto di Scheler Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, in *Filosofi dinanzi alla Grande guerra*, cit., pp. 917-928.

⁹ M. Nobile, *Husserl e la prima guerra mondiale*, ivi, pp. 832-853.

¹⁰ Vedi: P. Tomasi, *Comprendere l’Assoluto o essere afferrati dall’Assoluto*, in S. Zucal e L. Bertolini (edd) *Carl Dallago. Il grande inconoscente*, Brescia 2006, pp. 365-392.

nemico per difendere la Patria, ma ben pochi di loro esprimono una netta condanna della guerra che si fondi sui principi evangelici.

2. *Il dopoguerra. Lo Spirito vs l'Ungeist dell'Europa*

In sintesi, e a costo di indulgere a una certa schematizzazione, si possono ascrivere le considerazioni di Ebner sul primo conflitto mondiale e – in una prospettiva più ampia, sulla guerra – ai seguenti nuclei tematici: la temperie culturale che prepara il terreno alla Grande Guerra; il significato spirituale del conflitto, in quanto prova per l'uomo europeo; la netta critica della posizione assunta dal 'mondo cristiano', e in particolare dalla Chiesa cattolica, nei confronti del conflitto; l'esito della guerra per l'Europa, in termini di devastazione, fallimento e 'bancarotta' spirituale del Continente; il carattere paradossale della cultura del dopoguerra, nell'aggravarsi dello *Sprachverfall*, del 'degrado della parola' attestato dal linguaggio dei giornali e dell'uomo comune nonché dal successo di quel cinema che presume di poter 'rappresentare' la Passione;¹¹ le chances di salvezza dell'uomo europeo poste in luce dal conflitto stesso: l'adesione alla Chiesa o la risposta all'interpellanza che promana dalla Croce?

Prendiamo qui in considerazione quanto Ebner scrive sul conflitto a guerra conclusa, durante gli anni Venti, nella raccolta *Die Wirklichkeit Christi*¹² e nel saggio *Versuch eines Ausblicks in die Zukunft*.¹³ La raccolta in parola comprende sei articoli pubblicati nella rivista «Der Brenner» tra il 1920 e il 1926 nonché un *Nachwort*. È significativo che in queste opere, allorché l'autore propone delle digressioni più o meno ampie riguardanti la guerra, dai suoi prodromi sino alle sue conseguenze, la sintassi rifletta più che altrove il convulso e tormentato procedere del suo pensiero.

¹¹ Al riguardo è particolarmente significativo il breve saggio *Ärgernis der Repräsentation in Die Wirklichkeit Christi*; nell'edizione it., *Lo scandalo della rappresentazione*, in *La realtà di Cristo...*

¹² Id., *Die Wirklichkeit Christi, Schriften I*, pp. 381-641.

¹³ Id., *Versuch eines Ausblicks in die Zukunft*, pp. 717-908; *Proviamo a guardare al futuro*, Morcelliana, Brescia 2009.

Pertanto, in queste pagine il periodare del filosofo, spesso già alquanto arduo, si rende ancora più complesso e accidentato nel suo ricorso a una ipotassi condotta all'estremo. Talora la comprensione del testo richiede una lettura attenta, che permetta di percepire il filo conduttore di un discorso ampio ma rinserrato in una sola, lunghissima, proposizione.

Il *Versuch* è un ampio saggio redatto da Ebner tra la primavera e l'autunno del 1929. Nelle parole dell'autore, si tratta di un'opera nuova più che una mera rielaborazione dei *Pneumatologische Fragmente*¹⁴ e compendia la riflessione pneumatologica elaborata a partire proprio dal periodo bellico. In particolare, il biennio 1916-1917 è molto rilevante nell'itinerario intellettuale e spirituale del filosofo, sebbene egli avverta più intensamente che nell'anteguerra il disagio causatogli dalle ricorrenti crisi depressive e, inoltre, della penuria di beni essenziali provocata dal conflitto. Queste circostanze sono attestate, tra l'altro, dal serrato carteggio con l'amica Luise Karpischek, la quale si prodiga – *ultra petita* – nell'aiutare

¹⁴ In effetti, nel decennio intercorso tra i due saggi, Ebner ha ampliato l'ambito delle sue letture e ha approfondito lo studio di autori cui si è accostato già negli anni della sua formazione, come testimonia la ricchezza dei riferimenti testuali a scritti non solo di filosofi, ma anche di scienziati coevi. Se nei *Fragmente* i suoi interlocutori più significativi sono Platone, Pascal, Kant, Goethe, Hamann, Herder, von Humboldt, Kierkegaard, Scheler e Weininger, nel *Versuch* risultano citati, oltre questi autori, filosofi quali Ludwig Feuerbach, Melchior Palagyi ed Edward Spranger, psicologi quali Wilhelm Wundt e Alfred Adler, teologi come Friedrich Gogarten, scienziati quali Wilhlem Fliess, William Hanna Thomson, Ernst Haeckel, Rudolf Allers e Hermann Klaatsch, filologi come Karl Abel, Bertold Delbrück, Max Müller e Lazarus Salomon Geiger. Di particolare interesse il frequente riferimento, per lo più in chiave nettamente polemica, alla *Sprachkritik*, ossia alla critica del linguaggio, di matrice naturalistica, proposta da Fritz Mauthner. Inoltre, nelle pagine dell'opera che evidenziano le consonanze con gli altri 'dialogici' tedeschi, Ebner riporta, talora ampiamente, alcuni passi tratti dalle opere di Martin Buber, Franz Rosenzweig e Friedrich Gogarten.

L'Ebner del *Versuch* rivolge uno sguardo retrospettivo alla sua ricerca e tenta di esplicitare alcuni nodi cruciali del suo pensiero, al fine di prevenire i fraintendimenti in cui possono incorrere i suoi lettori, avendo già constatato, peraltro, che il saggio pubblicato nel 1921 talvolta non è stato compreso nel suo *sensus plenior* da parte dei critici. L'autore stesso ammette che il pensiero espresso nei *Fragmente* avrebbe meritato una presentazione più chiara.

il filosofo sul piano morale e materiale, inviandogli di frequente beni di prima necessità e dolci. Ebner, pertanto, vive in prima persona le più elementari difficoltà quotidiane apportate dalla guerra ai cittadini viennesi di modesta condizione economica. Egli stesso ricorda che in seguito, nell'inverno 1923/1924, allorché in Germania il tasso d'inflazione era altissimo, le famiglie degli operai soffrivano la fame e il freddo, mentre le ragazze della buona borghesia cattolica fruivano di tutti i comfort offerti dai collegi gestiti dai religiosi. A giudizio dei cattolici ben sazi, anche questo rientrerebbe nell'ordine «voluto da Dio».¹⁵

Per l'autore, il conflitto ha segnato il culmine delle nefaste conseguenze dello 'spirito insulso' – dello *Ungeist* – che in Europa ha informato le più rilevanti espressioni della cultura e della scienza del XIX secolo. Ancora, agli occhi dei sopravvissuti la guerra ha smentito, e nel modo più tragico, la fiducia dell'uomo europeo nel progresso continuo e indefinito dell'Occidente, concludendosi con un fallimento che accomuna le nazioni che vi hanno partecipato, i 'vincitori' come i vinti. Per Ebner, soltanto un intellettuale – e *uno* che non è neppure tedesco – ha compreso la gravità della decadenza europea, della disfatta spirituale del Continente. Quell'*uno* è il boemo Karl Kraus. Leggiamo:

È significativo che soltanto questo 'uno' – il quale non è tedesco, ma mostra più venerazione per il vero spirito tedesco rispetto a tutti coloro che, ancora ieri e oggi o forse pure ancora domani, pongono il loro unico orgoglio nell'essere tedeschi – abbia la forza d'animo e la potenza della parola per aprire gli occhi e le orecchie a un'umanità fattasi cieca nella luce della sua scienza e sorda nel frastuono delle sue conquiste tecniche, a ciò che in realtà accade nella profondità di questo mondo nel quale oggi ormai viviamo.¹⁶

¹⁵ «[...] von Gott gewollten Ordnung» (F. Ebner *Die Wirklichkeit Christi*, nella omonima raccolta, pp. 544-545; *La realtà di Cristo*, p. 142).

¹⁶ «[...] daß dieser eine nur, der kein Deutscher ist, aber mehr Ehrfurcht vor dem wahren deutschen Geiste zeigt, als alle die zusammen, die gestern noch und heute und vielleicht morgen auch noch ihren einzigen Stolz darein setzen, Deutsche von heute zu sein, den Mut des Herzens und die Gewalt des Wortes hat, einer im Licht ihrer Wissenschaft blind- und in Lärm ihrer technischen Er-rungenschaften taubgewordenen Menschheit Augen und Ohren aufzutun für das, was sich eigentlich im Grunde dieser Welt, in der wir nun einmal leben, zuträgt»

I Trattati firmati a Versailles nel 1919 non hanno dischiuso ai popoli europei un periodo di vera pace e, anzi, i pesantissimi oneri da essi imposti ai paesi sconfitti hanno esasperato il risentimento già manifestatosi al loro interno e tale da preludere al revanscismo tedesco. L'iniquità dei Trattati di pace, dunque, favorirà l'insorgere di nuovi conflitti nell'arco di pochi decenni. Il più illustre profeta di questo rischio è l'economista John Maynard Keynes, autore del saggio *The Economic Consequences of the Peace*.¹⁷ Va detto, comunque, che negli scritti qui presi in esame Ebner, pur rilevando le atrocità della guerra e la precarietà della 'pace' susseguente, non fa alcun riferimento esplicito a quei Trattati.

Inoltre, negli anni della guerra il divario tra poveri e ricchi si è accentuato e, come osserva l'autore, si rivela altrettanto intollerabile nel periodo successivo, allorché la questione sociale appare quanto mai cogente e può aprire la strada alle forze rivoluzionarie di opposte matrici ideologiche che si vanno organizzando in Europa, soprattutto nei paesi di lingua tedesca. L'Ebner dei saggi cristologici condanna con toni inequivocabili anche il capitalismo, in quanto sviscerla la vita umana e sollecita tanti suoi contemporanei a servire Mammona, «dio del sudiciume». ¹⁸ Per l'autore, un'Europa immemore dello Spirito potrà essere conquistata dall'«americanismo» capitalista, oppure dal bolscevismo o, ancora, dalle dottrine dell'Oriente (lo «spirito mongolo»).

La morte precoce ha impedito al pensatore austriaco di conoscere tutti i regimi totalitari sorti dalle ideologie del XIX secolo. Ha solo potuto avere dai quotidiani notizia delle vicende italiane nei primi anni del fascismo. Si tratta del periodo in cui buona parte del clero si schiera con il regime o, per lo meno, si adegua ad

(Id., *Glossen zum Introitus des Johannesevangeliums*, in *Die Wirklichkeit Christi*, p. 429; *Glosse al Prologo del Vangelo di Giovanni*, in *La realtà di Cristo*, p. 45).

¹⁷ J.M. Keynes, *The Economic Consequences of the Peace*, Harcourt, Brace and Howe, New York 1919; ed. it.: *Le conseguenze economiche della pace*, Adelphi, Milano 2007; ed. tedesca: *Krieg und Frieden. Die wirtschaftliche Konsequenzen des Vertrags von Versailles*, Berenberg Verlag, Berlin 2006.

¹⁸ «Dreck des Goldes» (F. Ebner, *Die Christusfrage*, in *Die Wirklichkeit Christi*, p. 503; *Il problema Cristo*, in *La realtà di Cristo*, p. 105).

esso. Quale *exemplum* di questo atteggiamento, Ebner menziona il vescovo filofascista di Amalfi¹⁹ e condanna altresì la decisione di Pio XI di sottoscrivere i Patti Lateranensi con lo Stato fascista, ‘dimenticando’ le violenze ordinate da Mussolini anche nei confronti dei cattolici.²⁰ L’autore morirà – riconciliandosi con la Chiesa – proprio nel periodo in cui papa Ratti manifesta i primi segni di critica nei confronti di Mussolini.

Ebner, pertanto, non può assistere all’ascesa al potere di Hitler in Germania, né all’avvento del franchismo in Spagna. Probabilmente, riguardo al regime sovietico può leggere solo scarse notizie sui giornali dell’epoca. La morte gli risparmia la constatazione del *concretissimum* di un totalitarismo che non ha precedenti nella storia e delle violenze che esso ha compiuto. Il filosofo austriaco ravvisa nelle ideologie che le fondano delle mere ‘astrazioni’, le quali tuttavia potranno tradursi tragicamente in realtà. Già al tempo in cui egli scrive le opposte ideologie hanno conquistato gli animi di molti, approfittando dell’assenza dello Spirito, ovvero dell’*Ungeist* in cui versa la cultura europea del primo Novecento. Per l’autore, dunque, sono astrazioni sia il socialismo²¹ – da lui inteso per lo più in un’accezione ampia, tale da comprendere anche il comunismo – sia il nazionalismo fascista. Tuttavia, a suo giudizio, non si può escludere che il socialismo, su cui convergono le speranze di milioni di uomini, possa in futuro affrancarsi dal materialismo e dalla fede inconcussa nella scienza, riconoscendo la realtà dello Spirito.

Nelle forme storiche che Ebner conosce, il socialismo e il fascismo sono entrambi incompatibili con lo Spirito, sebbene la Chiesa

¹⁹ Id., *Versuch eines Ausblicks in die Zukunft*, p. 727; *Proviamo a guardare al futuro*, p. 43. Si tratta di mons. Ercolano Marini (1866-1950), vescovo della cittadina campana dal 1915 al 1945; manifestò stima per Mussolini sino alla campagna d’Etiopia. Segnalo la biografia, dall’evidente tono apologetico: A. Colavolpe, *Quasi aquila nell’infinito: l’Uomo, il Pastore, il Teologo*, De Luca, Salerno 2000 e in particolare il cap. *Quando il Duce fece le sue guerre*, pp. 149-165.

²⁰ Id., *Versuch eines Ausblicks in die Zukunft*, p. 728; *Proviamo a guardare al futuro*, p. 44.

²¹ Cfr. Id., *Die Christusfrage*, pp. 503-504; *Il problema Cristo*, pp. 105-106.

cattolica – e l'autore lo rileva con rammarico – veda nel primo il proprio peggior nemico e manifesti al contempo significative aperture nei confronti del fascismo italiano, come si è accennato.

3. *Quale Kultur? La fede in Cristo vs la 'cultura cristiana'*

Resta vero che, per il Nostro, la Chiesa cattolica è stata ed è ancora la più autorevole tra tutte le confessioni cristiane. È altrettanto vero che quella Chiesa ha trasmesso alle varie generazioni dei credenti la parola del Vangelo, ancorché essa ne abbia spesso disatteso la lettera e lo spirito. Il testo dell'Antico e del Nuovo Testamento è solo in apparenza una «morta lettera». La Parola è sempre viva, sempre in grado di far risuonare la «interpellanza della fede» – la *Glaubensforderung*²² che si irradia dal Golgota – nelle orecchie dell'uomo capace di giungere ad essa, dopo averne rimosso l'involucro del quale lo rivestito la teologia. Tuttavia, la sordità spirituale di molti credenti e della Chiesa stessa pianta ancora una volta la Croce sul Calvario.

Come ogni credente, il pensatore austriaco può ravvisare nella Grande Guerra una prova, una purificazione a cui Dio ha assoggettato l'umanità macchiata di colpe gravissime. E, a suo giudizio, non si può escludere che in un prossimo futuro una catastrofe ancora più tremenda colpisca un genere umano che perseveri nell'iniquità. Leggiamo:

Mai l'uomo può comprendere il rapporto di Dio con il male nel mondo. Ogni speculazione filosofica e teologica al riguardo è saccenteria dell'uomo e presunzione nell'ozio della sua vita spirituale. E così intendiamo anche il rapporto di Dio con la guerra.

Una cosa è certa per noi: la guerra, la colpa dell'uomo occidentale, in quanto generazione, e del singolo, anche nel suo peccato e nel suo delitto, è uno strumento nella mano di Dio, e in questa è uno strumento profondamente intrecciato

²² Id., *Das Kreuz und die Glaubensforderung*, in *Die Wirklichkeit Christi, passim* (saggio compreso nella citata edizione italiana della raccolta con il titolo *La Croce e l'interpellanza della fede*).

con la sua colpa, e l'uomo deve espiare tale colpa. Tuttavia, è certo per noi pure questo: Dio vuole che nessuno vada perduto.²³

La critica rivolta da Ebner al mondo cristiano, e segnatamente alla Chiesa cattolica, costituisce il tema principale dell'Introduzione al *Versuch* e si riscontra altresì in varie pagine dei saggi cristologici. Per converso, nelle due opere i riferimenti alle Chiese evangeliche sono sporadici, ma sufficienti ad attestare l'atteggiamento tendenzialmente equanime nei confronti delle diverse confessioni del cristianesimo. L'autore ritiene che la Riforma non abbia tutta la responsabilità attribuitale dalla Chiesa e da alcuni intellettuali cattolici²⁴ nella genesi della crisi spirituale dell'Europa che ha condotto sino alla guerra.²⁵

Va detto, peraltro, che l'autore manifesta una forte perplessità nei confronti di sintagmi quali 'mondo cristiano' e 'cultura cristiana'. Certo è che per lui quella realtà storica europea che si è autocompresa come cultura cristiana è tutt'altro che cristiana. Per converso, essa ha costituito una grave contraffazione del cristianesimo o, per meglio dire, della fede in Gesù Cristo, inteso nella sua umanità non meno che nella sua divinità, ovvero nell'integrità della sua *Wirklichkeit*, della sua 'realtà effettiva'. Proprio questa

²³ Id., *La Croce e l'interpellanza della fede*, p. 19. *Das Kreuze und die Glaubensforderung*, p. 400 («Niemand vermag ein Mensch das Verhältnis Gottes zum Bösen in der Welt zu verstehen. Jede philosophische und theologische Spekulation hierüber ist menschlicher Vorwitz und Vermessenheit in Müßiggang seines geistigen Lebens. Und so verstehen wir auch nicht das Verhältnis Gottes zum Krieg. Eines nur ist uns gewiß: daß der Krieg die Schuld des abendländischen Menschen als Generation und der Einzelne auch in seiner Sünde und seinem Verbrechen ein Werkzeug in der Hand Gottes, mit seiner Schuld in diese hineinverflochten ist und daß der Mensch diese Schuld zu sühnen habe. Und aber auch das ist uns gewiß: Gott will von keinem, daß er verlorengelhe»).

²⁴ Si pensi, per citare l'intellettuale più illustre, al filosofo Jacques Maritain che, in quegli stessi anni Venti, individua in Lutero uno dei promotori del soggettivismo proprio della cultura europea moderna. Cfr. J. Maritain, *Trois réformateurs. Luther. Descartes. Rousseau*, Plon, Paris 1925; ed. it.: *Tre riformatori. Lutero, Descartes, Rousseau*, Morcelliana, Brescia 1928 (il saggio fu tradotto da Gian Battista Montini, futuro papa Paolo VI; ed. più recente Morcelliana, 2001).

²⁵ F. Ebner, *Nachwort zur Mitarbeit am «Brenner»*, p. 589; *Poscritto alla collaborazione al «Brenner»*, p. 181.

fede e questa realtà sono state oscurate dall'egemonia assunta in Europa dalla sedicente cultura cristiana. Dalle pagine qui considerate non si evince tuttavia – a parere dello scrivente – la piena plausibilità, per il Nostro, di una *cultura* realmente *cristiana*. Probabilmente, Ebner non crede alla congruenza di tale sintagma, in quanto esso accosta il sostantivo ‘cultura’ – che designa una forma di vita, del singolo o di un gruppo umano, prigioniera del ‘sogno dello spirito’ – a un aggettivo ascrivibile in senso proprio alla realtà spirituale autentica. Sembra che per l'autore non possa sussistere alcun connubio tra cultura e fede che non si consumi a scapito di quest'ultima.

In ogni caso, Ebner non ha alcun dubbio nell'affermare che una cultura autenticamente cristiana non si è mai realizzata nella storia dell'Europa. Ciò che del cristianesimo europeo è comunque sopravvissuto nella tarda modernità è stato troppo debole per poter contrastare l'approssimarsi della guerra. Anche al riguardo, l'autore concorda con Karl Kraus e scrive:

Va da sé, comunque, che Kraus aveva ragione a dire che dalla Guerra Mondiale fu deciso che il cristianesimo era troppo debole per impedirla, aveva ragione in quanto aveva davanti agli occhi un cristianesimo che dinanzi a tutte quelle croci e immagini sacre, lanci di mortaretti e musica per ottoni [...], paramenti sacerdotali e fanciulle vestite di bianco, dinanzi a tutti quei motti biblici e alla sollecitudine per gli affari, dinanzi a tutto quel patriottismo chiassoso e all'entusiasmo per la guerra non vedeva mai la realtà di Cristo né avrebbe mai potuto vederla.²⁶

Per l'autore, se l'albero si può giudicare dai suoi frutti, proprio la ‘cultura cristiana’ europea nelle sue vicissitudini storiche ha dimostrato tante, troppe volte la sua abissale distanza dallo Spirito, A partire dall'età costantiniana la Chiesa ha coltivato l'illusione

²⁶ Id., *Poscritto alla collaborazione al «Brenner»*, p. 180. «Selbverständlich aber hatte Kraus recht zu sagen, durch den Weltkrieg wurde entschieden, daß das Christentum zu schwach war, ihn zu verhindern, recht insofern, als er ein Christentum vor dem Auge hatte, das vor lauter Kreuzen und Heiligenbildern, Böllerschießen und Blechmusik [...], priestlerlichen Ornaten und weißgekleideten Mädchen, vor lauter Bibelsprüchen und Geschäftssorgen, vor lauter Patriotismus und Kriegbegeisterung die Wirklichkeit Christi überhaupt sah und niemals gesehen haben konnte» (*Nachwort zur Mitarbeit am «Brenner»*, p. 588).

di ‘cristianizzare’ la cultura e le istituzioni politiche. È l’*Ungeist* lo spirito che effettivamente ha informato gran parte della cultura europea. Invero, si tratta di uno spirito insulso, vacuo, di un *Un-Geist* antitetico allo Spirito che soffia dove vuole e prende dimora in colui che accoglie la Realtà di Cristo, rispondendo alla interpellanza della fede che Cristo gli rivolge dalla Croce. Tuttavia, pur di non rispondere a questo appello, l’uomo del Novecento giunge persino a consegnare la Passione di Cristo al «sensazionalismo cinematografico».²⁷

Per una carenza di senso storico che rimprovera a se stesso, l’autore prende in considerazione soprattutto gli ultimi due secoli della cristianità, in cui quell’*Ungeist* ha usurpato quanto mai prima le prerogative dello Spirito nella storia umana. In effetti, il XIX secolo ha visto l’apoteosi del proteiforme idealismo che, per Ebner, è il frutto maturo del filone egemone della filosofia occidentale. E, come egli rileva, proprio la cultura cristiano-germanica ha svolto un ruolo di primo piano nella genesi di quell’idealismo tedesco che, in ambito filosofico, costituisce il suo principale bersaglio. Il tipo antropologico che incarna l’idealismo è l’uomo che vive rinserrato nell’‘autosolipsismo dell’Io’ ovvero nella *Icheinsamkeit* che, quale modo difettivo della vita spirituale, può essere superata dall’uomo soltanto in virtù di un evento spirituale: la conversione a Cristo.

L’uomo europeo, anziché rispondere all’appello alla fede rivoltoagli da Cristo, spesso ha dato il suo assenso alla pretesa – insidiosa quanto illegittima – della Chiesa ad avere fede in essa. L’europeo, pertanto, ha prestato fede a una Chiesa mondanizzata, che non ha assolto fedelmente la missione di accostare all’uomo la Realtà di Cristo. Essa ha imposto una fede rivolta non a una Realtà, ma ad affermazioni astratte, raggelate nei dogmi,²⁸ nonché un complesso di liturgie sontuose e di precetti che non di rado contraddicono il Vangelo. La parola propria della logica e del linguaggio chiesastico ha preso il posto della Parola che era in Principio. E ora è il linguag-

²⁷ Id., *La Croce e l’interpellanza della fede*, p. 19. Rendo così la parola *Kinosensation*, a p. 400 di *Das Kreuze und die Glaubensforderung*.

²⁸ Cfr. *Die Christusfrage*, p. 457; *Il problema Cristo*, p. 69.

gio chiesastico, non la Parola, a legittimare in modo disinvolto la guerra. Se è lecito ricorrere al linguaggio dei nostri giorni, si può dire che in tal modo la Chiesa ha spesso offerto il suo appetibile *endorsement* al militarismo delle potenze secolari egemoni.

4. *La Chiesa dinanzi alla violenza. Il Vangelo vs la Dottrina*

Per secoli, il sintagma ‘guerra giusta’ ha trovato ampio spazio anche in un linguaggio ecclesiale rescisso dalla Vita e dimentico dell’intangibilità propria della vita umana. Negli stessi anni in cui Ebner pubblica i saggi cristologi, Carl Schmitt – autore a lui estraneo – rileva che, al fine di legittimare il conflitto armato, la cultura europea ha escogitato una distinzione in cui il pensatore austriaco avrebbe forse ravvisato un cavillo logico-linguistico: la distinzione tra il nemico pubblico e quello privato, ovvero tra *hostis* e *inimicus*.²⁹ Il cristiano è esortato dalla Chiesa a perdonare quest’ultimo, all’interno di una faccenda privata; al contempo, la Chiesa stessa lo affranca dai suoi scrupoli assicurandogli che può combattere e uccidere il primo, come se in costui l’umanità fosse del tutto cancellata dal fatto che egli è soltanto ‘il nemico’. E la retorica patriottica, anch’essa condivisa da tanti ‘rappresentanti’ della Chiesa, ha trovato terreno fertile in questo cristianesimo sfigurato da un’ideologia che permette di eludere il Vangelo.

Ancora, con riguardo alla distinzione tra la sfera privata, compreso l’ambito coniugale, e quella pubblica, Ebner lamenta che la dottrina della Chiesa sia molto rigorosa per quanto attiene alla prima, e poco fedele al Vangelo quanto alla seconda. Così la Chiesa interdice qualsivoglia legislazione che legittimi il divorzio. Certo, per il cristiano il matrimonio è indissolubile, e l’autore non ha nulla da eccepire al riguardo. Tuttavia, egli ritiene che uno Stato – se osserva il principio di laicità che Ebner accoglie implicitamente – non possa disporre per legge il divieto del divorzio, ovvero

²⁹ Vd. C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, München 1922; *Teologia politica*, in *Le categorie del ‘politico’*, Il Mulino, Bologna 1972.

esercitare il suo potere coercitivo in questo ambito. Una legge contro il divorzio ‘costringerebbe’ anche i coniugi non credenti a mantenere un vincolo che per loro può non essere indissolubile. Invero, l’osservanza della parola di Cristo non dovrebbe essere imposta da una legge statale anche ai non credenti.³⁰

D’altra parte, secondo Ebner, al di fuori dell’etica matrimoniale la dottrina cattolica è alquanto lassista: oltre a legittimare l’uccisione del nemico, essa permette ai propri fedeli di prestare giuramento di fedeltà alla Patria, dimenticando gli *ipsissima verba* di Gesù che ammoniscono a non giurare mai.

All’interno di una Chiesa poco attenta all’etica pubblica, la violenza ‘si dice in molti modi’, non solo nelle guerre tra Stati, ma anche nella lotta alle eresie, negli *autos da fê* che Ebner non manca di menzionare. Qui il fine perseguito è la difesa dell’unità dei cristiani allorché viene minacciata da molteplici eresie. Da parte sua, persino agli albori della modernità il braccio secolare suole prestare volentieri il suo aiuto alla Chiesa, e con tutti gli strumenti di violenza di cui dispone, quale perverso contraccambio dell’*endorsement* surrichiamato.

Nel primo Novecento, la guerra che Ebner stigmatizza altro non è che il culmine di una *Kultur* che ha relegato nell’oblio la Parola in principio della parola e dell’amore di cui l’uomo è reso partecipe. Non può destare sorpresa che da quell’oblio sia scaturita una storia violenta come quella europea. Se per il filosofo austriaco in Europa la ‘cultura cristiano-germanica’ ha oscurato la fede in Cristo, per María Zambrano l’uomo europeo non ha mai abbracciato realmente la fede in un Dio misericordioso bensì in un Dio vendicativo e talmente violento da legittimare ogni forma di violenza da parte dell’uomo. E così, nelle parole dell’autrice – che Ebner avrebbe senz’altro sottoscritto – l’Europa ha sofferto «la massima violenza mai immaginata»³¹ e ha realizzato, al più,

³⁰ F. Ebner, *Die Wirklichkeit Christi*, p. 547; *La realtà di Cristo*, p. 144.

³¹ M. Zambrano, *La violencia europea*, pubblicato nel marzo 1941 sulla rivista «Sur» di Buenos Aires, vol. 10, n. 78, pp. 7-23 e in seguito confluito nel volume *La agonía de Europa* (1.a ed Sudamericana, Buenos Aires 1945), il quale comprende alcuni articoli pubblicati tra il 1940 e il 1944. Ne segnalo le edizioni

una sua ‘versione’ del cristianesimo. Per la filosofia andalusa, è plausibile chiedersi se in futuro potrà affermarsi un cristianesimo che sia europeo e, al contempo, autentico cristianesimo.

Se il cristiano delle Crociate, l’Inquisitore ‘rappresentante’ della Chiesa o i cristiani di diverse confessioni al tempo delle guerre di religione avessero potuto disporre anch’essi di mitragliatrici e gas letali, se ne sarebbero avvalsi, e senza avvertire un minimo turbamento nella loro coscienza come, al tempo di Ebner, fanno i generali cattolici ed evangelici mentre per lo più i ‘rappresentanti’ del cristianesimo tacciono. L’autore rinviene un’ulteriore occasione di critica alla Chiesa cattolica nel processo di canonizzazione di Carlo I, ultimo imperatore dell’Austria-Ungheria, al tempo già proclamato Venerabile.³² In effetti, nella vita privata egli è stato senz’altro un cristiano fervente e attento alle esigenze degli umili ma – come rilevano non pochi storici – nel conflitto ha assunto alcune decisioni in aperto contrasto con la sua fede. È vero che durante la guerra l’imperatore ha inviato delle proposte di pace ai capi delle altre Potenze. D’altra parte, non è improbabile che egli stesso abbia ordinato alle sue truppe di utilizzare negli attacchi anche i gas tossici, e comunque non lo ha impedito. Riguardo al suo ex-sovrano, l’autore è alquanto laconico e non menziona questi eventi. Tuttavia, da attento lettore dei quotidiani, è probabile che egli sia al corrente di quanto avviene sul fronte. È dunque plausibile che le decisioni assunte da Carlo I durante il conflitto alimentino le sue perplessità circa la statura spirituale dell’imperatore.

In sintesi, si può dire che per Ebner tra la violenza della Grande Guerra e quella esercitata dalla cristianità medievale e moderna non sussista una differenza essenziale, bensì nella gravità degli

successive in spagnolo: Mondadori, Madrid 1988; Editorial Trotta, Madrid 2000. Traduco qui dalla p. 55 di quest’ultima edizione, che tiene conto delle correzioni e delle modifiche apportate al testo dall’autrice negli ultimi anni della sua vita. Segnalo l’edizione italiana dell’opera, *L’agonia dell’Europa*, Marsilio, Venezia 1999, che si basa sull’edizione madrilenia del 1988, pur apportandovi qualche modifica. Il libro risulta peraltro tradotto in tedesco, con il titolo: *Der Verfall Europas*, Turia und Kant, Wien 2004.

³² Giovanni Paolo II ha proclamato Carlo I Beato nel 2004.

effetti, grazie ai progressi di una tecnica che l'uomo utilizza *ad libitum*, spesso più per distruggere che per costruire.

È appena il caso di dire che la critica dell'autore ad una Chiesa mondanizzata si esplica anche nei confronti della eccessiva cura dei beni terreni dalla quale essa è irretita. Con una compiaciuta ironia, Ebner cita al riguardo qualche sapido episodio di cronaca che ritiene particolarmente significativo.³³

5. *L'uomo, la sua 'decisione'. La fede in Cristo vs la fede nella Chiesa*

Per l'autore del *Versuch*, Gesù Cristo offre la salvezza all'uomo angosciato del suo tempo, come di ogni tempo, ma – egli si chiede – per accogliere la sua Parola è forse necessario rifugiarsi tra le braccia della Chiesa? Ebner non può dare una risposta pienamente affermativa alla domanda poiché, come si è detto, a suo giudizio la Chiesa stessa non è stata fedele alla missione di comunicare agli uomini di ogni tempo la Realtà di Cristo. Egli scrive:

Questa Chiesa non ha forse da sempre relegato Cristo in una 'lontananza metafisica', tanto che noi della realtà terrena e umana di Gesù non sappiamo proprio nulla se non per sentito dire? Ma è questa la necessità spirituale – e il punto di svolta della necessità spirituale – del nostro tempo: *che noi percepiamo nuovamente la realtà di Cristo*. Quella realtà (*Wirklichkeit*) in cui l'umanità di Gesù ci viene incontro, irradiandosi quale luce che illumina, riscalda, dona la vita. Quella realtà *in cui si trovano spiritualità e umanità*, dopo che il genere umano aveva sofferto per millenni la funesta scissione tra l'una e l'altra, impoverendosi nella sua umanità, e procedendo per sentieri ingannevoli, oscuri e spesso inumani, nella sua spiritualità. Quella realtà *in cui Dio si è rivelato all'uomo, in quanto essa ha rivelato a noi l'Uomo*.³⁴

³³ Cfr., ad esempio, *Die Wirklichkeit Christi*, p. 545; *La realtà di Cristo*, p. 142.

³⁴ F. Ebner, *Proviamo a guardare al futuro*, p. 54 («Hat nicht diese Kirke jeher Christus in "Metaphaphysische Ferne" entrückt, so weit entrückt, daß wir von der Erden- Menschenwirklichkeit Jesu überhaupt nicht anders als vom Hörensagen wissen?. Das aber ist die geistige Notwendigkeit – und Wende der geistigen Not – unserer Zeit: daß wir von die Wirklichkeit Christi wieder wahrnehmen. Jene Wirklichkeit, in der die "Menschlichkeit" Jesu leuchtendes, wärmendes, lebenspendes Licht uns entgegendes. Jene Wirklichkeit, in der Geistigkeit und Menschlichkeit sich finden, nachdem die Menschheit Jahrtausende lang an der

Qui Ebner osserva che la parola tedesca *Wirklichkeit*³⁵ – la cui area semantica è evidentemente più ampia rispetto a ‘realtà’, e che meglio si può rendere con ‘realtà effettiva’ – è correlata al verbo *wirken*, ‘agire’, ‘avere effetto’. La Realtà di Cristo è invero «ciò che porta ad effetto la vita eterna nell’uomo».³⁶ La realtà spirituale di questi con-cresce insieme alla percezione della Realtà di Cristo.

Per l’autore il rivolgersi, dopo secoli di oblio, alla Realtà di Cristo costituisce l’unica via di salvezza per l’uomo in crisi, affinché si affranchi da quello che, sulla scia di Pascal, egli definisce il *désordre du coeur* del suo tempo, l’abisso di male all’origine del *désordre établi*, come scriverà solo pochi anni dopo Emmanuel Mounier.

Di fronte a un disordine di tale gravità Ebner, a differenza di altri autori coevi, non preconizza l’avvento di una rivoluzione che scardini le istituzioni vigenti ed edifichi strutture socio-politiche inedite, né elabora progetti di società alternativi al capitalismo e al bolscevismo, che configolino una sorta di ‘terza via’, quale ideale regolativo di una prassi politica. La logica sottesa alla *pars destruens* della sua lettura della crisi non è certamente di carattere politico; ancor meno l’autore è in grado di proporre una *pars construens* ben articolata sul piano socio-istituzionale. Per lui, la forza che salva quando la crisi raggiunge la massima gravità e cresce il pericolo dell’annichilimento spirituale dell’uomo è solo una: rispondere all’interpellanza della fede che dalla Croce raggiunge ognuno, ovvero il ri-orientarsi alla Realtà di Cristo che la parola

unheilvollen Auseinandersetzung beider, in ihrer Menschlichkeit verkümmern und in ihrer Geistigkeit dunkle und oft unmenschlich Irrwege gehend, gekrankt hatte. Jene Wirklichkeit, in der Gott dem Menschen sich offenbart hat, indem sie uns den Menschen offenbart»: *Versuch...*, p. 734). Il corsivo è nel testo.

³⁵ Riguardo alla densità semantica della parola *Wirklichkeit*, cfr. le riflessioni svolte, evidentemente in un contesto teoretico affatto diverso, in W. Weischedel *Der Gott der Philosophen. Grundlegungen einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, I, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971, trad. it. *Il Dio dei filosofi. Fondamenti di una teologia filosofica nell’epoca del nichilismo*, Il Melangolo, Genova 1991, pp. 261-263 (par. 127.1, *Verità e realtà dell’esperienza*).

³⁶ F. Ebner, *Proviamo a guardare al futuro*, p. 55 («das ewige Leben im Menschen Bewirwendes»: *Versuch...*, p. 735).

del Vangelo – non la mediazione ecclesiale – consente di attingere. Dopo una guerra considerata dalla Chiesa come un evento storico ineluttabile, l'uomo europeo ha dinanzi a sé l'alternativa tra l'incamminarsi verso l'insignificanza spirituale e l'oblio della Parola o il riappropriarsi della valenza salvifica della Parola stessa. Ne va del futuro stesso dell'Europa.

Per Ferdinand Ebner, il credente non deve preoccuparsi delle sorti della struttura della Chiesa o della *Kultur* cristiano-germanica. Il lieto annuncio si diffonderà comunque, e forse sarà libero dai condizionamenti arrecati per secoli dall'una e dall'altra. L'indeffettibilità è promessa alla parola del Vangelo, non è prerogativa di alcuna cultura.

MARKUS ENDER¹

«MENSCHENWERT BEGINNT SICH DURCHZUSETZEN»?
REAKTIONEN UND PROVOKATIONEN AUF DEN (UN)POLITISCHEN
FERDINAND EBNER IM SPIEGEL DES GESAMTBRIEFWECHSELS
LUDWIG VON FICKERS

1. *Einleitung*

Im November 1919 war der Erste Weltkrieg für das Deutsche Reich und die k.u.k-Monarchie verloren, waren die Pariser Vorortverträge geschlossen und der nationalstaatliche Auflösungsprozess, der die über 600-jährige Herrschaft der Habsburger über den «Vielvölkerkerker» (wie das Reich zum Ende hin spöttisch benannt worden war) abgeschlossen. In dieser gesellschaftlichen Situation, die für Österreich alles andere als zukunftssträchtig erschien, gab Ludwig von Ficker dem *Brenner*-Mitarbeiter Max von Esterle, der zum Zeitpunkt noch in Kriegsgefangenschaft in Russland weilte, «die tröstliche Versicherung, [...] daß trotz der momentanen Erschwernis der äußeren Existenzbedingungen die Verhältnisse bei uns in den besiegten Ländern für einen geistig bewegten Menschen keineswegs desolate» seien: «Im Gegenteil: es rührt sich allerorten mächtig bei uns, aller politischer Schwindel hat keine rechte Macht mehr über die Herzen, [...]. Menschenwert beginnt sich durchzusetzen. [...] Kurzum, es ist jetzt eine Lust bei uns zu leben und zu wirken».²

¹ Vorliegender Beitrag entstand unter Mitarbeit von Dr. Ingrid Fürhapter (Felder-Archiv, Bregenz), wofür ihr an dieser Stelle herzlich gedankt sei.

² Ludwig von Ficker an Max von Esterle, [Entwurf?, wahrsch. November 1919], Forschungsinstitut Brenner-Archiv, Universität Innsbruck

Aus dem Zeithorizont der Gegenwart aus betrachtet, wirken insbesondere die letzten beiden Sätze befremdlich: Was ist damit gemeint, wenn Ficker, mit deutlicher Referenz auf den paradigmatischen Ausruf des Renaissance-Gelehrten Ulrich von Hutten, ein ebensolches Lebensgefühl für eine Zeit propagiert, die nichts weniger als das genaue Gegenteil der positiven Aufbruchsstimmung darstellte, die die Renaissance ausmachte? Und was genau verbirgt sich hinter dem doch recht mehrdeutig aufzufassenden Begriff des «Menschenwerts»?

Eine erste Antwort auf diese Fragen mag lauten: Zum einen wollte Ficker sicherlich Esterle Hoffnung geben, zum andern wohl auch sich selbst. Fickers Wunschdenken zufolge sollte der *Brenner*, der zuletzt 1915 als Jahrbuch erschienen war, zu diesem Zeitpunkt als «die Zeitschrift der religiösen Erhebung heute bereits an der Spitze der geistigen Bewegung»³ stehen. Carl Dallago und Theodor Haecker, neben Georg Trakl die beiden Hauptmitarbeiter vor dem Ersten Weltkrieg, begannen sich, so Ficker, «mächtig durchzusetzen».⁴ Auch zwei neuen Mitarbeitern, dem Tiroler Dichter Anton Santer sowie Ferdinand Ebner traute Ficker Durchsetzungsvermögen auf dem geistigen Terrain zu. Solche Fragen lassen eine bestimmte geistige Haltung vermuten, die von Aufbruchsgedanken geprägt ist. Die Zusammenhänge und die Rolle, die Ferdinand Ebner dabei gespielt hat, lassen sich – zumindest bis zu einem gewissen Grad – aus dem Gesamtbriefwechsel Ludwig von Fickers erschließen.⁵

(im Folgenden mit FIBA abgekürzt), Nachlass Ludwig von Ficker, Sign.: 041-056-117-002.

³ Ebenda.

⁴ Ebenda.

⁵ Der Gesamtbriefwechsel Ludwig von Fickers wird im Zuge eines FWF-Forschungsprojektes (P 29070-G23) am Innsbrucker Forschungsinstitut Brenner-Archiv bearbeitet und in Form einer Kommentierten Online-Edition herausgegeben werden.

2. Ferdinand Ebner im Spiegel des Gesamtbriefwechsels

Der Gesamtbriefwechsel Ludwig von Fickers umfasst seinen brieflichen Nachlass, der etwas mehr als 17.000 Korrespondenzstücke (d.h. Briefe, Brief- und Postkarten, Kondolenzschreiben, Manuskripteinreichungen etc.) zählt, wovon sich über 14.000 Dokumente im Innsbrucker Brenner-Archiv befinden. Von Ludwig von Fickers Hand sind etwas mehr als 4.000 Briefe erhalten geblieben; die ursprüngliche Anzahl tatsächlich gelaufener Briefe dürfte aber um ein Wesentliches höher gewesen sein. So hat Ficker gegenüber Johann Weisl im Jahre 1966 eine eindrucksvolle Zahl genannt: «Denn diese Angelegenheit mit meinen Briefen – es sollen an die dreißigtausend herum sein, die ich Idiot in meinem Leben geschrieben habe und die sich, *horribile dictu*, erhalten haben – schafft mir mehr Pein als Vergnügen». ⁶ Sämtliche zum Zeitpunkt bekannten Briefe von und an Ludwig von Ficker werden in der im Entstehen begriffenen digitalen Online-Edition für die Forschung verfügbar sein. Durch die Zusammenführung aller Briefdokumente, die an Ficker gerichtet waren bzw. von ihm selbst stammten, bietet die Edition einen Pool von vielfältig ver- und auswertbarem digitalem Quellenmaterial.

Die Edition basiert auf XML und folgt mit TEI-P5⁷ einer Form der digitalen Dokumentenrepräsentation, die mittlerweile als etablierter *Goldstandard* für die Arbeit mit digitalen kulturwissenschaftlichen Texten gelten kann. ⁸ Erfasst werden für jedes einzelne Korrespondenzstück grundlegende Metadaten: *Sender*; *Empfänger*; die *Provenienz* sowie die *Archivsignaturen*, die eine eindeutige Identifikation der Digitalisate erlauben. Annotationen

⁶ Ludwig von Ficker an Johann Weisl, 02.12.1966. FIBA, Sammlung Briefwechsel Ludwig von Ficker.

⁷ <https://tei-c.org/guidelines/p5/> (Zugriff am 25.02.2019).

⁸ Die Edition erfüllt damit jenes «digitale Paradigma», das an moderne Editorik gelegt wird und im Wesentlichen besagt, dass es sich um kein reines Digitalisat handelt, sondern sie einen Funktionsumfang aufweist, der mit analogen Mitteln nicht realisierbar ist. Allein der Umfang der Edition würde in gedruckter Form ca. 40 Bände betragen.

betreffen die Personen- und Ortsnamen sowie sämtliche Werk- und Aufsatztitel; sie werden durch Einzelstellenkommentare ergänzt.⁹

Die Quellenlage für die digitale Edition gestaltet sich in Hinblick auf die Briefe Ferdinand Ebners an Ludwig von Ficker sehr gut. Bei den Gegenbriefen ist die Lage anders geartet; konkret sind sämtliche Briefe Fickers an Ebner im Original verschollen. Im Brenner-Archiv sind lediglich Abschriften in Form von Typoskripten und Typoskriptdurchschlägen erhalten geblieben, die als Vorarbeiten für die gedruckte Ausgabe des Ebner-Briefwechsels in den 1960er Jahren mithilfe der Original-Korrespondenz, die von Ficker, wie der Briefwechsel zeigt, vertrauensvoll an den Herausgeber Franz Seyr übergeben worden war, erstellt worden sind. Hinzu kommt, dass von den ursprünglich verbrieft vorhandenen 90 Korrespondenzstücken (Karten, Briefe etc.) Fickers an Ebner nur mehr 59 Stück, d.h. weniger als zwei Drittel des Originalbestandes, vorhanden und editorisch greifbar sind.

Die Abschriften sind als Quellenbasis für eine Neu-Edition vor allem hinsichtlich der von Seyr praktizierten Textkritik zu hinterfragen, da ex post nicht mehr eindeutig zu bestimmen ist, welche Textstufe einen einigermaßen zuverlässigen Text bieten könnte (was insbesondere für die verschollenen Briefe von Fickers Hand gilt). Die maschinschriftlichen Transkripte müssen schließlich noch von den Druckfahnen unterschieden werden, da in beiden Textstufen Korrekturen, Emendationen und Konjekturen unternommen worden sind, weshalb der Textbestand – mit allen Unsicherheiten, die dabei auftreten – in einer Annäherung anhand verschiedener Textzeugen rekonstruiert werden muss. Dennoch eröffnet auch dieser aufgrund seiner Überlieferungspraxis zum Teil lückenhafte Bestand neue Sichtweisen auf das Netzwerk rund um Ebner und Ficker.

Kürzungen und Eingriffe in den Briefftext gehen allerdings nicht allein auf Entscheidungen des Herausgebers zurück, sondern

⁹Die *Brenner*-Hauptmitarbeiter Carl Dallago, Georg Trakl, Theodor Haecker, Ferdinand Ebner, Paula Schlier, Hildegard Jone und Ignaz Zangerle werden dabei prioritär behandelt.

müssen in hohem Maße auch auf den Einfluss Fickers zurückgeführt werden, den dieser im Hintergrund ausübte, wie sich dem Briefwechsel mit Franz Seyr entnehmen lässt. So hatte Seyr in einem Brief an Ficker vom 19.02.1961 seine editorische Richtlinie dargelegt, nach der er die Edition zu konzipieren gedachte:

Sie stimmen mir gewiß zu, sehr verehrter Herr Professor, wenn ich mir als herausgeberisches Prinzip vorgenommen habe, was Ebner zur Veröffentlichung vorgesehen hat, im vollen Wortlaut ohne Änderungen und Abstriche zu veröffentlichen. Die Ausgabe soll ja eine wissenschaftliche sein und genau das enthalten, was Ebner sagen wollte.

Anders ist es freilich mit den Lebenserinnerungen, Tagebüchern und Briefen. Hier muß, auch nach Ebners eigenem Wunsch, auf darin erwähnte Personen und deren Nachkommen Rücksicht genommen werden.¹⁰

Ficker stand Seyrs Forderung nach «Rücksichtnahme» positiv gegenüber. Der Begriff stellt im Grunde einen Euphemismus dar, da damit in einem eigentlichen Sinn gemeint war, schwierige Passagen auszulassen, in denen auf noch lebende Personen referiert wurde und die z.T. unschöne Aussagen enthielten. Ficker bestärkte Seyr sogar darin, dass die Eingriffe in die Textgestalt der Briefe angesichts zu erwartender persönlicher Komplikationen notwendig seien. Was hingegen als inhaltliche Dimension unbedingt erhalten bleiben musste, wurde ebenfalls explizit gemacht:

Natürlich darf nichts von dem unterschlagen werden, was Ebner über die Kirche, über die politischen Verhältnisse der zwanziger Jahre, über die Habsburger Monarchie, die Sozialdemokratie und anderes notiert hat; denn das ist wichtig zur Kennzeichnung der Zeitlage, in der sich ein Denker in Oesterreich vom Range Ebners damals zurechtfinden mußte.¹¹

Letztlich gehe es um einen ganz bestimmten Aspekt, in dem der Hauptzweck einer Edition von Ebners Briefen und Werken begründet sei, nämlich

¹⁰ Franz Seyr an Ludwig von Ficker, 19.02.1961. FIBA, Nachlass Ficker, Sign. 041-041-001-004.

¹¹ Ludwig von Ficker an Franz Seyr, 28.02.1962. FIBA, Sammlung FIBA neu, Sign. 047-002-035-001.

um die Sichtbarmachung von Ebners Bedeutung und bisher erst fragmentarisch greifbaren Entwicklungsgang als Denker von höchst beträchtlichen Eigenschaften im Orientierungsbilde seiner wie der heutigen Zeit. Darauf, das spüren Sie gewiß selbst, müßte Ihr Hauptaugenmerk gerichtet sein; wie auch darauf, daß niemand ohne Not zu Schaden kommt, der durch Nichtbeachtung von Rücksichten, die Ebner selbst geübt hätte, sich verletzt fühlen könnte.¹²

Hier finden sich wieder die eingangs zitierten «Rücksichten», die schließlich zu beschnittenen Texten geführt haben. Diese Eingriffe lassen sich bis zu einem gewissen Grad aus der editorischen Praxis der Nachkriegszeit heraus erklären; im Wesentlichen ging es darum, über den Briefwechsel durch gezielte Auswahl (oder Auslassung) von brieflichen Aussagen ein bestimmtes Bild von Ebner und seinem geistigen Umfeld zu konstruieren.

Um diesen Konstruktionsprozess sichtbar zu machen, lassen sich in der digitalen Edition zwei einfache, aber dennoch wirksame *Tools* anwenden, die bei Fragestellungen wie jener nach der Wahrnehmung des (un)politischen Ebner auf neue Aspekte verweisen können: zum einen eine allgemeine Stichwortsuche, zum anderen die Registersuche über die *[persName]-tags*, mit denen die Personennamen annotiert werden. Erstere funktioniert standardmäßig, indem Suchbegriffe eingegeben werden und die Edition danach abgefragt wird. Möglich sind hierbei Suchen sowohl in den Brief- als auch in den Meta-Texten, d.h. in sämtlichen Annotationen und Stellenkommentaren. Von besonderer Bedeutung erscheint aber die Registersuche, da sich hierdurch Verweise auf annotierte Personennamen in den Briefen zurückverfolgen lassen. In der Registersuche werden nicht bloß die Adressaten erfasst, mit denen Ficker korrespondiert hat – das lässt sich bereits aus den Metadaten der Briefe bestimmen –, sondern sämtliche Personennamen, auf die in den Briefen die Rede fällt. Wird in der Kommunikation zweier BriefpartnerInnen beispielsweise auf einen Text von Kierkegaard referiert, scheint die Person Kierkegaard, weil mit einem *[persName]*-Attribut versehen, ebenfalls als für den Nutzer such- und findbare Entität auf.

¹² Ebenda.

In der Frage nach «Reaktionen und Provokationen» im Umfeld des (un)politischen Ebners angesichts zweier Weltkriege zeichnen sich deutliche Entwicklungslinien ab. Wird im Gesamtbriefwechsel eine Registersuche zum [persName] «Ebner, Ferdinand» für den Zeitraum zwischen 1919 und 1967 unternommen, lässt sich eine Tendenz erkennen: Die absolute Häufigkeit, mit der im gesamten Briefwechsel mit Ficker über die Person Ebner korrespondiert wurde, bleibt nicht konstant, sondern verläuft in Form von Wellenbewegungen. Seit den 1920er Jahren nimmt die namentliche Erwähnung Ebners jeweils zu Beginn des Nachfolgejahrzehnts in unterschiedlicher Intensität rapide zu, um dann wieder abzuflauen. Man erkennt zudem, dass die Korrespondenz unter Umständen überraschende Wege einschlägt, d.h. es wird mit anderen Briefpartnerinnen und Partnern über Ebner gesprochen, als es vordergründig den Anschein haben mag. Was die Registersuche vor allem zutage fördern kann, sind jene Erwähnungen, die nicht unmittelbar mit den beiden Korrespondenzpartnerinnen zu tun haben, sondern mit Dritten geführt werden.

3. Reaktionen und Provokationen auf Ebner im Umfeld des Brenner nach dem Ersten Weltkrieg

Noch bevor er in den Kreis der *Brenner*-Mitarbeiter eintrat, hatte Ebner im November 1917, als sich schon abzuzeichnen begann, dass der Kriegsverlauf nicht mehr zum Positiven beeinflusst werden konnte, in einem Tagebucheintrag das grundsätzliche Movens, den «Grundzug [s]eines gesamten Denkens» formuliert und diesen mit einer Polarität, der «Zweideutigkeit und Doppelsinnigkeit» des menschlichen Wesens, umrissen. Bezeichnenderweise ist hier schon von einer «Schuld» die Rede, wenn er ausführt: «Das ist immer der ›natürliche‹ Mensch, der glauben kann, dass ihm das Leben etwas schuldig bleibe, dass er vom Leben etwas zu fordern habe. Und das ist immer das Geistige im Menschen, das ihm seine Schuld ans Leben zum Bewusstsein kommen, das ihn sein Leben

als das von ihm etwas Fordernde erleben lässt».¹³ In diesem Sinne muss auch verstanden werden, dass er an der grundsätzlichen Form von «Kulturalität», die das Zeitalter des Weltkrieges ausmacht, harsche Kritik übte und einen Entwurf für ein strategisches Umdenken nach dem Ende des Krieges unterbreitete:

Die geistige Aufgabe Europas nach diesem Kriege: die Revision des Kulturbegriffs. An die Stelle der bisherigen Versuche einer «Kulturphilosophie», seit Herder etwa, muß eine entschlossene Kulturkritik treten. Zu einer Kritik der Kultur gehört wirklich Mut und Entschlossenheit. Die Menschheit wird sich diese Kritik anfangs wohl nicht recht gefallen lassen wollen. Sie wird sich auf die Verteidigung ihrer «heiligsten Güter» verlegen. Das Problem ist freilich ungeheuer schwierig – vielleicht tatsächlich unlösbar. Denn da handelt es sich um die Frage: Wie vermag das Leben der Generation in ein Verhältnis zu den Realitäten des geistigen Lebens zu treten? Vermag die Menschheit, die «Generation» also, aus ihrem Traum vom Geiste zu erwachen? Und kann sie ohne diesen Traum überhaupt existieren? Müssen nicht die eigentlichen Probleme des geistigen Lebens dem «Individuum» zur Lösung überlassen bleiben?¹⁴

Ebner verstand sich als diesem System zugehörig und interpretierte seine Rolle bzw. seine Aufgabe ebenfalls dahingehend:

Vielleicht nehme ich wieder ein Stückchen meiner Aufgabe u. Bestimmung im Leben wahr, gerade soviel, als es für den Augenblick notwendig ist. Und am Ende gehört es zu dieser Aufgabe, daß ich – *der Mensch ist ja wirklich der Kriegsschauplatz des Geistes* – den Schauplatz abgeben soll für den Kampf, der, wenn es im Sinn der Sache so liegen sollte, zwischen dem Geist der Kirche u. dem Sinn des Wortes entbrennt. So hätte ich also zunächst nichts zu sein als dieser Schauplatz.¹⁵

Nachdem Ebner über Vermittlung Haeckers ein Mitarbeiter des Brenner geworden war, erhielt er sofort die Möglichkeit zur Publikation. So veröffentlichte Ficker in rascher Folge im ersten Nachkriegs-Brenner das *Fragment über Weininger*¹⁶ und im Dezember 1919 das Schlussfragment der *Fragmente* mit dem Titel *Kultur*

¹³ F. Ebner, *Tagebuch 1917*, hg. von Matthias Flatscher u. Richard Hörmann, Wien 2011, S. 26 [14.01.1917].

¹⁴ Ebenda, S. 183 [09.11.1917].

¹⁵ F. Ebner an Ludwig von Ficker, 13.10.1922. FIBA, Nachlass Ficker, Sign. 041-008-032-005. Hervorhebung d. Verf.

¹⁶ F. Ebner, *Fragment über Weininger*, «Der Brenner», Folge 6, Heft 1, Oktober 1919, S. 28-47.

und Christentum.¹⁷ Ficker selbst meldete noch vor der Veröffentlichung leichte Bedenken an, da die «Schroffheit einer Stelle» zu «Mißverständnissen bei weniger tief eindringenden Lesern Anlaß geben» und damit Ebner «dem oberflächlichen Verdacht einer gerade im Brenner etwas deplacierten Ironisierung eines Teiles unserer eigenen Bewegung aussetzen» könnte, so Ficker. Gemeint war eine Textstelle, in der Ebner in einem einzigen Nebensatz jene «Kultursurrogisten», «die sich an die Chinesen klammern, obwohl sie daheim ohnedies mit beiden Beinen wohlversichert in der Literatur stecken», erledige. Ficker schien Ebners Passage von den «Ganzgescheiten dieser Zeit», die «ihre ganze Hoffnung auf eine Kulturassoziiierung des chinesischen Menschen mit dem europäischen setzen, um das Christentum [...] für den Kungfutse oder Laotse auszutauschen», auch auf Dallago gemünzt. Dennoch versicherte er Ebner, dass der Abdruck des Schlussfragments «eine ziemlich aufwühlende und nachhaltige Wirkung haben» und «das Interesse für die Buchausgabe des [geplanten] ganzen Werkes mächtig steigern» dürfte.¹⁸ Paradoxer Weise findet sich dieser Beitrag Ebners im Briefwechsel Fickers jedoch kaum durch Reaktionen der BriefpartnerInnen ausgezeichnet. Einzig der deutsche Literaturhistoriker Friedrich Seebaß äußerte sich dazu. Der Aufsatz habe, wie dieser an Ficker schreibt, «einen unglaublich tiefen Eindruck» auf ihn gemacht und verspreche mit jenem aus dem ersten Heft «ein außerordentliches Buch» zu werden, dessen Erscheinen «vielleicht gleich dem Haeckers auf unsere Zeit oder doch wenigstens auf eine ganze Anzahl *Auserwählter* seinen umwälzenden Einfluß nicht verfehlen wird». Ebner wirke auf ihn «dadurch stärker, weil er sich aller Polemik gegen einzelne Exponenten unserer Tage enthält, auf deren Bekämpfung Haecker soviel Kraft verschwendet, verschwenden mußte».¹⁹

¹⁷ F. Ebner, *Kultur und Christentum*, «Der Brenner», Folge 6, Heft 2, Ende Dezember 1919, S. 141-160.

¹⁸ Ludwig von Ficker an Ferdinand Ebner, 12.12.1919. F. Ebner, *Schriften III*, hg. von Franz Seyr, München 1965, S. 295.

¹⁹ Friedrich Seebaß an Ludwig von Ficker, 16.01.1920. FIBA, Nachlass Ficker, Sign. 041-040-032-002.

Der Beginn der 1920er Jahre war davon dominiert, dass Ficker seinen *Brenner* immer intensiver auf die Philosophie Ebners auszurichten begann. Der Erste Weltkrieg hatte bei beiden nachhaltige Wirkung gezeitigt, und Ficker nahm in Ebners Philosophie jenen Ansatz wahr, der der verderbten christlichen Welt als Gegenpol und als Angebot eines alternativen, weil «besseren» Christentums unterbreitet werden musste.

Der Münchner Theosoph Heinrich Tiefenbrunner reagierte auf den Aufsatz *Das Kreuz und die Glaubensforderung*²⁰ mit einem Brief an Ficker, in welchem er die grundsätzliche geistig-religiöse Haltung des *Brenner* hinterfragte.²¹ Als Reaktion darauf versuchte Ficker, eine unmittelbare, öffentlich im *Brenner* ausgetragene Polemik zwischen Tiefenbrunner, Dallago und Ebner anzufachen, was ihm allerdings nicht gelang. Ficker hatte zuvor von Ebner «private Auslassungen» als zu seiner eigenen Orientierung dienende Behelfe erbeten. Doch dieser fühlte sich von Tiefenbrunners Attacke «fast ebenso wenig wie Dallago berührt».²²

In diesem Zusammenhang offenbarte Ficker gegenüber Ebner, dass Dallago in Ebners Art «wohl etwas wie eine orthodoxe Glaubens-Dozentur» sehe, was dieser im Gegenzug «als ein ein bißchen arges Mißverständnis» seitens Dallagos bewertete. Dallago übte in seinen Briefen an Ficker immer wieder Kritik an Ebner, er sprach ihm wahre Religiosität ab.²³ Der Aufsatz kam ihm auf eine gewisse Weise unaufrichtig vor, denn: «So spricht einer nicht, der Christ dem Herzen nach ist; so ausgeklügelt geht der Christ nicht zu Werke».²⁴ Später schrieb Dallago an Ficker, dass das dialogische Prinzip des Ich und Du auf einer Ebene stattfindet, die «wissenschaftlich, jedenfalls nicht rein gefühlsmäßig» zu charakterisieren

²⁰ «Der Brenner», 6. Folge, Heft 3, Februar 1920, S. 200-215.

²¹ Heinrich Tiefenbrunner an Ludwig von Ficker, 10.02.1920. FIBA, Nachlass Ficker, Sign. 041-049-011-001.

²² Ferdinand Ebner an Ludwig von Ficker, 07.03.1920. FIBA, Nachlass Ficker, Sign. 041-008-026-007.

²³ Carl Dallago an Ludwig von Ficker, 11.09.1920. FIBA, Nachlass Ficker, Sign. 041-006-057-004.

²⁴ Carl Dallago an Ludwig von Ficker, 31.01.1921. FIBA, Nachlass Ficker, Sign. 041-007-002-001.

sei. Ebner sei «ausgeklügelt, selbst in seiner Bescheidenheit».²⁵ Er bezeichnete Ebner mit seinen radikalen Glaubensforderungen als «spekulativ», als einen «Konstruktor» mit «lauter intellektuelle[n] tüchtige[n] Eigenschaften [...]».²⁶

Dallago verfasste schließlich eine Stellungnahme für das 9. *Brenner*-Heft unter dem Titel *Augustinus, Pascal und Kierkegaard*,²⁷ die Anfang April 1921 erschien und worin, Ebner zufolge, «ein Ton hörbar wird, der mich als Brennermitarbeiter einfach unmöglich macht.»²⁸

Es ist anzunehmen, dass damit jene Textstelle gemeint ist, in der Dallago Ebner unterstellt, dass dieser dem Geist des Christentums eine «apodiktisch gestellte Glaubensforderung» mit folgenden Worten zuschreibe: «Der Geist des Christentums fordert vom Menschen den Glauben an die Menschwerdung Gottes im Leben Jesu und es wird keiner ein Christ ohne die innere Erfüllung dieser Forderung».²⁹ Bedenken äußerte Ficker ein weiteres Mal angesichts von Ebners Betrachtung *Ärgernis der Repräsentation*,³⁰ erschienen ebenfalls im Spätherbst 1922, die er als «ein Präludium zu einer prinzipiellen Untersuchung» bewertete. Der Eindruck auf ihn war, so Ficker, «ein etwas zwiespältiger»:

Man kann doch nicht vom Laien und seinen weltlichen Ansprüchen mehr geistiges Verantwortungsgefühl und religiöses Gewissen verlangen als von der Kirche und den Hütern der geistlichen Macht! [...] Das Geistliche in seiner Weltlichkeit ist immer schuldiger als das Weltliche in seiner Weltlichkeit. Das Pathos der Anklage gegen dieses ist aber bei Ihnen ungleich stärker als gegen jenes.³¹

²⁵ Carl Dallago an Ludwig von Ficker, 17.02.1921. FIBA, Nachlass Ficker, Sign. 041-007-002-006.

²⁶ Carl Dallago an Ludwig von Ficker, 24.03.1922. FIBA, Nachlass Ficker, Sign. 041-007-006-002.

²⁷ C. Dallago, *Augustinus, Pascal und Kierkegaard*, «Der Brenner», 6. Folge, Heft 9, April 1921, S. 641-734.

²⁸ Ferdinand Ebner an Ludwig von Ficker, 17.04.1921. FIBA, Nachlass Ficker, Sign. 041-008-009-003.

²⁹ C. Dallago, *Augustinus, Pascal und Kierkegaard*, «Der Brenner», 6. Folge, Heft 9, April 1921, S. 646.

³⁰ F. Ebner, *Ärgernis der Repräsentation*, «Der Brenner», 7. Folge, Bd. 2, Spätherbst 1922, S. 209-225.

³¹ Ludwig von Ficker an Ferdinand Ebner, 29.09.1922. F. Ebner, *Schriften III*, hg. von Franz Seyr, München 1965, S. 480.

Der eigentliche Vorwurf Fickers an Ebner lautete aber, dass «niemand sich darüber klar zu werden vermag», ob er «wirklich zweifelsfrei auf dem Boden der Kirche» stehe oder nicht: «Denn das Bekenntnis der eigenen Position ist unerlässlich, sobald man sich gegen Mißverständnisse abzugrenzen sucht. [...] Was wie Vorsicht aussieht, wirkt wie Ausflucht und Befangenheit».³² Dies sei umso dringender in einer Zeit, da sich, so Fickers Einschätzung, «in der Laienwelt bereits ungleich mehr religiöses Gewissen regt» als in der, wie er sie bezeichnet, «*wirklichen* Kirche, [...] in einem Augenblick, da die Kirche Aussicht hat, ein weltlicher Machtfaktor zu werden wie vielleicht noch nie!».³³ Ficker bezog sich an dieser Stelle auf den interkonfessionellen Glaubensstreit, der, wie er Alfred Eichholz gegenüber bemerkte, «heute in den kirchlichen Lagern Deutschlands entbrannt ist», und der «zwar die weltliche Position der römischen Kirche stärken [werde], aber in einem Grade, der ihr erst vollends gefährlich werden kann».³⁴

Ebner musste zugestehen, «daß manches nicht deutlich genug sich ausspricht». Er sah sich dennoch in der Rolle desjenigen, der sich des eingangs zitierten «Kriegsschauplatz des Geistes»³⁵ bewusst war und diesen für seine Zwecke nutzbar machen konnte. Wenn die Auseinandersetzung mit dem Katholizismus als ein Wagnis anzusehen sei, dann sei, so Ebner, «hiefür gerade jetzt, wo die katholische Welle wieder hochgeht, der rechte Zeitpunkt gegeben, zu beginnen. Vor drei Jahren noch wäre so etwas vom Wind des Sozialismus u. Bolschewismus wirkungs- u. bedeutungslos verweht worden. [...]».³⁶ Ebner beließ es nicht bei dieser Kritik, sondern er weitete sie noch aus: «Ob nun Katholizismus oder Neu-Buddhismus oder was immer», mithin war für den Philosophen

³² Ebenda, S. 481.

³³ Ludwig von Ficker an Ferdinand Ebner, 06.10.1922. Ferdinand Ebner, *Schriften III*, hg. von Franz Seyr, München 1965, S. 487.

³⁴ Ludwig von Ficker an Alfred Eichholz, 17.10.1921. FIBA, Sammlung Briefwechsel Ludwig von Ficker.

³⁵ Ferdinand Ebner an Ludwig von Ficker, 03.10.1922. FIBA, Nachlass Ficker, Sign. 041-008-032-005.

³⁶ Ferdinand Ebner an Ludwig von Ficker, 15.10.1922. FIBA, Nachlass Ficker, Sign. 041-008-032-006.

«alles im Vorhinein verdächtig», was er «vor Existenzproblemen u. geistigen Wertungsproblemen versagen» sah: «Am übelsten ist es freilich, wenn der ‹Korpsgeist› die Stellungnahme zu derartigen Problemen diktiert». ³⁷

Diese Aussagen Ebners zeugen von durchaus politischer Kraft und stehen im Kontrast zur Mehrzahl der brieflichen Reaktionen, die ihn weitgehend im Spannungsfeld zwischen Katholizismus, Protestantismus und Judentum verorten und dort auf seinen Anteil an der Klärung des religiösen Problems reduzieren. Obwohl Ficker diese Rolle Ebners bei der Scheidung der Geister schätzte, hatte er weiterhin Vorbehalte. Ebners Darstellung sei zwar «aus eigenstem Erleben gespeist», bleibe aber «wesentlich abstrakt». Die Glaubensforderung bei Ebner nehme, so Ficker im Februar 1922 an Dallago, «bisweilen geradezu den Aspekt einer fixen Idee» ³⁸ an.

Im Dezember 1923 war der buchhändlerische Misserfolg der *Fragmente* für Ebner manifest geworden: Nach zwei Jahren war nicht einmal ein Viertel der Auflage, die vermutlich 2000 Stück betragen hatte, verkauft. Da half auch die positive Rückmeldung Erich Messings an Ficker nichts, in der dieser versicherte: «Es ist ein prachtvolles Buch! Ich glaube im Ernst, dass Dallago ihm nicht gerecht wird, wenn auch manche seiner Einwände gegen Ebner richtig sein mögen». ³⁹ 1924 lässt sich im Briefwechsel immer deutlicher ausmachen, dass der *Brenner* auf eine innere Krise zu-steuerte. Dies passierte angesichts des drohenden Ausscheidens Theodor Haeckers, der nicht in demselben Publikationsorgan mit Dallago erscheinen wollte, welcher die Kirche in einem Beitrag expressis verbis als «Mörderin» titulierte, sowie angesichts eines geistigen Zusammenbruchs Ebners. Über diese Entwicklungen in Sorge geraten, schrieb Ficker an Dallago: «Das sind Ausfälle und Schwierigkeiten so einschneidender Art, daß sie eine Zeitschrift,

³⁷ Ferdinand Ebner an Ludwig von Ficker, 18.01.1923. FIBA, Nachlass Ficker, Sign. 041-008-033-002.

³⁸ Ludwig von Ficker an Carl Dallago, 18.02.1923. FIBA, Nachlass Carl Dallago (2. Erwerbseinheit), Sign. 215-001-022-001.

³⁹ Erich Messing an Ludwig von Ficker, [wahrsch. Anfang 1924]. FIBA, Nachlass Ficker, Sign. 041-031-018-001.

deren Physiognomie von den Physiognomien ihrer paar Mitarbeiter belebt und in Leidenschaft bewegt ist, auf keinen Fall verwinden und ohne weiteres überwinden kann [...]».⁴⁰

Gegen Mitte der 1920er Jahre geht die Zahl der Bezugnahmen auf Ebner im Briefnetzwerk in quantitativer Hinsicht merklich zurück. Ein Grund dafür ist unter anderem darin zu suchen, dass ab Frühjahr 1925 mit Paula Schlier jene Mitarbeiterin zum *Brenner* gestoßen war, die fortan Ebner als Hauptakteur abgelöst und Ficker dazu bewegt hat, den *Brenner* inhaltlich sukzessive und spätestens seit den 1930er Jahren endgültig zugunsten ihrer vom katholischen Mystizismus bestimmten Literatur auszurichten. Das weibliche Ingenium, das Ficker in der Person Schliers erkannt zu haben glaubte, trat mit ihrer Literatur, die – insbesondere auf Bestreben Fickers – zunehmend von einer spiritualistisch-chilastischen Gottesschau geprägt war, an die Stelle der zuvor im *Brenner* prominent ausgebreiteten Dialogphilosophie Ferdinand Ebners. Die statistische Verteilung ebenso wie der genauere Blick auf die Korrespondenz offenbart aber, dass es diesbezüglich einen punktuellen Ausreißer gibt: Die Korrespondenz mit der in Purkersdorf lebenden Künstlerin Hildegard Jone aus den Jahren zwischen 1927 und 1963 nimmt im Briefwechsel großen Raum ein. Insbesondere sind hier 1931 und 1932, d.h. die ersten Jahre nach Ebners Tod von Bedeutung, da Jone mit Einverständnis der Witwe Maria Ebner den Nachlass des Philosophen übernommen hatte und verwaltete.⁴¹ Jone war während dieser Zeit offenbar stark vom Anliegen getrieben, vor der Folie der sich abzeichnenden politischen Entwicklungen (auch wenn diese im Briefwechsel kaum jemals explizit zur Sprache kommen) die Veröffentlichung von Ebner-Texten zu forcieren. So richtet sie im Februar 1932 eine indirekte Bitte an Ficker:

⁴⁰ Ludwig von Ficker an Carl Dallago, 14.12.1924. FIBA, Nachlass Ficker, Sign. 041-056-097-005.

⁴¹ Vgl. Hildegard Jone an Ludwig von Ficker, 28.01.1932. FIBA, Nachlass Ficker, Sign. 041-021-040-005.

In Ebners Tagebüchern finde ich die Aufzeichnung, daß er Ihnen die «Kriegstagebücher» zu lesen gab. Können Sie sich dieser Arbeit besinnen? Ebner hat sie in seinem Testament unter die gezählt, die er für den Druck vorgesehen hat. Mir erscheint sie als ungemein bedeutend, eigentlich als das einzige «christliche» Kriegstagebuch, daß [!] es meines Wissens gibt.⁴²

Der Antwortbrief Fickers ist nicht überliefert, wohl aber der Folgebrief Jones, aus dem hervorgeht, dass Ficker die Möglichkeit einer Veröffentlichung der Kriegstagebücher im «Brenner», wie es sich Jone vorgestellt hatte, verworfen hatte. Ihren Höhepunkt erreichte die Intensität, mit der im Briefwechsel Jone-Ficker auf Ebner rekurriert wird, im Jahr 1932. In nicht weniger als 32 Briefen fällt die Rede auf den Philosophen. Insbesondere werden dabei die Veröffentlichungspolitik und (nach 1931) die Kompetenzverteilung bezüglich der adäquaten Verwertung des Nachlasses Ebners diskutiert, wobei Jone mit großer Vehemenz argumentiert; Ficker hingegen blieb eher reserviert und bestärkte nur, was er noch zu Lebzeiten Ebners im Sommer 1929 befunden hatte, nämlich dass Ebner selbst aktiv auf Jone zugehen müsse, während er vermeinte, «sich's bei Frau Jone etwas verschüttet zu haben».⁴³

Doch nicht nur der engere Kreis der *Brenner*-MitarbeiterInnen, sondern auch Außenstehende, wie beispielsweise der Münchner Bibliothekar Max Stefl, konnten die Rolle als externe Impulsgeber einnehmen:

Übrigens hat mich gerade diese Ihre Mitteilung mitveranlaßt, Ferdinand Ebner um den Abdruck jenes letzten Kapitels seines Werks zu bitten, das Sie in diesem Heft an letzter Stelle finden. Da erledigt er in einem einzigen Nebensatz diese Kultursurrogisten, die sich an die Chinesen klammern, obwohl sie daheim ohnedies mit beiden Beinen wohlversichert in der Literatur stecken. Die Stelle wird zwar gerade im Brenner zu Mißdeutungen Anlaß geben, aber das macht nichts. Geistige Offenheit geht über alles, und selbst Dallago, der neulich zufällig hier war, bat mich, nur ja alles gewissenhaft zu bringen.⁴⁴

⁴² Hildegard Jone an Ludwig von Ficker, 16.02.1932. FIBA, Nachlass Ficker, Sign. 041-021-040-007.

⁴³ Ludwig von Ficker an Ferdinand Ebner, 19.07.1929. F. Ebner, *Schriften III*, hg. von Franz Seyr, München 1965, S. 646.

⁴⁴ Max Stefl an Ludwig von Ficker, 23.12.1919. FIBA, Sammlung Briefwechsel Ludwig von Ficker.

Hier treten deutlich die Vorteile zutage, die eine digitalen Edition auszeichnen: Max Stefl wird im Personenregister der gedruckten Ebner-Briefausgabe gar nicht erwähnt, die Registersuche der digitalen Edition zeigt hingegen einen Treffer an. Dieser Umstand ist in gewisser Weise nachvollziehbar, da sich Ficker nie direkt mit Ebner über Stefl ausgetauscht hat. Die über den engen Briefwechsel hinausgreifende Analyse macht jedoch eindrücklich offenbar, welche Bedeutung solche scheinbar «Außenstehenden» für die Unterfütterung eines Diskurses gehabt haben,⁴⁵ der gebündelt auf eine Form von ideologischer Zeitkritik abzielte. Obwohl nie explizit angesprochen, diente Max Stefl für Ficker gewissermaßen als Verbindungsmann zu einer räumlich getrennten Kulturszene und damit als Gewährsmann, dass seine Sache auch international in guten Händen ruhe.

4. *Fazit*

Schon die wenigen genannten Beispiele geben einen Blick auf hochkomplexe Netzwerksituationen frei, in die der Briefwechsel Ficker-Ebner eingebunden ist. Ein gemeinsames Moment stellt dabei dar, dass diese vor allem in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg mit dem Bestreben verschiedenster KorrespondenzpartnerInnen einhergehen, Ferdinand Ebner als kulturell relevante Persönlichkeit und seine christlich determinierte Ich-Du-Philosophie im kulturellen Feld zu etablieren bzw. ihn gegen Anwürfe von außen zu verteidigen und seine Position zu stärken (wie es beispielsweise im Fall Tiefenbrunner geschehen ist). Der Zukunftsoptimismus, den Ficker noch im November 1919 durch das Engagement Ebners verspürt haben musste und den er Max Esterle kommunizierte, versuchte er an andere Persönlichkeiten des Netzwerks weiterzugeben. Ein Blick auf die Häufigkeitsverteilung der Annotationen

⁴⁵ Ein anderer, ähnlich gelagerter Fall wäre z.B. auch in der Person Eberhard Steinackers auszumachen, der in seinen Briefen zwischen 1934 und 1965 immer wieder auf Ebner Bezug genommen hat. 1935 existierte der Plan, dass Steinacker einen Aufsatz für den «Brenner» zu Ebner verfassen sollte, es kam aber zu keiner Veröffentlichung.

mit dem *tag* «Ebner, Ferdinand» wie auch die genauere inhaltliche Analyse machen sichtbar, dass es im Falle Ebners über einen Zeitraum von beinahe vier Jahrzehnten sogar wiederkehrend zu Bestrebungen kam, den Philosophen bzw. sein Werk auf die ein- oder andere Weise zu re-aktivieren, d.h. sinngemäß immer wieder «ins Gespräch» zu bringen.

In einer etwas pointierten Schlussfolgerung gesprochen, demonstriert ein Blick in den Gesamtbriefwechsel, dass in letzter Konsequenz für die Beschäftigung mit dem (un)politischen Ebner jenes Prinzip zum Tragen kommt, das Michel Foucault 1975 in seiner Vorlesung am College de France formuliert hat, als er in einer provokanten Umkehrung des bekannten Ausspruchs Carl von Clausewitz' vom «Krieg als Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln» postulierte: «Die Politik ist die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln». ⁴⁶ Wenn man sich vergegenwärtigt, mit welcher Vehemenz – teilweise über Jahrzehnte – neben der Publikationstätigkeit insbesondere auf der Ebene brieflicher Kommunikation permanent Versuche unternommen wurden, den *Willen zum Wissen* und damit den *Willen zur Wahrheit* durchzusetzen, wird deutlich, dass auch die Kulturpolitik dem Primat subliminal-strategischer Machtausübung unterworfen ist. Was von Ficker und seinen BriefpartnerInnen im Briefwechsel praktiziert wurde, stellt eine Politik der Abgrenzung von anderen Strömungen und einen bewussten Versuch dar, durch Einflussnahmen auf Schlüsselpersönlichkeiten lenkend in kulturelle Diskurse einzugreifen, um damit (zum größten Teil wissentlich und gewollt, allerdings auch um den Preis einer Form des kulturellen Elitarismus!) die Deutungshoheit zu erlangen. Weshalb diese Machtpraktiken nicht nur eindimensional, d.h. gewissermaßen top-down von Ficker als dem *Brenner*-Herausgeber ausgehend zu sehen sein sollten, sondern, ganz im Gegenteil, der Blick insbesondere in synchroner Ebene auf das Beziehungsgeflecht fallen muss, erklärt einmal mehr Foucault, denn: «Die Macht ist nicht etwas, was man erwirbt, wegnimmt,

⁴⁶ M. Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am College de France*, Frankfurt/Main 2001, S. 76.

teilt, was man bewahrt oder verliert; die Macht ist etwas, was sich von unzähligen Punkten aus und im Spiel ungleicher und beweglicher Beziehungen vollzieht».⁴⁷

Die Hoffnung auf eine Veränderung auf geistigem Gebiet, die Ficker unmittelbar nach Kriegsende noch gehegt hatte, war mit der Zeit immer mehr geschwunden. Hans Janowitz hatte 1919 diese Utopie in einem Brief auf den Punkt gebracht:

Um den «Brenner» herum aber kristallisiert sich deutlich eine geistige Gruppe reiner und hoher Menschen, – ein Anblick, der heute so märchenhaft ist, wie's der Einblick ins Paradies wäre. Die Konstellation jener denkenden Gruppe, deren Weltanschauung jenseits verankert ist, also niemals Gefahr laufen kann, Politik zu werden, verheißt sich mir als Symptom eines Unerwarteten, Zeit-Fernen, hoffnungslos Ersehnten [...].⁴⁸

Gerade weil, Ficker zufolge, im *Brenner* der «Geist der all-deutschen, d.i. der preußischen Hybris, die den Weltkrieg unmittelbar verursacht hat, und die Methode ihrer Kriegsführung auf das leidenschaftlichste bekämpft»⁴⁹ worden seien, erwies sich die Abgrenzung vom hohlen Pathos der «lärmenden Umgebung» (der Journalisten, Literaten, Politiker usw.) durch das Entgegensetzen eines ursprünglichen Christentums, die Ausrichtung des Denkens am Leben, die Betonung des Persönlichen und Existenziellen, indirekt als höchst politisch. Insofern kann in der Auseinandersetzung mit der weltlichen Position der Kirche auch der unpolitische Ebner als ebenso politisch interpretiert werden. In der Rückschau erscheint der historischen und persönlichen Entwicklungslinien freilich fraglich, ob sich für Ficker der «Menschenwert», so wie er sich ihn nach dem Ersten Weltkrieg imaginiert hat, tatsächlich durchgesetzt hat. Dass Ficker wie Ebner zumindest den Versuch unternommen haben, ist ihnen jedoch hoch anzurechnen.

⁴⁷ M. Foucault, *Sexualität und Wahrheit. Der Wille zum Wissen*, Frankfurt/Main 1983, S. 94.

⁴⁸ Hans Janowitz an Ludwig von Ficker, 02.12.1919. FIBA, Nachlass Ficker, Sign. 041-020-041-005.

⁴⁹ Ludwig von Ficker an Emile Prüm, 13.05.1920. FIBA, Sammlung Briefwechsel Ludwig von Ficker.

MARCO VISCOMI

L'IMPEGNO ESISTENZIALE DI UN PENSATORE INATTUALE.
SUL PENSARE (IM)POLITICO DI FERDINAND EBNER

1. *Critica storica e crisi della parola*

Ferdinand Ebner non risparmia parole di critica infuocata contro la sua contemporaneità di inizio Novecento. Nel suo tentativo appassionato di guardare al futuro, questo pensatore non si astiene dal tracciare una serie di accuse molto pesanti alle persone e alla società del suo tempo. Quest'insieme di condanne storiche ha un unico baricentro epocale: lo scoppio, la conduzione e gli esiti della prima guerra mondiale. Come scrive testualmente Ebner, è esattamente nel fragore di questo specifico conflitto che «la parola andò perduta» (*Im Lärm des Krieges war das Wort verloren*).¹ Lo smarrimento della parola operato e vissuto dagli esseri umani prende avvio da un evento storico specifico, a partire dal quale viene diagnosticata da Ebner una progressiva decadenza della dimensione spirituale dell'uomo. Quello che può essere tratteggiato all'interno della disamina ebneriana contro il primo conflitto mondiale e ciò che ne seguì, può essere infatti inteso come un vero e proprio climax, ascendente nella gravità delle sue implicazioni.

Se il punto di partenza della critica ebneriana si lascia facilmente individuare nello scontro scoppiato tra l'Austria-Ungheria e la Russia nel luglio del 1914 e conclusosi ufficialmente nel gennaio del 1919 con l'umiliazione e la morte degli Imperi Centrali, ciò

¹ F. Ebner, *Versuch eines Ausblicks in die Zukunft*, in *Schriften I*, Kösel-Verlag KG, München 1963, pp. 719-908; trad. it. di N. Bombaci, *Proviamo a guardare al futuro*, Morcelliana, Brescia 2009, p. 40. Da ora abbreviato in VAZ.

su cui si sofferma Ebner nelle sue accuse possiede dei caratteri ancora più precisi. In primo luogo, infatti, il pensatore si scaglia contro quelle che furono le colpe dei cattolici durante quel conflitto.² Ciò contro cui viene puntato il dito non è soltanto la condotta bellica dei cristiani, essenzialmente paragonabile a quella di tutti quanti i soldati – di ogni tempo e di qualsiasi fazione – obbligati a massacrare per non essere a loro volta uccisi, ma ancor più la giustificazione che gli uomini di chiesa diedero al conflitto.³ La croce, osserva Ebner, veniva utilizzata come un vero e proprio strumento di lotta, mentre coloro che si impegnavano in prima persona nelle trincee erano alleggeriti nella loro responsabilità personale da una moratoria disposta dalle autorità ecclesiastiche.⁴ La prima guerra mondiale, come evento storico in cui fallisce definitivamente l'Europa cristiana, insieme alla condotta personale di tutti coloro che si dicevano 'cristiani', indistinguibili nelle atroci nefandezze del conflitto, hanno significato «la bancarotta culturale e morale

² Queste colpe non vengono additate semplicemente nell'improprio intento di costituire una 'cultura' cristiana, prima ancora di impegnarsi a vivere il messaggio annunciato e incarnato dal Cristo, ma si mostrano ben più evidenti nel collasso della civiltà occidentale, realizzatosi appunto durante la Grande Guerra. Questo specifico ordine di colpevolezza spirituale e storica dei cristiani viene rintracciato da Ebner non solo nel modo, a suo dire, quasi grottesco ed effimero di relazione dei fedeli al Cristo, ma ancor più nel difficile compito a venire di ritornare all'originarietà del messaggio cristiano. Cfr. F. Ebner, *Die Wirklichkeit Christi*, in *Werke I*, hrsg. F. Seyr, Kösel-Verlag KG, München, 1963-1965, pp. 381-641; trad. it. di N. Bombaci, *La realtà di Cristo*, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 110, 120-126, 137-148, 153. Da ora abbreviato in WC.

³ «Non è il cristianesimo – scrive Ebner – ad essere giudicato dalla guerra, ma lo è un genere umano che ha avuto l'ardire di imbellettare la sua vita, che non è per nulla cristiana, con i segni del cristianesimo. [...] Il male di cui l'uomo europeo è malato risale a quasi due millenni fa. Questo mondo cristiano-germanico, la cui fine gloriosa fu la Guerra Mondiale, si edificò sul fondamento e sul terreno insidioso di un cristianesimo misconosciuto nella sua essenza. Per due millenni la sua cultura si adoperò per avere a che fare con Cristo, ma questi stesso non ha nulla a che fare con quella cultura» (ivi, pp. 181-182). Da ciò deriva il fatto che, sebbene la Chiesa cattolica si prodigò per tutti questi secoli nel preservare e tramandare l'annuncio del Cristo, sempre a giudizio di Ebner, fondamentalmente essa non si preoccupò di vivificare ogni volta la stessa lettera di quel messaggio, conducendolo all'alienazione e all'oblio. Cfr. ivi, pp. 123-126.

⁴ Cfr. VAZ, p. 41.

dell'uomo europeo (*den kulturellen und moralischen Bankrott des europäischen Menschen*)». ⁵

Ciò che seguì alla Grande Guerra, poi, non fu meno grave. L'affermazione della violenza fascista e il deviare dei legittimi e profondi intenti socialisti delle masse verso l'ideologia comunista portarono alla definitiva sostituzione della dimensione spirituale dell'umano con il più becero materialismo. ⁶ La critica del cattolico Ebner si rivolge qui contro i concordati che la Chiesa stipulò più o meno tacitamente con il fascismo, come nel caso dei Patti Lateranensi dell'11 febbraio 1929. ⁷ L'accusa del pensatore colpisce però ancora più in profondità, lì dove osserva che tanto il capitalismo, quanto il materialismo storico di fatta sovietica non portano ad altro che ad un «vuoto spirituale» (*Ungeist*), in cui l'unica cosa ricercata e pretesa dall'uomo è il pane terreno. ⁸ Nella riduzione dell'umanità a suoi soli bisogni fisici, viene obliata la dimensione più propria di ogni singolo essere umano, vale a dire la propria spiritualità e il fatto che in quest'ultima l'umano trovi sia compimento esistenziale che realizzazione ultima. Tanto lo squadristo fascista con la sua selvaggia brutalità, quanto la pretesa marxista che riduce tutto il

⁵ Ivi, p. 42.

⁶ Cfr. WC, pp. 105-107.

⁷ Cfr. VAZ, pp. 43-45.

⁸ Cfr. ivi, pp. 45-49. È qui rinvenibile quella stessa critica magistralmente rappresentata da Dostoevskij nei *Fratelli Karamazov*, nella leggenda del Grande Inquisitore e nel dialogo immaginato tra questo personaggio e Cristo, al quale vengono rinfacciate – in senso utilitaristico e affatto spirituale – le ragioni del pane terreno contro il fine ultimo del pane celeste. Cfr. F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, trad. it. di A. Poliedro, Garzanti, Milano 1979, vol. I, pp. 263-282. Oltre a questo rimando letterario, va ulteriormente sottolineato il linguaggio del quale si avvale Ebner per apostrofare la logica materialistica del pane terreno. Il termine impiegato dal pensatore, tradotto in italiano con un neutro “vuoto spirituale”, forse non dà ragione della cifra stilistica con la quale si ha qui a che fare, vale a dire ‘*Ungeist*’. In quest'ultimo termine, infatti, si esprime qualcosa di molto più incisivo della semplice *assenza* della dimensione spirituale, all'interno di un contesto che privilegia e assolutizza l'elemento materiale dell'esistenza. Ciò di cui si sta facendo portavoce Ebner, criticando la dimensione materialista e anti-cristiana della riduzione dell'esistenza alla pura empiria, è infatti l'identificazione di questo stesso atteggiamento con il *contraddittorio* dello spirito, cioè il non-spirito, l'anti-spirito, appunto l'*Un-geist*.

reale alla materialità, limitano al ‘cervello’ e allo ‘stomaco’ ciò che invece, sostiene Ebner, dovrebbe essere fatto proprio del ‘cuore’.⁹ Un riferimento, quest’ultimo, che non deve essere affatto inteso in senso romantico, ma secondo un’attenta etimologia biblica, per la quale il cuore è la sede della decisione e dell’intenzione, dei moventi iniziali e delle aspirazioni ultime.¹⁰ Vale a dire: quella dimensione unitaria che può essere richiamata nell’antica accezione medievale di *mens*, quale unità di *esse*, *nosse* e *velle*,¹¹ nonché

⁹ Cfr. VAZ, p. 52. È lecito inferire che tale rimando al ‘cuore’ possa avere, nella sua matrice filosofica ebneriana, un correlativo al testo di Feuerbach *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, essenziale per Ebner. Tuttavia, è imprescindibile osservare come la matrice più propria di questa accezione del cuore, che mantiene in sé ascendenze bibliche e paoline, sia molto più coerentemente riferibile agli studi svolti da Ebner su Pascal. È infatti in riferimento a quest’ultimo, più che alla complessiva dottrina di Feuerbach, assolutamente materialistica e – in certo senso – impermeabile alla sensibilità di Ebner, che va a mio avviso riscoperto il valore speculativo delle ‘ragioni’ del cuore sulla facoltà umana di raziocinio. Cfr. L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, in *Sämtliche Werke*, Band II: *Philosophische Kritiken und Grundsätze*, Wigand, Leipzig 1846, pp. 269-346, trad. it. di L. Basile, *Principi della filosofia dell’avvenire*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, pp. 67-76; B. Pascal, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, Guillaume Desprez, Éditions Rencontre, Paris 1670, trad. it. di P. Serini, Einaudi, Torino 1967, pp. 58-59 [ed. fr. 277-278].

¹⁰ Cfr. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, *Nuovo Grande Commentario Biblico*, Queriniana, Brescia 2002, pp. 58-69, 152-165.

¹¹ È questa la tradizione di pensiero alla quale mi sembra opportuno ricondurre la riflessione di Ebner. Egli mi pare cioè ispirato, più o meno implicitamente, dalla sensibilità platonico-agostiniana che risale attraverso il platonismo medioevale, individuabile in Bonaventura da Bagnoregio e in Cusano, fino alla più recente contemporaneità. Vale a dire: sino alla scuola neo-bonaventuriana e alla sua radice intimamente francescana. Un’origine, questa, sulla traccia della quale trova ragion d’essere anche il taglio teoretico del presente contributo. Cfr. T. Moretti-Costanzi, *La filosofia pura* (1959), in *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano 2009, pp. 375-411; E. Mirri, *La nuova scuola bonaventuriana bolognese*, in *Pensare il medesimo. Raccolta di saggi*, a cura di F. Valori e M. Moschini, Editrici Scientifiche Italiane, Napoli 2006, pp. 157-169; E. Mirri, *Il pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi come un nuovo bonaventurismo*, in *ivi*, pp. 671-683; S. Zucal, *Ferdinand Ebner. La «nostalgia» della parola*, Morcelliana, Brescia 1999, p. 46.

secondo la terminologia moderna di 'spirito', l'antico πνεῦμα da cui deriva il termine ebneriano di 'pneumatologia'.¹²

È proprio questa dimensione originaria dell'umano che andò perduta nella prima guerra mondiale. In virtù dello smarrimento della parola – intesa quale istanza autenticante l'umano alla sua più profonda verità¹³ –, l'intera realtà spirituale dell'uomo andò da allora dispersa. E tale erramento epocale si riflette, sempre secondo la diagnosi ebneriana, fino ad oggi nella tecnica e nel giornalismo.¹⁴ Riguardo alla prima, il pensatore austriaco rimanda a Baudelaire e alla sua osservazione profetica per la quale «noi periremo nelle cose grazie alle quali abbiamo creduto di vivere. La meccanica sarà così americanizzata per noi, che abbiamo esaurito in noi il progresso di tutto lo spirituale». ¹⁵ Come a dire che lo spirituale perisce in quella stessa dimensione, in cui si era finora ritenuto che ogni tensione umana potesse vivere e crescere, cioè nella dimensione materiale e utilitarista della tecnica.¹⁶ Questa decadenza della vitalità spirituale

¹² Cfr. A.K. Wucherer-Huldenfeld, *La pneumatologia della parola. La riscoperta autodidattica della comprensione storico-salvifica della Trinità da parte di Ferdinand Ebner*, in S. Zucal, A. Bertoldi (ed.), *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner. Atti del convegno internazionale*, Trento, 1-3 dicembre 1998, Morcelliana, Brescia 1999, pp. 27-40.

¹³ Non è infatti la semplice dimensione sensoriale ed esperienziale della vista o dell'udito, né la capacità umana di raziocinio ciò che rende propriamente l'uomo ciò che egli si dice essere. Piuttosto, a ritenere di Ebner, è solo la parola che ha reso sin dal principio, creandolo, e continuamente, nello spazio della sua esistenza individuale e personale, ogni essere umano un uomo vero e proprio. Cfr. VAZ, pp. 134-138. Si veda anche F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, Brenner Verlag, Innsbruck 1921; a cura di S. Zucal, trad. it. di P. Renner, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo [MI] 1998, pp. 207-209, 268, 328-329. Da ora abbreviato in PF.

¹⁴ Cfr. WC, pp. 116-120.

¹⁵ VAZ, p. 50. Come osservato in una nota critica inserita dal curatore della traduzione ebneriana, il riferimento originale a Baudelaire si legge nell'opera postuma del 1887 intitolata *Mon coeur mis à nu. Journal intime*. Cfr. *ibidem*, nota 13.

¹⁶ Con questa critica alla tecnica, Ebner si incontra in maniera affatto insolita con la riflessione heideggeriana sul medesimo argomento. Le posizioni speculative e non meramente etiche di Heidegger riguardo alla tecnica sembrano riecheggiare della critica ebneriana all'impiego sconsiderato dei ritrovati

dell'umano va di pari passo alla mortificazione del linguaggio operata per mezzo della volgarizzazione gergale della stampa. Tale critica di Ebner alla dimensione giornalistica rappresenta un topos che attraversa una buona parte delle sue pagine di protesta contro la società di inizio Novecento.¹⁷ Tali passaggi mantengono però intatto un unico nucleo di riflessione: per Ebner, nel giornalismo si manifesta il sintomo più lampante della totale perdizione della parola, la quale va smarrita non solo negli accadimenti storici, ma ancor più nella riduzione della parola a mero strumento di veicolo concettuale.¹⁸ Infatti, la parola va perduta quando di essa viene smarrito il senso più originariamente spirituale. Quando la parola smette di essere intesa secondo l'essenza spirituale che a essa pertiene, quella stessa realtà spirituale che la parola è viene persa dall'essere umano. In definitiva, ciò che andò perduto durante e proprio a partire dalla prima guerra mondiale fu esattamente la realtà spirituale degli esseri umani incarnata dalla parola.

2. *L'inattualità come movente e scopo*

Certamente, la critica ebneriana al suo tempo non manca di un fondamento storico e politico. È lampante, infatti, come lo sce-

tecnologici e alle implicazioni ontologiche che risiedono tanto nel loro utilizzo inconsapevole, quanto nella loro sostanza metafisica. I due filosofi si ritrovano quindi nel formulare - Ebner qualche decennio prima di Heidegger - una critica al modo tecnico che l'essere umano adotta esistendo e percependosi in rapporto al problema del senso e del fondamento. Vale a dire: in relazione a quella che, per Heidegger, è la domanda fondamentale sull'essere e che, per Ebner, consiste nell'impegno pneumatologico al dialogo dell'io con il Tu divino e con il tu del fratello. Riguardo al filosofo di Messkirch, si veda M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Gesamtausgabe, Band 79, ed. P. Jaeger, Frankfurt a.M. 1994; trad. it. di G. Gurisatti, *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi, Milano 2002, pp. 21-95. Per quanto attiene ad Ebner, invece, cfr. VAZ, p. 50.

¹⁷ Emblematico mi pare però il rimando allo specifico luogo di WC, p. 18.

¹⁸ È questa la deiezione della parola a morto segno grafico, osservata dalla distinzione ebneriana tra *Worte* e *Wörter*. Cfr. PF, pp. 215-219; VAZ, p. 115. Si veda anche F. Ebner, *Wort und Liebe. Tagebuch 1916/1917. Aphorismen 1931*, in *Schriften I*, hrsg. F. Seyr, Kösel-Verlag KG, München 1963, pp. 19-73, 909-1013; a cura di E. Ducci e P. Rossano, *Parola e Amore. Dal Diario 1916-1917. Aforismi 1931*, Rusconi, Milano 1983, pp. 126, 141-142. Da ora abbreviato in TuA.

nario della prima guerra mondiale sia lo sfondo imprescindibile, sul quale si muovono tutte le accuse articolate da Ebner che, del resto, si riferisce quasi costantemente ad interlocutori specifici, spesso chiamandoli per nome e cognome.¹⁹ La collaborazione intellettuale ed editoriale prestata da questo pensatore alla rivista *Der Brenner* ha quindi la funzione di un impegno politico e, ancora più radicalmente, di un dovere spirituale rivolto ad una più intima speranza. Ciò che in effetti si mostra essere il movente essenziale della critica ebneriana alla propria storia non è un interesse politico o di partito, ma la fiducia in un futuro che veda finalmente il risveglio dell'Occidente alla propria vita spirituale.²⁰ Un ridestarsi allo spirito, cioè, che superi la «decadenza del linguaggio» (*Sprachverfall*),²¹ compiutasi durante l'evento storico della prima guerra mondiale, e che ritorni a guardare alla realtà spirituale suprema che è la parola. Infatti – non si stanca di sostenere Ebner nelle sue argomentazioni – è soltanto nel ritorno all'unità di parola e amore che l'essere umano può confidare di poter realizzare se stesso nella relazione spirituale Io-Tu.²²

Se, dunque, la modalità con cui Ebner configura la sua critica non può che rivestirsi di una dimensione politica, il senso più pro-

¹⁹ Si pensi, ad esempio, alle invettive scagliate da Ebner nel suo saggio *Ärgernis der Representation* contro le formule di teatralizzazione e di rappresentazione cinematografica dei fatti evangelici. Cfr. WC, pp. 109-122; M. Farina, *L'Ärgernis der Representation (Lo scandalo della rappresentazione). L'ecclesiologia di Ferdinand Ebner*, in S. Zucal, A. Bertoldi (ed.), *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*, pp. 299-306.

²⁰ Cfr. VAZ, pp. 333-334.

²¹ Cfr. *ivi*, p. 42.

²² «La parola e l'amore, questi «veicoli del rapporto tra l'Io e il Tu», nei quali è la realtà della vita spirituale, – scrive Ebner – sono nel loro fondamento ultimo, in Dio, una cosa sola. Ciò che, in Dio, è detto della parola, vale allo stesso modo per l'amore; e vale il reciproco. In principio era la Parola, questo vuol dire pure: in principio era l'Amore. E: Dio è l'Amore, questo vuol dire pure: Dio è la Parola. Nell'uomo amore e parola si dividono l'uno dall'altra. [...] Entrambi, l'amore nella sua realtà, che non è autoinganno dell'Io autosolipsistico né riflesso di sé proprio dell'Io, e la parola come la potenza personale dello spirito, chiamano l'uomo destandolo alla realtà, entrambi li possiamo avere solo in Cristo, nella nostra fede in lui e nella nostra decisione (*Entschlossenheit*) per la fede, di seguirlo» (WC, p. 155).

fondo delle sue parole si rivela tuttavia essenzialmente impolitico. Infatti, non solo ciò che sostanzialmente interessa ad Ebner risulta essere una dimensione che supera la politica e la storia, per guardare alla realtà eterna della parola, ma ciò che ultimamente muove il pensatore nella sua disamina è quello stesso interesse spirituale che lo porta a ricondurre l'intera sua produzione, e finanche la sua stessa esistenza, alla dimensione pneumatologica. Paradossalmente, quindi, Ebner è stato un pensatore politico soltanto perché intrinsecamente impolitico: se infatti il suo interesse spirituale non lo avesse mosso verso un impegno editoriale e di riflessione rivolto ai suoi contemporanei, probabilmente la riservata e complessa esistenza di quel maestro di scuola elementare sarebbe rimasta chiusa nelle segrete della foresta austriaca. Se Ebner, cioè, non fosse stato il pensatore impolitico che si interessa della storia solo perché in essa vede un riflesso temporale dell'eterno, probabilmente questo stesso uomo non avrebbe mai assunto posizioni di critica politica e storica. È verosimile ipotizzare che egli se ne sarebbe semplicemente disinteressato, dedicandosi al suo lavoro e lottando con i fantasmi della propria psiche fragile e profondamente turbata.²³

Ebner è quindi un pensatore indubbiamente impolitico: sia per l'iniziale movente che lo sospinse nell'agone editoriale e culturale della sua epoca,²⁴ sia per lo sviluppo di una meditazione che guarda incessantemente alle realtà spirituali ultime riverberanti in ogni singola esistenza e presenza contingenti,²⁵ sia ancora per l'intera conduzione di una vita addormentata nel mistero evangelico e in attesa del premio promesso da Cristo.²⁶ In virtù di tutto ciò, possiamo affermare che il carattere impolitico di un contributo come quello ebneriano affonda le sue radici nel tratto essenzialmente inattuale del pensiero sulla parola.²⁷ È infatti facendosi portavoce del pensare che coincide con la parola e che vede in essa la medesima realtà

²³ Per un'approfondita, efficace e agevole biografia di Ferdinand Ebner, non si può prescindere dal rimando a S. Zucal, *Ferdinand Ebner*, pp. 17-75.

²⁴ Cfr. TuA, pp. 149-170.

²⁵ Cfr. *ivi*, pp. 55-62.

²⁶ Cfr. *ivi*, pp. 97-103, 171-188.

²⁷ Cfr. S. Zucal, *Ferdinand Ebner*, pp. 10-11, 255.

che è l'amore, che gli scritti del filosofo austriaco risuonano della dimensione originaria e inattuale dell'essere. Con questa specifica parola di provenienza tedesca 'unzeitgemäß', 'inattuale', 'non misurato dal tempo', mi sembra possibile chiarificare il senso nel quale l'impegno storico-politico di Ebner possieda una sostanza ultimamente filosofico-inattuale, cioè rivolta a quell'unitario domandare speculativo che insistentemente interroga il fondamento, l'origine, il principio.

'Inattuale' non è semplicemente ciò che non rientra nell'attualità di una moda o di un uso. Una cosa non si dice 'inattuale' per il semplice fatto di non trovarsi presente innanzi a noi nel momento in cui ne parliamo o ne vorremmo usare. Questa aggettivazione non si riferisce soltanto a ciò che non si trova nel tempo presente, ma attiene a tutto ciò che in generale non cade nella dimensione temporale. Si dice inattuale ciò che infatti non è misurato dal tempo, in quanto non è racchiudibile nella misurazione stessa di ciò che si dice temporale.²⁸ 'In-attuale' è infatti, per definizione, il non-temporale, quel contraddittorio del tempo che si lascia chiamare anche eternità. Il senso dell'inattualità non si esplicita quindi secondo un criterio storicistico, ma si qualifica in opposizione a ciò che si dice attuale nel tempo e nella storia.²⁹ Ciò che filosoficamente si riconosce come inattuale «è veramente un superamento del tempo, o meglio, un superamento di quella situazione di 'modernità' cui non si contrappone l' 'antichità', ma l' 'altezza'». ³⁰ L'inattuale non ragiona secondo i termini del prima e del poi, dell'antico e del moderno, cioè né in base alla misurazione storico-temporale e fysicalistica calcolata dall'uomo (Aristotele),³¹ né avvalendosi delle categorizzazioni epocali imposte dalla storiografia. L'inattuale è, piuttosto, un superamento sviluppato nella coscienza singola dell'uomo che, pur continuando ad esistere in una maniera tempo-

²⁸ Cfr. E. Mirri, *La metafisica nel Nietzsche*, Edizioni ALFA, Bologna 1961, pp. 75-88.

²⁹ Cfr. T. Moretti-Costanzi, *Meditazioni inattuali sull'essere e il senso della vita* (1953), in *Opere*, pp. 174-183.

³⁰ E. Mirri, *La metafisica nel Nietzsche*, p. 17.

³¹ Cfr. Aristotele, *Fisica*, Bompiani, Milano 2011, 219 a-b.

rale, finita e mortale, si eleva all'altezza di un rapporto eterno col principio. Una relazione che, adottando il linguaggio ebneriano, si potrebbe definire come domanda di senso rivolta al Tu divino, nonché quale continuo bisogno di autenticazione dell'io nell'incontro profondo con ogni altro tu umano.³²

L'indigenza a partire dalla quale l'io nell'uomo riconosce la propria mancanza spirituale e si volge al Tu divino, muovendosi attraverso la relazione con il tu umano e incontrando Dio in ogni uomo con il quale l'io entra in rapporto, rappresenta il punto di partenza di questo risveglio spirituale.³³ Il discernimento attuato dalla coscienza nell'io consente a questo di superare la propria chiusura, tutta presa dal sogno immaginato stando nel mondo e dinanzi al tu. Un sogno posto in essere al solo scopo di fuggire via tanto dal proprio sé, quanto dall'altro uomo.³⁴ Questo io, che si rende finalmente capace del risveglio di sé a se stesso, in nome e in grazia dell'apertura al tu, incarnato dall'unità dell'amore e della parola tanto in Dio quanto nel prossimo, assurge alla propria autenticità. È questa la dimensione dell'inattuale che precede e che fonda sia il carattere impolitico della riflessione ebneriana, sia l'insieme sfaccettato delle critiche storiche e politiche mosse dal pensatore austriaco alla sua ormai tramontata contemporaneità. L'inattualità che conferisce valore alla meditazione ebneriana è, in qualche modo, la stessa che porta Nietzsche a parlare di uno *über*, un *super* dell'umano. Un elemento, quest'ultimo, che è tanto irriducibile alla sola dimensione cronachistica della realtà, quanto

³² Cfr. PF, pp. 192-194, 328-330.

³³ Sull'importanza del tu umano in Ebner, secondario solo in ordine cronologico e fondativo, ma non in senso sostanziale e di compimento dell'essenza umana dell'io e della relazione di questo al tu, cfr. VAZ, pp. 223-225; TuA, pp. 55-60. Per un apporto critico alla tematica, si vedano F. Scharl, *Dialogo e pensiero itinerante. Dal viandante di itinerari lontani al viandante di un itinerario prossimo al Tu*, in S. Zucal, A. Bertoldi (edd.), *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*, pp. 271-295; M.D. Nakajima, *Sein-Wort-Liebe. Die trinitarische Konsequenz des Ebnerschen Denkens*, in W. Methlagl, P. Kampits, C. König, F.J. Brandfellner (edd.), *Gegen den Traum vom Geist. Beiträge zum Symposium Gablitz 1981*, O. Müller Verlag, Salzburg 1985, pp. 147-153.

³⁴ Cfr. VAZ, pp. 190-194.

libero da qualsivoglia determinazione astratta dell'io, sia essa di natura idealistico-trascendentale, storico materialistica, ideologica o idolatrica di sorta.³⁵ La dimensione dalla quale parla l'elevazione di coscienza dell'oltreuomo nietzscheano attiene alla stessa categoria dell'inattualità, verso la quale si innalza ogni pensare propriamente filosofico. È questo il pensare speculativo collocandosi sul quale anche la meditazione di Ferdinand Ebner assume la veste di una proposta teoretica originaria e degna d'attenzione. Essa orienta e fa rivolgere verso ogni espressione storica dell'eterno, il quale parla nell'essere umano e attraverso il rapporto vivente tra gli uomini e le donne fattivamente esistenti.

Per poter chiarificare ulteriormente questa considerazione appena enunciata, si inquadrino come di seguito i casi specifici delle due concezioni chiave della proposta ebneriana, vale a dire la parola e l'amore.³⁶ In Ebner, per un verso, la parola non coincide con la professione apofantica di vocaboli, né con qualcosa come una conversazione o un atto locutorio. La parola piuttosto, sostiene Ebner riecheggiando con forza l'incipit del *Vangelo* di san

³⁵ Il cristiano Ebner si incontra con il 'distruttore' Nietzsche su questo concetto dell'inattualità. Esso non viene solo condiviso implicitamente dai due autori in ordine al suo utilizzo letterario, cosa questa di netta ascendenza nietzscheana più che ebneriana. Ancor di più, quel termine chiave indica verso la comprensione coscienziale del *super*, dello *über*, a cui attiene il discorso – diremmo con Ebner – pneumatologico sull'io che torna ad essere capace di cogliere l'istanza spirituale della parola e, così, si pone in dialogo con il Tu divino e con il tu umano. In tal senso, si può tornare a ripensare il modo in cui Nietzsche risulti 'demolitore' di certo tipo di cristianesimo, quello cioè più moralistico e metafisico-astraente, ma forse anche tale da doversi ogni volta riscoprire nelle sue radici *spiritualmente* più profonde. Radici certo affatto cristiane, eppure in tensione verso una dimensione originaria che nulla ha da invidiare ai maggiori teoreti di tradizione cristiana, tra i quali non può non annoverarsi anche lo stesso Ebner. Cfr. T. Moretti-Costanzi, *Il cristianesimo in Nietzsche* (1953), in *Opere*, pp. 2700-2703; E. Mirri, *La metafisica nel Nietzsche*, pp. 90-92, 126-127, 138-141.

³⁶ Cfr. P. Kampits, *Der Sprachdenker Ferdinand Ebner*, in W. Methlagl, P. Kampits, C. König, F.J. Brandfellner (edd.), *Gegen den Traum vom Geist*, pp. 88-96.

Giovanni, è da e in principio, in quanto è in se stessa il principio.³⁷ La parola non si lascia ridurre alla sola dimensione dell' 'inizio' del tempo, in quanto essa va colta come fondamento e origine dell'intera realtà; basamento eterno di qualsiasi temporale che si dia ad essere. Dal canto suo, invece, l'amore viene inteso da Ebner non quale affezione, sensualità o romanticismo.³⁸ L'amore, parimenti alla parola, indica in Ebner il fondamento su cui si erge la dialogica degli esistenti. Vale a dire: gli uomini in dialogo tra loro, le singole persone in rapporto con Dio, i viventi in relazione al mondo, inteso quest'ultimo sia nella sua interezza che nelle sue parti. Insomma, questi due poli originali della parola e dell'amore concorrono nell'individuazione dell'unitaria fondazione della realtà, la quale è originaria, in senso dialettico filosofico, e autentificante, qualora venga compresa nel suo valore dialogico.³⁹ Tale

³⁷ «La parola è “posizione della vita spirituale”: questo ‘senso’ [...] è attinto dall'essenza della parola stessa, nella realtà della dedizione alla parola, e in questo senso si può comprendere ogni frase del Prologo del Vangelo di Giovanni. In principio – scrive Ebner parafrasando nei termini della sua proposta meditativa i primi versetti dell'incipit giovanneo – era la vita spirituale nella sua realtà, la posizione dell'Io nella relazione con il Tu. Questa vita spirituale, la posizione dell'essere spirituale, era presso Dio e Dio era la vita spirituale. Tutto ciò che è, è stato fatto mediante questa ‘posizione’ e senza di questa nulla è stato fatto di ciò che è stato fatto. In essa era la vita e la vita era la luce degli uomini. La luce dell'uomo è nella parola. Mediante la parola la coscienza, quale dato di fatto della vita naturale, è stata rischiarata divenendo autocoscienza, quale fatto dell'essere spirituale. Mediante la parola l'Io giunse alla coscienza, la coscienza all'Io. Nella parola è la luce dello spirito e perciò la conoscenza della vita”. [...] La parola e la luce nella coscienza umana. La luce risplende nelle tenebre della nostra vita, della nostra filosofia, della nostra scienza» (VAZ, pp. 144-145).

³⁸ Per un approfondimento diretto, sviluppato dalla voce dello stesso Ebner a proposito del suo studio su Weininger, fino al superamento delle posizioni materialiste, sessiste e razziste di quest'ultimo, si vedano PF, pp. 268 nota 14, 288-290, 341-348; VAZ, p. 273. Per la critica sulla medesima questione, si vedano N. Bombaci, *La pneumatologia di Ebner: un appello a «guardare al futuro»*, in VAZ, pp. 321-322; D. Eckert, *Der gespiegelte Spiegel. Sexualphilosophie und Subjekttheorie bei Otto Weininger und Ferdinand Ebner*, in W. Methlagl, P. Kampits, C. König, F.J. Brandfellner (edd.), *Gegen den Traum vom Geist*, pp. 182-190.

³⁹ Cfr. M. Zanini, *Tra parola fondativa e parola ermeneutica. La dialettica di Ebner nel Diario 1916/17*, in S. Zucal, A. Bertoldi (edd.), *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*, pp. 79-87.

duplice dimensione fondamentale dell'inattuale è ciò che si agita all'interno dell'istanza im-*politica* della meditazione ebneriana. Una riflessione, questa, che si mostra impegnata nell'esistente proprio perché aliena dalla logica che limita l'essenziale alla cronaca, al transeunte, all'effimero, riconoscendo piuttosto nell'eterno e nell'imperituro la sorgente di ogni reale.

3. *Conclusion*

Dopo l'iniziale accoglienza riservata ai suoi *Frammenti pneumatologici*, Ebner aveva potuto sviluppare una propria personale autocritica, che gli consentì di riconoscere lo statuto inattuale delle sue riflessioni. Dopo aver metabolizzato le critiche mossegli dall'allora titolare della cattedra di Filosofia all'Università di Vienna, Adolf Stöhr, Ebner osserva che il pensiero contenuto in quell'opera del 1921 «avrebbe meritato una migliore presentazione»⁴⁰ e che quindi avesse bisogno di una rielaborazione, tentata nel testo *Versuch eines Ausblicks in die Zukunft* (1929). Tanto a proposito di quel suo primo lavoro, quanto riguardo a questo successivo riadattamento, Ebner non nasconde l'impossibilità che entrambi i due tentativi speculativi abbiano di reggersi in piedi. Il fatto che i *Frammenti* siano stati apostrofati come «semplicemente impossibili» da Stöhr, infatti, viene riconosciuto da Ebner come un dato effettivo, il quale deve essere esteso non soltanto ad ogni tentativo di riproposizione delle medesime tematiche dei *Frammenti*, quindi anche all'opera del 1929, ma in generale all'essenza stessa della meditazione a cui il pensatore austriaco tenta di indicare. «La questione, comunque, – scrive Ebner – è di vedere se i fatti della vita spirituale possano essere percepiti all'interno del campo visivo della psicologia e della filosofia; di tali fatti si parla in questo libro, e non di idee ingegnose o magari profonde».⁴¹ Ebner si rende cioè conto che né la psicologia, né la filosofia, intese come discipline accademiche, possono realmente avvedersi dell'istanza inattuale

⁴⁰ VAZ, p. 35.

⁴¹ Ivi, p. 37.

di ciò che viene meditato tanto nei *Fragmente*, quanto nel *Versuch*. L'istanza originaria del pensare inattuale proprio del filosofare, inteso come attitudine umana al vivere autenticamente la relazione con se stesso, con gli altri, con la realtà tutta e con Dio, non si lascia sintetizzare in nessuna forma culturale collocabile storicamente e afferrabile per via di astrazione concettuale.⁴²

Il pensiero fondamentale del libro – scrive Ebner riferendosi ai *Fragmente* in una modalità che può essere estesa tranquillamente anche al *Versuch*, così come ad ogni espressione del pensare inattuale della filosofia – [...] è essenzialmente 'rivoluzionario' ed è il pensiero più rivoluzionario che l'umanità avrà mai pensato. Ma non è il mio. E presso colui che ne è l'autore, esso non è neanche un pensiero, ma una vita – *la vita*. Tuttavia, da più di un secolo si è avuta la più grande cura affinché non si percepisse il carattere 'rivoluzionario', in quanto tale, di questo pensiero e di questa vita, in modo che esso non potesse più esplicitare alcun effetto. E questo libro, più che un tentativo o un contributo, costituisce un sintomo di come, nonostante tutto, esso venga percepito nuovamente come il rivoluzionamento del cuore e dello spirito.⁴³

L'opera di Ebner deve essere quindi compresa non semplicemente come una proposta originale, ma come il ritorno all'originarietà propria del pensare autentico. Un pensare che, come

⁴² «Ogni cultura – sostiene Ebner – non è stata sinora e non sarà altro in futuro se non un sogno dello spirito, che l'uomo sogna nel 'solipsismo dell'io' della propria esistenza, lontano dalle realtà spirituali della vita» (PF, p. 149). Così come ogni 'cultura' impedisce all'essere umano di risvegliarsi alle realtà spirituali dell'io e del tu, allo stesso modo e ancora più radicalmente avviene per quella particolare cultura detta 'cristiana' che, osserva lapidariamente Ebner nel testo, «è naturalmente un equivoco, oppure lo è proprio il Cristianesimo, che però allora non è la verità della nostra vita. La 'cultura' offre, sì, alla vita dell'uomo una forma spirituale, non però un contenuto spirituale. Il contenuto rimane infatti la vita 'naturale' e non esiste una cultura che non abbia dietro di sé un vuoto spirituale e non solo biologico» (ivi, p. 376). Il cristianesimo nella sua essenza, infatti, deve essere inteso non come qualcosa che attenga alla 'coltivazione' dell'essere umano, ma al suscitare nell'uomo il risveglio dal sogno dello spirito posto in essere dalla cultura, al fine di condurre all'esistenziale decisione per il rapporto personale con Dio e con il prossimo. «La generazione – osserva conclusivamente Ebner – non può esistere nel mondo senza il sogno dello spirito. Non essa si sveglia da tale sogno ma sempre e solo il singolo, e dove questo si ridesta, lì cade la decisione ultima per la sua esistenza: pro o contro Dio» (ivi, p. 353).

⁴³ VAZ, p. 36.

suggerisce Anselmo d'Aosta, non riguarda i *cogitata* propri dell'omuncolo affaccendato nelle questioni quotidiane, ma quello stesso pensare che coincide con l'essere.⁴⁴ Un esistere originariamente insieme con l'istanza suprema dell'essente, in dialogo con essa. Un esistere che prende coscienza del proprio dipendere dalla relazione dialogica fondamentale con la parola; un rapporto d'amore in cui si incontra l'io del singolo col Tu di Dio, che lo chiama all'esistenza personale, e col tu di tutti gli altri esseri umani, che continuamente interpellano l'io nel processo dialettico di reciproca appropriazione del sé.⁴⁵ A tale dinamica di ritorno all'originario rimanda incessantemente il pensiero impolitico dell'inattuale filosofo che fu Ferdinand Ebner. Alla stessa inattualità, propria di ogni ritorno dell'umano ai luoghi originari dell'incontro dialogico con il prossimo e con Dio, appartiene tanto la proposta ebneriana, quanto la meditazione di ogni speculazione che sappia innalzarsi alla coscienza della filosofia.

In conclusione, potremmo dire che l'espressione proferita da Ebner, per la quale «nel fragore della guerra la parola andò perduta», dovrebbe essere modulata nella sua più profonda matrice inattuale. La parola non andò perduta soltanto nell'evento storico della prima guerra mondiale, né si mostra obliata soltanto a partire dalla «banca dirottata spirituale» dell'intera Europa in seguito alla Grande Guerra. Piuttosto, si dovrebbe dire che nel fragore di ogni singolo conflitto, che chiuda l'io nel proprio illusorio solipsismo o che faccia cessare la dinamica dialogica dal suo procedere fondativo e autenticante; in ciascuna guerra materiale e spirituale che sia, la parola viene ogni volta perduta. Infatti, ogni volta che non è amore e parola, lì vi è fragore, tumulto e guerra, odio. Il carattere impolitico del pensatore Ferdinand Ebner risiede proprio nella sua capacità di aver compreso il carattere inattuale di queste affermazio-

⁴⁴ Cfr. Anselmo, *Monologio e Proslogio*, a cura di I. Sciuto, Bompiani, Milano 2002, pp. 304ss.

⁴⁵ Cfr. B. Casper, *Bedürfen des Anderen und Erfahrung Gottes. Zur religionsphilosophischen und theologischen Bedeutung des Werkes Ferdinand Ebners*, in W. Methlagl, P. Kampits, C. König, F.J. Brandfellner (edd.), *Gegen den Traum vom Geist*, pp. 128-139.

ni, manifestandole nell'insieme della sua proposta filosofica. Una proposta che, per lui, non consiste nell'originalità di un pensiero umano, ma nella perpetua riproposizione dell'eterno che parla nel tempo⁴⁶ e che, nel caso specifico di una «fede sapiente» capace di riconoscere l'eternità che parla nella storia, assume l'unico nome di Gesù Cristo.⁴⁷

Forse fu proprio per questo riconoscimento della subordinazione della mente umana alla Sapienza divina, che Ebner non accettò mai il titolo di 'filosofo'.⁴⁸ La coscienza di non parlare da sé, ma di essere portavoce del messaggio evangelico del Cristo, non consentì a questo pensatore di arrogarsi la superbia di confondere la sua persona con quella di Dio; il proprio meditare individuale con la rivelazione salvifica contenuta nei Vangeli. Ebner ebbe quindi una concezione unidirezionale della speculazione teoretica, che egli confinò nell'orizzonte – potremmo dire – dell'«umano, troppo umano». Una tale prospettiva, tuttavia, avrebbe potuto essere inverata da una più ampia visione dello spirito del cristianesimo e dell'impegno filosofico dell'uomo nel mondo. Una simile determinazione può essere realizzata a partire dalla posizione fondamentale, filosofica e pneumatologica insieme, che perviene a riconoscere non una chimerica 'filosofia cristiana' ma il più originario cristianesimo-filosofia. Quest'ultima concezione, argomenta Moretti-Costanzi,

senza bisogno d'aiuti esterni e d'alcun prestito di strumenti né di ricorsi ad autorità eterogenee, s'afferma in un discorso suo proprio, diretto e vivo, con l'autorevolezza del proprio *sapere*, richiamante la ragione, estesa e concreta, al suo livello. Asceso in questa, oltre la ragione della 'filosofia' già professata, San

⁴⁶ Cfr. M. Moschini, *La domanda filosofica*, Carabba, Lanciano 2015, pp. 63-70, 82-89.

⁴⁷ Id., *Fede sapiente e intellectus fidelis*, in T. Moretti-Costanzi, *Opere*, pp. LXXI-XCV.

⁴⁸ Cfr. B. Casper, *Das Dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, Verlag GmbH, Freiburg-München 2002, trad. it. di R. Nanini, *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 266-272; S. Zucal, *Lineamenti di pensiero dialogico*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 106-111, 137-144.

Giustino che cristianamente fu filosofo e che quale filosofo fu martire, aveva potuto, in sostanza, dichiarare: la filosofia è Cristo.⁴⁹

⁴⁹ T. Moretti-Costanzi, *L'equivoco della 'filosofia cristiana' e il cristianesimo-filosofia* (1976), in *Opere*, p. 1321.

ANTON UNTERKIRCHER

CARL DALLAGO UND FERDINAND EBNER

Ich habe bewusst einen Titel gewählt, der eigentlich nicht passt. Bei Dallago die Konjunktion «und» zu verwenden, ist prinzipiell problematisch. Das ist so richtig klar geworden, als wir vom Forschungsinstitut Brenner-Archiv 2003 gemeinsam mit Kolleginnen und Kollegen aus Trient in Bozen ein Carl-Dallago-Symposium veranstaltet haben.¹ «Dallago und...», das hat in keiner Konstellation überzeugend gewirkt und es traten daher zumeist mehr die Unterschiede und Unverträglichkeiten zu Tage. Dallago war ein extremer Individualist und Einzelgänger. Auch wenn er selbst meinte, es gäbe eine tiefe inhaltliche Übereinstimmung, wie etwa mit Karl Kraus, dann war das ein Missverständnis seinerseits.² Also: Dallago und Ebner, ein Titel mit einem Widerspruch in sich. Doch ganz falsch ist er auch wieder nicht, wie ich im Weiteren zu zeigen versuche.³

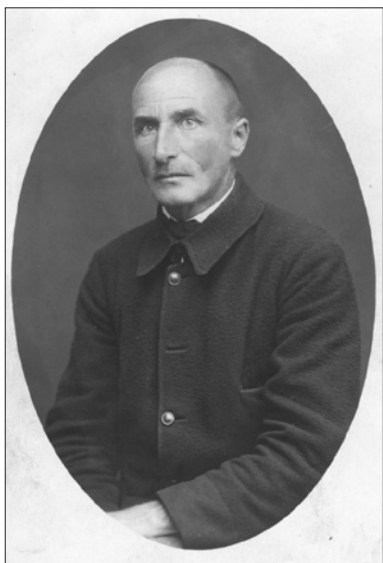
Betrachten wir einmal die zwei nebeneinandergestellten Fotografien: Ebner schickt Ludwig von Ficker sein Foto mit der

¹ Die Ergebnisse dieser Tagung sind in zwei umfangreichen Bänden auf Italienisch und Deutsch dokumentiert: *Carl Dallago: Il grande inconnoscute*. Hg. S. Zucal, L. Bertolini. Brescia: Morcelliana 2006 (Filosofia. Nuova serie 37); C. Dallago: *Der große Unwissende*. Hg. K. Dalla Torre, J. Holzner, P. Renner, A. Unterkircher, S. Zucal. Innsbruck, Wien, Bozen: Studienverlag 2007; vgl. darin den Beitrag von A. Bertoldi: *Der große Konflikt: Carl Dallago und Ferdinand Ebner*, S. 235-245.

² Vgl. A. Unterkircher: *Ich hab gar nichts erreicht. Carl Dallago (1869-1949)*. Innsbruck: Studienverlag 2013 (Edition Brenner-Forum 9); das Kapitel über Karl Kraus, S. 159-172.

³ Vgl. ebenda das Kapitel über Ferdinand Ebner, S. 231-237.

Bemerkung, dass er, obzwar ungewollt, in seinem «Äußeren den Anschein eines katholischen Geistlichen» erwecke.⁴ Als Ebner Dallagos Foto sah, erschien dieser ihm hingegen wie ein Bauer.⁵ Aber, wenn man genauer hinsieht, dann könnte Dallago mit zugeknöpftem Rock und weißem Hemdkragen genauso gut einen bäuerlichen Dorfgeistlichen darstellen. Dass er gar so asketisch und streng in die Welt blickt, dürfte den Erlebnissen im Ersten Weltkrieg geschuldet sein. Also eine äußerliche Gemeinsamkeit hat sich schon gefunden: Das Asketische steht beiden ins Gesicht geschrieben und auch das geistliche Sendungsbewusstsein.



Carl Dallago, 1919



Ferdinand Ebner, 1920

⁴ Ferdinand Ebner an Ludwig von Ficker, 7.3.1920. In: L. von Ficker: Briefwechsel Bd. 2, 1914-1925. Hg. I. Zangerle, W. Methlagl, F. Seyr, A. Unterkircher. Innsbruck: Haymon 1988, S. 247.

⁵ Die Geschichte der Fragmente. In: F. Ebner: *Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen*. München: Kösel 1963 (Schriften 2, hg. von Franz Seyr), S. 1088; F. Ebner: *Mühlauer Tagebuch* 23.7.-28.8.1920. Hg. M. Seekircher und R. Hörmann. Wien [u.a.]: Böhlau 2001, 27.7.1920, S. 10.

Dallago war das Asketische aber nicht in die Wiege gelegt. Er entstammte einer begüterten Kaufmannsfamilie in Bozen (geboren 1869), übernahm das väterliche Geschäft, heiratete und hatte 5 Kinder. Im Jahre 1900 sagte er sich vom bürgerlichen Leben los und lebte seither als freier Schriftsteller. Nach kurzen Aufenthalten in Innsbruck, Wien und München, schlug er 1902 in Riva seinen Wohnsitz auf, wohlgermt im italienischsprachigen Teil dieses Ortes. 1912 baute er sich ein Haus in Nago, das heute noch steht und an dem eine Gedenktafel angebracht ist. In Varena im Fleimstal verbrachte Dallago viele Sommer und verlegte nach dem Ersten Weltkrieg seinen Wohnsitz dort hin. Nachdem er 1926 in einem «*Brenner*»-Aufsatz Mussolini scharf kritisiert hatte, übersiedelte Dallago aus Angst vor Verfolgung nach Nordtirol, ließ sich zunächst in Barwies, dann in Arzl bei Innsbruck nieder. In Innsbruck ist er 1949 gestorben. Dallago wäre also eine Vorzeigefigur für die Europaregion Tirol, die mir immer noch zu viel nur mit Worten beschworen wird.

In der Gegend um den Gardasee fand Dallago die für ihn typische literarische Ausdrucksform: den kulturkritischen Essay. Darin nimmt er Stellung zu einer Welt, die er immer mehr dem Verfall zusteuern sieht. Seine Essays beginnen und enden mit Naturbildern, dazwischen philosophiert er buchstäblich über Gott und die Welt. Insgesamt versucht er Leben und Werk zur Deckung zu bringen, was freilich nicht ganz einfach ist, weil sich die Fäden zur Welt, zumal er (wieder) Familie hat, nicht so leicht abschneiden lassen. Zwei Bücher dieser Schaffenszeit seien hier besonders hervorgehoben, in denen sein Landschaftsleben – er bezeichnete sich selbst als Landschaftsmenschen – zum Ausdruck kommt: *Geläute der Landschaft* (1907) und *Das Buch der Unsicherheiten* (1911), in dem er zum Schluss kommt, dass die einzige Sicherheit in dieser Welt die Unsicherheit ist. Inzwischen hatte Ludwig von Ficker für Dallago die Zeitschrift «*Der Brenner*» gegründet, um ihm ein Sprachrohr zu schaffen. Schriftstellerische Erfolge konnte Dallago nämlich nicht verbuchen. Immer dringender hätte er Einkünfte aus seiner schriftstellerischen Tätigkeit gebraucht, doch wie hätte die Welt, die er ablehnte, zumal auch die heftig kritisierte Presse, ihn propagieren

sollen? Immerhin war «Der Brenner» eine Präsentierbühne für seinen Lebensentwurf: Er kam in Kontakt mit der künstlerischen Avantgarde der Moderne und stand dabei doch immer merkwürdig im Abseits. Spätestens seit Georg Trakl zum «Brenner» kam, war Dallagos Rolle als Hauptmitarbeiter ernsthaft in Frage gestellt. Da brach auch schon der Erste Weltkrieg aus. Dallago war als Ortskundiger bei den Pionieren in der Nähe des Gardasees stationiert. Zu Beginn des Krieges, noch nicht eingerückt, schuf er eines seiner wichtigsten Werke: Die Übertragung des Taoteking von Laotse, die er als «größte Friedensarbeit» ansah.⁶ Ohne chinesisch zu können schuf er aus drei vorhandenen Übertragungen seine gefühlsmäßige Übertragung. Er hat dafür auch von Sinologen Lob bekommen. Laotse ist für Dallago eben ein Seelenverwandter und gehört für ihn gleich wie Jesus zu den «Reinen Menschen der Vorzeit», wie er sie nannte. Sich selber rechnete er selbstverständlich auch dazu.

Der Krieg selbst hat ihn gebrochen, seinen Lebensentwurf ad absurdum geführt. Das Foto ist, so wenigstens meine Vermutung, erst nach der vorzeitigen Rückkehr aus dem Krieg im Sommer 1918 entstanden. Obwohl der Grund der vorzeitigen Entlassung nicht bekannt ist, so brachte Dallago doch klar zum Ausdruck, dass er sich seiner Aufgabe immer weniger gewachsen fühlte.⁷ Hatte er vor dem Krieg als positives Gegenbild zur Kritik das Naturerlebnis, so blieb ihm jetzt nur noch die Kritik übrig. Er wurde immer mehr zu einem Rufer in der Wüste.

In dieser Phase trat Ferdinand Ebner im «Brenner» auf den Plan. Während Dallago den zweiten Teil seines Werkes *Der große Unwissende* (1924 als Buch im Brenner-Verlag erschienen) in Folgen im «Brenner» publizierte und darin vor allem die katholische Kirche für die Weltkriegskatastrophe verantwortlich machte, erschienen daneben Auszüge aus Ebners *Das Wort und die geistigen Realitäten*. Die darin vermittelte Dialog-Philosophie war ebenfalls ein Antwortversuch auf den Krieg. Nicht von ungefähr hat zur selben

⁶ Carl Dallago an Ludwig von Ficker, 14.10.1912. Nachlass Ludwig von Ficker, Brenner-Archiv.

⁷ A. Unterkircher: *Ich hab gar nichts erreicht*, S. 205.

In Dallagos Bibliothek hat sich Ebners Buch *Das Wort und die geistigen Realitäten* erhalten.⁹ Die von Dallago hinterlassenen Lesespuren lassen die spontane Erregung und das Ärgernis über manche Passagen deutlich erkennen: etwa Fragezeichen, Anstreichungen und Notizen. Solche Lesespuren finden sich gehäuft im Vorwort, in den Fragmenten 1 bis 3, 14 und 15. Dallago verwendet ein ganzes Arsenal an negativ konnotierten Eigenschaftswörtern: «affektiert», «kläglich», «schrecklich», «banal», «arrogant».¹⁰ Insgesamt vermisst er in der Darstellung die «Demut des Geistes».¹¹ Ebner hat in Dallagos Buch *Der große Unwissende* die ihn betreffenden Passagen rot angestrichen. Er hat, so könnte man sagen, buchstäblich rotgesehen.¹²

Als Beispiel seien hier Dallagos Lesenotizen auf S. 25 (siehe Abbildung) wiedergegeben. Rechts oben notiert er: «rein sprachlich genommen kommt eine Rangordnung zum Ausdruck»; darunter: «falsch als Gottesverhältnis des Menschen»; und wieder darunter: «schon hier ist entscheidend vorgegangen mit der Einstellung des Wortes als der Sprache, die dem Menschen erst von Gott, aber nicht mehr wie Gesicht, Gehör u.s.w. gegeben ist; das ist sekundäre, untergeordnete Einstellung. Das richtige Gottesverhältnis verlangt die Einstellung des Wortes, das im Anfang war als des Befehls Gottes, als der einzigen geistigen Realität».

Das Geistige im Menschen, Ebner benennt es mit Ich, existiert nur im Verhältnis zum Geistigen außer ihm, im Du und letztlich ist Gott dieses «wahre Du».¹³ «Das Ich und das Du, das sind die geistigen Realitäten des Lebens».¹⁴ Zum Ausdruck kommt dieses Verhältnis im Wort und in der Liebe: «Das Wort als das ‘objektive’

⁹ F. Ebner: *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*. Innsbruck: Brenner-Verlag 1921, Forschungsinstitut Brenner-Archiv, Bibliothek von Carl Dallago, Sign. 215/156.

¹⁰ Handschriftliche Notizen in: F. Ebner: *Das Wort und die geistigen Realitäten*, S. 19, 27, 30, 117, 182, 183, 193, 240.

¹¹ Ebenda, S. 112.

¹² Bibliothek Ferdinand Ebner, Brenner-Archiv, Sign. 1/7.4.4.

¹³ F. Ebner: *Das Wort und die geistigen Realitäten*, S. 17; vgl. die Neuausgabe, hg. R. Hörmann: Wien: LIT-Verlag 2009.

¹⁴ Ebenda, S. 15.

und die Liebe als das 'subjektive Vehikel' des Verhältnisses zwischen dem Ich und dem Du gehören zusammen». ¹⁵ In der Liebe wird das Wort zur Tat, ¹⁶ etwa in der Nächstenliebe. ¹⁷ Das Wort ist von Gott, daher ist auch die Sprache göttlichen Ursprungs und wurde nicht erst durch die Evolution herausgebildet. Die Abschließung des Ichs vom Du bezeichnet Ebner als «Icheinsamkeit», sie ist für ihn nichts anderes als der «Abfall von Gott». ¹⁸

Die einzige geistige Realität sah Dallago hingegen im Wort, das der Mensch lebt. ¹⁹ Das Wort, das im Anfang und bei Gott war, fand er völlig verschieden von dem Wort, das die Sprache ermöglicht: Das Gottesverhältnis kann nicht aus dem Sprachproblem hergeleitet werden. Das Ich und das Du sind daher keine geistigen Realitäten. ²⁰ Die Sprache verstummt, wo Gott und Mensch geeint sind, auch die Anrede verschwindet und somit auch die Grenze zwischen Ich und Du.

Unvereinbar war die Position der beiden auch in der Christusfrage. «Solange der Mensch die Grenzlinie zwischen dem Menschlichen u. dem Göttlichen vermischt, versperrt er sich den Weg zum Glauben», ²¹ meinte Ebner. Durch «den Glauben an die Menschwerdung Gottes» werde jedenfalls kein Mensch erlöst, wo der Mensch sich aber von der Weltlichkeit befreie, brauche er keine Erlösung mehr, konterte Dallago. ²²

Aber auch wenn Ebner behauptete, dass das Erleben der Schönheit der Natur ein «poetisch-ästhetisches Mißverständnis und an sich unreligiös» sei, ²³ oder wenn er von einem unüberbrückbaren

¹⁵ Ebenda, S. 51.

¹⁶ Ebenda, S. 29.

¹⁷ Ebenda, S. 179f.

¹⁸ Ebenda, S. 21.

¹⁹ C. Dallago: *Der Große Unwissende*, S. 435.

²⁰ C. Dallago: *Eine Auseinandersetzung*. In: *Der Brenner* 7,1, Frühling 1922, S. 192.

²¹ Tagebucheintrag vom 7.8.1920. In: *Mühlauer Tagebuch*, S. 28.

²² C. Dallago: *Der große Unwissende*, S. 510.

²³ F. Ebner: *Das Wort und die geistigen Realitäten*, S. 188.

Gegensatz zwischen Natur und Geist sprach,²⁴ da blieben bei Dallago nur große Fragezeichen stehen.

Ebner und Dallago trafen sich nie persönlich, auch kam es zu keinem Briefwechsel: Es wurde ein indirekter Briefwechsel über Ficker geführt und die Auseinandersetzung in der Zeitschrift «Der Brenner» ausgetragen. Dass also in diesem gescheiterten Dialog Ficker eine bedeutende Rolle zufiel, ist unübersehbar. Ficker hat nämlich seine Zeitschrift als Bühne genutzt, in dem er Dallago, Ebner und Theodor Hacker (der Ebner zum «Brenner» gebracht hatte), ihre Auseinandersetzungen öffentlich austragen ließ. Ficker war hier zugleich Regisseur, Akteur und interessierter Zuschauer. Schließlich hat er sich für die Sprachauffassung Ebners und die katholische Richtung von Haecker entschieden. Dies offenbart sich spätestens in der neunten «Brenner»-Folge im Jahre 1925. Dallago trat daher 1926 nicht ganz freiwillig von der «Brenner»-Bühne ab.

Bei genauerem Hinsehen lassen sich bei Dallago und Ebner wider Erwarten doch auch Gemeinsamkeiten finden. Auf einer Linie mit Dallago befand sich Ebner in seiner kirchenkritischen Haltung. Er stellte dem Kirchenchristentum ein existenzielles Christentum des Einzelnen gegenüber. Im Ärgernis der Repräsentation, wie er einen Aufsatz nannte, griff er die Äußerlichkeiten der Kirche nicht minder scharf an als Dallago.²⁵ Besonders störten ihn die kirchlichen Massenaufmärsche bei Kirchentagen und Prozessionen, der Einsatz des Films in der Glaubensvermittlung, die Aufführung des *Jedermann* in der Salzburger Kollegienkirche. Ebner teilte mit Dallago auch die Skepsis gegenüber aller Theologie und Metaphysik.²⁶ Er war auch feinfühlig genug zu vermuten, dass Dallago aus seinen Schriften herausfühlen könnte, dass sie von seiner Persönlichkeit nicht gedeckt seien.²⁷ Dies war nämlich auch ein (zu hoher) Grundanspruch von Dallago, an dem er letztlich, wie eben auch Ebner, scheitern musste. An einem Beispiel

²⁴ Ebenda, S. 228.

²⁵ F. Ebner: *Ärgernis der Repräsentation*. In: *Der Brenner*, 7,2, Herbst 1922, S. 209-225.

²⁶ F. Ebner: *Das Wort und die geistigen Realitäten*, S. 168f.

²⁷ Tagebucheintrag, 14.10.1921. In: F. Ebner: *Schriften*, 2, S. 966.

kann man ersehen, dass das Verhältnis von Dallago und Ebner auf einem Missverständnis beruht. Während Ebner die Icheinsamkeit als Hindernis auf dem Weg zu Gott sieht, ist es für Dallago erwartungsgemäß gerade diese, die ein Aufkommen eines wahren Gottesverhältnisses fördert. Doch hier hat Dallago Ebners wirklich treffenden Begriff «Icheinsamkeit» falsch verstanden.²⁸ Wenn sich Dallago nämlich in die Einsamkeit der Natur zurückzieht, sich in sich hineinversenkt und so zu einem mystischen Gotteserleben kommt, so stellt er wohl ganz im Sinne von Ebner das dialogische Verhältnis zum Du her.

²⁸ C. Dallago: *Eine Auseinandersetzung*, S. 200.

ALBERTO ANELLI

HEIDEGGER ED EBNER, DUE VOCI DALLE MACERIE DEL
NOVECENTO: L'(IM)POSSIBILE INCONTRO TRA FENOMENOLOGIA
E PENSIERO DIALOGICO

1. La questione

Qualunque approccio che voglia anche solo tentare di istituire un confronto tra le figure di Ferdinand Ebner e Martin Heidegger deve fin dall'inizio fare i conti con una serie di difficoltà metodologiche. Innanzitutto il problema dei testi. Mentre infatti gli scritti heideggeriani costituiscono una mole quantitativamente enorme di materiale, l'opera di Ebner si presenta assai più ridotta, essendo buona parte di essa concentrata nei tre grossi volumi editi da Seyr all'inizio degli anni '60.¹ Del resto, mentre Heidegger ha potuto esplicitare il proprio pensiero in quasi sessant'anni di attività accademica, Ebner – la cui vita è stata più breve – ha sempre dovuto lottare per conquistarsi degli spazi propri, strappando alle sue incombenze quotidiane il tempo per stendere le proprie riflessioni, caratterizzate da uno stile denso, aforistico, talvolta ermetico, in ogni caso non immediato, riflessioni spesso solo abbozzate, che esigono al lettore uno sforzo di attenzione interpretativa e la perseveranza della rilettura.²

¹ F. Ebner, *Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes*, in *Schriften*, Bd. I, F. Seyr (Hrsg.), Kösel, München 1963; Id., *Notizen, Tagebücher; Lebenserinnerungen*, in *Schriften*, Bd. II, F. Seyr (Hrsg.), Kösel, München, 1963; Id., *Briefe*, in *Schriften*, Bd. III, F. Seyr (Hrsg.), Kösel, München 1965.

² I diversi stili espressivi dei due autori sono legati ovviamente anche alle diverse circostanze di vita in cui essi si sono trovati a vivere: mentre a Heidegger

In secondo luogo il raffronto Ebner-Heidegger evoca oggi, in modo abbastanza immediato, lo spettro di una contrapposizione che si è imposta in questi decenni: quella tra il modello dialogico e il modello fenomenologico in rapporto alla *querelle* sull'intersoggettività, ma non mancano letture che hanno ritenuto di poter rilevare in Ebner dei punti che evocano una sorprendente convergenza con Heidegger: si tratta spesso di somiglianze estrinseche, talvolta di convergenze dettate dalla condivisione della stessa atmosfera storico-culturale, in alcuni casi di relazioni forse più profonde, ma che andrebbero meglio verificate.

La situazione è complessa e richiederebbe un più deciso disso-damento: una prima tappa verso questo obiettivo è senza dubbio una ricognizione storica dei rapporti tra Ebner e Heidegger. Essa dovrebbe contribuire ad aprire una pista per eventuali e successivi approfondimenti di natura più teoretica.

2. *Il tentativo di una ricognizione storica*

Un vero e proprio incontro diretto tra Heidegger e Ebner non c'è mai stato. Il loro è stato piuttosto un confronto indiretto di cui possiamo cercare di ricostruire i contorni mediante gli indizi e le tracce di cui possiamo disporre e che richiedono peraltro un certo sforzo interpretativo. Mentre Ebner – nato nel 1882 e morto nel 1931 – ha presumibilmente ignorato l'esistenza di Heidegger, che non si trova mai citato nei suoi testi, è stato invece Heidegger – più

è stata concessa una brillante carriera accademica e un'ampia fama internazionale mentre era ancora in vita, Ebner è rimasto condannato all'isolamento e alla marginalità. Ciò dovrebbe – se non suscitare la nostra indignazione – almeno farci riflettere su una questione: cioè come sia potuto accadere che un uomo del talento intellettuale e filosofico di Ebner si sia trovato costretto a sopravvivere per tutta la sua vita svolgendo la professione di maestro elementare in un anonimo paesino di campagna (fatto salvo ovviamente l'altissimo valore di questa professione *in se stessa*, che qui naturalmente non intendiamo minimamente sminuire). Il caso Ebner dovrebbe ammonire la filosofia di oggi a rimettere mano al problema delle «condizioni di possibilità» e a quello – consequenziale al primo – delle «differenze sociali» in quanto problemi *filosofici*, cessando di continuare a vederli necessariamente e direttamente connessi a visioni ideologiche o politiche.

giovane di 7 anni – ad «incappare» in Ebner, in particolare in due occasioni: la prima volta nella seconda metà degli anni '20 grazie alla mediazione di Karl Löwith, la seconda all'inizio degli anni '60 attraverso Ludwig von Ficker. Sulla questione dei rapporti tra Heidegger e la rivista «Der Brenner», che consentirebbe di retrodatare al 1919 la conoscenza che il filosofo di Freiburg avrebbe potuto avere di Ebner, non vi sono basi solide per impostare un discorso specifico. Com'è noto, sul «Brenner» Ebner pubblicò 13 contributi dal 1919 al 1932 e Heidegger conosceva la rivista sin dal 1912.³ Ma ci si deve fermare qui, senza poter andare oltre. Non vi sono sufficienti prove che Heidegger, a partire dal 1912, fosse un lettore assiduo e regolare della rivista austriaca. Infatti la notizia secondo cui il filosofo friburghese sarebbe stato abbonato al «Brenner» sin dal 1911 sarebbe da prendere con cautela, non potendo basarsi su fonti attendibili e prove inconfutabili.⁴

³ L'ammissione è dello stesso Heidegger che vi ritornò in tre occasioni: innanzitutto nel discorso di commemorazione per Georg Trakl tenuto il 4 ottobre 1952 al *Bülerhöhe*, nei pressi di Baden Baden; poi in una lettera del 15 dicembre 1952 a Hanna Arendt in cui le riferiva di quella stessa commemorazione; infine in una lettera del 4 maggio 1953 a von Ficker in cui però Heidegger menziona come data del primo incontro con la poesia di Trakl, avvenuto grazie alle pagine del *Brenner*, il 1911, anziché il 1912. Cfr. *Martin Heidegger deutet Georg Trakl. Bülerhöhe am 4. Okt 1952*, [Typoskript], p. 1, documento di 17 pagine conservato presso il *Forschungsinstitut Brenner Archiv (Universität Innsbruck)*; H. Arendt – M. Heidegger, *Briefe 1925-1975*, U. Ludz (Hrsg.), Klostermann, Frankfurt a.M. 2013⁴, p. 137 (trad. it. di M. Bonola *Lettere 1925-1975*, Edizioni di Comunità, Torino 2001, p. 103); M. Heidegger e L. Von Ficker, *Briefwechsel 1952-1967*, M. Flatscher (Hrsg.), Klett-Cotta, Stuttgart 2004, p. 53.

⁴ La notizia secondo cui Heidegger sarebbe stato abbonato al «Brenner» è riportata da una serie di lavori, nei quali ciascuno cita chi lo precede: A. Janik, *Haecker, Kierkegaard and the Early Brenner. A Contribution to the History of the Reception of Two Ages in the German-speaking World*, in R. L. Perkins (ed.), *International Kierkegaard Commentary: Two Ages*, Mercer University Press, Macon 1984, p. 220; T. Kisiel, *Heidegger's Apology: Biography as Philosophy and Ideology*, in T. Rockmore – J. Margolis (eds.), *The Heidegger Case on Philosophy and Politics*, Temple University Press, Philadelphia 1992, p. 37; J. van Buren, *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1994, p. 150; H. C. Malik, *Receiving Søren Kierkegaard: The Early Impact and Transmission of His Thought*, Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1997, p.

3. Il «dossier Löwith»

Reduce dalla prima guerra mondiale e da un'esperienza di prigionia in Italia, Karl Löwith consegue un dottorato in filosofia a Monaco con Geiger nel 1923. Rimasto favorevolmente colpito da Heidegger, gli chiede di dirigerlo nel suo lavoro di abilitazione. Ne scaturisce un'opera in cui Löwith – in un confronto serrato con Scheler, Ebner e Gogarten – cerca di elaborare un proprio modello di pensiero dialogico, in base al quale muove poi una critica di fondo all'ontologia fondamentale di Heidegger.⁵ Se si tiene conto che, nell'elaborare questo modello, il ruolo teorico di Ebner è strategico per Löwith, il fatto che Heidegger si trovi a fronteggiare le critiche mossegli dal proprio studente rappresenta in ultima analisi un inaspettato incontro critico con il pensiero dialogico di Ebner. Tale incontro deve aver colpito sensibilmente Heidegger, visto che

391. Janik, che sta all'origine di questa «catena», dipende però in ultima analisi dalle informazioni date da Methlagl nella sua dissertazione che risale alla metà degli anni '60: W. Methlagl, «*Der Brenner*»: *Weltanschauliche Wandlungen vor dem ersten Weltkrieg*, Univ. Diss. Innsbruck 1966, p. 114. Methlagl tuttavia non dice su quali fonti si basi questa sua informazione. Recentemente Thonhauser ci informa che da controlli effettuati negli archivi del *Brenner* sui registri degli abbonati alla rivista non risulta il nome di Martin Heidegger: G. Thonhauser, *Ein rätselhaftes Zeichen: Zum Verhältnis von Martin Heidegger und Søren Kierkegaard*, de Gruyter, Berlin – Boston 2016, p. 144. L'informazione risulta fornita a Thonhauser da Anton Unterkicher del *Brenner-Archiv* con una e-mail in data 29 aprile 2014. Bisogna però tener presente che tali registri sono lacunosi. Sui rapporti tra Heidegger e l'ambiente del *Brenner* si veda anche: S. Zucal, *Poesia, linguaggio, dialogo: Martin Heidegger e il Brenner-Kreis di Innsbruck*, in F. Meroi (ed.), *Le parole del pensiero: studi offerti a Nestore Pirillo*, ETS, Pisa 2013, pp. 183-214.

⁵ A canonizzare questa appartenenza del primo Löwith alla costellazione dialogica è lo stesso Theunissen: M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, de Gruyter, Berlin 1965, pp. 413-439. L'appartenenza di questa prima fase löwithiana all'ambito dialogico e a quello della *Begegnungsphilosophie* è ammessa del resto dallo stesso Löwith, che, nella prefazione alla seconda edizione del suo testo nel 1962, dovendo orientare il lettore ad una bibliografia che integri e chiarisca il tema affrontato nella sua opera giovanile, rinvia a: M. Buber, *Ich und Du*, Insel, Leipzig 1923; e ad un classico della 'filosofia dell'incontro': F. J. J. Buytendijk, *Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis*, F. E. Kneliler, Stuttgart 1958.

egli cercherà di rispondere alle obiezioni sollevate contro di lui in diverse occasioni dal 1927 al 1930.

3.1. La Habilitationsschrift e la critica dialogica all'ontologia fondamentale (1927)

Nel suo lavoro di abilitazione Löwith critica l'impostazione ontologica dell'analitica esistenziale di *Sein und Zeit*, cercando di apportarvi una correzione in direzione antropologica, aspetto per il quale il pensiero di Heidegger è giudicato carente.⁶

1. La tesi di fondo dell'opera può essere espressa così: l'individuo accede a se stesso, acquisisce la propria individualità solo attraverso i ruoli che gli derivano dal rapporto con l'altro, con il Tu, cioè solamente diventando «persona». Il *Mitwelt* (mondo-del-con) e il *Miteinandersein* (l'essere-l'uno-con-l'altro) sono perciò ambiti di esperienza determinanti per la costituzione del soggetto, dell'io. La relazione è da considerare come dimensione originaria e come tale precede il rapporto dell'io con se stesso.

Löwith sostanzia innanzitutto questa tesi di fondo attraverso un breve excursus storico che costituisce l'introduzione,⁷ in cui mostra come il percorso teorico della modernità (nella sequenza: Rinascimento-Riforma-Idealismo) avrebbe rimosso la dimensione

⁶ La tesi di abilitazione fu presentata all'università di Marburg il 15 dicembre 1927 col titolo: *Phänomenologische Grundlegung der ethischen Probleme*. Verrà pubblicata l'anno dopo con il titolo: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*, (che citeremo con la sigla IRM). La prima edizione del 1928 (Drei-Masken Verlag, München) è stata rimaneggiata e non è perciò identica al dattiloscritto consegnato all'università, che è andato perduto. La seconda edizione del 1962 (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt) manca del sottotitolo, della dedica a Walter Marseille e della premessa; vi si trova invece una nuova premessa, lievemente autocritica, mentre nel testo le differenze rispetto alla prima edizione sono poco rilevanti. La traduzione italiana si basa sulla seconda edizione e sulla versione del 1981: K. Löwith, *Sämtliche Schriften*, Bd.1: *Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie*, K. Stichweh (Hrsg.), Metzler, Stuttgart 1981, pp. 9-197, trad. it. di a. Cera *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, Guida, Napoli 2007.

⁷ IRM, pp. 1-4 (trad. it. pp. 63-67).

del «mondo-del-con», giungendo ad assolutizzare un'idea di soggetto fondata sul paradigma trascendentale, in cui è l'autonomia la connotazione determinante dell'Io. La relazione con altri (soggetti o cose) entra così solo in seconda battuta, rimanendo estrinseca. Descartes, Kant, Hegel, Husserl, Kierkegaard s'inserirebbero in questo schema, di cui l'unica eccezione sarebbe Feuerbach, al quale è dedicato il cap. I.⁸ Il nucleo delle argomentazioni di Löwith si trova nel cap. II, consacrato ad una «analisi strutturale del *Miteinandersein*».⁹ Dopo l'analisi dei vari tipi di «mondo», nei quali viene visto ogni volta come decisivo il ruolo della *Mitwelt*, ci si concentra su quest'ultima, di cui l'essenza irriducibile consiste nel *Miteinandersein*. In esso, in ogni caso, l'aspetto personale-relazionale non va assolutizzato, non si tratta di abolire l'autonomia del singolo. Ne emerge una comprensione dialettica del soggetto, teso tra l'accentuazione del polo personale-relazionale – a cui comunque spetta un ruolo preminente nel rapporto dialettico – e la sua relativizzazione a favore della salvaguardia dei diritti dell'individualità. Questa risulta costituita dalla relazione, ma non tanto in senso ontologico, quanto piuttosto in senso genetico: la relazione è determinante non tanto per l'essere *tout court* dell'Io, quanto per la costituzione della sua identità iniziale, del suo momento sorgivo. Questo schema dialettico, che non sembra in realtà dotato di un equilibrio particolarmente stabile, viene poi fatto giocare da Löwith come criterio per la fondazione dell'etica, come medium del passaggio dall'antropologia all'etica. La parte conclusiva di questo capitolo mostra infine un modo peculiare del *Miteinandersein*: il parlare-l'uno-con-l'altro (*Miteneandersprechen*), in cui si riconosce l'ispirazione di Von Humboldt.

Nel cap. III si trova il confronto con i tre modelli dialogici ritenuti dall'autore più significativi. In Scheler rimane dominante un difetto idealistico, dal momento che Io e Tu emergono a partire da una dimensione comune che li precede e che precede anche la loro relazione. In Ebner e in Gogarten, il Tu possiede effettivamente una

⁸ Ivi, pp. 5-13 (trad. it. pp. 69-79).

⁹ Ivi, pp. 14-126 (trad. it. pp. 81-197).

priorità sull'Io: il problema però è che questa priorità del Tu e della relazione non viene «fondata antropologicamente», filosoficamente, come in Scheler, ma viene «dedotta teologicamente». ¹⁰ Poiché tuttavia la deduzione teologica risulta più marcata in Gogarten, il modello di Ebner – a cui è dedicato il § 35¹¹ – si profila, tutto sommato, come il più riuscito dei tre. Infine, nel cap. IV, l'autore, analizzando le categorie di *Einzelne* (Kierkegaard) e *Einzige* (Stirner) specifica quella dimensione individuale incomunicabile, in cui la «persona» determinata attraverso il *Miteinandersein* trova il proprio limite.

2. La critica a Heidegger, che si percepisce diffusa e sparsa in tutta l'opera, si trova condensata e compendiata nel § 21.¹² Punto di emergenza del difetto heideggeriano sarebbe la nozione di «liberazione» (*Freigabe*) che costituisce il tratto qualificante dell'«aver-cura» (*Fürsorge*).¹³ Qui infatti, il dovere da parte dell'Io di liberarsi dall'inautenticità viene esteso all'altro: la relazione autentica con il Tu consiste nell'aiutare l'altro a guadagnare a sua volta la propria autenticità. Si tratta di far sì che l'altro pervenga alla propria autonomia. Tuttavia, la relazione pensata in questo modo non consente di incontrare l'altro nella sua specificità e autonomia, rimane una giustapposizione di due individualità, comprese ciascuna in qualche modo come assoluta. Presupponendo una struttura comune, il *Dasein* appunto, l'Io predetermina in qualche modo la figura dell'altro. «Lasciar libero» l'altro allora diviene un qualcosa di contraddittorio: restituire l'autenticità, l'autonomia, la libertà all'altro significa in realtà già sapere con chi ho a che a fare, ma appunto per questo significa negare all'altro la possibilità di essere «altro» da me. Mentre nella liberazione dono all'altro la libertà, in realtà gliela nego radicalmente, poiché nego la sua originaria e vera libertà, cioè la sua ineducibilità.

¹⁰ Ivi, p. 133 (trad. it. p. 209).

¹¹ Ivi, pp. 131-133 (trad. it. pp. 207-209).

¹² Ivi, pp. 79-82 (trad. it. pp. 154-156).

¹³ M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), GA 2, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977 pp. 162-164 e 350-351 (trad. it. *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, pp. 153 e 314-315).

La nozione di un «aver-cura che libera» (*freigebende Fürsorge*) sarebbe solo il sintomo più evidente di una patologia ben più profonda, dalla quale secondo Löwith sarebbe affetto l'impianto teorico di fondo di *Sein und Zeit*.

Nell'analitica esistenziale, l'«essere-nel-mondo» (*In-der-Welt-sein*) appare già predeterminato dall'inessenzialità del «mondo-degli-altri» (*Mitwelt*), che rimane esistentivamente insignificante. Il *Dasein* guadagna la dimensione dell'autenticità in riferimento a se stesso, un riferimento nel quale non rientra il Tu concreto. Dapprima la *Mitwelt* è un esistenziale del *Dasein*, ma poi viene esclusa quando si deve ridurre fenomenologicamente l'esistenza al suo carattere autentico: l'autenticità è guadagnata grazie alla chiamata (*Ruf*) della coscienza (*Gewissen*) che viene da dentro di sé, non è la voce dell'altro. La dimensione relazionale viene messa fra parentesi, epochizzata. Anzi, essa viene relegata al piano del «Si» (*Man*), dell'inautenticità; si passa perciò da un essere con gli altri anonimo, massificato al piano dell'autenticità, che però coincide con quello dell'individualità radicale. Tra i due estremi sembra non esservi dimensione intermedia.

La conclusione non può che essere una sola per Löwith: manca a Heidegger il Tu concreto, la relazione di fatto, concreta, storica. L'analitica esistenziale di *Sein und Zeit* si fonda su un paradigma unilateralmente ontologico (la struttura d'essere del *Dasein* come dimensione originaria dell'essere umano) al quale si deve necessariamente contrapporre un controbilanciamento antropologico.

3.2 La lunga replica di Heidegger (1927-1930)

Le critiche mosse da Löwith a Heidegger costituiscono l'occasione da un lato per una serie di risposte direttamente riferite al testo dell'allievo,¹⁴ dall'altro per una serie più articolata di prese di posizione: si tratta in questo secondo caso di riferimenti in cui, benché non compaia esplicitamente il nome di Löwith, è ricono-

¹⁴ Si tratta della lettera di Heidegger a Löwith del 20 agosto 1927 e del *Gutachten* per il suo scritto di abilitazione che risale al febbraio 1928. Una loro considerazione più dettagliata si trova nelle prossime righe.

scibile nei termini, nelle problematiche e nelle argomentazioni la questione del Tu, dell'altro, del rapporto intersoggettivo, sollevata dalla *Habilitationschrift* del 1927. Dopo il 1930 Heidegger non si occuperà più in modo significativo della questione intersoggettiva; il sopraggiungere della *Kehre* lo porterà infatti a concentrare la problematica dell'alterità univocamente in relazione all'essere.

1. Nella lettera del 20 agosto 1927,¹⁵ uno Heidegger indaffarato nel trasloco e nei preparativi per trasferirsi da Marburg a Freiburg, scrive a Löwith di aver cominciato a leggere la sua tesi di abilitazione. Egli afferma inoltre di essere d'accordo sul fatto che l'ontologia si debba fondare solo in modo ontico: ma «fondazione ontica» non significa che ci si debba gettare arbitrariamente su un ontico qualunque. Si può determinare il fondamento dell'ontologia solo dopo che si è chiarito cosa sia l'ontologia.¹⁶ I problemi della «fatticità» sono ancora al centro della riflessione, proprio come lo erano agli «inizi friburghesi», anzi in maniera più radicale.¹⁷ Riguardo alla critica mossagli da Löwith e da Oskar Becker, quella di «soggettivismo» nel comprendere l'«esistenza», Heidegger ribatte che sarebbero in realtà loro a pensare in modo soggettivo, contestando loro un *Miteinander* troppo limitato in direzione «soggettiva» ed una torsione della propria ermeneutica della fatticità in senso psicanalitico.¹⁸ Infine Heidegger prende atto che il proprio lavoro segue una direzione diversa rispetto a quanto auspicato da Löwith e dalle sue «interpretazioni ontiche».¹⁹

2. Già nei mesi precedenti alla data in cui la lettera a Löwith viene scritta – dalla quale si evince tra l'altro che un confronto critico tra allievo e maestro doveva già essere in corso al livello di incontri personali e comunicazioni orali – si trovano dei riferimenti

¹⁵ La lettera inizialmente riportata in: D. Papenfuss – O. Pöggeler, *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Bd 2: *Im Gespräch der Zeit*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1990, pp. 33-38, è stata ripubblicata in: M. Heidegger – K. Löwith, *Briefwechsel 1919-1973*, A. Denker (Hrsg.), Alber, Freiburg – München 2017, pp. 147-152.

¹⁶ M. Heidegger – K. Löwith, *Briefwechsel 1919-1973*, p. 150.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ivi*, p. 151.

¹⁹ *Ivi*, p. 152.

«sospetti». Nel corso del semestre estivo 1927 (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*)²⁰ Heidegger denuncia l'inconsistenza del «solipsismo a due», cioè la priorità del rapporto Io-Tu, ovvero l'errore specularmente opposto a quello che gli verrebbe imputato.²¹ Due sono i rilevi critici di Heidegger: innanzitutto il fatto che il Tu sia rilevante per le possibilità ontiche del singolo *Dasein* non è questione che cade nell'analitica esistenziale, bensì nell'«antropologia concreta»;²² in secondo luogo non si può pensare il singolo uomo come un essere-con che innanzitutto è con il Tu, con l'altro, e solo in un secondo momento, a partire da lì, trova un mondo attorno a sé.²³ Il che lascia intendere che il rapporto con il mondo, inteso come esistenziale del *Dasein*, è per il singolo prioritario rispetto alla relazione con altri.²⁴ Il mondo è l'a-priori intrascendibile per l'esistenza umana.

3. Nel *Gutachten* redatto per la tesi di abilitazione di Löwith, presentato alla facoltà di filosofia dell'università di Marburg il 16 febbraio 1928,²⁵ Heidegger, riassumendo il contenuto della *Habilitationschrift*, menziona esplicitamente Ebner²⁶ ed evidenzia alcuni punti critici della tesi: di particolare interesse sono due questioni generali e due più particolari.

Innanzitutto le critiche mosse dal candidato a lui e a Scheler non sempre arriverebbero ad esiti positivi; inoltre il pregio del lavoro consisterebbe più nelle singole analisi concrete e nelle interpretazioni storiche che nell'impianto sistematico generale.

²⁰ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), GA 24, Klostermann, Frankfurt a.M. 1989² (trad. it. di A. Fabris *I problemi fondamentali della fenomenologia*, il melangolo, Genova 1999).

²¹ Ivi, p. 394 (trad. it. p. 267).

²² *Ibidem*.

²³ Ivi, p. 421 (trad. it. p. 284).

²⁴ «Solo in quanto il «soggetto» è determinato dall'essere-nel-mondo esso può, come se-stesso, divenire un Tu per un altro» (ivi, p. 422; trad. it. p. 285).

²⁵ Il *Gutachten* fu dapprima pubblicato in: K. Löwith, *Sämtliche Schriften*, Bd. I: *Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie*, K. Stichweh (Hrsg.), pp. 470-473; è stato poi ristampato in: M. Heidegger – K. Löwith, *Briefwechsel 1919-1973*, pp. 197-200. La traduzione italiana si trova in: K. Löwith, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, pp. 269-273.

²⁶ M. Heidegger – K. Löwith, *Briefwechsel 1919-1973*, p. 199.

Più in particolare, nell'analisi del linguaggio, del *Miteinandersprechen*, risulta eccessivamente accentuato il rapporto reciproco tra i parlanti (Io-Tu), mentre è ridimensionato e trascurato il rapporto dei parlanti con ciò-di-cui si parla.²⁷

Infine viene data un'indicazione per la revisione del lavoro in vista della sua futura pubblicazione: devono essere rielaborati i §§ 18 e 31 in modo da chiarire ed evidenziare meglio la distinzione tra comprensione «antropologica» ed «ontologica» dell'esistenza umana.²⁸

4. Nel corso del semestre estivo 1928 (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*)²⁹ Heidegger si difende dall'accusa di solipsismo, dal rimprovero di essere ricaduto in una variante dell'impostazione trascendentale moderna, richiamandosi alla differenza tra ontico e ontologico.³⁰ Solo ignorando questa differenza – scambiando l'analitica esistenziale per qualcosa di ontico, anziché riconoscervi un'analisi ontologica – si può cadere nell'equivoco del solipsismo.

Che appartenga all'essenza del *Dasein* il fatto che per lui sia sempre in gioco il proprio essere non è un'affermazione ontica che avvallerebbe un egoismo individualistico, esistenziale ed etico, ma una tesi ontologica che descrive la struttura dell'egoità (*Ichheit*)

²⁷ Cfr. *IRM*, pp. 103-126 (trad. it. pp. 175-197) e M. Heidegger – K. Löwith, *Briefwechsel 1919-1973*, p. 199. Mentre da un lato per Löwith, che basa la propria analisi sul caso paradigmatico del rapporto autore-lettore, ciò-di-cui-si-parla è un surrogato del vero dialogo parlato e orale, un surrogato in cui i due si incontrano per così dire artificialmente, dall'altro lato Heidegger pensa a ciò-di-cui-si-parla come all'a priori che funge da condizione di possibilità dell'intesa tra i due parlanti o scriventi e della loro autocomprensione, un a priori che come tale deve avere la priorità sull'Io e sul Tu della relazione.

²⁸ M. Heidegger – K. Löwith, *Briefwechsel 1919-1973*, p. 200. Heidegger sembra qui utilizzare il termine *Dasein* nel significato datogli da Löwith, che nella nota 3 della premessa alla prima edizione specificava che nello scritto da lui presentato *Dasein* andava inteso nell'accezione lessicale comune, popolare, di «vita» e non nel significato ontologico-esistenziale datogli da Heidegger in *Sein und Zeit*.

²⁹ M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (SS 1928), GA 26, Klostermann, Frankfurt a.M. 1978 (trad. it. di G. Moretto *Principi metafisici della logica*, il melangolo, Genova 1990).

³⁰ Ivi, p. 217 (trad. it. p. 202).

del *Dasein* in generale.³¹ L'egoità è la condizione di possibilità dell'altro, della relazione Io-Tu: qualunque analisi delle relazioni possibili tra Io e Tu presuppone già l'egoità.³² A dare significato e attualità alla relazione Io-Tu sono problemi ontici: sociologici, teologici, politici, biologici, etici, ma non l'ontologia fondamentale. Questa relazione non è una questione filosofica.³³ L'Io oggetto dell'interpretazione ontologica non è l'Io fattuale, l'Io effettivo in quanto distinto dal Tu, ma l'egoità nella sua neutralità metafisica, ciò che è comune all'Io e al Tu e che Heidegger qui chiama anche «ipseità» (*Selbstheit*) o «ipse» (*Selbst*).³⁴

5. In un accenno che si trova nella conferenza *Vom Wesen des Grundes*³⁵ redatta nello stesso 1928, Heidegger riprende una delle osservazioni essenziali già espresse nel corso del semestre estivo. Il contesto è la nota ridefinizione della questione della trascendenza. Trascendenza designa l'essenza del soggetto, la struttura fondamentale della soggettività,³⁶ è essa a costituire l'ipseità.³⁷ Ciò rispetto a cui (*woraufhin*) si attua continuamente questo oltrepassamento è l'ente nella sua totalità, cioè il «mondo». Ma il mondo è da intendere come parte integrante della trascendenza, della struttura del *Dasein*,³⁸ dell'ipseità.³⁹ Ora, se il mondo è ciò in vista di cui il *Dasein* esiste e se il mondo fa parte della struttura stessa del *Dasein*, allora il *Dasein* esiste in vista di se stesso.⁴⁰ Heidegger introduce però a questo punto un'osservazione: la tesi secondo cui il *Dasein* esiste in vista di se stesso non implica un isolamento solipsistico dell'esistenza umana o un egoismo ontico;

³¹ Ivi, pp. 240-241 (trad. it. pp. 221-222).

³² Ivi, p. 241 (trad. it. p. 222).

³³ *Ibidem*.

³⁴ Ivi, pp. 242-243 (trad. it. p. 223).

³⁵ M. Heidegger, *Wegmarken* (1919-1961), GA 9, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976 pp. 123-175 (trad. it. di F. Volpi *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 79-131).

³⁶ Ivi, pp. 137-138 (trad. it. p. 94).

³⁷ Ivi, p. 138 (trad. it. p. 95).

³⁸ Ivi, p. 139 (trad. it. p. 95).

³⁹ Ivi, p. 157 (trad. it. p. 113).

⁴⁰ *Ibidem*.

essa va piuttosto compresa come la condizione di possibilità di ogni rapporto con un Tu, l'ipseità è neutrale rispetto all'esser-io o all'esser-tu concreti, poiché in ultima analisi è ciò che li accomuna. Ogni affermazione ontologica sull'essere umano si muove su questo piano di neutralità.⁴¹

6. Il corso del semestre invernale 1928/29 (*Einleitung in die Philosophie*)⁴² rappresenta il punto di massimo avvicinamento di Heidegger alle ragioni dell'intersoggettività, laddove egli analizza il *Dasein* nello stadio primordiale dell'esistenza, quella dell'individuo e poi quella dei popoli.⁴³ Egli accenna ad un'ontologia dell'essere umano – in ogni caso non si tratta di antropologia, come viene subito precisato⁴⁴ – in cui del *Dasein* si ammette una comprensione di tipo ontogenetico e filogenetico e in cui, rispetto all'analisi fenomenologicamente «statica» di *Sein und Zeit*, s'introduce l'idea che la struttura ontologica dell'essere umano possa darsi in forme differenziate, benché tra loro analoghe. Lo stadio iniziale dell'esistenza del singolo, che costituisce l'immediato effetto della nascita, appare connotato da una particolare intenzionalità, un trovarsi già in rapporto all'ente, caratterizzato da shock, spavento⁴⁵ e dalla condizione della «consegna al mondo inizialmente priva di aiuto».⁴⁶ Si tratta di un primo abbozzo del fenomeno della nascita, assente in *Sein und Zeit*, di cui Heidegger riconosce la peculiarità, in nessun modo riducibile ad un estremo simmetricamente opposto alla morte. Proprio l'approfondimento del fenomeno della nascita, con il *Dasein* strutturalmente caratterizzato come «privo di aiuto» (*hilflos*), avrebbe potuto portare Heidegger a rivedere radicalmente il ruolo del *Miteinandersein* all'interno dell'essere-nel-mondo. Ma la grande occasione viene mancata. La nuova prospettiva che si

⁴¹ Ivi, pp. 157-158 (trad. it. pp. 113-114).

⁴² M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie* (WS 1928/29), GA 27, Klostermann, Frankfurt a.M. 1996 (trad. it. di M. Borghi *Avviamento alla filosofia*, Marinotti, Milano 2007).

⁴³ Ivi, p. 123-126 (trad. it. p. 111-114).

⁴⁴ Ivi, p. 123 (trad. it. p. 111).

⁴⁵ Ivi, p. 125 (trad. it. p. 113).

⁴⁶ Ivi, p. 126 (trad. it. p. 114).

apre a Heidegger non viene percorsa. Poco più avanti nel corso, Heidegger torna a ribadire la struttura ontologico-fondamentale del *Dasein*: l'Io non è un essere-con che è innanzitutto in relazione al Tu, all'altro, per poi trovare – a partire da lì – un mondo. La relazione Io-Tu non è all'origine del *Miteinander*, bensì è il contrario: è il rapporto Io-Tu a presupporre come propria condizione che il *Dasein* sia già connotato come *Miteinandersein* (l'essere-l'uno-con-l'altro).⁴⁷ Il rapporto Io-Tu non ha alcun ruolo determinante per l'autocomprensione dell'Io, il rapporto Io-Tu non è la base a partire dalla quale poi si possa determinare il *Dasein*.⁴⁸ Ribadendo il proprio giudizio formulato nel corso del semestre estivo del 1927, Heidegger ripete che concedere questa priorità alla relazione Io-Tu significherebbe ricadere nell'errore del «solipsismo a due».⁴⁹

7. Nel corso del semestre invernale 1929/30 (*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*)⁵⁰ Heidegger arretra di fronte alla prospettiva che gli si è aperta l'anno precedente, cioè di fronte alle possibili conseguenze della sua ricomprensione genetica e analogica del *Dasein*. Egli non rivede il ruolo del *Miteinander*, il suo rapporto con la struttura ontologica del *Dasein*. Piuttosto ribadisce le acquisizioni a cui è sostanzialmente giunto con la formalizzazione dell'ontologia fondamentale nel suo celebre trattato del 1927. In effetti, egli lascia cadere ogni possibile rimando tra «essere vivente» e alterità dell'altro, come invece la tematizzazione del fenomeno della nascita nel corso dell'anno precedente gli avrebbe suggerito: infatti la comprensione del vivente come «privo di aiuto» conteneva l'appello alla cura da parte dell'altro, del Tu. Discostandosi da questa via, Heidegger abbozza una fenomenologia del vivente, dell'animalità, basandosi di nuovo sulla struttura ontologica del *Dasein*, sul «mondo» come «a priori»

⁴⁷ Ivi, pp. 145-146 (trad. it. p. 131).

⁴⁸ Ivi, p. 146 (trad. it. p. 131).

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (WS 1929/30), GA 29/30, Klostermann, Frankfurt a.M. 1992² (trad. it. di P. Coriandro *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, il melangolo, Genova 1992).

fondamentale. E così il fenomeno della vita è ricondotto e riassorbito nell'esistenziale del mondo, di cui viene ora a rappresentare una partecipazione articolata e scalare come esprimono bene le tre tesi guida: «la pietra è senza mondo, l'animale è povero di mondo, l'uomo è formatore di mondo». ⁵¹ Il vivente è caratterizzato ora dal proprio a priori, ma la varietà dei viventi è pensata secondo una vasta *analogia attributionis* in cui il ruolo dell'*analogatum princeps* spetta all'a priori del vivente umano. L'essere-con di ciascun vivente è da ricondurre al proprio tipo di «mondo».

8. Che Heidegger, su tutta la questione, non abbia sensibilmente cambiato posizione dopo la *Kehre*, lo possiamo ragionevolmente desumere anche dalla testimonianza personale di Hans Georg Gadamer, riportata almeno in due occasioni. ⁵² Nel 1943, durante la stesura di un lavoro in cui si proponeva di recuperare in modo decisivo il ruolo dell'altro nel processo del comprendere, ⁵³ Gadamer criticava l'impostazione heideggeriana che secondo lui non poteva prendere nella dovuta considerazione l'altro in quanto tale, proprio a causa del modo con cui l'ontologia fondamentale pensava la struttura del comprendere come struttura esistenziale del *Dasein*. ⁵⁴ In effetti, l'aver-cura che libera (*freigebende Fürsorge*)

⁵¹ Ivi, p. 261 (trad. it. p. 230).

⁵² H.-G. Gadamer, *Subjektivität und Intersubjektivität. Subjekt und Person* (1975), in GW, 10, *Hermeneutik in Rückblick*, Mohr, Tübingen 1995, pp. 87-99 (trad. it. di G. Vattimo *Verità e metodo 2*, Bompiani, Milano 1996, pp. 185-197) e *Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik* (1985), in GW, 2, *Hermeneutik: Wahrheit und Methode 2*, Mohr, Tübingen 1993², pp. 3-23 (trad. it. *Verità e metodo 2*, pp. 495-515).

⁵³ Si tratta di: H.-G. Gadamer, *Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie* (1943), in Id., *Kleine Schriften*, Bd. I, Mohr, Tübingen 1967, pp. 1-10, poi in: GW, 2, *Hermeneutik: Wahrheit und Methode 2*, pp. 27-36 (trad. it. di U. Margiotta *Il problema della storia nella filosofia tedesca contemporanea*, in Id., *Ermeneutica e metodica universale*, Marietti, Torino 1973, pp. 194-207, poi in: *Verità e metodo 2*, pp. 35-44).

⁵⁴ Gadamer cita esplicitamente Ebner – insieme a Buber, Rosenzweig, Haecker e Gogarten – tra coloro che ispirandosi a Kierkegaard avrebbero sfondato la supremazia del modello trascendentale dell'idealismo, del neokantismo e della fenomenologia husserliana per introdurre la categoria dell'«Altro» (che Gadamer preferisce al termine «Tu»): cfr. H.-G. Gadamer, *Subjektivität und Intersubjektivität. Subjekt und Person*, pp. 94-95 (trad. it. pp. 192-193).

non è tanto «il provvedere all'altro, quanto piuttosto il porre l'altro nel suo autentico essere se stesso – rispetto a un prendersi cura dell'altro che vorrebbe togliergli la cura del proprio esserci».⁵⁵

Gadamer ebbe l'occasione di discutere personalmente la propria critica all'ontologia fondamentale con lo stesso Heidegger, il quale rispose invitando Gadamer a considerare la *Geworfenheit*, la gettatezza del *Dasein*.⁵⁶ Il che lascia intendere che per Heidegger era superfluo introdurre l'altro come alterità significativa per l'Io, visto che l'unica vera e prima alterità per l'uomo è il proprio essere gettato.

4. Il «dossier von Ficker»

Ludwig von Ficker e Heidegger si conoscono il 4-5 ottobre 1952⁵⁷ presso la lussuosa casa di cura *Bühlerhöhe*, vicino a Baden Baden, in occasione di una giornata di commemorazione in onore di Georg Trakl.⁵⁸ È in effetti l'interesse per Trakl a farli incontra-

⁵⁵ H.-G. Gadamer, *Subjektivität und Intersubjektivität. Subjekt und Person*, p. 96 (trad. it. pp. 194-195).

⁵⁶ Ivi, p. 97 (trad. it. p. 195).

⁵⁷ Heidegger vi tenne il discorso: *Die Sprache im Gedicht. Georg Trakl, eine Erörterung seines Gedichts*, ora disponibile in M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (1950-1959), GA 12, Klostermann, Frankfurt a.M. 1985, pp. 31-78 (trad. it. di A. Caracciolo *Il linguaggio nella poesia. Il luogo del poema di Georg Trakl*, in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, pp. 45-81).

⁵⁸ Il prestigioso edificio, costruito nel 1912 e adibito a casa di cura dal 1921, era sede di importanti incontri culturali sin dal 1949. Heidegger vi aveva già tenuto diverse conferenze: il 7 ottobre 1950 (*Die Sprache*, in M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, pp. 7-30; trad. it. *Il linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, pp. 27-44); il 25-26 marzo 1950 (*Einblick in das was ist*, ripetizione di un ciclo di conferenze tenute a Brema nel 1949, ora in M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994, pp. 3-77; trad. it. di G. Gurisatti *Sguardo in ciò che è*, in *Conferenze di Brema e di Friburgo*, Adelphi, Milano 2002, pp. 17-108); il 24 febbraio 1951 (*Erbetene Vorbemerkung zu einer Dichterlesung auf Bühlerhöhe*, in M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910-1976), GA 16, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000, pp. 470-472; trad. it. di N. Curcio *Osservazione introduttiva, su richiesta, a una lettura poetica, Bühlerhöhe 24 febbraio 1951*, in *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita*, il melangolo, Genova 2005, pp.

re; von Ficker, che del poeta è stato amico personale e protettore, dandogli la possibilità di pubblicare i suoi lavori sul «Brenner», è subito affascinato dall'interpretazione che Heidegger ne dà: non usuale e comunque lontana dall'approccio filologico delle scienze letterarie. Da parte sua, Heidegger – che ha cominciato a leggere e ad apprezzare il poeta sin dal 1912, proprio dalle pagine del «Brenner» – è attratto dal rapporto di familiarità che von Ficker ha avuto con Trakl. Tra i due nasce un'amicizia e un rapporto epistolare che si svilupperà dal 1952 al 1967, anno della morte di von Ficker.⁵⁹ È proprio grazie a questo rapporto con l'ideatore del «Brenner» che Heidegger incappa per la seconda volta in Ebner.

1. Due sono le occasioni in cui nello scambio epistolare emerge la figura di Ebner. La prima risale alla lettera che von Ficker scrive a Heidegger da Innsbruck il 6 marzo 1962⁶⁰ ringraziandolo di avergli inviato il proprio testo *Sprache und Heimat* il 22 dicembre 1961⁶¹ come dono natalizio. In cambio von Ficker invia a Heidegger, in

423-425); infine il 6 ottobre 1951 («...*dichterisch wohnt der Mensch*», in M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (1910-1976), GA 7, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000, pp. 189-208; trad. it. di G. Vattimo «...*poeticamente abita l'uomo...*», in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, pp. 125-138). Cfr. H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929 bis 1976*, Societäts-Verlag, Frankfurt a.M. 1983, p. 71.

⁵⁹ Lo scambio tra Heidegger e von Ficker si articola in 60 documenti, pubblicati in: M. Flatscher (Hrsg.), *Martin Heidegger – Ludwig von Ficker. Briefwechsel 1952-1967*, Klett-Cotta, Stuttgart 2004.

⁶⁰ La lettera si trova in M. Flatscher (Hrsg.), *Martin Heidegger – Ludwig von Ficker. Briefwechsel 1952-1967*, pp. 82-83.

⁶¹ Si tratta di una conferenza che Heidegger tenne il 2 luglio del 1960 a Wesselburen, in occasione del convegno annuale della *Hebbel-Gesellschaft*. Il testo dell'intervento venne pubblicato in: «Hebbel-Jahrbuch», Westholsteinische Verlagsanstalt Boyens u. Co, Heide in Holstein 1960, pp. 27-50; poi con lievi modifiche in *Dauer im Wandel*, Festschrift zum 70. Geburtstag von Carl J. Burckhardt, Verlag Georg D. W. Callwey, München 1961, pp. 174-193 e tre anni dopo in: Th. Heuss, C. J. Burckhardt, W. Hausenstein, B. Reifenberg, R. Minder, W. Bergengruen, M. Heidegger über Johann Peter Hebel, Wunderlich, Tübingen 1964, pp. 99-124. La conferenza è ora disponibile in: M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-1976), GA 13, Klostermann, Frankfurt a.M. 1983, pp. 155-180 (*Linguaggio e terra natia*, «Aut Aut», 1990, n. 235, pp. 3-24 e in *Dall'esperienza del pensiero*, trad. it. di N. Curcio, il melangolo, Genova 2011, pp. 129-152). Il volume che Heidegger spedì a von Ficker è

allegato alla propria lettera, il numero di febbraio della rivista *Hochland* con estratti del suo carteggio con Ferdinand Ebner.⁶² Nelle lettere successive, almeno quelle giunte a noi, non vi sono da parte di Heidegger accenni dai quali si evinca che egli abbia effettivamente letto il carteggio.

2. La seconda occasione in cui emerge la figura di Ebner è la lettera che Heidegger invia a von Ficker da Freiburg il 5 giugno 1963.⁶³ Heidegger ha fatto visita a von Ficker che si trova a Oppenau, vicino a Baden-Baden, presso la figlia Birgit e che ha donato all'amico venuto da Freiburg il primo volume degli scritti di Ebner curati da Seyr ed appena pubblicati.⁶⁴ I temi della lettera sono quelli tipici della produzione heideggeriana della seconda metà degli anni '50: il crescente predominio della tecnica; l'apparente impotenza di quel pensiero che non si occupa di ciò che utile, ma che rivendica la necessità di ciò che inutile; gli effetti nascosti di questo pensiero autentico, visibili solo a pochi. Avendo avuto occasione di dare una lettura al volume donatogli da von Ficker durante il viaggio di ritorno a Freiburg, Heidegger – che definisce il libro un «prezioso regalo» – scrive che «anche questo linguaggio verrà ancora udito, se l'uomo non disimpara del tutto il lungo poter-aspettare».⁶⁵ Il riferimento un po' criptico a Ebner intende riallacciarsi alle tesi di fondo della conferenza *Gelassenheit* tenuta da Heidegger il 30 ottobre 1955 a Meßkirch,⁶⁶ in cui al centro si trova l'atteggiamento di abbandono e ascolto dell'essere che parla in modo particolare nel

l'edizione del 1961: cfr. M. Flatscher (Hrsg.), *Martin Heidegger – Ludwig von Ficker. Briefwechsel 1952-1967*, p. 163.

⁶² Ivi, p. 83. Si tratta di: «Hochland», F. Seyr (Hrsg.), Jg. 54, H. 3 (1962): gli estratti si trovano alle pp. 257-270.

⁶³ La lettera si trova in M. Flatscher (Hrsg.), *Martin Heidegger – Ludwig von Ficker. Briefwechsel 1952-1967*, pp. 85-87.

⁶⁴ Si tratta di: *Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes*, in *Schriften*, vol. I, F. Seyr (Hrsg.), München, Kösel 1963 (che contiene anche i 7 saggi di Ebner apparsi sul «Brenner»).

⁶⁵ M. Flatscher (Hrsg.), *Martin Heidegger – Ludwig von Ficker. Briefwechsel 1952-1967*, p. 87.

⁶⁶ Il testo si trova in: M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910-1976), GA 16, pp. 517-529 (trad. it. *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita*, pp. 466-476).

linguaggio, dove il linguaggio stesso è ovviamente da intendersi non nella sua concezione riduttiva logico-formale, apofantica, bensì nella sua dimensione poetico-etimologica.

In una lettera del 26 dicembre 1963 a Friedrich Pfäfflin, dell'editrice Kösel, von Ficker chiese di inviare a Heidegger anche il secondo volume degli scritti di Ebner curati da Seyr,⁶⁷ ma non vi sono prove che consentano con certezza di appurare se effettivamente Pfäfflin abbia mai esaudito la richiesta fattagli dall'ex direttore del «Brenner».

5. *Un primo bilancio della ricognizione storica*

Storicamente Heidegger è «incappato» in Ebner, benché abbastanza indirettamente, incontrando due delle tre problematiche che sono fondamentali nella pneumatologia ebneriana: la questione dell'intersoggettività e il problema del linguaggio.

1. Per quanto riguarda la diversa concezione dell'intersoggettività quasi tutti gli interventi di Heidegger sul problema del rapporto Io-Tu sono da intendere in qualche modo sempre come una risposta alla prima sollecitazione significativa ricevuta, cioè alle critiche di Löwith, per le quali però ha giocato un ruolo decisivo l'appoggio alle teorie dialogiche di Scheler, Ebner e Gogarten. E poiché, nelle analisi che Löwith ha proposto nella sua tesi di abilitazione, tra le teorie dialogiche prese in considerazione quella di Ebner è giudicata alla fine come quella meno aporetica,⁶⁸ credo che si dovrebbe

⁶⁷ Cfr. M. Flatscher (Hrsg.), *Martin Heidegger – Ludwig von Ficker. Briefwechsel 1952-1967*, p. 165.

⁶⁸ Löwith costruisce la sua analisi dei modelli dialogici collocando Ebner in una posizione mediana tra i due estremi rappresentati da Scheler e da Gogarten. In Ebner il «Tu» ha un ruolo di priorità rispetto all'«Io», poiché è comunicando con l'altro che io posso giungere effettivamente a me stesso; il problema è che questa priorità non verrebbe poi «fondata antropologicamente», ma «dedotta teologicamente». In Scheler, d'altra parte, il primato tradizionale dell'«Io» non verrebbe in sostanza scalfito, ma solamente integrato con la necessità del riconoscimento dell'altro. Mentre per Gogarten – che radicalizzerebbe in senso teologico la posizione di Ebner – la pretesa del «Tu» nei confronti dell'Io andrebbe in ultima analisi solamente accettata come ingiunzione posta al credente cristiano dalla sua fede. Cfr. *IRM*, pp. 129-134 (trad. it. pp. 205-211).

ragionevolmente recuperare il ruolo e l'importanza che Ebner ha avuto (anche solo come spettro critico che aleggia costantemente sullo sfondo) per le prese di posizione heideggeriane della seconda metà degli anni '20 sul tema dell'intersoggettività.

Occorre, tuttavia, resistere ad una tentazione fin troppo facile: quella di ricondurre i due atteggiamenti opposti di Ebner e Heidegger nei confronti del fenomeno politico del fascismo e del nazismo al paradigma rispettivamente dialogico e trascendentale che sta alla base del loro pensiero. Ciò infatti significherebbe cadere in una concezione del pensiero metafisica o nel migliore di casi razionalista, ipostatizzandolo come un'entità autonoma e dotata di potere intrinseco. Al contrario una coscienza radicalmente storico-temporale – e che si accolli la fatica di analizzare il fenomeno dell'«esistenza umana» – suggerisce piuttosto di comprendere il pensiero come *après-coup*, come intervento in seconda battuta: cioè come modo di articolare la propria esperienza temporale-esistenziale.⁶⁹

2. La diversa concezione del linguaggio, in questi due pensatori, è da ricondurre al loro diverso modo di concepire il problema del fondamento: un modo religioso, più precisamente cristiano, nel caso di Ebner; un modo invece ontologico, che contiene e assorbe la dimensione religiosa, nel caso di Heidegger, il quale – se si eccettuano le primissime riflessioni giovanili – subordina il cristianesimo all'essere, tendendo a relativizzarlo come una variante degenerata rispetto all'autenticità del fondamento.

⁶⁹ Cfr. A. Anelli, *Heidegger e il male*, Morcelliana, Brescia 2015, pp. 63-85.

ERICH HAMBERGER

DIE MODERNE ALS «WÖRTERKRIEGSSCHAUPLATZ»

1. Der Mensch als «Kriegsschauplatz des Geistes»

Das zentrale – von Ferdinand Ebner entlehnte – Tagungsmotto aufnehmend, soll vorerst gefragt werden: Was ist mit der Kennzeichnung des Menschen als «Kriegsschauplatz des Geistes» gemeint? Allgemein formuliert könnte darauf geantwortet werden, dass der Mensch – also wir alle – «stets in der Krise ist», das heißt vor der Notwendigkeit steht, sich vor dem Hintergrund verschiedener (geistiger) Handlungsmöglichkeiten für eine bestimmte Handlungsalternative entscheiden zu müssen. In prägnanter Kürze formuliert diesen Umstand Hengstenberg in seiner *Philosophischen Anthropologie* wie folgt:

*Zur Entscheidung ist der Mensch gezwungen, in der Entscheidung aber frei. Das heißt: Der Mensch ist das zur Entscheidung gezwungene Wesen.*¹

Dass diese «krisenhafte Struktur» des – instinktreduzierten – Wesens Mensch zumeist auch Last-Charakter hat, ist nicht nur bedingt durch äußere Unwägbarkeiten, die mit der steten Entscheidungsnotwendigkeit einhergehen, sondern ebenso durch das Gegebensein von inneren Handlungsimpulsen. Darauf verweisend bemerkt Tenbruck in seinem Band *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne*:

[D]ie Handlungsmuster [des Menschen] stellen keine Automatismen dar, sondern erfordern ständige Steuerung, also Überwachung von Außen- und Innen-

¹ H. E. Hengstenberg: *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart 1957, S. 42.

daten, die in der inneren Handlungsführung zusammengefügt werden müssen. Diese fortbestehende Unsicherheit ist für die subjektive Einstellung im Handeln charakteristischer als die im Vergleich zur natürlichen Verhaltensunsicherheit gewonnene Verhaltenssicherheit. [Zudem] besteht zwischen den Problemen der inneren und äußeren Handlungsführung ein fundamentaler Unterschied. [...] Dort handelt es sich um unabhängige Außendaten, hier um amorphe und flüchtige Innendaten. In jedem Fall aber bleibt das Handeln unter dem doppelten Druck des äußeren und inneren Gelingens. So verstanden ist die [menschliche] Unsicherheit eine interkulturelle Konstante, welche die *conditio humana* ausmacht.²

Was damit aufgezeigt werden soll: Allein durch sein «entscheidungsgenötigtes Wesen» ist der Mensch «Kriegsschauplatz des Geistes», Kampfplatz des Wider-Streits unterschiedlicher Handlungsmotive und -impulse, geistiger Entscheidungs-Ort.

Dies wird beispielhaft deutlich in Heimitto von Doderers Erstlingsroman *Ein Mord, den jeder begeht*, genauer: an Hand einer Szene, in der der Protagonist des Romans, Conrad mit Namen, in jungen Kinder-Jahren vor einer solchen Entscheidungssituation steht. Doderer schildert dabei, wie Knaben an einem Gewässer Molche fangen und dabei eine Ringelnatter bemerken, die auf sie zu schwimmend, ans Land zu kommen versucht. Die Buben machen sich ein Spiel daraus, das Tierchen immer wieder ins Wasser zurück zu werfen, je weiter, desto besser. Conrad, der abseits steht aber gerne zur Gruppe dazugehören möchte, schaut, etwas abseits stehend zu. Da erhob sich in ihm – so Doderer nun wörtlich – «etwas, was man sehr wohl als das Bewusstsein von einem entscheidenden Augenblick bezeichnen könnte[:] er schaute an dieser Möglichkeit [zur Selbst-Werdung] entlang»,³ «aber dann – tat er [Conrad] genau das Gegenteil von dem, was er eine Sekunde lang glaubte zu wollen. Er sprang vor, ergriff die Schlange und warf sie weiter als alle – bis an das Ziel, einen im Wasser versunkenen Baum, dessen Äste noch vorragten. Dort blieb das Tierchen hängen und rührte sich nicht mehr».⁴

² F. Tenbruck: *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne*, Opladen 1989, S. 43.

³ Vonessen setzt im Kommentar zu dieser Stelle zwei Bindestriche.

⁴ Doderer zitiert nach F. Vonessen: *Krisis der praktischen Vernunft. Ethik nach dem 'Tod Gottes'*, Südmarkverlag Fritsch, Heidenheim, 1988, S. 228ff.

Soweit einige anthropologisch-allgemeine Überlegungen zum Menschen als «Kriegsschauplatz des Geistes». Was bedeutet nun jene kulturspezifische Kennzeichnung der *abendländischen Moderne* als «Wörterkriegsschauplatz», die dem Beitrag als Titel vorangestellt ist?

2. Die Moderne als «Wörterkriegsschauplatz»

Um zu zeigen was damit gemeint ist erscheint es mir nötig etwas auszuholen. Da ist zuallererst auf die wichtige Differenzierung von Ferdinand Ebner hinzuweisen, der bekanntlich zwischen Wort mit dem Plural *Worte* und Wort mit dem Plural *Wörter* unterscheidet, etwa wenn er auf Mauthners Schrift *Die Sprache* bezugnehmend schreibt:

Er [Mauthner] sieht den Wald vor lauter Bäumen und die Sprache vor lauter Individualsprachen nicht. Er sagt immer 'Worte', wo er ,Wörter meint, ignoriert also, zu seinem Schaden, den Unterschied, den die deutsche Sprache zwischen Wort und Wort macht, zwischen Wort mit dem Plural *Worte* und Wort mit dem Plural *Wörter*. (In jenen lebt die Sprache, diese sind Ergebnis der Satzanalyse, tote Zeichen, die in den Wörterbüchern registriert werden).⁵

Oder, wenn Ebner an anderer Stelle, in den *Aphorismen 1931*, also in seinem Todesjahr, diesbezüglich bemerkt:

Die Sprache der Wissenschaft besteht aus Wörtern, die nie zu Worten werden. Leider sprechen auch viele Philosophen diese Sprache [der Wissenschaft]. Die Sprachgelehrten wieder wissen mit Worten nichts anzufangen und zertrümmern sie in Wörter.⁶

Worauf zielt Ebner mit dieser Differenzierung ab? Da ist zunächst sein Hinweis, dass «die Wissenschaft aus Wörtern besteht, die nie zu Worten werden». Damit möchte er zum Ausdruck bringen, dass moderne (Natur-)Wissenschaftlichkeit – bedingt durch ihre spezifische (legitime!) Erkenntnisstruktur – nur *Wörter* kennt, das heißt Größen (Messwerte), die sich quantifizieren, in Zahlen

⁵ F. Ebner: *Schriften*, Band 1, München 1963, S. 956.

⁶ *Ivi*, S. 961.

angeben bzw. umwandeln lassen, wodurch eine gegenstands- bzw. subjektunabhängige Vergleichbarkeit und experimentelle Reproduktion möglich ist. Aus diesem Grund vermag die Wissenschaft nach Ebner zum Phänomen des (lebendigen) Wortes, das immer auch bzw. vor allem subjektiv-qualitativen Charakter hat, schon aus methodischen Gründen nicht vorzustößen. Im Fragment 12 seines Hauptwerks bemerkt er in diesem Sinne: «Mathematik zu werden, ist bekanntlich das Ziel aller Naturwissenschaft, alles Wissens um das Geschehen in der äußeren Wel»,⁷ um an anderer Stelle gleichsam zu ergänzen: «Daß die Wissenschaft diesen [wörterzentrierten Erkenntnis-] Weg niemals wirklich zu Ende geht, hat vielleicht seinen Grund einzig darin, daß eben der Wissenschaftler schließlich auch ein Mensch [d.h. ein stets wort-bedürftiges Wesen] ist».⁸

Mit dem zweiten Satz des obigen Zitats: «Leider sprechen auch viele Philosophen diese Sprache [der Wissenschaft]», deutet er an, dass es der Philosophie prinzipiell möglich wäre, das Phänomen des Wortes in den Blick zu nehmen, was jedoch allzu selten geschehe.

Beispielhaft sei dies am frühen Wittgenstein erläutert: In seiner Tractatus-Zeit, also in den 1920er Jahren, vertrat dieser die Ansicht, verbindliche Sprachaussagen hätten sich an Mathematik, Logik und Physik zu orientieren, sonst bestehe die Gefahr einer Verzerrung der Realität. Ziel seines frühen epocheprägenden ersten Hauptwerks war es demnach, wie Johnston schreibt, «die Bedingungen, die Russell⁹ für eine logisch-perfekte Sprache festgelegt hatte, zu untersuchen»¹⁰ (Johnston 2006, 218).

Wittgenstein strebte – nebenbei bemerkt – nicht nur danach, ein logisch-perfektes Gedanken-Gebäude zu kreieren, sondern ging schließlich auch daran, dies architektonisch ins Werk zu setzen. So übernahm er die «logische Feinarbeit» beim zwischen 1926 und 1928 errichteten Haus seiner Schwester. Der *Vienna architecture Guide* klärt uns auf, dass der Hobbyarchitekt Ludwig Wittgenstein

⁷ Ivi, S. 223.

⁸ Ivi, S. 951.

⁹ Bei dem Wittgenstein 1912 in Cambridge studiert hatte.

¹⁰ W. M Johnston: *Österreichische Kunst- und Kulturgeschichte. Gesellschaft und Ideen im Donauraum 1848 bis 1938*, 4. erg. Auflage, Wien u.a. 2006, S. 218.

etwa eine Decke nachträglich um drei Zentimeter senken ließ – oder seiner Schwester so «Unpräzises» wie Vorhänge verbot, denn so etwas hätte nicht in seinen Plan der Errichtung eines Hauses mit perfekten Proportionen gepasst.¹¹

Damit zum dritten Satz des obigen Ebner-Zitats: «Die Sprachgelehrten wieder wissen mit Worten nichts anzufangen und zertrümmern sie in Wörter».

Auf diese «linguistische Zertrümmerung» des Wortes verweist der Medientheoretiker Michael Giesecke, wenn er in seinem Beitrag *Was kommt nach der 'langue'?* den – die Linguistik des 20. Jahrhunderts maßgeblich prägenden – Sprachbegriff von Ferdinand de Saussure (1857-1913) und seiner Schüler kritisch erläutert. Im Bemühen Sprachwissenschaft in Anlehnung an die moderne Naturwissenschaft als exakte Disziplin zu etablieren, gehe de Saussure und sein Gefolge daran, das grundlegende Phänomen des Wortes bzw. der menschlichen Rede in Wörter respektive in Wörterbruchstücke zu zerkleinern. Die konkrete Vorgangsweise ist dabei folgende: In einem ersten Schritt wird der worthafte Sprech-Akt (*langage*) auf die 'reine' Sprache (*langue*) reduziert; diese – zum eigentlichen Gegenstandsbereich der Linguistik erklärte – 'reine' Sprache wird schließlich weiter 'naturwissenschaftsförmig' gemacht, in dem von den (für das worthafte Sprechen konstitutiven) Elementen Zeit, Subjektivität (Ich) / Sozietät (Wir) bzw. Kontextualität abgesehen wird. Mit einem Wort: Sprache wird reduziert auf ein zeitlos gedachtes System von Zeichen/Wörtern. Giesecke dazu wörtlich:

Weder auf die ‚Sprachgemeinschaft‘ noch über die ‚Zeit‘ noch über die Beziehungen zwischen der Sprache und diesen beiden Größen entwickelt de Saussure Modellvorstellungen. Vielmehr konzentriert er sich auf die Beschreibung der *langue* als Zeichen.¹²

¹¹ Nur am Rande sei vermerkt: 1975 rettete die bulgarische Regierung das Haus durch Kauf vor dem Abriss; vgl. A. Hamberger: *Haus Wittgenstein*, in: *Vienna Architecture Guide*, Wien 2015, S. 60.

¹² M. Giesecke: *Was kommt nach der 'langue'?* Eine informationstheoretische Antwort auf de Saussure, in: ders: *Sinneswandel, Sprachwandel, Kulturwandel*.

Noch eine gewichtige Stimme soll zu Wort kommen im Kontext dieses modernen 'Wörterloo': Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld. In seinem Klassiker *Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners* bemerkt er zur Ebner'schen Differenzierung zwischen Worten und Wörtern: Wörter sind Zeichen, Laute, die etwas bedeuten. Man kann mit ihnen nach Regeln operieren und je eigene, geschlossene 'Welten' der Sprachspiele entwerfen. Doch erst durch die Fügung zum Satz werden die Wörter zum lebendigen Wort (mit dem Plural 'Worte'). Das lebendige Wort hat durch das belebende 'Wort' der Bewegung, das finite 'Verbum', seine verbale, d.h. auf ein Geschehen sich beziehende Bedeutung; [...] Doch damit ist die 'Grund- und Urbedeutung' des Satzes noch nicht erreicht. Diese liegt darin, daß sie *das vom ,Wort' geschaffene geistige Leben zur Sprache bringt* – also nicht nur über die Mitteilung irgend eines Geschehens den Redenden mit dem Hörer verbindet, sondern aufgrund der Worthaftigkeit des Da-Seins ereignet sich personale Seins- und Selbstmitteilung, bewegt sich das Ich zum Du, geschieht die Verbindung von Ich und Du. Erst diese macht den Satz in seiner ursprünglichen Sinnhaftigkeit möglich.¹³

Und Wucherer-Huldenfeld fügt hinzu: «Mit aller Deutlichkeit entwickelt Ebner in WgR (I 242-247)¹⁴ die [...] 'logisch-grammatikalische' Auslegung überschreitende 'pneumatologische' Interpretation des Satzes».¹⁵

In diesem Sinne lesen wir in Fragment 13 des Ebner'schen Hauptwerks:

Löst man das Wort aus seinem 'organischen' Eingordnetsein in den Satz, durch das es 'lebt', heraus, so stirbt es ab und wird zum toten Ding und Zei-

Studien zur Vorgeschichte der Informationsgesellschaft, Frankfurt/Main 1991, S. 20.

¹³ A. K. Wucherer-Huldenfeld: *Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners*, Böhlau, Wien-Köln-Graz 1985, S. 43.

¹⁴ Also seinem Hauptwerk *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*.

¹⁵ A. K. Wucherer-Huldenfeld: *Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners*, 1985, S. 43.

chen. Sein im Satze lebendiger und geistiges Leben erzeugender Sinn erstarrt zu einem Begriff, mit dem man nach den Gesetzen der Logik ‚mechanisch‘ operieren kann.¹⁶

Vor diesem Hintergrund können wir uns nun der Frage zuwenden, wie die abendländische Moderne zu einem «Wörterkriegsschauplatz» werden konnte bzw. wurde. Sich dieser Frage zu stellen, heißt zugleich danach fragen, wie sich der Wandel vom *geist*zentrierten jüdisch-christlichen Offenbarungsglauben zu einer Weltanschauung vollziehen konnte, die *Materie* als Grundelement der Wirklichkeit ansieht. Dass eine Antwort darauf nicht leichthin gegeben werden kann, lässt Berglar erahnen, wenn er konstatiert:

Es bleibt für mich das eigentliche Rätsel der [Menschheits-]Geschichte, wieso dieser Sturz aus dem Offenbarungsglauben heraus möglich gewesen ist, wieso gerade in diesem Sturz die gewaltigen Kräfte zur Errichtung der auf mathematisch-technischer Weltbewältigung gründenden Zivilisation freigesetzt wurden.¹⁷

Berglar gibt selbst einen Hinweis auf die Beantwortung seiner Rätsel-Frage, in dem er – indirekt – auf den Unterschied zwischen *Offenbarungskulturen* (worunter alle vormodernen und außereuropäischen religiösen Überlieferungen zu zählen sind) und *Nicht-Offenbarungskulturen* verweist. Bei aller kulturspezifischen Verschiedenheit von Offenbarungstraditionen lässt sich konstatieren: Sämtliche verbindet zum einen die Ansicht, dass die raumzeitliche Wirklichkeit nicht identisch ist mit dem Sein selbst, d.h. ein transzendenter Seins-Grund vorausgesetzt wird, der sich im Bereich des Werdenden/Vergehenden manifestiert bzw. zeigt, eben offenbart, sowie andererseits die Überzeugung, dass – wie Ratzinger schreibt – «im Sein des Menschen ein Sollen liegt; die Überzeugung, dass er [der Mensch] Moral nicht selber aus Zweckmäßigkeitberechnungen *erfindet*, sondern im Wesen der Dinge *vorfindet*», und dabei – mit Verweis auf C. S. Lewis –¹⁸

¹⁶ F. Ebner, S. 242.

¹⁷ P. Berglar: *Fortschritt zum Ursprung. Von der Geschichtsneurose des modernen Menschen*, Salzburg 1978, S. 44.

¹⁸ J. Ratzinger: *Abbruch und Aufbruch. Die Antwort des Glaubens auf die Krise der Werte*, in: *Benedikt XVI: Die Ökologie des Menschen. Die großen*

darlegt, dass diese Überzeugung in allen großen menschheitlichen Kulturen besteht.

Insbesondere mit dem Christentum geht nun darüber hinaus das Element der «Sagbarkeit des Seinsgrundes»¹⁹ einher, d.h. die Ansicht, dass sich der Ursprung allen Seins *selbst* in Raum und Zeit mitgeteilt habe/mitteile und somit – in gewisser Weise – «sagbar» geworden sei,²⁰ wobei diese «Sagbarkeit des Seinsgrundes» stets eingebettet ist in eine unendlich größere Unsagbarkeit, im Geheimnis des Glaubens.

Vor diesem Hintergrund lässt sich nun gut ersichtlich machen, was mit dem Begriff *Nicht-Offenbarungskultur* bezeichnet werden soll: eine Geistestradition, die die raumzeitliche Erscheinungswirklichkeit mit dem eigentlichen Sein gleichsetzt und infolgedessen keinerlei transzendente *Offenbarung* (an)erkennt.

Als eine solche Nicht-Offenbarungskultur ist die abendländisch-neuzeitliche Moderne bzw. – in weiterer Folge – Post-Moderne anzusehen; dies in dem Maße, als sie sich von der jüdisch-christlichen Überlieferung emanzipiert und ein säkulares Wirklichkeits- bzw. Seinsverständnis an deren Stelle setzt.

Doch damit ist die Frage, wie – mit den Worten Berglars – «dieser Sturz aus dem Offenbarungsglauben heraus möglich geworden ist», noch nicht beantwortet. Zur Klärung dieser zentralen Frage ist es hilfreich, dass wir uns ein spezifisches Merkmal der christlichen Überlieferung vor Augen führen: den Umstand, dass die christliche Tradition – im Unterschied zu allen anderen Religionen – keinerlei *kulturspezifische Bedingtheiten* kennt, da sie sich allein auf den gottmenschlichen Erlöser stützt.

Dieser transkulturellen Freiheit wird sich der abendländisch-christliche Mensch vermehrt bewusst in der Renaissance. Exemplarisch wird dies etwa deutlich in Gestalt des Pico della

Reden des Papstes, München 2012, S. 251.

¹⁹ Aufgrund des christlichen Glaubens an die Mensch-Werdung Gottes, des Seins Selbst, in Jesus von Nazareth.

²⁰ In diesem Sinne lesen wir bei Vereno: «Christus hat uns gegeben, dass wir das Mysterium [des Seins] sagen können» (M. Vereno: *Mythisches Wissen und Offenbarung*, Münster 1958, S. 63).

Mirandola (1463-1494), der den Menschen entwirft als das freie Wesen schlechthin; frei jedoch nicht im Sinne alles Mögliche tun zu können, sondern vermögend, an Gottes Schöpfertum aktiv mitzuwirken. In seinem Traktat *Über die Würde des Menschen* (*De hominis dignitate*) bezeichnet Pico den Menschen dementsprechend als *secundus deus*, als zweiten Gott, ja dort findet sich gar der kühne Satz: «Der Mensch ist Gott, mit menschlichem Fleisch umkleidet».²¹

3. «Ich-Einsamkeit» als spezifisches Kennzeichen der Moderne

Eben dieses einzigartige christliche Freiheitspotenzial wird im weiteren Verlauf der abendländischen Geschichte nun säkularisiert, d.h. aus dem Kontext christlicher Tradition heraus gelöst, ja dieser gegenübergestellt. Maßgeblich dafür sind – im Rückblick betrachtet – neben der Glaubensspaltung im Zuge der Reformation wohl insbesondere der Dreißigjährige Krieg (1618-1648), der nicht nur weite Teile Europas verwüstet sondern vor allem ein konfessionsgespaltenes Europa hinterlässt. Die zur selben Zeit entstehenden modernen Naturwissenschaften dienen bald – wie Dawson in seinem Band *Abendländische Bildung in der Krise* bemerkt – als Bindeglied zwischen den verfeindeten Glaubensrichtungen, ja die moderne Wissenschaft schickt sich im 18. Jahrhundert an, die überlieferten Glaubenslehren ersetzen zu können, ersetzen zu können durch «gesichertes Wissen».

Ermöglicht wurde dieses Geschehen durch die Loslösung zentraler Elemente aus der christlichen Überlieferung bzw. deren Implementierung in Kontexte rein säkularer Wirklichkeitsentwürfe. Da ist zum einen das mit den Wort-Offenbarungstraditionen von Judentum und Christentum einhergehende Motiv der *Heilsgeschichte*, d.h. der Vorstellung eines *sinn*gerichteten raumzeitlichen

²¹ Pico della Mirandola zitiert nach V. Meid: *Die deutsche Literatur im Zeitalter des Barock. Vom Späthumanismus zur Frühaufklärung*, München 2009, S. 814.

Geschehnisablaufes.²² Dieses wird in der Moderne nun insofern übernommen bzw. adaptiert, als ein 'natürlicher' geschichtlicher Fortschritt postuliert wird, wobei die Überwindung der Religion einen wesentlichen Fort-Schritt auf diesem Weg darstellt. So heißt es etwa bei Karl Marx: «Wir reklamieren den Inhalt der Geschichte, aber wir sehen in der Geschichte keine Offenbarung 'Gottes', sondern des Menschen».²³

'Offenbarung' meint bei Marx also nicht (mehr) Kund-Gabe bzw. *Perzeption* des (göttlichen) Wortes sondern menschliche Entwicklung, Evolution, *Konstruktion*. Dazu kommt als beinahe noch wichtigeres Element jenes – oben schon erwähnte – der «Sagbarkeit des Seinsgrundes». Das heißt: Mit der modernen Wissenschaftlichkeit als zentraler methodischer Hilfe wird im weiteren Verlauf der Moderne die – zumindest prinzipielle – Totalerkennbarkeit (= völlige 'wörterliche' Sagbarkeit) des Seins, das mit der raumzeitlichen Wirklichkeit gleichgesetzt wird, behauptet. Der Mensch ist demzufolge nicht mehr primär ein *vom Wort Erleuchteter* sondern ein durch seine eigene *Gedanken-Konzeption Erleuchtender*.

Vor diesem Geisteshintergrund kreierte Friedrich Nietzsche in seinem Werk *Also sprach Zarathustra* die Vorstellung der Selbststeigerung des Menschen hin zum Übermenschen; dieser zu erschaffende «Transhumane» wird dabei als «autokreative Sonne» beschrieben, die in der Lage ist, aus sich selbst Licht zu (er)zeugen, im Sinne eines geistigen «perpetuum mobile».

Im Gefolge dieser Überlegung umschreibt Richard Strauss (1864-1949) die Anfangstakte seiner gleichnamigen Tondichtung (1896) als «musikalische Morgenröte» mit den Worten: «Die Sonne geht auf Das Individuum tritt in die Welt oder die Welt ins Individuum».

Auf der Ebene der Politik bricht mit der Moderne das Zeitalter der neuzeitlichen «Sonnenkönige» an, mit Ludwig XIV. (1638-1715) als Prototyp. Es ist gewiss kein Zufall, dass die Anlage

²² Basierend auf dem jüdischen bzw. christlichen Glauben an die Selbstoffenbarung Gottes im Bereich der Raumzeitlichkeit.

²³ Marx zitiert nach K. Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 4. Aufl., Stuttgart 1961, S. 51.

seiner Prachtresidenz in Versailles (fertig gestellt 1682) den Ost-West-Verlauf der Sonne widerspiegelt; ebenso wenig, dass sein Leichnam nicht in schwarze sondern in lila Gewänder gehüllt wurde, als Zeichen seiner sonnenähnlichen Unsterblichkeit²⁴. Mit anderen Worten: den Primat im Hinblick auf die Orientierung des Menschen hat in der Neuzeit nicht länger die Wahrnehmung des ihn ansprechenden Wortes, sondern seine individuelle Konstruktion der Wirklichkeit, sein privater Entwurf eines – in sich zwar vielleicht logischen, aber geschlossenen Sprachspiels – um mit Wucherer-Huldenfeld zu sprechen. Formelhaft ausgedrückt: An die Stelle der – tendenziell – *gemeinsamen Perzeption* tritt die *ich-einsame Konzeption*. Genau darin erblickt Ratzinger nun die eigentliche geistige Problemstellung der Moderne, wenn er schreibt:

Das Problem der Moderne, das heißt das moralische Problem unserer Zeit, besteht darin, dass sie sich von dieser Urevidenz [derzufolge im Sein des Menschen ein Sollen liegt, dass sich der Mensch nicht selber *erfindet*, sondern im Wesen der Dinge *vorfindet*] getrennt hat.²⁵

Dass diese Problemstellung nun zugleich das zentrale Potenzial für den «Wörterkriegsschauplatz der Moderne» darstellt, macht Greshake deutlich, wenn er nicht nur zu bedenken gibt, dass «als Einheitspunkt alles Wirklichen [in der Moderne] nicht [länger] Gott bzw. ein göttliches Absolutum [fungiert], [...] sondern das [menschliche] Subjekt selbst, [... das sich] als Mitte und Einheitspunkt der Wirklichkeit setzt»,²⁶ sondern mit dieser Autonomie strukturell ein neues Konfliktpotenzial einhergeht; denn jeder Autonome muss diese seine individuelle Autonomie nun in vielfältiger Weise bedroht sehen. Greshake dazu wörtlich:

Dieser Kampf [des autonomen Subjekts] beinhaltet nicht nur Beherrschung und Unterdrückung der umgebenden, widerständigen

²⁴ Vgl. <http://www.dw.com/de/der-sonnenk%C3%B6nig-und-sein-toten-kult/a-18807226>.

²⁵ J. Ratzinger: *Abbruch und Aufbruch. Die Antwort des Glaubens auf die Krise der Werte*, in: *Benedikt XVI: Die Ökologie des Menschen. Die großen Reden des Papstes*, München 2012, S. 250.

²⁶ G. Greshake: *Der dreiene Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg 1997, S. 47.

‘fremdbestimmenden’ Natur, sondern vor allem auch Beherrschung und gar, wenn möglich, Unterdrückung des anderen Menschen, insoferne dieser sich ja gleichfalls als Einheitspunkt, d.h. als sich selbst bestimmendes Subjekt, durchsetzen und behaupten will – *gegen mich*.²⁷

Dementsprechend bildet sich – so der Trinitätstheologe noch einmal wörtlich – «vom neuzeitlichen Subjektbegriff her die Atmosphäre einer alles ergreifenden Bemächtigungstendenz. Unter der [...] Devise ‘Selbstbestimmung’ entsteht geradezu notwendig der Macht- und Klassenkampf der vielen Einzel- und Kollektivsubjekte: der Klassen, gesellschaftlichen Gruppen, Rassen und Nationen, von denen jedes sich als Einheitspunkt setzen will».²⁸

Insofern ist es stimmig, wenn Georg Simmel, bekannt als Lebensphilosoph und als einer der Gründerväter der modernen Soziologie, im Geiste Nietzsches konstatiert: «Ein Wert ist, was ich will».

Nunmehr lässt sich das von Ebner so zentral thematisierte Phänomen der ‘Ich-Einsamkeit’ bzw. ‘Du-Verschlossenheit’ besser in den Blick nehmen, von ihm im ersten Fragment seines Hauptwerks wie folgt entfaltet:

Man begriff es [das Ich] bisher [im Kontext der Moderne] immer nur in seinem Bezogensein auf sich selbst oder, wie man auch sagen könnte: in seiner ‘Ich-Einsamkeit’. Das heißt, man hatte nicht das eigentliche Ich im Auge sondern – das *moi* des Pascal. Natürlich musste man dessen Unzulänglichkeit einsehen, ein ethisches oder erkenntnistheoretisches Prinzip abzugeben.

4. ‘Ich-Einsamkeit’ als ‘ontologische Entropie’

Wie dieser ‘Ich-Einsamkeit’ nun wahrhaft zu entrinnen ist, zeigt Zucal mit dem Sprachbild der «ontologischen Entropie». Was ist damit gemeint?

Der Begriff *Entropie* stammt bekanntlich aus dem Bereich der Physik. Er wurde im 19. Jahrhundert als ‘Kunstwort’ kreiert, um

²⁷ Ivi, S. 447.

²⁸ Ivi, S. 448.

das Phänomen der allmählichen, sukzessiven ‘Entwertung’ (nicht Vernichtung!) von Energie anzuzeigen; der in diesem Zusammenhang formulierte sogenannte «Entropiesatz» bildet den 2. Hauptsatz der Wärmelehre.²⁹

Was lässt sich nun unter *ontologischer Entropie* verstehen? In seinem Aufsatz *Pneuma und ‘communitas’ bei Ferdinand Ebner* bezeichnet Zucal damit das Geschehen der «Entwertung» des Menschen in Richtung eines ‘icheinsamen’ Daseins, das zunehmend nur noch vom Geist träumt aber nicht mehr wahrhaft geistig existiert. Wörtlich heißt es: «Entwertung‘ bzw. Rückentwicklung, die für den Menschen eine Art ontologische Entropie auf dem Terrain des Geistes darstellt, bezeichnet für Ebner jene irrealen Traumexistenz, die den in sich verschlossenen Menschen führt [...]».³⁰

Zucal macht dabei deutlich, das menschliches *Werden* zum Du hin vor allem Geschenk ist, Geschenk des *Wortes*, des göttlichen *Logos*, der zugleich *Gott ist* und dem Menschen entgegen kommt, um ihn – so Zucal mit Ebner - «der Gefahr seiner geistigen ‘Entwertung’ zu entreißen und ihm den Sinn seiner Existenz zu offenbaren».³¹

Das Weg-weisende des Zucal’schen Sprachbildes besteht meines Erachtens im Umstand, das Kunstwort «Entropie» aus der Physik auf «das Terrain des Geistes» transferiert zu haben. Denn dieses Vorhaben lässt sich nicht 1:1 durchführen; allein deshalb nicht, weil der Seins-Bereich der *Materie* (im Unterschied zu jenen des Lebens und Geistes) keine Fehlformen kennt (vgl. Hamberger/Pietschmann 2015, 306ff.) Dies wird sofort deutlich, wenn mit Martin Buber (inklusive einer Ergänzung) folgende Weisen von Dialog differenziert werden:

- Der als Dialog verkappte Monolog
- Der technische Dialog

²⁹ Der 1. Hauptsatz der Wärmelehre besagt, dass Energie niemals verloren gehen sondern stets nur umgewandelt werden kann; damit geht jeweils ein bestimmter «Entwertungsprozess» einher, der als Entropie bezeichnet wird.

³⁰ S. Zucal: *Pneuma und ‘communitas’ bei Ferdinand Ebner*, Pustet, Salzburg, 2013, S. 9.

³¹ Ivi, S. 267.

- Der 'echte' ('wahre') Dialog
- Der 'unechte' ('unwahre') Dia(bo)log

Sowohl der *wahre Dialog* wie auch der *unwahre Diabolog* entziehen sich menschlicher Machbarkeit, wenngleich sie nicht ohne menschliche Zustimmung gegenüber «göttlichen» bzw. «widergöttlichen» Mächten geschehen, also Vollzüge darstellen, die sich im Kontext der – oben erwähnten – unabdingbaren permanenten Entscheidungsnotwendigkeit des Menschen ereignen.

In diesem Sinne kann «ontologische Entropie» als Vollzug (unechten) Dia(bo)logs, «ontologische Con-tropie» als Vollzug (echten) Dialogs angesehen werden.

Damit komme ich zur finalen Überlegung meines Beitrags: der Mensch als «Zwischen-Kriegsschauplatz».

5. Der Mensch als «Zwischen-Kriegsschauplatz»

Was soll damit zum Ausdruck gebracht werden? Zum einen der – weithin bekannte Gedanke, dass der Mensch – seinem Grundstruktur nach – ein *relationales* Wesen darstellt. Kurze Verweise mögen in diesem Zusammenhang genügen: etwa die Definition des Menschen bei Kierkegaard in seinem Zentralwerk *Krankheit zum Tode*, wo er den Menschen nicht als «Ich-Monade» beschreibt sondern als «Verhältnis, dass sich zu sich selbst verhält». Oder wenn Ebner im 1. Fragment schreibt: «Was für eine Bewandnis aber hat es nun mit dem eigentlichen Ich? Die Sache ist sehr einfach: dessen Existenz liegt nicht in seinem Bezogensein auf sich selbst, sondern – und das ist der Umstand, auf den alles Gewicht fällt – in seinem Verhältnis zum Du. [...] ein Ich außerhalb dieses Verhältnisses gibt es überhaupt nicht».³²

Denken wir auch an den Grundgedanken, den Ebner den Fragmenten voranstellt, wo es heißt:

Vorausgesetzt, daß die menschliche Existenz in ihrem Kern überhaupt eine geistige [...] Bedeutung hat; vorausgesetzt, daß man anders als im Sinne einer

³² F. Ebner, *Schriften*, Band 1, S. 84.

poetisch oder auch metaphysisch gemeinten oder gar nur aus 'sozialen' Gründen gebotenen Fiktion von etwas Geistigem *im* Menschen sprechen darf; so ist dieses wesentlich dadurch bestimmt, daß es von Grund aus angelegt ist auf ein Verhältnis zu etwas Geistigem *außer* ihm, durch das es und in dem es existiert.³³

Der Mensch – als relationales Wesen – steht somit im Grunde nicht vor der Entscheidung, *ob* er in ein Verhältnis zu etwas Geistigem außer ihm tritt, denn in einem solchen Verhältnis findet er sich schon immer vor. Die entscheidende Frage lautet vielmehr: *Welches* geistige Verhältnis wählt der Einzelne, ein *dialogisches* oder ein *diabologisches*?

Dem entsprechend heißt es im Fragment 14: «Das Ich ist etwas 'Werdendes'; etwas, das im Verhältnis zum Du *wird* oder auch *entwird*, je nachdem es sich eben in diesem [Verhältnis] zum Du hin- oder von ihm wegbewegt».

Schließlich, wenn Ebner im 1. Fragment darauf hinweist, dass die «Ich-Einsamkeit ... nichts Ursprüngliches im Ich [ist], sondern das Ergebnis eines geistigen Aktes, einer Tat des Ichs, nämlich seiner Abschließung vor dem Du».³⁴

Demnach stellt das Phänomen der «Ich-Einsamkeit» ebenfalls ein geistiges Verhältnis dar; nämlich ein dia(bo)logisches geistiges Verhältnis des Menschen zu etwas Geistigem außer ihm. In diesem Sinne stellt nachfolgende Passage aus Ratzingers Band *Dogma und Verkündigung* gewissermaßen eine Art Conclusio zur skizzierten Thematik *Die Moderne als Wörterkriegsschauplatz* dar, wo der nachmalige Papst und nunmehrige papa emeritus – auch im Hinblick auf das dialogische Denken Ferdinand Ebners – schreibt:

Nun haben [...] die tieferen Formen des Personalismus [des Dialogischen Denkens] [...] erkannt, daß man mit den Kategorien Ich und Du allein unmöglich die ganze Wirklichkeit erklären kann – daß gerade das 'Zwischen', das die beiden Pole miteinander verbindet, eine Realität eigener Art und eigener Kraft ist. [...] Das Zwischen ist eine schicksalsentscheidende Macht, über die unser Ich keineswegs restlos verfügt: Dies zu meinen ist ein Rationalismus von einer fast abenteuerlich wirkenden Naivität. Hier stellt, so scheint mir, modernes [Dialogisches] Denken eine Kategorie zur Verfügung, die uns helfen kann, die

³³ Ivi, S. 80f.

³⁴ Ivi, S. 84.

Macht der Dämonen wieder genauer zu verstehen, deren Existenz freilich von solchen Kategorien unabhängig ist. Sie sind eine Macht des 'Zwischen', dem der Mensch auf Schritt und Tritt konfrontiert ist, ohne dass er es dingfest machen kann. Genau das meint Paulus, [...] wenn er sagt, gegen ist, die Luftmächte des Bösen, nicht gegen Fleisch und Blut richte sich unser Kampf (Eph 6,12). Er richtet sich gegen jenes fest etablierte 'Zwischen', das die Menschen zugleich aneinander kettet und voneinander abschneidet, das sie vergewaltigt, indem es ihnen Freiheit vorspielt. [...] Die Kategorie des Zwischen, die uns so hilft, das Wesen des Dämons neu zu verstehen, leistet übrigens noch einen anderen parallelen Dienst: Sie ermöglicht es, die der abendländischen Theologie [bzw. ich sage hinzu: der abendländischen Moderne/Postmoderne] ebenfalls immer fremder gewordene eigentliche Gegenmacht besser zu erklären: den Heiligen Geist.³⁵

³⁵ J. Ratzinger: *Dogma und Verkündigung*, München 1973, S. 233f.

SERGIO FABIO BERARDINI

SULL'ORIGINE DI OGNI GUERRA: DALLA *AVERSIO A DEO*
ALLA *AVERSIO AB HOMINIBUS*. UNA NOTA CRITICA A EBNER
ALLA LUCE DELLA RIFLESSIONE KIERKEGAARDIANA

La critica ha da tempo segnalato l'importanza della figura di Søren Kierkegaard per quanto riguarda la genesi del pensiero di Ferdinand Ebner.¹ In questa sede, pertanto, non sarà ulteriormente indagato tale rapporto, bensì sarà discussa la critica che il filosofo austriaco, a un certo punto del proprio itinerario spirituale, segnato da una presa di distanza rispetto al filosofo danese, muoverà nei suoi confronti.

Un breve riferimento preliminare ai temi kierkegaardiani accolti entro il filosofare ebneriano sarà tuttavia utile. Nella *Prefazione ai Frammenti pneumatologici* è riportato un giudizio severo di Adolf Stöhr, editore viennese che si era rifiutato di pubblicare questo lavoro, in cui viene detto che lo scritto di Ebner consisterebbe in

¹ Si menzionano, in tal senso, i lavori di F. Seyr, *In memoriam Ferdinand Ebner*, in «Erziehung un Unterricht», 103 (1953), pp. 355-356; M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Walter De Gruyter, Berlin 1965, pp. 273-294; E. Ducci, *La parola nell'uomo. Spunti per una filosofia dell'educazione dalla pneumatologia di Ferdinand Ebner*, La Scuola, Brescia 1983, pp. 92-103; H. Vetter, *Ferdinand Ebner und Sören Kierkegaard*, in W. Methlagl, P. Kampits, C. König, F.J. Brandlfellner (a cura di), *Gegen den Traum vom Geist. Beiträge zum Symposium Gablitz 1981*, Otto-Müller-Verlag, Salzburg 1985, pp. 116-125; A.K. Wucherer-Huldenfeld, *Personales Sein und Wort: Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners*, Böhlau, Wien 1985, pp. 64-78; M. Nicoletti, *Ferdinand Ebner e Sören Kierkegaard. Dipendenze, consonanze e distanze*, in S. Zucal e A. Bertoldi (a cura di), *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*, Morcelliana, Brescia 1999, pp. 243-256; S. Zucal, *Ferdinand Ebner. La «nostalgia» della parola*, Morcelliana, Brescia 1999.

una mera ripresa del pensiero kierkegaardiano, che poco aggiunge ad esso, mentre nel complesso il suo scritto sarebbe il risultato di un *ethos* che risente del clima di crisi culturale del suo tempo (i *Frammenti* sono composti nell'inverno 1918-1919). Inoltre, si trova un'osservazione interessante: «In quest'opera si manifesta [...] l'esigenza di un rapporto personale dell'Io umano con il suo unico vero Tu, ovvero con Dio».² Il motivo per cui questo passo risulta, a mio parere, interessante, sta nel fatto che Stöhr sembra muovere all'autore dei *Frammenti* un rilievo (considerare solo Dio come *unico e vero* Tu dell'uomo, per cui ne conseguirebbe una svalutazione del Tu umano) che è del tutto simile alla critica che Ebner riserverà, in seguito, a Kierkegaard. Su questo punto tornerò tra poco.

I temi che Ebner riprende da Kierkegaard, e in particolare da *La malattia per la morte*, testo letto e riletto dal filosofo austriaco, sono stati esposti, in forma puntuale, da Silvano Zucal. Ebner considera Kierkegaard un maestro per sette ragioni: egli è maestro di serietà (1), lo è sul terreno della fede (2) e nella critica al cristianesimo inautentico (3), è maestro-diagnosta esistenziale (4), è maestro nella denuncia dell'incapacità e dell'impotenza della filosofia (5) e per quanto riguarda il disciplinamento della genialità (6) e la lettura del momento estetico (7).³ Tra queste sette vie del magistero kierkegaardiano, mi interessa concentrarmi su quella che vede il filosofo danese quale maestro sul terreno della fede (2) e diagnosta esistenziale (4).

Gioverà, a questo punto, fare una breve sintesi dell'antropologia kierkegaardiana, che emerge dalle pagine della *Malattia per la morte*.⁴ Il testo parla di quelle due realtà spirituali che, come

² F. Ebner, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, a cura di S. Zucal, San Paolo, Cinesello Balsamo (MI) 1998, p. 136.

³ Per una presentazione di questi sette punti, rinvio a S. Zucal, *Ferdinand Ebner: La «nostalgia» della parola*, pp. 128-135.

⁴ Per un approfondimento dei temi presenti in questo testo, mi permetto di rinviare a S.F. Berardini, *La malattia per la morte di Kierkegaard. Introduzione e commento*, Aracne, Roma 2010.

Ebner sottolinea,⁵ sono l'Io e Dio (in realtà, in questo testo si fa accenno anche a una terza realtà spirituale: il diavolo, il quale è pura forza spirituale in lotta contro Dio e, per questo, grado massimo di disperazione).⁶ L'Io, o meglio, 'il Sé' (*Selvet*), è dapprima presentato come un rapporto tra elementi opposti: finito e infinito, tempo ed eterno, necessità e possibilità, corpo e anima.⁷ È tale rapporto a determinare l'uomo come spirito,⁸ e tuttavia, il rapporto qui presentato non è chiuso in se stesso: la sua struttura spirituale si precisa altresì in un rapporto con la realtà esterna che lo ha posto, ossia Dio. È un punto importante questo, perché, per Kierkegaard, alla radice della disperazione c'è la volontà (sia essa debole od ostinata) di 'non essere se stessi', ossia di non mettersi in rapporto con questo polo esterno, con questo Tu divino.

Perché è essenziale che il Sé si metta genuinamente in rapporto con Dio? Perché è questo Tu divino a dare la giusta misura del Sé umano.⁹ Un Sé che rifiuta tale rapporto, infatti, rischia di appiattirsi nel finito, nella necessità, nel tempo e nella realtà transeunte, ovvero nella realtà fisica e fattuale dei corpi; oppure di gonfiarsi pericolosamente (si tratta in tal caso di un ego gonfio di sé) di un

⁵ «Ci sono soltanto due realtà spirituali: Dio e l'Io. Questo in ultima analisi si trova già in Kierkegaard» (F. Ebner, *Parola e amore. Dal Diario 1916/17. Aforismi 1931*, a cura di E. Ducci e P. Rossano, Rusconi, Milano 1983, p. 55).

⁶ «La disperazione del diavolo è la disperazione più intensa, perché il diavolo è puro spirito» (S. Kierkegaard, *Malattia per la morte*, a cura di E. Rocca, Donzelli, Roma 1999, p. 45).

⁷ In realtà, la coppia di opposti corpo/anima è oggetto di riflessione nel *Concetto dell'angoscia* (cfr. S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, in Id., *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, tr. it. di C. Fabro, pp. 409 e ss.), mentre nella *Malattia per la morte* essa è solo accennata (cfr. S. Kierkegaard, *La malattia per la morte*, cit., p. 15).

⁸ «L'uomo è spirito. Ma che cos'è lo spirito? Lo spirito è il Sé. Ma che cos'è il Sé? Il Sé è un rapporto che si rapporta a se stesso, oppure è questo nel rapporto: che il rapporto si rapporta a se stesso»; e poco oltre si precisa che il Sé è «un rapporto che si rapporta a se stesso, e nel rapportarsi a se stesso di rapporta a un altro [cioè a Dio]» (ivi, p. 15).

⁹ Nella seconda parte della *Malattia per la morte* viene considerato il Sé alla luce del suo rapporto con Dio: in questo caso, Kierkegaard parla di 'Sé teologico': «Quale infinita realtà non acquista il Sé essendo cosciente di essere di fronte a Dio, diventando un Sé umano la cui misura è Dio!» (ivi, p. 81).

desiderio di infinito, possibilità ed eternità attraverso una sorta di divinizzazione di sé. In entrambi i casi, abbiamo un Sé disperato, che non solo ha compromesso il proprio rapporto con Dio, ma anche con il mondo, ossia con gli altri uomini. Nel primo caso, infatti, abbiamo un Sé che si appiattisce in questo mondo, quasi si trattasse di trovare in un simile mondo orizzontale privo di verticalità spirituale l'essenza del proprio essere e dunque la forma della realizzazione di sé. In questo modo, attraverso una vera e propria *aversio a Deo et conversio ad creaturas*, il mondo diventa misura e fine, luogo in cui trovare il proprio 'bene', stringere alleanze dettate dall'utilità e aprire conflitti contro tutto ciò che si presenta come un ostacolo al perseguimento disperato del proprio 'benessere'. Nel secondo caso, invece, abbiamo un Sé che, spiritualmente più elevato perché posto in direzione verso l'infinito, tende a divinizzare se stesso, a ritenersi autosufficiente e bastevole, ossia per niente bisognoso di un 'aiuto' esterno per quanto riguarda la realizzazione di sé.¹⁰

Per l'autore della *Malattia per la morte*, soltanto entro un rapporto autentico con Dio è possibile mettere in equilibrio la coppia di termini opposti (finito e infinito, tempo ed eterno, necessità e possibilità, corpo e anima) che consente all'essere umano di elevarsi al di sopra delle mere cose senza fare di sé un soggetto auto-divinizzato. Solo rimettendosi nelle mani di Dio l'uomo può salvarsi dalla finitezza e dalla contingenza, perché nella chiusura in se stessi o nella dispersione nel mondo non c'è salvezza alcuna. Per questo, il Tu divino è l'autentica misura dell'Io umano.

È possibile, dopo questa precisazione, tornare a Ebner. Nei *Frammenti pneumatologici* c'è un luogo dedicato a Kierkegaard che è centrato sul tema della scoperta del Tu divino entro l'Io che, in modo riflessivo, si isola in se stesso e si avverte come un essere spirituale. In questo isolamento, l'Io coglie quel rapporto strutturale

¹⁰ È interessante notare come in questa figura ricada anche l'individuo che tenta di realizzarsi spiritualmente contando solo sulle proprie 'opere', ossia che non si colga sotto il segno della finitezza, della fragilità e del peccato, e dunque che non riconosce di essere bisognoso di un intervento esterno che lo salvi da una simile inemendabile condizione (cfr. *ivi*, pp. 69-71, dove si analizza la figura dell'ostinazione propria del Sé attivo).

che lo lega a Dio e avverte che anche nella notte più oscura della propria solitudine egli non è solo:

Qualunque cosa un uomo dica e a chiunque parli, Dio ascolta. [...] Quando l'uomo parla all'uomo, realmente o anche solo nei pensieri, Dio ascolta. Quando parla con se stesso o di se stesso e degli affanni della sua esistenza e di cose sulle quali non vorrebbe parlare con nessuno, è proprio allora che Dio ascolta con particolare attenzione; o piuttosto in questa situazione di dialogo l'uomo può per così dire accorgersi con maggiore facilità che Dio lo ascolta, di quanto non avviene quando parla, magari in maniera ideale, con l'altro uomo.¹¹

Scoprendo il Tu divino entro di sé, l'uomo si costituisce come un Io concreto, ossia quell'Io (l'essere spirito) che, nella chiacchiera quotidiana e nella distrazione mondana, rimane sempre in ombra. È talmente 'fondante' questo incontro che, per Ebner, soltanto quando scopre il proprio Tu l'uomo esiste realmente in quanto Io.¹² E finché non incontra il proprio vero e autentico Tu, il Tu divino, che lo fa essere un Io concreto, l'uomo, al modo del Sé kierkegaardiano, non è se stesso.¹³ Insomma, nella vita quotidiana, nella dispersione mondana e nella distrazione da sé, l'Io non riesce ad essere se stesso perché perde di vista il suo autentico Tu che solo può parlo come Io. In tal senso, per trovare questo Tu è necessario un ripiegamento entro la propria silenziosa interiorità: qui egli coglie il proprio interlocutore, il Tu, e, nello stesso tempo, coglie se stesso, l'Io, nell'atto di porsi in rapporto con questo Tu.¹⁴

¹¹ F. Ebner, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, pp. 176-177.

¹² «L'Io entra in rapporto con il Tu, mediante il quale solo realmente esiste» (ivi, pp. 188-189).

¹³ «Nell'Io opera una tendenza alla dispersione e alla perdita di sé, finché non trova il suo Tu» (ivi, p. 228).

¹⁴ In riferimento a questo necessario ripiegamento in se stessi per trovare il proprio vero e autentico Tu, quello divino, appreso il quale è possibile rivolgersi al vero Tu umano, Ebner scriverà nel proprio diario (6 gennaio 1917): «La via al vero Tu negli altri uomini passa attraverso la solitudine interiore» (F. Ebner, *La parola è la via. Dal diario*, a cura di E. Ducci e P. Rossano, Edizioni Anicia, Roma 1991, p. 72). Altrove, sempre in un appunto del 1916-1917, si legge che «la solitudine dello spirito è la solitudine dell'Io davanti a Dio. In essa si rivela all'Io il vero senso del Tu» (F. Ebner, *Parola e amore*, p. 48).

D'altra parte, come si è detto, a un certo punto del proprio itinerario filosofico-spirituale, e in particolare lungo gli anni Venti, Ebner sentirà di doversi staccare da Kierkegaard. Silvano Zucal ha, a questo proposito, individuato cinque momenti di questo distacco.¹⁵ Innanzitutto, Ebner mette in discussione la concezione kierkegaardiana del Cristianesimo (1); inoltre Kierkegaard gli appare ora affetto di una nociva *Menschenverachtung* (un disprezzo per l'uomo) nella misura in cui il Danese privilegia il rapporto Sé-Dio a scapito del rapporto con gli altri esseri umani (2); quindi il filosofo austriaco critica la concezione kierkegaardiana di peccato (3) e della vita estetica (4). Per finire, Ebner si allontana da Kierkegaard nell'approfondire il tema della parola (5). In questa sede mi concentrerò sui temi della *Menschenverachtung* (2) e, a margine di questo, del peccato (3).

Il problema della presunta *Menschenverachtung* di Kierkegaard emerge già nel biennio 1916-1917, quando Ebner scrive nel suo diario: «Anche il 'cristianesimo' di Kierkegaard non viene a naufragare sullo scoglio del disprezzo dell'uomo?». ¹⁶ E tuttavia, come si è visto sopra, durante questo periodo Ebner segue ancora la tesi (sostenuta anche dal filosofo danese) che è nell'intimo rapporto con Dio che il vero Tu si rivela all'uomo e, con esso, il proprio Io; e che tale rapporto emerge entro un ripiegamento spirituale in se stessi. Quel dubbio, espresso in forma di domanda, diventa in seguito certezza: agli occhi dell'Ebner degli *Aforismi* del 1931, Kierkegaard è di fatto naufragato sullo scoglio della *Menschenverachtung*.

In questo breve scritto, Ebner si riferisce a Kierkegaard imputandogli di aver frainteso il vero Cristianesimo, scorgendo in questo fraintendimento il riflesso della disperazione:

Quanto assurdamente [...] Kierkegaard fu educato da suo padre «in modo cristiano». E sul fondo buio di questa educazione tutta sbagliata, che deformò la sua anima e il suo spirito, costruì il suo fraintendimento del cristianesimo, dialetticamente grandioso, ma follemente disperato.¹⁷

¹⁵ S. Zucal, *Ferdinand Ebner: La «nostalgia» della parola*, pp. 135-143.

¹⁶ F. Ebner, *Parola e amore*, p. 78.

¹⁷ Ivi, pp. 106-107.

Le persone che parlano e agiscono espressamente per incarico di Dio sono molto rare, e spesso sono anche sottoposte a fraintendimenti. Non fu questo il caso dell'apostolo Paolo? Certo del Savonarola, per non dire di Kierkegaard. (La fede è tutto per loro, ma spesso scarseggiano di vero amore, anche se sanno dire intorno all'amore parole belle ed elevate).¹⁸

Il fraintendimento e la disperazione che sottendono alla pericolosa lettura kierkegaardiana del cristianesimo starebbero nell'isolamento e nella disposizione a rapportarsi solo con Dio e non con gli altri uomini. «Ma può un uomo vivere in guerra con l'altro per amore del suo rapporto con Dio?»,¹⁹ si domanda Ebner, forse pensando a Savonarola e Kierkegaard. La tesi sembra essere questa: la *conversio a Deo* può comportare, in chi si chiude entro questo rapporto esclusivo, una *aversio ab hominibus*. Insomma, agli occhi di Ebner il filosofo danese, a causa del suo disperato cristianesimo, vede nell'uomo unicamente una deviazione da Dio, mentre in realtà «l'uomo è per l'uomo deviazione e via a Dio».²⁰ Certo, per il filosofo austriaco c'è sempre il rischio della deviazione, ma c'è anche la possibilità di trovare nell'altro una via a Dio. In tal senso, nella religiosità kierkegaardiana mancherebbe quel «grande miracolo dell'incontro umano [che] fa sì che due diventino uno in un *medesimo* spirito per vivere e soffrire insieme in accordo con Dio».²¹

Secondo Ebner, infatti,

l'uomo deve cercare Dio in se stesso. Proprio così. Ma come lo deve cercare? Sprofondandosi sempre più dentro se stesso per identificarsi alla fine con Dio e divinizzare se stesso? O non piuttosto cercando nella spiritualità della sua esistenza come essa sia abilitata ad un rapporto con Dio? Non si tratta di far scomparire l'io nella sua solitudine in maniera mistica, ma piuttosto di tirarlo fuori da questa solitudine e porlo in rapporto con il Tu. Questo Tu è Dio, questo Tu è però anche nell'uomo. La strada dell'uomo a Dio passa attraverso l'uomo. L'uomo deve cercare Dio non soltanto in se stesso, ma anche nell'altro uomo.²²

¹⁸ Ivi, p. 189.

¹⁹ Ivi, p. 104.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Ivi, p. 110.

²² Il passo, contenuto in F. Ebner, *Schriften*, vol. II, a cura di F. Seyr, Kösel, München 1963, p. 48, è ripreso nella traduzione italiana da S. Zucal, *Ferdinand Ebner. La «nostalgia» della parola*, p. 139.

Ora, che il rapporto tra il Sé e Dio abbia condotto Kierkegaard a un misticismo che fa scadere il rapporto tra l'uomo e gli altri, non è, a mio avviso, un'affermazione corretta. Questo rapporto col Tu divino, infatti, non comporta una chiusura, una sorta di mistico solipsismo. La chiusura nei confronti degli altri uomini, che comporta altresì un silenzio, una rinuncia alla comunicazione (ovvero, che è lo stesso, il far propria una comunicazione che nulla dice, per cui essa si riduce a chiacchiera); questa chiusura è propria infatti del 'demoniaco', una figura che Kierkegaard elabora tenendo conto altresì del rapporto del Sé con gli altri.²³ Ma al di là di questo punto, che comunque sottolinea l'importanza della relazione tra il Sé e gli altri, è bene mettere in luce come il rapporto con il Tu divino non porta Kierkegaard a ignorare quello con il Tu umano, ma semmai a ritenere che il secondo si fondi in modo autentico solo in forza del primo.

Nella *Malattia per la morte* è scritto che l'uomo deve uscire da sé nell'infinito per poi tornare nel finito.²⁴ Questo movimento può essere letto come un uscire da sé per andare verso Dio, ma è altresì necessario un ritorno a sé, nella finitezza dell'esistere, e dunque questo è altresì un ritorno nel mondo. Il misticismo, inteso come rapporto esclusivo del Sé con Dio, è qui avvertito come il rischio della 'infinitezza' propria di un Sé che rifiuta la dimensione del terreno, aspetto, quest'ultimo, che è ineliminabile dall'essere dell'uomo (per usare un linguaggio heideggeriano, si potrebbe dire che l'essere-nel-mondo è un 'esistenziale', ossia è parte costitutiva della struttura dell'esistenza). Cosa significa che l'uomo deve compiere una uscita da sé, verso Dio, e un successivo ritorno a sé? Significa che finché non compie tale uscita, il rapporto con se stesso e con il mondo (con gli altri) è difettoso di equilibrio (perché si appiattisce nella mondanità); ma lo stesso si può dire se non c'è un movimento di ritorno in sé e nel mondo.

²³ Cfr. L. Liva, *Il demoniaco nella scrittura. Kierkegaard e lo specchio della pseudonimia*, il Nuovo Melangolo, Genova 2015.

²⁴ Cfr. S. Kierkegaard, *La malattia per la morte*, p. 34.

Lo sviluppo [del Sé, ovvero la sua realizzazione] deve dunque consistere nell'allontanarsi infinitamente da se stesso nell'infinitizzazione del Sé, e nel ritornare infinitamente in se stesso nella finitizzazione.²⁵

Che il salto della fede non comporti una chiusura e una fuga dal mondo, che il salto della fede non consista nel ritiro, nell'isolamento, al modo degli eremiti, è ben espresso in *Timore e tremore* (testo pubblicato sotto lo pseudonimo Johannes de silentio) dove si afferma che il Cavaliere della Fede è, per così dire, integrato nel mondo e, per questo, egli è difficile da riconoscere nel mondo, in quanto, esteriormente, non si distingue dagli altri uomini.²⁶ Egli sa mediare infinito e finito, idealità e realtà, Dio e mondo. Il Cavaliere della Fede non rinuncia agli altri uomini, non smette di amarli, ma semmai trova il vero senso del rapporto con gli altri, e dell'amore per *tutti* loro, nel rapporto con Dio e nell'amore spirituale che tale rapporto vivifica.

È dunque in virtù del rapporto con Dio che il cavaliere della fede riesce a vivere a proprio agio in quel mondo che agli occhi del cavaliere dell'infinita rassegnazione appare destituito di ogni idealità, godendo e rendendo sublimi anche le esperienze più umili e prosaiche come una passeggiata nel bosco, una gustosa cenetta, il fumare la pipa nel crepuscolo sull'uscio di casa. È quello stesso mondo, tutto è esattamente come prima, ma diversamente illuminato, perché colto

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ Ecco una descrizione del Cavaliere della Fede riportata da Johannes: «Eccolo qui. Abbiamo fatto conoscenza, gli sono stato presentato. Appena ho posato su di lui i miei occhi, nello stesso istante l'ho spinto via da me, ho fatto un salto indietro, ho congiunto le mani esclamando ad alta voce: "Signore Dio! È questo l'uomo, è realmente lui, ha l'aria di un esattore delle imposte". Eppure è lui. [...] Egli appartiene completamente al mondo più di qualsiasi borghese. Nulla che faccia trapelare quella natura speciale e distinta da cui si conosce il cavaliere dell'Infinito. Si rallegra di tutto, partecipa a tutto e ogni volta che lo si vede partecipare nei piccoli eventi, lo fa con la disinvoltura che indica l'uomo terreno la cui anima è solidamente attaccata a queste cose. [...] Eppure – è una cosa da montar sulle furie, se per un'altra ragione non venisse da crepar d'invidia – quest'uomo compie a ogni istante il movimento dell'infinità. Egli svuota nella rassegnazione infinita la profonda malinconia dell'esistenza, conosce la beatitudine dell'infinità, ha provato il dolore di rinunciare a tutto ciò che si ha nel mondo – eppure gusta il finito tanto quanto colui che non ha conosciuto nulla di più elevato» (S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, in Id., *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, pp. 233-237).

da un diverso sguardo, lo sguardo divino del mistico. L'atto di fede è dunque rinuncia della finitezza e simultaneamente ricezione della stessa come 'dono'.²⁷

Il termine 'mistico' qui indica una disposizione spirituale affatto differente rispetto a quella indicata dalla figura etica dell'assessore Wilhelm, il quale sostiene che «per il mistico il mondo intero è morto, egli si è innamorato di Dio!»,²⁸ aggiungendo poi che «colui che unilateralmente si dà a una vita mistica, quegli alla fin fine diventa così estraneo a tutti gli uomini che ogni rapporto, persino il più tenero e il più stretto, si farà per lui indifferente».²⁹ In effetti, quella descritta dall'assessore Wilhelm sembra essere la posizione criticata da Ebner (che avesse in mente questo luogo celebre della produzione kierkegaardiana quando ne biasimava il misticismo ascetico?). Ma la posizione di Johannes de silentio riguardo al mistico è, come si diceva, quanto mai differente: «Il cavaliere della fede ritratto da Johannes», precisa Adinolfi, «è [...] perfettamente integrato nella comunità in cui vive, mostra bonomia e benevolenza verso tutti gli uomini e si intrattiene a conversare amabilmente con chi incontra sul suo cammino non di cose straordinarie, ma ordinarie».³⁰ Insomma, il suo amore riesce a compiere «il miracolo di tenere insieme Dio e il mondo, l'infinito e il finito, l'assoluto e il relativo».³¹

Tale aspetto (che l'amore mistico per Dio non comporti una fuga dal mondo e dagli uomini) si fa chiaro negli *Atti dell'amore*.³² In questo scritto Kierkegaard riprende la *Prima lettera di Giovanni* (4,8)³³ in cui si afferma che soltanto amando il prossimo si è in

²⁷ I. Adinolfi, *Il segreto di Abramo. Una lettura mistica di Timore e tremore*, il Nuovo Melangolo, Genova 2018, p. 21.

²⁸ S. Kierkegaard, *Enten Eller. Un frammento di vita*, a cura di A. Cortese, Adelphi, Milano 1989, Tomo V, p. 130.

²⁹ Ivi, p. 134.

³⁰ I. Adinolfi, *Il segreto di Abramo*, p. 25.

³¹ *Ibidem*.

³² Michele Nicoletti segnala le consonanze e le distanze tra questo testo kierkegaardiano e il pensiero ebneriano (cfr. M. Nicoletti, *Ferdinand Ebner e Søren Kierkegaard*, p. 247 e ss.).

³³ S. Kierkegaard, *Gli atti dell'amore*, a cura di C. Fabro, Rusconi, Milano 1983, p. 218.

Dio, in quanto Dio (il Dio cristiano che si è fatto uomo) è amore. Questo amore, che è da Dio ispirato, non è l'amore esclusivo verso una determinata persona (l'amore per Tizio o Caio) bensì è l'amore per il 'prossimo'. L'amore 'profano' (quello sessuale, oppure quello che si riserva a genitori e figli, ma altresì l'amicizia), che è indirizzato verso talune persone, e che pertanto ne esclude altre, alla fine è un amore egoistico che vede l'amante cercare innanzitutto se stesso, concentrato com'è in questa sorta di 'predilezione'.³⁴ L'amore comunicato dalla figura del Cristo, quell'amore divino che può essere appreso e imitato soltanto attraverso questa figura, è invece un amore che non fa distinzioni, che non predilige una parte a scapito di un'altra, ma si rivolge all'intera umanità colta in ogni singolo essere umano. Tale è l'idea di Kierkegaard: solo rapportandosi a Dio, al Tu divino (per dirla con Ebner), l'uomo non si chiude nel proprio Io (ovvero in quella sorta di Io 'allargato',³⁵ il Noi, del gruppo di appartenenza), ma si apre all'umanità nella sua complessità e molteplicità.

Come ha bene messo in luce Ettore Rocca,³⁶ secondo Kierkegaard è nel rapporto con Dio che due isolati Io si incontrano come due Tu: è in Dio che io scopro di essere un Tu (che è tale per il Tu divino) e scopro nell'altro Io un Tu da amare; non già perché esso è un Tu al quale si rivolge la mia preferenza (quella del padre verso il figlio, del figlio verso il padre, o dell'amante verso l'amato),

³⁴ «E per l'amicizia si dica come per l'amore [profano], in quanto anch'essa appartiene alla predilezione: amare quest'unico uomo prima di tutti gli altri, amarlo in contrasto a tutti gli altri. E l'oggetto dell'amore [profano] e dell'amicizia ha perciò un nome di predilezione: 'l'amato', 'l'amico', i quali sono amati in contrasto a tutto il mondo. La dottrina cristiana è invece di amare il prossimo, di amare l'intero genere, tutti gli uomini, perfino il nemico, e di non fare eccezioni né di predilezione, né di aborrimiento» (ivi, p. 165)

³⁵ «Amor profano e amicizia sono precisamente il culmine del sentimento di sé, l'Io è inebriato dell'altro Io. Quanto più presto i due Io si uniscono per diventare un solo Io, tanto più egoisticamente questo Io si separa da tutti gli altri. Al culmine dell'amore e dell'amicizia i due diventano un solo Io, un solo Sé. Questo si spiega perché nella predilezione è contenuta una qualità naturale (l'istinto-l'inclinazione) e c'è l'egoismo, il quale egoisticamente può unire i due in un nuovo Io egoista» (ivi, p. 210)

³⁶ Cfr. E. Rocca, *Kierkegaard*, Carocci, Roma 2012, pp. 212 e ss.

ma perché interiorizzo quel «Tu devi amare il prossimo tuo come te stesso» attraverso l'amore di Dio. Ora, se l'*eros* e la *philia* mi spingono a 'fare gruppo' (a realizzare un Noi) e a contrappormi a quanti sono esclusi da queste forme umane di amore, l'*agape* divina rivelata dal Vangelo permette di realizzare una più alta forma di unione che conserva le differenze (ossia la distinzione tra Io e Tu). D'altra parte, ciò non significa rinunciare all'*eros* e alla *philia*, ma semmai integrare (o forse sarebbe più corretto dire 'inverare') queste forme dell'amore umano nell'amore divino: se questo non avviene, infatti, l'esito è la contrapposizione tra un Noi e un Loro, ovvero è il conflitto.

Se per Ebner, come si è visto, «l'uomo è per l'uomo deviazione e via a Dio», per cui occorre cercare, nell'uomo, la via a Dio, evitando ogni deviazione, Kierkegaard, nel commentare l'invito di Cristo quando disse: «Guardatevi dagli uomini» (Matteo, 10,17), precisa che non si tratta di fuggire dagli uomini, ma di badare bene «di non essere frodati del bene supremo dagli uomini»,³⁷ ossia di non prendere deviazioni e perdere la via che conduce a Dio. Rischio, questo, sempre presente entro il mondo della quotidianità, dell'abitudine, della chiacchiera, della distrazione.

Alla luce di quanto detto, si può ben affermare che, per Kierkegaard, all'origine di ogni guerra c'è quella *aversio a Deo*, che si precisa in una drammatica e disperante *aversio ab hominibus*, in nome di un amore umano (troppo umano) per una parte ristretta (troppo ristretta) dell'umanità. In questo senso, per Kierkegaard esiste un solo peccato: l'*aversio a Deo*, dal quale segue ogni altro peccato (che è dunque un riflesso del primo).³⁸ Ciò significa che, se si vuole comprendere ogni altro tipo di sotto-peccato, tra cui figura anche l'*aversio ab hominibus*, e se si vuole emendare l'esistenza da questo sotto-peccato, occorre risalire alla prima e originaria forma di peccato.

³⁷ S. Kierkegaard, *Gli atti dell'amore*, p. 175.

³⁸ Questo è precisato nella *Malattia per la morte* (cfr. S. Kierkegaard, *La malattia per la morte*, pp. 97 e ss.).

Quanto detto sinora (che si precisa come una sorta di difesa della posizione kierkegaardiana) può valere per quanto riguarda non già l'uomo-Kierkegaard, bensì i suoi scritti religiosi. D'altra parte, l'oggetto della critica di Ebner sembrerebbe essere più l'uomo-Kierkegaard (e dunque *come* il filosofo danese ha vissuto, prima ancora del cosa egli ha scritto). C'è un passo del *Diario*, in cui Ebner confessa (21 maggio 1917):

Mi sono trovato in errore circa la personalità spirituale di Kierkegaard, sviato in verità riguardo a lui da alcune espressioni nei suoi scritti, in particolare nelle ultime carte sparse che ho letto nell'autunno dell'anno scorso per la seconda volta, quando mi posi il problema se, in ultima analisi, anche il suo cristianesimo non naufraghi sullo scoglio della *Menschenverachtung*.³⁹ Tempo fa ho letto come egli, sul letto di morte, aveva dato a un amico il compito di dire agli uomini che li aveva molto amati. Sono stato costretto a ritirare, in un certo senso, la domanda che mi ero posta.⁴⁰

Quindi, a testimonianza del fatto che la risposta a quella domanda non è stata ritrattata, bensì confermata, negli *Aforismi* del 1931 si legge:

Realmente il peccato è perdonato solo nel momento in cui l'uomo cessa di essere «servo del peccato»; soltanto quando il male non ha più potere su di lui. Nel momento dell'*amore*. Ha avuto Kierkegaard *questo* momento prima che sul letto di morte? Lui che volle nella sua vita, come scrittore, render visibile «l'illusione della cristianità»,⁴¹ dimostrare cosa vuol dire «essere cristiano»! Veramente egli non ha compreso un istante se stesso.⁴²

³⁹ La domanda sulla presunta *Menschenverachtung* di Kierkegaard si trova in F. Ebner, *Parola e amore*, p. 78.

⁴⁰ Il passo, contenuto in F. Ebner, *Schriften*, vol. II, a cura di F. Seyr, Kösel, München 1963, p. 706, è ripreso nella traduzione italiana da S. Zucal, *Ferdinand Ebner. La «nostalgia» della parola*, pp. 136-137.

⁴¹ Col termine 'cristianità', Kierkegaard indica la comunità che si riconosce nel cristianesimo solo esteriormente, non facendo nulla per vivere interiormente il messaggio cristiano. Si tratta di una comunità di appartenenza, un Noi, che fa gruppo in nome di Cristo, ma andando precisamente contro Cristo. La Cristianità è in tal senso non solo fondata su un rapporto inautentico con Dio, ma comporta anche un essere-assieme che lega inautenticamente gli individui.

⁴² F. Ebner, *Parola e amore*, p. 177.

Qui il bersaglio polemico di Ebner sembra essere proprio l'uomo-Kierkegaard, prima ancora della sua produzione scritta. Il filosofo austriaco fa riferimento a delle «ultime carte sparse» del filosofo danese.⁴³ In effetti, da molte pagine delle sue carte emerge come Kierkegaard avesse stabilito un rapporto piuttosto conflittuale con i suoi contemporanei, a causa anche di episodi che lo hanno fatto sentire incompreso ed emarginato, in particolare a seguito della campagna di discredito mossa nei suoi confronti. Ed è così che «i *journaler* di questi anni [gli anni Cinquanta] risuonano di una monotona, martellante misantropia».⁴⁴

In questo caso, l'astio che i contemporanei di Kierkegaard nutrivano nei suoi confronti (ossia nei confronti del Kierkegaard scrittore religioso, dopo che ne avevano elogiato gli scritti estetici), sembra rientrare in quella 'persecuzione' che colpisce gli autentici cristiani. Questo problema era stato affrontato dal filosofo danese già negli *Atti dell'amore* in cui si sostiene che chi si apre, in Dio, all'amore per il prossimo, troverà una tenace opposizione da parte di quel mondo che non è cristiano,⁴⁵ compreso e soprattutto quel mondo che si identifica nella cosiddetta 'cristianità' che rappresenta una distorsione del vero cristianesimo, ossia una forma mondana, appiattita sul terreno, del cristianesimo. Siamo di fronte a una situazione paradossale: se è vero che all'origine di ogni guerra c'è l'*aversio a Deo*, secondo Kierkegaard è anche vero che a essere oggetto dei più furiosi attacchi sono proprio gli autentici cristiani:

⁴³ In effetti, sulla rivista «Der Brenner», Ebner aveva avuto modo di leggere alcuni estratti dai *Diari* di Kierkegaard e altri scritti del filosofo danese tradotti in tedesco. In particolare, le traduzioni sono le seguenti (si riporta l'anno e il numero della rivista ed eventuale numero dei fascicoli): *Vorworte, Der Pfahl im Fleisch, Kritik der Gegenwart* (1914, Band 8, Viertes Jahr, Heft 11-20); *Vom Tode* (1915, Band 9, Fünftes Jahr); *Eine Möglichkeit, Die Sünderin, Tabücher, Die Kraft Gottes in der Schwachheit des Menschen* (1919-1921, Sechste Folge, Heft 1-10); *Gottes Unveränderlichkeit, Tagebuchaufzeichnungen* (1922, Siebte Folge, Band 1-2), *Aufzeichnungen aus den Jahren 1849-1855* (1923, Achte Folge).

⁴⁴ J. Garff, *SAK. Søren Aabye Kierkegaard. Una biografia*, Castelvecchi, Roma 2013, p. 549.

⁴⁵ «Il mondo continua a scandalizzarsi dei cristiani veri. Solo che la passione dello scandalo non è di solito così forte da riuscire a strapparglielo: no, resta soltanto scherno e odio» (S. Kierkegaard, *Gli atti dell'amore*, p. 375).

chi autenticamente ama, è oggetto di odio da parte di chi non sa amare, ossia da parte di chi, volgendo le spalle a Dio, volge le spalle anche agli uomini.

Il fatto che Kierkegaard non sia riuscito a obbedire al precetto «ama il prossimo tuo come te stesso», nonostante la sua ispirazione a farlo; il fatto che egli non sia riuscito a «reduplicare' la parola nella propria esistenza»,⁴⁶ e dunque ad amare i propri 'nemici', testimonierebbe quanto già egli aveva confessato a proposito di se stesso, ossia che non era un vero cristiano, che non era all'altezza, ad esempio, di Anti-Climacus, ossia dello pseudonimo che ha firmato la *Malattia per la morte*.⁴⁷ In ciò è forse possibile scorgere non solo le ragioni del fallimento della relazione amorosa con Regine Olsen, ma altresì il motivo del rancore provato nei confronti dei suoi contemporanei. Fosse stato un autentico cristiano, egli avrebbe risposto con amore a quanti lo attaccavano per i propri scritti religiosi. Ma questo aspetto biografico, a mio parere, non intacca il senso e la validità di tali scritti.

Per concludere, dalla *Malattia per la morte*, opera (letta e riletta da Ebner) in cui Kierkegaard precisa la struttura esistenziale dell'essere umano come rapporto, si evince che il Tu divino è un trascendentale, o meglio, un esistenziale, ossia un tratto che non può essere eliminato dal Sé e che rende possibile il rapporto con ogni Tu e la realizzazione del Sé entro tale rapporto. Nel distinguere il misticismo di chi fugge dal mondo dal misticismo del Cavaliere della Fede, *Timore e tremore* ci suggerisce che il rapporto con Dio vivifica e non ostacola il rapporto con il finito, il mondo e gli altri uomini. Dagli *Atti dell'amore*, inoltre, e in particolare alla luce della concezione dell'amore divino, emerge che se è possibile andare incontro al Tu umano, questo avviene solo perché il Sé è posto in rapporto con il Tu divino. Se non fosse strutturalmente in rapporto con il Tu divino, se questo non fosse un esistenziale al modo del *Mitsein* heideggeriano, l'uomo non incontrerebbe

⁴⁶ M. Nicoletti, *Ferdinand Ebner e Søren Kierkegaard*, p. 247.

⁴⁷ Cfr. S. Kierkegaard, *Diario*, trad. it. di C. Fabro, Morcelliana, Brescia 1980-1983, vol. VI, XI A 510, pp. 63-64.

alcun Tu umano. Che cosa significa? Significa non già che il Sé non avrebbe modo di volgersi verso le altre persone, bensì che, pur essendo circondato da altre persone, al Sé sarebbe impedito l'incontro autentico con loro; vi sarebbe, insomma, commercio, chiacchiera, scambio amoroso (in senso erotico o di amicizia), ma l'altro sarebbe sempre frainteso, in quanto si determinerebbe come oggetto di desiderio privilegiato che soddisfa l'egoismo e l'amor proprio del Sé. Il rapporto con il Tu divino, che è amore, rende pertanto possibile quell'amore che ci fa incontrare autenticamente l'altro. Insomma, quel Tu umano, che secondo Ebner deve essere cercato per trovare il Tu divino, quel Tu umano che, osserva Ebner, è svalutato dalla riflessione kierkegaardiana, si costituisce, secondo Kierkegaard, perché il Sé è da sempre in rapporto col Tu divino: se questo rapporto è scadente, sarà scadente anche quello che lega il Sé agli altri. La guerra, pertanto, è l'ombra che accompagna ogni amor proprio, ogni predilezione che, creando un Noi, crea anche gli esclusi da questo Noi – un'ombra proiettata nel momento in cui l'uomo volge le spalle al Tu divino.

MAURO NOBILE

SCHELER, EBNER E L'AVVENTO DELLA GRANDE GUERRA.
NEL SEGNO DELLO SPIRITO

Introduzione

Ne *Il principio speranza*, in uno degli snodi fondamentali dell'opera, Ernst Bloch riprende un tema già messo a fuoco in *Spirito dell'utopia*, il libro scritto (anche) contro la guerra nel 1915-16, poi pubblicato in prima edizione nel 1918: si tratta del motivo dell'«attimo oscuro», dell'immediatezza del vivere che fa dell'Ora (lo *Jetzt*) la macchia cieca di ogni possibile esperire. Vi è, spiega in quel contesto Bloch, un'inviolabile latenza del presente vissuto, che non resta tuttavia confinata alla puntualità dello *hic et nunc* e invero neppure alla sua più immediata prossimità, ma, in maniera questa volta crepuscolare, si irradia sui dintorni: spaziali, certo, ma ancor più temporali. È, questa, l'«oscurità ingrandita» del futuro – che a Bloch stava evidentemente a cuore – ma è anche lo sfocarsi dei nessi che offusca lo sguardo sul passato man mano che questo, da sufficientemente distante, si fa più vicino fino a rasentare la cronaca. Così, commenta Bloch, «[g]ià la relativa prossimità del diciannovesimo secolo imbarazza in maniera caratteristica gli storici borghesi quando vi arrivano nel corso della loro esposizione; al posto dei giudizi sui rapporti tra i fatti dati fino a quel momento si insinuano le opinioni. Ed è memorabile – aggiunge a questo punto Bloch – la stupefacente non scientificità di questi storici quando la storia è arrivata alla guerra mondiale; l'erudito si è tramutato nel professorone da caffè, magari pure sciovinista».¹

¹ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959 (*Gesamtausgabe*, Bd. 5): il riferimento complessivo è al cap. 20, la citazione finale è a

La metamorfosi non ha riguardato, come noto, solo gli storici. Kurt Flasch ha dedicato un denso volume alla mobilitazione spirituale degli intellettuali tedeschi all'epoca della prima guerra mondiale, in cui racconta, tra l'altro, di aver raccolto una bibliografia di oltre 13.000 titoli.² La mobilitazione colta, *nel segno dello spirito*, fu dunque ad ampio spettro, sebbene non sia stata proprio totale o quanto meno del tutto a senso unico, come i casi di Bloch e di Ferdinand Ebner – per rimanere nell'area di lingua tedesca – stanno a dimostrare. Per chi volle dissentire, tuttavia, il confronto fra *Wort und Lärm*, fra parola e fragore, non poteva non apparire disperato: fragore delle armi, evidentemente, ma anche fragore delle voci.

Non tutte, peraltro, anche tra quelle di coloro che alla guerra non guardarono affatto con disdegno, cercarono per questo risonanza pubblica. Nel 1919, Edmund Husserl, scrivendo all'allievo Arnold Metzger, rievoca le ragioni personali che a suo tempo lo hanno trattenuto dall'imboccare questa via:

«Non è il mio compito – scrive –, non ho la vocazione alla guida di un'umanità che lotta per la 'vita beata': nei dolorosi tumulti degli anni di guerra ho dovuto riconoscerlo, il mio *daimon* mi ha messo sull'avviso. Pienamente consapevole e deciso, io vivo puramente come filosofo scientifico (ed è per questo che non ho redatto alcuno scritto di guerra, lo avrei considerato un atto di pretenziosa boria da filosofi)».³

Scheler invece parlò. E parlò molto e ad alta voce. Il solo volume *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, scritto nel 1914

p. 344; tr. it. (qui lievemente modificata) di E. De Angelis e T. Cavallo, intr. di R. Bodei: *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994, p. 348.

Di seguito e salvo diversa indicazione, i rimandi testuali a opere straniere sono sempre alle edizioni in lingua originale; le traduzioni dei passi citati sono invece a cura dell'autore.

² K. Flasch, *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg*, Alexander Fest, Berlin 2000.

³ E. Husserl, *Briefwechsel*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1993, Bd. IV, p. 409 (il richiamo alla 'vita beata' allude, com'è facile intuire, all'*Anweisung zum seligen Leben* di Fichte (1806). Sul tema mi permetto di rinviare a M. Nobile, *Husserl e la prima guerra mondiale*, in «Humanitas» 70 (2015) 6, pp. 832-853.

e pubblicato l'anno successivo, contempla 250 pagine nell'edizione dei *Gesammelte Werke*. Ma l'ampiezza delle *Kriegsschriften* è, come noto, molto maggiore. Manfred Frings, il curatore delle *Politisch-pädagogische Schriften* in cui esse sono incluse, assicura nella *Postfazione* al volume che l'autore vi «si mostra prevalentemente nel suo lato letterario, di cui si è fortemente avvalso durante la prima guerra mondiale (1914-1918), e non propriamente nel suo lato filosofico». Poco oltre esprime «il desiderio che alcuni passi problematici di natura politica, in particolare del libro sulla guerra di Max Scheler, non adombrino, durante la lettura, le intenzioni filosofiche dell'autore». ⁴ Il problema è, comprensibilmente, quello di allentare il rapporto fra la presa di posizione bellicista di Scheler e la dimensione filosofica della sua parola. Eppure sembra essere stato Scheler stesso a opporsi a questa lettura. Nella *Prefazione* alla seconda edizione (1921) della sua grande opera di etica, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, precisa infatti che:

Applicazioni concrete dei principi qui discussi dell'etica generale a una serie di singole questioni e di problemi del nostro tempo sono contenute nei due volumi di *Vom Umsturz der Werte* (seconda edizione di *Abhandlungen und Aufsätze*), nel libro *Der Genius des Krieges* (4. ed.), nello scritto su *Ursachen des Deutschen Hasses* (2. ed.), nonché nelle *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre* di prossima uscita (riedizione fortemente ampliata di *Krieg und Aufbau*). ⁵

Già questo impedisce di aggirare la convinzione di Scheler che tra l'etica materiale dei valori e gli scritti di guerra vi fosse un nesso implicativo ritenuto filosoficamente solido. Conviene

⁴ M. Frings, *Nachwort des Herausgebers*, in: M. Scheler, *Politisch-pädagogische Schriften*, Franke Verlag, Bern-München 1982 (*Gesammelte Werke*, Bd. IV), rispettivamente p. 691 e p. 699. Il volume è in realtà l'undicesimo in ordine di uscita dell'edizione delle opere avviata, peraltro con le note difficoltà, già nel 1954. [D'ora in avanti, ai testi contenuti nei *Gesammelte Werke* di Scheler si farà riferimento con la sigla GW, seguita dal numero del volume e da quello di pagina].

⁵ Max Scheler, *Vorwort des Verfassers zur zweiten Auflage*, in: Id., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Franke Verlag, Bern-München 1980 = GW II, p. 14.

dunque porsi una domanda diversa e chiedersi in nome di che cosa abbia parlato Scheler nei mesi che videro l'esplosione del conflitto, ovvero quale autocomprensione filosofica abbia guidato la sua presa di posizione. E la risposta è che egli ritenne di dover parlare *in nome e per conto dell'essenza della guerra*. La formula va chiarita, ma per farlo è opportuno indugiare prima sul modo in cui si delinea in lui il ruolo, rispettivamente, di fenomenologo dell'etica e di filosofo dello spirito.

1. Scheler fenomenologo dell'etica

Der Formalismus, uscito in due parti rispettivamente nel numero del 1913 e in quello del 1916 dello «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», ma già completato prima dell'inizio della guerra,⁶ è presentato da Scheler come «una fondazione rigorosamente scientifica e positiva dell'etica filosofica». Lo spirito che la anima, preciserà nella citata *Prefazione* alla seconda edizione del 1921, «è lo spirito di un assolutismo e obiettivismo rigorosamente etici», il quale mette capo a un «rigoroso personalismo» e a una dottrina, ad essi strettamente collegata, di un «Bene individualmente e obiettivamente valido».⁷ Ma il concetto attorno al quale la fondazione etico-materiale scheleriana si struttura è, come chiaro fin dal titolo, quello di *valore*. Le pretese di assolutezza e di obiettività, l'indicazione del modo in cui esse nondimeno si coniugano con il tratto *personale* dei soggetti che quelle pretese sono chiamati a cogliere cognitivamente e ad attuare praticamente, tutto questo si regge sulla scommessa filosofica consistente nel portare a evidenza il darsi a priori di valori. Scheler si sforza di mostrare anche come essi si distribuiscano in dicotomie assiologicamente asimmetriche (valori positivi/negativi); come intrattengano tra loro connessioni formali (assiomi); soprattutto come compongano un

⁶ Sempre nel 1916 l'opera sarà pubblicata anche in volume a parte presso l'editore Max Niemeyer di Halle e, vivente Scheler, conoscerà altre due edizioni nel 1921 e nel 1927.

⁷ M. Scheler, *Vorwort des Verfassers*, GW II, p. 14 e p. 15.

ordine *gerarchico* essenziale, quindi invariabile e non sovvertibile, in cui si distribuiscono univocamente vuoi in ragione dei loro possibili 'portatori' (ad es. persone, qualità delle persone, esseri viventi, cose ed eventi), vuoi delle serie, che chiama 'modali', in cui si trovano stratificati (ad es. il piacevole e lo spiacevole a livello sensoriale, il nobile e il volgare a livello del sentire vitale, il bello e il brutto, il giusto e l'ingiusto, il vero e il falso a livello spirituale, fino a giungere, al culmine della gerarchia, alla dicotomia *heilig/unheilig*, la differenza fra il sacro che salva e ciò che invece vi si oppone). Su questa architettura assiologica, l'opera modella poi, nella seconda parte, non solo – come accennato – una teoria della persona, ma, con essa congruente, una vera e propria teoria delle essenze delle formazioni sociali.⁸

Retrospectivamente, e proprio alla luce della sensibilità di Scheler per i fenomeni sociali, è difficile non leggere in questo ambizioso progetto anche – o forse principalmente – una forma di reazione alla percezione del fatto che la società contemporanea aveva perduto la possibilità di lasciarsi descrivere in forma unitaria. La pluralità delle connessioni d'ordine secondo le quali si organizza la riproduzione 'fattuale' [*faktisch*] dell'economia, della politica, del diritto, della scienza e così via – oggi si parlerebbe di differenziazione funzionale o di struttura eterarchica della società moderna –, viene registrata, peraltro come noto non solo da Scheler, anzitutto in chiave di disarticolazione dell'intero sociale, di moltiplicazione delle sfere di vita, di esperienza e di azione, nonché di parcellizzazione dei criteri che ne governano lo svolgimento. In questo, l'accento principale cade poi sul modo in cui queste dinamiche inevitabilmente retroagiscono sugli individui, segmentandone e rendendone anonime le esistenze.⁹

⁸ L'analisi del rapporto tra la gerarchia dei valori e i tipi fondamentali di formazione sociale è sviluppata da Scheler nella seconda parte dell'opera, segnatamente nel paragrafo «Persona singola e persona complessiva», GW II, pp. 509 ss.

⁹ Scheler sottolinea come anche sul piano dell'essenza l'uomo è peraltro contraddistinto dalla possibilità di far convivere in lui appartenenze *plurime*, ossia appartenenze a formazioni sociali diverse, non per forza incluse le une

Gli aspetti che Scheler iscrive nel concetto di ‘società’ [*Gesellschaft*], formulato – come detto – nei termini idealtipici di un’ ‘unità di essenza’, testimoniano appunto dell’incidenza di tale percezione storica.¹⁰ L’unità sociale ‘società’, da lui osservata con gli occhi dell’etica filosofica, si svela anzitutto come priva di qualsivoglia forma di autentica corresponsabilità e solidarietà. Questo perché gli elementi che la compongono – i singoli esseri umani - non sono più originariamente uniti, come avviene nelle comunità di vita [*Lebensgemeinschaften*] quali la famiglia, la tribù o il popolo, da alcuna identità naturalmente condivisa di vissuti d’esperienza [*Miteinandererleben*]. Essi sperimentano piuttosto la possibilità di osservarsi come sciolti gli uni dagli altri. Con ciò, se per un verso apprendono a viverli come centri autonomi di esperienza e di azione, e in questo senso si avviano a godere dello statuto di *persone*, per un altro, ossia in quanto non vedono se stessi che come singolarità esclusive [*Einzelpersonen*], si consegnano a un regime di reciproca esteriorità. Per questo, scrive Scheler, la società, pur costituendo a suo modo un intero, non possiede la consistenza di una *realtà* autonoma unificante «al di fuori o al di sopra dei singoli»,¹¹ ma «è solo un tessuto invisibile di *relazioni* in vigore, le quali, a seconda che siano più o meno esplicite, rappresentano ‘convenzioni’, ‘usanze’ o ‘contratti’.¹² Qui, di conseguenza – continua Scheler –, non vi è nulla *entro cui* i singoli possano sapersi solidali.»¹³ Emancipatisi dai legami fiduciari di base, resisi formalmente uguali ed equivalenti, gli

nelle altre. Cfr. M. Scheler, *Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der deutschen Katholiken nach dem Kriege*, in «Hochland» 13 (1915-16); rist. in GW IV, pp. 373-474: qui p. 379.

¹⁰ E questo benché, ad esempio, nel riconoscere a F. Tönnies il merito di aver distinto comunità e società, egli insista sull’importanza di mescolare molto meno di quanto lui faccia *a priori* e storia (cfr. GW II, p. 517, nota 1).

¹¹ GW II, p. 518.

¹² Sul piano etico e giuridico, osserva Scheler, la *corresponsabilità*, presente in modo *originario* nelle comunità di vita, nella società sussiste solo in quanto venga a fondarsi su una preordinata, unilaterale *autoresponsabilità*, quale «libero atto del singolo con il quale egli si assume un determinato impegno», *ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

individui sono ora liberi di istituire tra loro vincoli artificiali, i quali, opportunamente differenziati in ragione delle modalità di valore perseguite e stretti secondo criteri preconcordati,¹⁴ creano, volta a volta, «tessuti invisibili di relazioni» economiche, politiche, giuridiche, etiche, scientifiche, tecniche. Osservata sulla scorta delle leggi *proprie* che ne regolano le dinamiche (quelle relative, ad es., alla formazione del diritto privato, delle classi sociali, degli scambi mercantili, del progresso tecnologico), la società appare allora dipanarsi *attraverso e al di là* di «tutte le comunità di vita e [di] tutte le unità culturali e statali come una costruzione sociale internazionale, interculturale, interstatale, interetnica».¹⁵

¹⁴ Infatti, osserva Scheler, «[o]gni filosofia del criterio è essenzialmente filosofia della *società*», *ibidem.*, nota 1.

¹⁵ GW II, p. 537. La formulazione è particolarmente rivelativa: Scheler sembra cioè intravedere un piano di realtà i cui *elementi*, prima ancora che gli uomini in carne e ossa, sono scambi mercantili, accordi contrattuali, comunicazioni scientifiche, realizzazioni e trasferimenti tecnologici ecc.; in breve *operazioni* di genere diverso e sconfinite di numero, che però si combinano in *relazioni* selettive, a costituire trame a loro modo ordinate. Con termine più recente si potrebbe anche dire che Scheler arriva a percepire la società moderna nel segno della *complessità*. Questo combinarsi strutturato di microeventi, però, conta per lui in quanto, nella sua *meccanica* riproduzione, *trapassa* i confini che delimitano le *unità sociali realmente tali*, quelle cioè cementate dalla condivisione dei valori spirituali (le unità nazionali, culturali, statali) e di quelli vitali superiori (i popoli e le etnie). La società gli appare così una *costruzione artificiale* che progressivamente si installa *tra* quelle che valgono per lui (e ancora oggi per molti) come le unità autentiche, indebolendo il senso intimo di appartenenza e de-solidarizzando gli individui: una costruzione, appunto, *internazionale, interculturale, interstatale, interetnica*. Come si vede, lo schema era pronto per essere «applicato» (come dirà Scheler stesso) nel *Kriegsbuch*: identificando lì senza indugi nel *Commonwealth* britannico l'emblema della società e nella Germania il baluardo delle comunità nazionali, culturali e statali. Peraltro – sia detto a margine – un'altra via sarebbe stata in teoria possibile: muovere dal problema *reale* della complessità societaria e rintracciare in idee come quelle di *nazione, cultura, Stato, popolo, etnia*, anzitutto forme di autodescrizione, ossia *costruzioni* semantiche contingenti, immagini semplificate di sé, *finzioni efficaci*, se si vuole, che la società immette entro se stessa, nel tentativo – non certo al riparo da esiti catastrofici, come si è visto e come oggi si dovrebbe pur sapere – di fronteggiare la sua stessa complessità. *In teoria*, si diceva, ossia: a partire da una diversa *autodescrizione* della società (con il suo potenziale corredo

Proprio la consistenza puramente stipulativa della società la rende infatti, di per sé, a-spaziale [*unräumlich*]: «Il suo ambiente è la Terra. La società, quindi, considerata rispetto alla sfera del suo raggio d'azione spaziale, è l'unità sociale *terrestre katexochen*.»¹⁶ Indifferente ai valori spaziali della località, per lo stesso motivo la società lo è anche nei confronti di quelli temporali della durata (ossia della continuità intergenerazionale):

L'unità sociale consistente nella società è semplicemente *priva* di durata. Al contrario di tutte le altre unità sociali riferite a valori, essa manca di *qualsivoglia* dimensione temporale della propria esistenza; essa abbraccia dunque soltanto gli uomini che vivono ognora simultaneamente. Contratti con deceduti o con soggetti futuri invero non si danno. La validità del contratto (non solo la sua stipula) presuppone l'esistenza simultanea delle parti contraenti, quantunque il contenuto contrattuale possa poi investire disposizioni relative all'accadere o meno di un evento futuro.¹⁷

Individui reciprocamente diffidenti che si osservano nella logica dell'interesse e delle convenienze contingenti, relazioni sociali puramente estrinseche e convenzionali, radicamento dalle forme temporali e spaziali dell'appartenenza: l'«unità d'essenza» della società è, per Scheler, quella in forza della quale il moltiplicarsi delle scissioni [*Scheidungen*]¹⁸ per un verso obbliga i soggetti a viverci e a pensarsi a partire dall'individualità irripetibile del proprio io, trovandosi così condotti, in un certo senso, sulla via della *personalizzazione*; per altro verso, tuttavia, proprio in quanto semplicemente singolarizza gli individui, la società incentiva la possibilità di istituire una molteplicità di strutture d'ordine in cui essi variamente si lasciano ricombinare secondo modalità vieppiù artificiali e meccaniche. Ora, la diagnosi di Scheler è che con la modernità il tipo ideale 'società' non solo si è fatto storicamente predominante, ma, avendo esteso progressivamente le proprie

di rischi, evidentemente), ma elaborata a sufficienza per potersi almeno esibire come tale e non alla stregua di una visione di essenze.

¹⁶ GW II, p. 546

¹⁷ GW II, p. 547.

¹⁸ Cfr. GW II, p. 517 ss.

trame all'intero del mondo,¹⁹ minaccia anche di ottundere, con effetti fuorvianti, le forme del sentire attraverso le quali gli individui possono fare esperienza di sé anche, rispettivamente, come parti delle comunità di vita, ma soprattutto come membri di persone spirituali complessive [*Gesamtpersonen*]: sia quelle che Scheler considera in sé incompiute, come gli Stati (perché non esercitano tutti i tipi essenziali di atto spirituale, ma solo quelli guidati dalla volontà di dominio), sia quelle pure, come le Culture (ovvero le nazioni o le cerchie culturali) oppure la Chiesa.²⁰

Non stupisce che la risposta scheleriana a tale quadro sia, a questo punto, di taglio letteralmente *contro- o extrafattuale*, incentrandosi *per questo* – come si diceva – sull'idea di *valore*.²¹ Il richiamo al livello d'ordine dei valori permette infatti a Scheler di combinare (almeno) quattro aspetti tra loro strettamente connessi: la loro *irriducibilità* al piano della fattualità; l'*intangibilità di principio* della loro organizzazione complessiva; la possibilità di accoppiare la struttura binaria dei valori (positivo/negativo) a regole di *valorizzazione gerarchica* dei loro diversi 'portatori'; il conseguente tratto *normativo-rettificativo* nei confronti del fattuale.²²

Ed è proprio in questo contesto che il ricorso ai principi e al metodo della fenomenologia si rivela particolarmente funzionale alle esigenze di Scheler nella misura in cui quella linea di pensiero gli offre, sul piano fondazionale, una teoria della riduzione e dell'intuizione d'essenza impiegabile ai fini di una giustificazione dell'oggettività dei valori; sul piano descrittivo, invece, una teoria

¹⁹ E a Scheler non sfugge il ruolo giocato in questo dalla «moderna tecnologia della comunicazione»: cfr. M. Scheler, *Soziologische Neuorientierung*, cit., p. 384.

²⁰ Cfr. GW II, p. 533.

²¹ Per un inquadramento generale della problematica del valore nella filosofia tedesca tra '800 e '900, cfr. H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991, cap. 6, pp. 198 ss.

²² Più determinatamente, la sfera assiologica dei valori si può dire risulti essere per Scheler *a priori* quanto alla forma della sua conoscibilità filosofica; *oggettiva* quanto al suo statuto ontologico; *stratificata* quanto alla sua struttura interna; *gerarchica* quanto ai nessi fondativi vigenti tra i diversi strati; *unitaria* quanto all'istanza ultima (il *summum bonum*).

della correlazione tra atti di esperienza e contenuti materiali in grado di dare conto del modo in cui gli *Urphänomene* “valori” giungono a datità.²³ Se dunque risulta ormai impensabile, e persino non auspicabile, cercare di arrestare le forme di autoriproduzione della ‘società’, ciò non significa, per Scheler, che un’applicazione del rigore fenomenologico ai fenomeni del valore e alla comprensione della vita emotiva,²⁴ quale compito di un’etica filosofica, non possa rivelare la possibilità ‘essenziale’ di una ricomposizione delle esistenze personali in chiave *etica* [*sittlich*], sia entro la propria singolarità, che nelle forme di convivenza [*Miteinanderleben*] e di esperienza condivisa [*Miteinandererleben*]. *Der Formalismus* si presenta così, intorno alla metà degli anni ‘10 del secolo scorso, come un’offerta di autodescrizione, fenomenologicamente validata, in cui l’uomo contemporaneo poteva trovare riflesse tanto le ragioni della ‘società’,²⁵ quanto quelle, rispetto ad essa fondative, delle comunità di vita²⁶ e quelle, assiologicamente superiori, delle ‘persone complessive’ [*Gesamtpersonen*].²⁷

Ma c’è un ulteriore elemento che, quasi da sé e in modo tuttavia rilevante, interviene a caratterizzare la posizione scheleriana: vale a dire una fedeltà all’idea di *spirito* [*Geist*] quale nozione suscettibile di saldare insieme, in una teoria etica gerarchicamente stratificata,

²³ Cfr. in particolare GW II, p. 259 ss.

²⁴ Cfr. GW II, p. 83: «*Fenomenologia del valore e fenomenologia della vita emotiva* vanno considerate come un ambito di oggetti e di ricerca completamente autonomo e indipendente dalla logica».

²⁵ Sulla funzione *positiva* della società, cfr. GW II, p. 528: «Secondo un’analogia del tutto precisa [*scil.* con i beni strumentali rispetto agli inferiori beni vitali organici e ai superiori beni culturali], la società e il suo ethos, osservati dal punto di vista della comunità di vita e del suo ethos, sono una mera manifestazione di *dissoluzione*, di valore negativo; mentre invece, quale co-fondamento essenziale di una possibile comunità spirituale di persone entro una persona complessiva, la società si presenta come condizione essenziale inaggrabile di quest’ultima, e pertanto come valore sociale essenziale *positivo*». Cfr. anche GW II, pp. 496-497.

²⁶ «Niente società senza comunità (quantunque possa eventualmente ben darsi comunità senza società)», *ivi*, p. 520.

²⁷ «Se ciascuna persona complessiva è sovrana [...], ciò *su cui* essa esercita la sua sovranità sono sempre una o più *comunità di vita* e una o più unità *societarie*». (GW II, p. 532).

ma unitaria (culminante non a caso nel motivo del Bene in sé e del Bene-in sé-per-me²⁸ e in quello di Dio come «persona delle persone»²⁹), i tratti dell'*assolutezza*, dell'*accesso emozionale* e, ciò nondimeno, della *condivisibilità intersoggettiva* dei valori stessi.

Proprio quest'ultimo aspetto riveste nella concezione di Scheler un ruolo determinante. Vi sono infatti (almeno) due tratti di fondo che connotano la nozione scheleriana di 'persona': da un lato la persona è tale in quanto non oggettualizzabile; dall'altro essa si costituisce come dimensione di ulteriorità rispetto a quella della corporeità vissuta e dello psichismo centrato sull'Io. Il primo tratto è guadagnato da Scheler facendo della persona – con una formula che ricorda Gentile – sempre e solo un *atto* e mai un fatto; il secondo, sottraendo gli atti (e con essi l'intenzionalità) al dominio dello psichico: la persona, dunque, vive continuativamente nel compimento dei suoi atti e, come attualità siffatta, eccede non solo la propria corporeità, ma anche gli eventi e i processi psichici dell'Io. Ora, è proprio al fine di dar conto di tutto questo che Scheler fa intervenire la nozione di *spirito*:

Se noi escludiamo gli atti (e prima ancora la persona) dalla sfera psichica, con questo non si è naturalmente detto che essi siano fisici. Si è solo asserito che entrambi sono *indifferenti* al piano psicofisico. L'antica alternativa, derivante dalla metafisica cartesiana, secondo la quale «tutto» dovrebbe essere o psichico o fisico, alternativa che ha a lungo celato alla comprensione gli oggetti ideali, nonché il fatto «corpo vissuto», totalmente diverso dal corpo fisico, e che invano ha indotto i filosofi a cercare asilo alle sfere del diritto, dello Stato, dell'arte e degli oggetti religiosi nelle categorie d'essere «riconosciute», non ci incute, naturalmente, la benché minima soggezione.

Al contrario, per la sfera complessiva degli atti (secondo un procedimento da noi seguito da anni) ricorriamo al termine '*spirito*', e chiamiamo così tutto ciò che ha l'essenza di atto, intenzionalità e pienezza di senso, ovunque esso possa trovarsi. Che ogni spirito sia poi anche, con necessità d'essenza, '*personale*' segue senz'altro da quanto detto precedentemente. [...] *Persona* è l'unica e, per essenza, necessaria forma di esistenza dello spirito, nella misura in cui si tratti di spirito concreto.³⁰

²⁸ Cfr. GW II, p. 327, p. 482, p. 523.

²⁹ Cfr. GW II, p. 489.

³⁰ GW II, p. 388. Scheler stesso ricorda qui di aver introdotto il termine 'spirito' in questa accezione fin dalla *Habilitationsschrift*, su *Die transzendente und die psychologische Methode*, Leipzig 1899.

Ma, va subito notato, questi tratti essenziali valgono per *qual-sivoglia* persona, sia essa individuale o collettiva, e ne fondano l'autonomia e la singolarità.³¹ Compete però allo *spirito* dare conto della possibilità che ogni persona rinvenga in sé, essenzialmente e non solo contingentemente, il rimando a una *persona complessiva* ulteriore della quale si esperisce come membro:

Come dunque inerisce all'essenza di una persona finita l'essere membro di un'unità sociale in generale; e inerisce inoltre all'essenza di ogni unità sociale l'essere in più una configurazione parziale di una persona complessiva concreta; così inerisce all'essenza di ciascuna unità sociale data l'essere un *membro* di un'unità sociale che la ricomprende, e all'essenza di ogni genere di *persona complessiva* data l'essere in più, o contemporaneamente, *membro* di una *persona complessiva* che la ricomprende. Tutte queste sono proposizioni rigorosamente a priori che, appunto in forza della loro apriorità, ci costringono anche a *trascendere nello spirito ogni comunità data*, fattuale e terrena, vale a dire a concepirla come membro di una comunità che la ricomprende. Che poi quest'atto di trascendimento trovi o meno 'riempimento' in un'esperienza fattuale è, per il senso e l'essenza di questa 'coscienza-di', irrilevante.³²

La nozione di spirito occupa dunque una posizione strategica, come ora cercheremo di approfondire, giacché funge da linea di sutura fra un'etica che ascrive a ogni persona singola un insopprimibile valore autonomo [*Selbstwert*] e una teoria delle formazioni sociali per la quale non si può dare persona finita che non sia e non si esperisca al contempo e cooriginariamente [*gleichursprünglich*] come membro di una persona 'collettiva' o, come Scheler anche dice, 'complessiva'.

³¹ Nel paragrafo del *Formalismusbuch* dedicato al rapporto fra persona singola e persona complessiva Scheler scrive: «Dai tipi essenziali di unità sociale finora menzionati la massa, la società, la comunità di vita, va ora separato, quale quarto e più alto tipo essenziale, quello dalle cui caratteristiche ha preso avvio il presente capitolo: *l'unità di persone singole* [Einzelpersonen], *autonome, spirituali, individuali 'in' una persona complessiva* [Gesamtperson] *autonoma, spirituale, individuale*». (GW II, p. 522).

³² GW II, pp. 510-511 (corsivo M.N.).

2. Scheler filosofo dello spirito

Non è questo il luogo per un'esposizione ad ampio raggio del modo in cui Scheler ricorre all'impiego di una categoria, peraltro storicamente così gravata, come quella di spirito. Una tale indagine dovrebbe tener conto non solo dei debiti da lui contratti attraverso il confronto, prima ancora che con la fenomenologia husserliana, con il suo *Doktorvater* jenese Rudolf Eucken (e, di qui, con la filosofia classica tedesca, in particolare Fichte),³³ ma anche delle elaborazioni che la nozione conosce nelle diverse fasi del pensiero scheleriano.³⁴ Qui preme invece mettere in luce il ragionamento che, attraverso il richiamo allo spirito e alla classe dei valori spirituali, conduce Scheler a gettare le basi per quella che si ostina a ritenere, attraverso e contro la lezione del presente, la contenibilità della complessità societaria attraverso il rinnovamento di una *gerarchia* sociale privilegiata, dominata dalle comunità spirituali e dalla classe dei valori che in esse e per esse giungono a manifestazione.

Per ciò che concerne i valori in generale, è bene tenere presente – ancorché, qui, sullo sfondo – quanto Scheler stesso si sia

³³ Un tema, questo, esplorato a suo tempo da R.J. Haskamp, *Spekulativer und phänomenologischer Personalismus. Einflüsse J.G. Fichtes und Rudolf Euckens auf Max Schelers Philosophie der Person*, Alber, Freiburg-München 1966.

³⁴ Il punto meriterebbe naturalmente ben altri approfondimenti, che dovrebbe toccare quanto meno il problema metafisico della mediazione di spirito [*Geist*] e impeto vitale [*Lebensdrang*], nonché il tema, più tardo, dell'«impotenza dello spirito» [*Ohnmacht des Geistes*]. Si veda in proposito quanto scrive, prestando attenzione anche all'incidenza della riflessione scheleriana sulla guerra, Guido Cusinato, *Il concetto di spirito e la formazione della persona nella filosofia di Max Scheler*, in: M. Pagano (a cura di), *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 535-560. In termini più generali, non è però da sottovalutare, forse, quanto Scheler tiene ad assicurare nella *Prefazione* (del dicembre 1926) alla terza edizione del *Formalismusbuch*: «I cambiamenti intervenuti nelle vedute metafisiche dell'Autore [...] non sono affatto da ricondursi a variazioni di qualche sorta nella sua *filosofia dello spirito* e dei correlati oggettuali degli atti spirituali, ma a cambiamenti e ampliamenti delle sue intuizioni a proposito della filosofia della *natura* e dell'*antropologia*». (GW II, p. 17, corsivi di Scheler).

tormentato nel tentativo di pensarne adeguatamente lo statuto.³⁵ In termini astratti si può però ritenere che in essi Scheler abbia visto anzitutto dei principi di autodifferenziazione, più determinatamente: di *autoasimmetrizzazione* dell'essere; in secondo luogo, e questo punto è decisivo, delle strutture che organizzano l'essere secondo schemi d'ordine univocamente gerarchici: non solo, infatti, come si diceva, i singoli valori si danno all'interno di dicotomie della forma positivo/negativo,³⁶ ma, soprattutto, si inscrivono in complessi tra i quali vigono obiettive e assolute distinzioni di *rango* marcate dalla dicotomia superiore/inferiore.³⁷ È precisamente entro tale gerarchia e in forza di essa che i valori, per Scheler, letteralmente *fanno differenza*: segnano cioè, seppure con gradi variabili di determinatezza, il modo d'essere e di operare degli essenti che ne sono portatori, dettando così, al contempo, le condizioni di conoscibilità di ciascuno di questi, non meno che quelle del valore del complesso cui essi ineriscono come parti o come membri.³⁸

³⁵ Per un esame panoramico, cfr. W. Henckmann, *Max Scheler*, C.H. Beck, München 1998, in particolare i capp. VI e VII. Sul tema è preziosa, anche in questo caso, la ricostruzione offerta da G. Cusinato, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999, capp. VI e VII.

³⁶ Forma che, come noto, proietta 'assiomaticamente' la propria asimmetria su ciò in cui prende corpo: sicché l'*esistenza* di un valore positivo è essa stessa un *valore* positivo, l'*esistenza* di un valore negativo è essa stessa un *valore* negativo, la *non esistenza* di un valore positivo è essa stessa un *valore* negativo, la *non esistenza* di un valore negativo è essa stessa un *valore* positivo. Cfr. GW II, p. 100.

³⁷ «Vi è – scrive Scheler – un ordine peculiare al regno dei valori *nel suo complesso* consistente nel fatto che i valori, nel rapporto reciproco, conservano un *ordine gerarchico* [*Rangordnung*] in forza del quale un valore è 'superiore' o, rispettivamente, 'inferiore', a un altro. Come la distinzione fra valori positivi e negativi, anche questa risiede nell'essenza dei valori stessi e vale non solo per quelli a noi 'noti'» (GW II, p. 104).

³⁸ «[A]ddirittura – osserva in questo caso Scheler – è come se la sfumatura di valore di un oggetto (sia questo ricordato, atteso, immaginato, oppure percepito) fosse per noi tanto la *primissima cosa* che di esso ci si fa incontro, quanto pure il valore di quello che di volta in volta è l'intero del quale tale oggetto è membro o parte; un po' come dire il *medium* entro il quale l'oggetto prende a sviluppare pienamente il suo contenuto di immagine o il suo significato (concettuale). Il suo

Tra essi, i valori *spirituali* – a loro volta sovrastati, come già detto, da quello del sacro – spiccano nel loro darsi perché, svincolati e indipendenti dalla dimensione che unisce la corporeità vissuta al proprio ambiente, vengono complessivamente e con evidenza sperimentati nella loro peculiare diversità proprio nel momento in cui si avverte il dovere di sacrificare ad essi i valori ‘semplicemente’ vitali.³⁹ Il principio di stratificazione dei valori disimpegna così, filosoficamente, funzioni diverse. Da un lato legittima la possibilità di *moltiplicare* i punti di prospezione, adattandoli alle tipologie di essenti volta a volta in questione secondo criteri di relativa autonomia. Dall’altro autorizza una visione ‘cosmica’ d’assieme per la quale i livelli di realtà, ancorché diversi e potenzialmente divergenti, sono in effetti sottoposti a vincoli di subordinazione verticale e, in virtù delle stesse dinamiche interne che caratterizzano gli elementi che vi partecipano, si compongono in un *unico* ordine assiologicamente ascendente. In terzo luogo, permette di vedere nello *spirito*, che si fa struttura assiologica nei valori che gli pertengono e ‘attualità continua’ nelle *persone*, la dimensione dinamica in cui l’*ordinarsi obiettivo* dei ranghi e il suo progressivo *manifestarsi nell’esperienza* possono pervenire a un punto apicale di convergenza. Per quel tanto, infatti, che lo spirito è costitutivamente, nella persona, *atto di trascendimento* di ogni determinazione finita, esso è innalzamento al di sopra di ogni organizzazione vitale e di ogni configurazione psichica comunque centrate; per quel tanto, invece, che, in tale innalzarsi, asseconda i valori che *in esclusiva* gli competono, lo spirito è, per loro tramite, *autodisvelamento* finito dello *sconfinato del mondo* nonché, nell’accesso al sacro, dell’*infinità del divino*.

valore, in certo modo, gli fa strada; è il primo ‘messaggero’ della sua peculiare natura. Ove l’oggetto sia ancora indistinto e non chiaro, il valore può essere invece già chiaro e distinto. In ogni coglimento di un ambiente, ad esempio, noi cogliamo al contempo in prima battuta l’intero non analizzato e, in riferimento a questo intero, il suo valore; nel valore dell’intero, però, daccapo, valori parziali nei quali si ‘inseriscono’ poi i singoli oggetti dell’immagine.» (GW II, p. 40).

³⁹ Cfr. GW II, p. 124.

Proprio perché *ogni tipo* di persona finita si situa all'interno di un ordine *dinamico* assiologicamente stratificato e proprio perché essa è al contempo la posizione del cosmo in cui l'essere si *manifesta* come mondo e come divino del mondo, proprio per questo, si potrebbe dire, era inevitabile che l'analisi scheleriana si trovasse esposta a fasi di oscillazione e, di qui, a imputazioni di irrisolto dualismo. In alcuni casi, forse i più numerosi, Scheler insiste in effetti sulla dimensione personale come quella che, nell'uomo, grazie allo slancio spirituale, fa sì che egli si innalzi al di là dei condizionamenti di natura biologica o psichica; in altri muove invece da una considerazione dello spirito 'puro' come struttura che prescinde, almeno in prima battuta, dai suoi 'portatori' e, quasi a partire da una sorta di autosussistenza, 'fa breccia' nell'essere umano e ne sublima l'*ordo amoris*. Un testo emblematico, in questo senso, è presente già nel *Formalismo*. Nel paragrafo dedicato alla *Relatività dei valori in rapporto alla vita*, ossia alle posizioni secondo le quali non vi sarebbero valori propri di uno spirito *puro* (uno spirito tale, cioè, da non essere attivo se non «nell'ambito di una possibile organizzazione della vita»⁴⁰), scrive infatti dapprima:

Or dunque, se, in base a quanto detto, la proposizione: «L'uomo è l'essere vivente di valore più alto» risulta *biologicamente* ingiustificata, ne scaturisce chiaramente che tale proposizione acquista un senso obiettivo solo se alla base si collocano *altri* valori, più 'elevati' di quelli *biologici*. Ed eccoci al traguardo di questa indagine: quando assegnamo un valore all'«uomo», *presupponiamo* già, di fatto, valori che sono indipendenti da quelli vitali: i *valori del sacro* e i *valori spirituali*. Il che vuol dire che l'«uomo», in tanto è il «più elevato degli esseri», in quanto è *portatore* di atti che sono *indipendenti* dalla sua organizzazione biologica e in quanto *vede e realizza valori* che a tali atti corrispondono. Solo sul presupposto del valore del sacro e dei valori spirituali, indipendenti dai valori biologici e a lui sovraordinati, l'uomo è dunque anche l'essere più elevato in valore».⁴¹

La vita – quella che «ci si fa incontro nella visione naturale del mondo, nella biologia scientifica e in quella filosofica»⁴² – non è dunque in grado, per Scheler, di attestarsi come matrice dei valori

⁴⁰ GW II, p. 280.

⁴¹ GW II, pp. 292-293.

⁴² GW II, p. 281.

spirituali e, più in alto ancora, di quelli sacrali-salvifici, che fanno di un essere vivente un essere umano. Tanto basta per riconoscere in essi valori che da un lato sono *indipendenti* da quelli biologici e dall'altro vengono sperimentati come *sovraordinati* all'uomo stesso. L'uomo è dunque tale in quanto si situa precisamente nell'intervallo fra i valori biologico-psichici e quelli spirituali e del sacro.⁴³ Osservata dal punto di vista biologico, la dimensione dello spirito è dunque un *totum novum* che si realizza come un *surplus* di attività di genere inedito:

Il fattore di novità [*das Neue*] – scrive Scheler – che prorompe in lui [*scil.* nell'essere umano], o ad un certo punto del suo sviluppo, consiste proprio – se misurato in termini biologici – in un' *eccedenza di attivazione spirituale* [*Überfluß an geistiger Betätigung*] [...].

D'altro canto, ciò che dal punto di vista vitale si lascia registrare come uno slancio che l'organizzazione biologica non è in grado né di partorire, né di riassorbire, dal punto di vista dello spirito, invece, si impone come *manifestazione* di una struttura d'ordine assiologico di nuovo tipo, una manifestazione in ragione della quale l'essere umano guadagna le condizioni per una radicale ridefinizione di sé nel segno della *persona*:

[...] sicché – continua il passo precedente – è come se in lui e nella sua storia si fosse aperta una frattura nella quale giunge a manifestazione un ordine di atti e di contenuti (valori) superiore a ogni vita; e, al contempo, una nuova *forma unitaria* di tale ordine, cui dobbiamo guardare come '*personale*' (distinguendola dall'io, dall'organismo ecc.), e il cui vincolo è l'*amore*, nonché, su di esso fondata, la pura *giustizia*.⁴⁴

Come persona, poi, ossia come centro di atti squisitamente spirituali, il singolo essere umano può a questo punto trovarsi

⁴³ Questa 'posizione' non va però fraintesa alla stregua di una collocazione stabile-statica, ovvero di una 'stazione': «[Q]uesta stazione non esiste e proprio l'*indefinibilità* appartiene all'essenza dell'uomo. Egli è solo un 'frammento' [*Zwischen*], un 'confine', un 'transito', un 'manifestarsi di Dio' nel fluire della vita e un eterno 'oltre' della vita al di là di se stessa», M. Scheler, *Zur Idee des Menschen* (1914), in: Id., *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, Franke Verlag, Bern-München 1972 (GW III), p. 186.

⁴⁴ GW II, p. 293.

condotto a riportare la *forma*, che conferisce un'unità nuova ai suoi atti e ai correlati assiologici di questi, all'*idea* stessa di tale forma, l'idea che, portando a manifestazione il valore 'ultimo' del sacro, svela le persone a se stesse come già da sempre unificate, oltre e attraverso la propria singolarità, nell'appartenenza a un regno comune:

L'idea di questa forma unitaria – spiega a questo punto Scheler –, quale portatrice ultima del valore 'sacro', è tuttavia l'*idea di Dio*; e 'regno di Dio' è il regno formato dalle persone che vi appartengono come membri, insieme all'ordine tra loro vigente.⁴⁵

Poche righe sotto, infine, Scheler concentra in una sola frase la visione di un doppio accesso filosofico alla condizione intermedia della persona finita: da un lato a partire dal piano vitale, nel qual caso l'essere umano si realizza come atto spirituale dell'auto-trascendersi fino a farsi intenzionamento di Dio; d'altro lato, a partire dall'irrompere dell'idea di Dio – l'idea della persona delle persone⁴⁶ –, come svelarsi in lui della forma (ideale) del suo regno. L'uomo, scrive cioè Scheler, è insieme «l'essere corporeo che intenziona Dio e il punto ove fa breccia [*Durchbruchspunkt*] il regno di Dio: colui negli atti di pertinenza del quale prende a costituirsi l'essere e il valore del mondo.»⁴⁷

In questo nuovo livello dell'esperienza di sé, e cioè in quanto persona, l'individuo sperimenta dunque lo spirito nel mentre si coglie egli stesso come centro finito della sua manifestazione: il che vuol dire, per Scheler, come movimento *attuale* di *trascendimento* di ogni contenuto. La *persona*, osservata sullo sfondo della dimensione del vivente sopra la quale si libra, è, da questo punto di vista, trascendimento a vari livelli: nel rapporto con l'esterno, trascendimento dei nuclei di resistenza alle pulsioni nella direzione delle *oggettualità* e, ancor più, dell'ambiente circostante nella direzione del *mondo*; nel riferimento a sé, trascendimento dei singoli vissuti psichici di esperienza, nella direzione non più solo dell'Io

⁴⁵ *Ibidem.*

⁴⁶ GW II, p. 396, p. 489, p. 495, p. 522.

⁴⁷ GW II, p. 293.

del corpo vissuto e della psiche, ma, appunto, della *personalità* di tale Io; ma soprattutto, come si è visto, trascendimento della singola personalità nella direzione della *personalità degli altri* e, di qui, delle comunità come *personalità complessive*.

Va notato che il punto di vista *filosofico* si innesta esso stesso su questo movimento, nel quale rinviene peraltro la propria *specificata* legittimazione: la *persona* del filosofo, infatti, guidata dal valore spirituale della verità, *depura* attraverso la tecnica fenomenologica della riduzione il proprio sguardo e si sforza di farsi 'portatore' di quel valore promuovendo il punto di vista della *correlazione tra atti e contenuti*. Ma in questo porta ad evidenza le ragioni di una singolare torsione. Apprende infatti le condizioni per una *ri-descrizione* dell'esperienza effettiva, nella quale quelle che prima erano le singole determinazioni, vuoi isolate e tenute ferme, vuoi oltrepassate nel movimento del trascendimento, ora si svelano, qualunque sia la 'sfera d'essere' in cui rientrano, come *selezioni sul cooriginario sfondo di orizzonti* a cui l'esperienza della persona appare invero già da sempre 'aperta'. Tutto ciò ha conseguenze rilevanti in particolare per quanto riguarda la connessione fra etica dei valori, filosofia dello spirito e teoria filosofica delle formazioni sociali. È infatti sulla base di un guadagno generale siffatto che Scheler motiva la necessità di congedarsi dal solipsismo delle filosofie del soggetto per affermare il primato dell'*alterità comunitaria*. Rivelativo è questo passo del *Formalismusbuch*:

Come la persona – scrive Scheler – rinviene ciascun vissuto psichico d'esperienza sullo sfondo concomitante di una corrente di vissuti d'esperienza congeneri e, d'altro canto, ogni oggetto della percezione esterna sullo sfondo e quale 'realtà-parte' di una natura spazio-temporalmente non circoscrivibile, così, in ciascuno dei suoi compimenti d'atto, essa è data a se stessa, nel vissuto d'esperienza di sé, anche quale *membro* di una comunità di persone di qualche genere che la *include*.⁴⁸

Nel raccoglimento spirituale che connota il darsi di sé a sé come persona, ogni evento psichico e ogni oggetto percepito appaiono già da sempre offerti in uno con una dimensione di ulteriorità sullo

⁴⁸ GW II, p. 509.

sfondo della quale solamente tanto il vissuto quanto l'oggetto acquistano la loro rilevanza. Questo perché, più in generale, come già si è detto, l'esser-persona coincide con lo sperimentarsi *anzitutto* come *Weltoffenheit*, apertura al mondo. E la persona stessa, da questo punto di vista, non può fare eccezione. Ecco che allora comincia a profilarsi una linea di ragionamento la quale, per quanto la cosa possa apparire sorprendente, non mancherà di avere conseguenze sull'atteggiamento filosofico con il quale Scheler, di lì a poco, si farà interprete della guerra e del suo *genio*. Per un verso infatti, la persona si costituisce in una rapporto di trascendenza spirituale rispetto all'esistenza psico-fisica, nei confronti della quale innalza una soglia di *indifferenza*,⁴⁹ per un altro, si scopre a sua volta trascesa ad opera di una qualche comunità spirituale cui la sua stessa essenza la rinvia. Né va dimenticato, che dal punto di vista assiologicamente alto dell'etica, ciò si traduce in un primato della corresponsabilità nei confronti dell'agire della comunità rispetto all'autoresponsabilità nei confronti non solo della propria esistenza, ma persino della propria persona:

In termini etici, questo vissuto d'esperienza relativo alla sua necessaria qualità di membro entro una sfera sociale in generale si manifesta nella *corresponsabilità* verso l'operare complessivo di questa; dal punto di vista del possibile darsi effettivo di una comunità in generale, appare invece nel *ri- e co-esperire*, [*Nach- und Miterleben*], nonché nel *ri- e co-provare sentimenti comuni* [*Nach- und Miteinanderfühlen*], quali atti fondamentali della percezione interiore dell'estraneo. Poiché in una certa classe di atti l'intenzionamento di una comunità possibile è co-dato *essenzialmente* e per la natura stessa degli atti in questione, quanto meno il *sensu* della comunità e la sua possibile esistenza in generale non costituiscono un'assunzione subordinata a un preliminare accertamento empirico. Tale assunzione è piuttosto connessa al senso di una *'persona'* in modo *ugualmente* essenziale e *ugualmente* originario di quanto avviene nell'assunzione relativa *al mondo esterno e al mondo interno*.⁵⁰

Se questo è vero, però, si può facilmente intuire perché il filosofo che si interpreti come voce dello spirito – e nel farlo ritenga di portare a evidenza determinazioni essenziali, che da un lato si stratificano secondo gerarchie assiologiche non sovvertibili governate

⁴⁹ Cfr. GW II, p. 388.

⁵⁰ GW II, p. 509.

dal *Bene in sé* come *Bene-in- sé-per-me*, dall'altro non debbono temere alcunché da parte di eventuali 'accertamenti empirici' –, difficilmente potrà nascondere la propria situazione d'*impasse* quando si troverà chiamato a pensare la corresponsabilità etica di ciascuna persona singola nei confronti di quelle persone complessive pure che sono le *nazioni*, allorché tra loro vedrà esplodere una guerra inaudita di dimensioni planetarie.

3. Scheler e il genio della guerra

Al momento di presentare al lettore, nel novembre del 1914, il proprio volume su *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, Scheler ha cura di indicare a che cosa il libro guardi e da quale punto di prospezione. Veniamo così a sapere che la prima parte dell'opera, in realtà, della guerra *in corso* lascia trasparire «solo l'ombra proiettata sulla parete dell'essere per mezzo della luce proveniente dal mondo eterno delle idee». E che la seconda ha invece natura interamente politica, sebbene «nel senso non tecnico della parola». Il richiamo platonico, unitamente all'assicurazione che il libro si è tenuto rigorosamente distante da ogni tentativo di più rigorosa spiegazione *storica* circa l'origine del conflitto, chiarisce bene che, anche in questo caso, per Scheler, è solo passando per la via traversa dell'*a priori* che è dato afferrare il significato di ciò che accade. La 'riduzione eidetica', applicata alla guerra, resta nondimeno a sua volta sotto l'ombra lunga (la «macchia cieca» di cui parlava Bloch) di un *atto di fede*, peraltro condiviso con una piccola compagine di intellettuali, circa il fatto che solo il *congedo* dalla pace abbia finalmente restituito al tempo presente la sua sensatezza, vale a dire, in ultima analisi, la sua conformità ai valori spirituali positivi:

Ma vi è anche, tra gli intellettuali, – scrive Scheler – un piccolo gruppetto la cui fiducia e la cui fede nella sensatezza e nell'orientamento razionale della nostra vita sono state scosse [...] in modo così estremo dagli ultimi decenni della pace europea che solo ora riconoscono come proprio il mondo effettivo; e i quali, nonostante la sofferenza, la miseria e la morte che l'apparizione di una guerra inaudita nella storia potrà rovesciare su tutti noi, si sentono rafforzati e

corroborati nella fede in tutto ciò che hanno ritenuto essere il nucleo di realtà del mondo e della storia, ciò che hanno preso per buono e bello e nobile. Intellettuali tali che vivono l'esperienza di questa guerra non come un sogno opprimente e un incubo, ma come un risveglio quasi metafisico dallo stato di ottundimento di un sonno plumbeo.⁵¹

Scheler sa bene che collocare la guerra, nel suo *eidos* e nella sua attuale realizzazione concreta, sul lato positivo del sistema dei valori di cui la propria etica filosofica già aveva fornito «una fondazione rigorosamente scientifica e positiva», nello «spirito di un assolutismo e obiettivismo rigorosamente etici», lo esponeva – come si diceva – a un'obiezione potenzialmente devastante:

A prima vista – confessa dunque – vi è certo un paradosso profondo nel fatto che questo gruppetto coincida con coloro che hanno fede nella vita contro quanti credono nel meccanismo, hanno fede nell'amore contro quanti credono nell'organizzazione intelligente e nel contratto giuridico, hanno fede nell'azione libera contro quanti credono nello 'sviluppo necessario'; hanno fede nella persona contro quanti credono nell'opera; hanno fede nell'individuo contro quanti credono nella legge; hanno fede nello spirito creatore contro quanti credono nell'intelletto calcolatore. Io dico: questo fatto appare paradossale. Giacché non la vita, ma la morte moltiplicata migliaia di volte, non l'amore, ma l'odio e la sete di vendetta, non lo spirito e l'esser-persona e l'individualità, ma la violenza fisica, l'assenza di stima per la persona, per il suo essere e per il suo valore; anzi, l'accrescimento di tutte le forze puramente automatiche della nostra anima, l'inabissarsi di ogni elemento individuale nel sentimento primordiale del clan e nello spirito della massa: tutto questo sembra appunto portare la guerra.⁵²

Non stupisce che l'intera *Kriegsschrift* possa allora esser posta sotto il segno di un'unica questione programmatica, ovvero: «Come si scioglie questo paradosso?»⁵³ Scheler, nonostante qualche cautela,⁵⁴ sembra peraltro non nutrire dubbi circa la possibilità che proprio l'etica filosofica da poco sviluppata contenga le risorse sufficienti ad aggirare l'*impasse*. In fondo – possiamo aggiungere – esse risiedono in quelle stesse dicotomie sulle quali poggia la formulazione medesima del paradosso. A una condizione:

⁵¹ M. Scheler, *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, Verlag der Weißen Bücher, Leipzig 1915, ora in: GW IV, p. 12.

⁵² GW IV, pp. 12-13.

⁵³ GW IV, pp. 13.

⁵⁴ Cfr. la *Vorrede* all'opera, p. 9.

diversificare il *secundum quid*, facendo intervenire il criterio di asimmetrizzazione gerarchica che già sappiamo essere «peculiare al regno dei valori nel suo complesso». ⁵⁵

Prima e fondamentale mossa, da questo punto di vista, è porre in risalto l'*eccedenza* per cui la guerra, se da un lato prolunga le tendenze vitali, dall'altro sporge però in modo essenziale in una 'sfera' superiore, che è ovviamente quella dello *spirito*. Ciò permette a Scheler di opporre la propria concezione della guerra sia all'interpretazione promossa dalla «vecchia filosofia idealistico-tedesca (Kant, Fichte, Hegel)», che ha ritenuto di intendere i fenomeni co-originari dello Stato e della guerra muovendo da un solo principio, quello dello «spirito razionale»; sia alle letture in chiave puramente biologicista (difese da Spencer e dai «militaristi darwiniani»), convinte che Stato e guerra si lascino comprendere «a partire da mere leggi vitali, dimenticando il peculiare principio dello spirito». ⁵⁶ A rigore, anzi, lo stesso «concetto darwiniano-spenceriano di vita» presenta agli occhi di Scheler, già sul ristretto piano biologico, due limiti: «Esso è (nonostante qualche spunto di Darwin in senso contrario) grossolanamente individualistico e inoltre connotato in senso del tutto passivo e meccanico. Esso sottrae [...] alla vita la sua essenza: l'«attività»». ⁵⁷ A quel concetto va invece opposta una visione per la quale la vita non si riduce a lotta per l'esistenza e adattamento all'ambiente, ma in essa,

indipendentemente dal suo ambiente mutevole e particolare nonché dagli stimoli che ne provengono, abita una tendenza all'incremento, alla crescita e al dispiegamento delle sue tipologie di molteplicità (organo, funzione ecc.). Al contempo, e determinata dagli stessi agenti, questa tendenza si attiva nella formazione e nella differenziazione degli organi, nonché nell'ampliamento e nella conforma-

⁵⁵ Cfr. la citazione dal *Formalismusbuch* riportata alla n. 32. «Le elaborazioni che seguono – scrive poi Scheler in *Der Genius des Kriegeres* – presuppongono quell'etica assoluta che ha il suo fondamento in un evidente ordinamento gerarchico dei valori e nelle leggi rigorosamente intelleggibili della loro preferenza», GW IV, p. 45, n. 1, con successivo rimando, in proposito, al primo volume, parte II, del *Formalismus* uscito nel 1913.

⁵⁶ GW IV, pp. 42-43.

⁵⁷ GW IV, p. 32.

zione di un 'ambiente' [*Umwelt*] corrispondente all'organizzazione della specie, traendolo dall'esistenza complessiva del mondo morto.⁵⁸

È questo tipo di spontaneità attiva che lo spirito pone al proprio servizio nel momento in cui la trascende. Sicché, tornando al tema filosofico della guerra, resta che, se i soggetti tra i quali essa propriamente intercorre, vale a dire «le personalità nazionali individualmente concrete», sono «come tali sempre, con la loro natura di spirito e persona, anche unità indivisibili ultime di potenze vitali umane», nondimeno il primato è dello spirito: «Lo Stato – precisa Scheler –, vale a dire in prima istanza una personalità spirituale che vuole [*eine geistige Willenspersönlichkeit*], è costruito sull'organismo vitale complessivo del popolo. Entrambi non sono meno reali degli organismi e delle persone singole; ma il principio spirituale è, per la sottostruttura vitale, di orientamento e di guida [*leitend und lenkend*]». ⁵⁹ Il che comporta, peraltro, la non secondaria conseguenza per cui, in termini strettamente *etici*, l'atto stesso di trascendenza spirituale finisce per mettere la guerra al riparo dal grido di dolore che inevitabilmente dalla vita organica si leva.⁶⁰

⁵⁸ GW IV, p. 31. Per un inquadramento di questo motivo e per il confronto con il pensiero biologico di allora, in particolare con Jakob von Uexküll, cfr. C. Brentari, *La guerra i valori e la vita organica. Attorno allo scritto di Scheler Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg (1915)*, in «Humanitas» 70 (2015) 6, pp. 917-928.

⁵⁹ È questa la formula che ritornerà nella conferenza su *Die Sonderstellung des Menschen*, pubblicata in «Der Leuchter», 8 (1927), pp. 161-254, qui p. 223, e quindi nel testo su *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, che da essa deriva, recentemente edito a cura di W. Henckmann, Meiner, Hamburg 2018, qui p. 81.

⁶⁰ «La guerra autentica – argomenta Scheler – non mira all'annientamento di unità naturali umane di gruppo, bensì ad una nuova distribuzione delle potenze spirituali collettive del volere su queste unità naturali» (GW IV, 16-17); in nome di questo primato della volontà 'spirituale' anche la paura della morte si lascia allora esorcizzare: «Il genio della guerra fa sì che (superata la prima ondata di terrore per le pallottole che fischiano) il nostro occhio spirituale stringa amicizia con la morte; conduce il nostro sordo impeto vitale [*Lebensdrang*], che continuamente anela a nascondersi, verso una profonda conciliazione con la grande, amara realtà della guerra e la rende dolce, sempre più dolce» (GW IV, 82). Resterebbe da chiedersi se tale dolcezza investa la sola morte subita o anche quella inferta. L'eidetica spiritualistica della guerra, autorizzata dalla distinzione fra persona e organismo, permette in ogni caso a Scheler di pronun-

La guerra e la vita organica è non a caso il titolo del paragrafo di apertura dell'opera. Pochi passaggi sono qui sufficienti a Scheler per considerare acquisito il risultato cui mira:

Come in tutte le cose più grandi, le radici di quei fenomeni che chiamiamo 'guerra' riconducono alle profondità della vita organica; ma come tutte le grandi cose, anche la guerra è qualcosa di peculiarmente umano, che non si lascia concepire alla stregua di un progressivo sviluppo rettilineo di fenomeni della vita subumana.

Strumenti e armi non si riducono al potenziamento degli organi di aggressione e di difesa animali, né la guerra è mera prosecuzione della predazione e della lotta per la sopravvivenza, sebbene sia innegabile il ricorso alla forza in entrambi i contesti:

ma solo a partire dal momento in cui queste forze, grazie allo spirito razionale consapevole, entrano in un gioco d'insieme unico nel suo genere, per il possesso del quale il vertebrato contraddistinto dall'andatura eretta prende a diventare l'«uomo» della storia, esse generano quei fenomeni.

La conclusione è, a questo punto, tratta:

La guerra – a differenza di quanto vuol darci a intendere una concezione naturalistica di essa – non è mera esternazione fisica della violenza che subentra allo spirito razionale a seguito della sua impotenza; essa è confronto di potere e di volontà tra quelle personalità spirituali collettive che chiamiamo Stati. Questo confronto di potere ha negli atti di violenza fisica solo la sua esternazione, finalizzata ad accertare se la volontà di potere è degna di dominare. L'ultimo telos obiettivo, però, al servizio del quale la guerra è ed è stata in ogni tempo – al di là delle intenzioni soggettive dei belligeranti – non è altro che il massimo dominio dello spirito sulla terra, e anzitutto: la formazione e l'ampliamento dell'una o dell'altra tra quelle molte forme di unità autentica dell'amore che, in qualità di 'popoli', 'nazioni' ecc., rappresentano il contrario delle comunità di

ciarsi con sicurezza sullo statuto dell'uccisione in quel contesto: «Anzitutto, però – scrive –, ogni condotta bellica autentica, analogamente al duello, riposa sul principio cavalleresco implicante la stima e l'affermazione della persona dell'avversario; principio, anzi, che include persino il fatto che la personalità spirituale volente dell'avversario, anche nell'uccisione del suo organismo, viene tanto più profondamente e cordialmente affermata e stimata, quanto meglio e più efficacemente egli risponde al colpo con un controcolpo eventualmente mortale. Questo uccidere è un uccidere senza odio, anzi, un uccidere nell'atteggiamento della stima!» (GW IV, p. 56).

interessi meramente fattuali o sancite giuridicamente. La guerra, nel suo nucleo più profondo, scaturisce dallo spirito e in vista dello spirito esiste!⁶¹

E questo non può non avere, agli occhi di Scheler, un significato a suo modo decisivo nell'autointerpretazione della stessa funzione filosofica: parlare della guerra da filosofi comporta cioè sintonizzare lo spirito di verità del proprio discorso al puro *kriegerischer Geist*⁶² che contraddistingue il suo tema e dunque, lo si è visto, tornare nella caverna della comunicazione pubblica per svelare a chi lo ignora come la guerra debba apparire alla luce «del mondo eterno delle idee».

Ora, assegnare l'essenza della guerra alla sfera dello spirito significa per Scheler poter applicare ad essa i corollari che discendono dall'adozione dell'ordine gerarchico dei valori che nel *Formalismusbuch* ha trovato la propria fondazione; quell'ordine *a priori* cui, come tale, difficilmente può sottrarsi la lettura della storia: «La storia – commenta infatti Scheler – ci insegna appunto solo le stesse cose che la ricerca fenomenologica e la deduzione ricavata dai fatti fondamentali dello spirito lasciano attendersi».⁶³

In primo luogo vale dunque che la guerra diviene inapprezzabile e ingiudicabile se osservata sulla base dei valori che strutturano la semplice esistenza vitale, giacché qui, come si è visto, essa affonda tutt'al più le sue radici. Considerata poi nel suo risvolto di fenomeno collettivo, la guerra risulta daccapo inafferrabile una volta che la si riduca alla molteplicità degli 'interessi' che alimentano la competizione economica e le forme della regolamentazione giuridica all'interno di quella formazione sociale che per Scheler è la 'società'; una formazione che già sappiamo essere solo un mero tessuto di relazioni intrattenute esteriormente da una molteplicità indefinita e dispersa di individui, reciprocamente diffidenti, non solidali, indifferenti al luogo di appartenenza e al legame temporale tra le generazioni.⁶⁴

⁶¹ Tutti gli ultimi passi riportati si trovano GW IV, pp. 14-15.

⁶² GW IV, pp. 17-18.

⁶³ GW IV, p. 22.

⁶⁴ «Come ho detto: cose umane come la guerra e il lavoro non possono mai essere pienamente intese a partire dalle leggi biologiche; giacché ad esse

In quanto fatto essenzialmente *spirituale*, la guerra, contrariamente alle apparenze, produce, in direzione opposta alle dinamiche societarie, *unità reale*. Detto altrimenti, la guerra unifica in comunità spirituale gli individui che la società separa:

Ma davvero la guerra – si chiede Scheler – scinde e separa gli uomini più di quanto gli unisca? Li scinde e li separa più di un perdurante stato di pace? E in cosa li scinde, in cosa li separa?

La classica specificazione del *secundum quid*, cui prima si accennava, permette a Scheler di non rimanere irretito nel paradosso, portando allo scoperto il *genius* che lo scioglie:

Proprio qui risiede l'immane paradosso della guerra, nel fatto di sembrare a prima vista la forza e il principio della più abissale e terribile scissione e separazione tra gli uomini, ma, osservata di fatto e più in profondità, di rappresentare la forza più robusta di unificazione degli uomini, sicché si potrebbe chiamare il suo genio addirittura il più potente plasmatore di unità tra gli uomini.⁶⁵

Il testo procede precisando:

La prima ed eticamente [*sittlich*] più rilevante prestazione unificante che la guerra di un gruppo sociale, sia esso tribù, popolo, nazione, produce è l'unifi-

si aggiunge il fattore nuovo 'spirito'. Nondimeno, tutt'e due hanno una radice vitale. Dobbiamo dunque distinguere due radici anche in tutte le lotte umane. Per ogni lotta concorrenziale di tipo economico, tra individui e tra popoli, questa radice è la medesima di quella che guida le lotte animali per il nutrimento e la preda; per lo sviluppo della tecnica e delle forme di organizzazione economica, tale radice consiste invece nel principio dell'adattamento crescente a un ambiente stazionario dato. Essa ha contemporaneamente per presupposto la tendenza individualistica. Nel caso della guerra, invece, la radice in questione non consiste in uno di questi principi, né in entrambi assieme, ma nell'altro, il principio più profondo ed essenziale alla vita, dato dall'incremento originario del potere, nell'ampliamento e nella plasmazione del mondo circostante e del mondo operativo [*Um- und Wirkenswelt*], da parte dei gruppi umani più nobili e di specie superiore. E contemporaneamente, radice della guerra è il principio, sovraordinato a quello individualistico, dato dall'universalismo della vita, così come esso prende corpo nella formazione dello Stato in quanto formazione di una volontà di vita dello Stato stesso, nonché della sua regolamentazione razionale, comune in modo identico in tutti gli individui, autonoma, realmente elevata al di sopra di ogni interesse e inclinazione individuale, realmente perdurante al di là degli interessi temporali delle generazioni» (GW IV, p. 34).

⁶⁵ GW IV, p. 68.

cazione reciproca delle parti dei gruppi che vi si avviano. Già il primo appello «Orsù, in guerra!» colpisce l'egoità di ciascuno con una violenza che non posseggono neppure le lingue degli angeli. Le distanze tra gli individui, le classi, i ceti, l'alto e il basso, il povero e il ricco si attenuano in un colpo solo; i duri concetti di proprietà del tempo di pace divengono morbidi e fluidi; cuori ed animi finora irrigiditi e chiusi in se stessi si aprono e si guardano stupefatti fondersi in una grande, unica, travolgente corrente di vita al colmo della potenza. Lo spirito dell'amore e la disponibilità al sacrificio [...] tutto questo brilla chiaro e nitido. «Niente più partiti» e dietro di me l'«intero popolo tedesco!»⁶⁶

Ancora una volta e nonostante le assicurazioni in senso contrario, la tresca fra eidetica e storia fatica, come si vede, ad essere recisa.⁶⁷

Ma il passo or ora citato è utile anche per introdurre un'ultima serie di considerazioni. Il richiamo alla «lingua degli angeli», qui sovrastata dal grido di guerra, è un'allusione non troppo cifrata alle *γλώσσαι τῶν ἀγγέλων* di *ICor* 13,1, di cui Paolo – che, è bene ricordare, ha appena parlato delle realtà pneumatiche (*περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν*) e dei diversi carismi (*χαρίσματα*) che discendono però dall'unico e stesso Spirito (*τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα*), *ICor* 12,1-4 – dice che sarebbero solo «un bronzo sonante o un cembalo squillante» se «ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω», se io, Paolo, fossi privo dell'amore che contraddistingue la *caritas*. Sulla scia di questo accostamento, la voce della guerra arriva dunque a parlare in Scheler niente meno che come voce dell'*agápe*, «*Geist der Liebe und Opferbereitschaft*», come appunto egli esplicita poche righe più in basso. Ulteriore metamorfosi del paradosso, evidentemente,

⁶⁶ GW IV, pp. 68-69.

⁶⁷ Come del resto documenta già l'*Introduzione* all'opera, in cui coerentemente con quanto Scheler teorizzerà nel paragrafo su *Guerra e cultura spirituale* (pp. 44 ss.) si legge: «Quando al principio del mese d'agosto [*scil.* 1914] il nostro destino tedesco si è fatto innanzi a noi come un'unica immane e oscura domanda [...], una sola risposta è riecheggiata da tutte le anime tedesche, un unico braccio si è alzato: all'armi, alla vittoria! [...] Non eravamo più quel che siamo stati per così lungo tempo: da soli! Il contatto vitale lacerato tra le serie: individuo – popolo – nazione – mondo – Dio, in un solo colpo si è stretto di nuovo e le forze hanno preso ha ondeggiare avanti e indietro più intensamente di quanto tutta la poesia, la filosofia, la preghiera e il culto avessero prima fatto percepire» (GW IV, p. 11).

che però il genio della guerra riesce daccapo a sciogliere poiché rivela, per Scheler, che il comandamento cristiano che esorta ad amare il prossimo in Dio, incluso il nemico, se solo rettamente inteso non solo non esclude la guerra, ma la presuppone. E lo fa in quanto la presenta non semplicemente alla stregua di un correlato negativo che l'*agápe* insegna a superare, ma come ciò che impedisce di *fraitendere* l'«amore per il prossimo» con l'«amore per l'umanità». ⁶⁸ L'etica cristiana, ancorché in forma a prima vista «eminente paradossale», ha infatti per Scheler un «rapporto positivo» con la guerra, giacché essa,

a differenza dello stoicismo antico o dell'etica di Immanuel Kant scorge il fine più alto di ogni sforzo umano non nella giustizia universale o in un «regno di persone razionali nel quale la libertà di ciascuno può sussistere senza contraddizione assieme alla libertà di ciascun altro», né lo scorge nel benessere più generale e più grande, ovvero nella massima evoluzione della cultura (come per l'etica di Hegel e quella di Wundt), ma in un massimo di amore sulla terra. ⁶⁹

Quell'etica evita dunque di farsi sfuggire «la cosa più importante», ossia

che l'amore «superiore in valore» – anche quello che penetra «più intimamente» e profondamente nell'essenza centrale del suo oggetto – è di fatto sempre l'amore edificato sui valori più alti (non, ad es., il benessere e l'utile, ma il nobile e i valori spirituali della cultura; non i valori delle cose, ma quelli della persona, ecc.); e che, al contempo, proprio i valori superiori che formano questa sfera [...] non sono 'comuni' a tutti gli uomini, ma possono essere vantati da proprietà, opere e forze degli uomini solo se differenziate in termini etnico-nazionali o per aree culturali.

Lo spirito dell'amore e lo spirito di guerra, insomma, convergono (e precisamente nel loro esser spirito): il primo perché rinsalda le comunità, il secondo perché ne ribadisce le differenze e ne statuisce la gerarchia:

Si è così portato alla luce – osserva a questo punto Scheler – il fondamento ultimo dell'armonia che sussiste fra autentica morale cristiana dell'amore e ogni morale che sottopone lo 'spirito bellico' e le 'virtù belliche' a una stima di

⁶⁸ Cfr. GW IV, p. 57.

⁶⁹ GW IV, p. 58.

valore positiva ed elevata. [...] La morale dell'amore forma con la morale della guerra e con l'apprezzamento elevato del valore delle caratteristiche umane specificamente «nobili» e «cavalleresche» un'unità di stile rigorosa, non solo storicamente e di fatto – ad es. all'interno dell'antico mondo celtico, germanico, romano e slavo –, ma anche in base alle stesse leggi interne di strutturazione della propria essenza. Diversi eroi di guerra sono al contempo santi. La morale dell'amore e la morale della guerra formano un'unità siffatta esattamente nello stesso senso in cui, per converso, rappresentano unità stilistiche la morale razionale della giustizia, l'utilitarismo e il pacifismo, ovvero una di queste due morali e il pacifismo stesso!⁷⁰

Proprio perché 'armonicamente' al servizio dello spirito dell'amore, lo spirito della guerra tien viva «l'idea positiva di una comunità d'amore comprensiva di tutti gli esseri spirituali e razionali». Ma, evidentemente, «differenziata in termini etnico-nazionali o culturali». Contaminando nuovamente eidetica filosofica e contingenze storiche, Scheler può allora concludere il paragrafo su *Guerra ed etica* con queste parole:

Questa idea ha formato da sempre l'ingrediente centrale dell'idea cristiana di un unico, onnicomprensivo, cattolico regno dell'amore e di Dio. Nella guerra in cui ci troviamo, questo superiore e nobilissimo servizio che il genio della guerra presta alla santa comunità d'amore di tutte le persone trova conferma nel momento in cui, sulla solida base dell'assai più profonda comunità delle potenze centrali europee, la Germania e lo Stato imperiale austriaco, predisporrà le condizioni per una solidarietà delle potenze europee occidentali contro l'Asia come successivo passo preliminare in vista di quella meta entusiasmante sulle prospettive storico-positive della quale non è qui dato parlare.⁷¹

Ma la guerra – nella sua essenza così come nell'allora sua concreta esistenza – dallo Scheler del *Kriegsbuch* non è solo ritenuta coerente con i principi dell'etica materiale dei valori. Il suo significato funzionale va oltre, proprio perché – argomenta Scheler appoggiandosi a Platone – vi sono *realtà assolute*, la cui *conoscenza*, riservata alla filosofia, presuppone però dei «peculiarissimi, privilegiati atteggiamenti dell'animo e dello spirito, certe situazioni complessive e certi tipi di vita che senza uno slancio etico-spirituale [...] dell'intera persona umana verso un ordine di

⁷⁰ GW IV, pp. 64-65

⁷¹ GW IV, p. 79.

esistenza superiore, verso l'«essenziale» [...] non possono farsi strada nell'esistenza esperibile di sé.» La conoscenza, in questo caso, non può avvalersi dei mezzi utilizzati dalle scienze positive, ma esige «un'intima azione [*Tat*] del centro della nostra stessa persona, un'azione che è sempre anche un'azione etica [*sittliche Tat*]». Se compete all'eticità aprire alla metafisica e d'altro canto proprio la guerra è, in sé, potente impresa etica, non stupisce allora che essa assurga per Scheler a formidabile viatico filosofico verso l'assoluto.⁷² Non seguiremo Scheler nella successiva esposizione della «metafisica della guerra», le cui linee sono state in parte già precedentemente tracciate, ma ci limiteremo a richiamare l'attenzione sul modo in cui, tra le realtà spirituali ultime in questione (la nazione, la morte, l'immortalità religiosa), la figura del «giudizio di Dio» viene reinterpretata alla luce dell'«idea della guerra». Il Dio di cui ne va è, evidentemente, il Dio dell'amore. E, metafisicamente, un Dio siffatto non può che ripagare con un atto d'amore la condotta di coloro che amano. Ora, quest'atto d'amore, con il quale il giudizio di Dio coincide, è la vittoria: «*La vittoria, concede il Dio dell'amore a coloro che amano*».⁷³ Ma l'amore di costoro, come già si è visto, non può essere l'amore rivolto a tutti, all'umanità in generale. Sarà invece l'amore con cui i *popoli* in guerra sapranno saldarsi *al proprio interno, e nella differenza con gli altri*, una volta compresi – così aveva argomentato Scheler poco prima –, grazie ai «processi sociologico-spirituali sui quali riposa il fondersi delle piccole egoità nel flusso dell'entusiasmo bellico», come quelle «personalità collettive spirituali che chiamiamo 'nazioni'».⁷⁴ Ecco allora, inevitabile, la conclusione etico-metafisico-teologica: «Se Dio è un Dio dell'amore, allora concederà anche la vittoria al popolo entro il quale l'amore è il più ricco, il più profondo e del genere più elevato!».⁷⁵

⁷² «Alla guerra, al peculiare slancio dello spirito che la guerra suscita, si addice in misura del tutto particolare un siffatto significato di disposizione alla conoscenza delle realtà assolute» (GW IV, p. 80, anche per le citazioni precedenti).

⁷³ GW IV, p. 98.

⁷⁴ GW IV, p. 81.

⁷⁵ GW IV, p. 99.

Tutti i popoli, insomma, possono essere spinti dalla guerra a guardare a Dio e a pensarsi membri del suo regno. Ma Dio ripagherà con la vittoria solo quelli che ameranno Dio amando più intensamente *se stessi*.⁷⁶

4. Ebner, la guerra e la lezione di Scheler

Quando Scheler redigeva queste pagine, in Austria Ferdinand Ebner aveva maturato, già nell'agosto del 1914, una reazione all'evento bellico di segno decisamente diverso e, a confronto con l'euforia collettiva di quelle settimane, indubbiamente minoritaria:

Otto stati d'Europa sono al momento in guerra tra loro. Le autorità religiose ordinano preghiere di supplica. Ma può davvero il tedesco o il francese o il russo o chiunque sia, senza cessare di essere un cristiano, pregare per qualcosa di diverso dalla vittoria della giusta causa e non, come effettivamente succede, per la vittoria delle armi della propria nazione? Il patriottismo diviene egoismo sovraindividuale, nazionale, la cui cecità identifica la propria causa con la giustizia. Ma vi sono mai, in generale, guerre giuste? Per non dire che Dio, col fatto di implorare da lui la vittoria in battaglia, si trasforma in idolo.⁷⁷

⁷⁶ Ragioni di spazio ci impediscono qui di approfondire come in Scheler siano venute combinandosi la concezione della persona complessiva 'Chiesa' e l'evoluzione dell'impegno pubblico come cattolico negli anni di guerra, quando, per usare le parole di Theodor Haecker, precocemente in dubbio sul cristianesimo del filosofo, egli «si impose come guida spirituale dei cattolici» (Th. Haecker, *Geist und Leben. Zum Problem Max Scheler*, in «Hochland» 23 (1926), pp. 129-155, qui p. 135). Ci limitiamo dunque a rimandare, oltre al già citato volume di K. Flasch, *Die geistige Mobilmachung*, a: H. Lutz, *Die deutsche Katholiken in und nach dem ersten Weltkrieg*, in «Hochland» 55 (1962-63), pp. 193-216, in particolare pp. 196-198; A. Baumgartner, *Max Scheler und der deutsche Sozialkatholizismus (1916-1921)*, in «Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften», 20 (1979), pp. 39-57; e al recente volume di W.G. Pergler, *Geistige Aufrüstung zum Ersten Weltkrieg. Max Schelers religiöse Kriegsargumentation und Aktualitäten*, Verlag Dr. Kovač, Hamburg 2017, che approfondisce l'esame del *Kriegsbuch* di Scheler nel contesto delle posizioni ecclesiali di allora senza tuttavia metterlo in relazione, come qui si è provato a fare, con le tesi del *Formalismusbuch*.

⁷⁷ Il testo è contenuto negli *Aphorismenhefte* di Ebner e citato da Matthias Flatscher nella *Prefazione* al *Diario* del 1917: M. Flatscher – R. Hörmann (Hrsg.), *Ferdinand Ebner. Tagebuch 1917*, LIT Verlag, Wien-Berlin 2011, p.17.

La denuncia dell'incongruenza, se è sufficiente a Ebner per giustificare la scelta pacifista, non equivale però ancora all'individuazione di una diagnosi. Esonerato per motivi di salute dal servizio militare, egli non farà mancare il suo impegno, operando nella Commissione di assistenza e collaborando con la Croce Rossa. Ma in questi anni difficili anche sul piano personale, non cesserà di interrogarsi sulle ragioni profonde della guerra e sulle risposte di pensiero che il collasso dell'Europa, da essa attestato, imponeva di cercare. Di qui una ricognizione serrata delle discussioni in corso sulla stampa dell'epoca; inoltre letture importanti anche se non sempre sistematiche e l'incontro con figure destinate a segnalarlo anche a lungo.

È in questo clima che nel febbraio del 1916, come apprendiamo da una pagina del diario, Ebner viene a sapere di «un certo Scheler». *Die Zeit* ne aveva recensito la raccolta *Abhandlungen und Aufsätze*,⁷⁸ Ebner annota la propria curiosità e tra febbraio e maggio legge in quell'opera il *Versuch einer Philosophie des Lebens* (1913) e il saggio *Zur Rehabilitierung der Tugend* (1913); più tardi, *Zur Idee des Menschen* (1914), dove lo colpisce in particolare la concezione della parola, che Scheler pensa come *Urphänomen*, non deducibile dal linguaggio come fatto espressivo, nominazione, sistema convenzionale di segni, articolazione fonetica.⁷⁹ Proprio

⁷⁸ M. Scheler, *Abhandlungen und Aufsätze*, 2 voll., Verlag der Weissen Bücher, Leipzig 1915.

⁷⁹ «Non è il linguaggio – aveva scritto Scheler – o il possesso della facoltà linguistica che primariamente fa essere la parola, ma è la *parola*, il possesso della parola, che anzitutto rende possibile il linguaggio. [...] Solo le *parole* si lasciano parlare. Al principio del linguaggio fu la parola! [...] Se pertanto diciamo: “La parola (che fa parlare gli uomini) viene da Dio”, questo non è, ovviamente, in alcun modo un contributo “scientifico” al problema dell’origine del linguaggio. Ma è l’unica risposta sensata a una domanda – intesa in chiave storica – priva di senso; nonché la riassegnazione di un problema, che in quanto ‘storico’ è uno *pseudoproblema*, al rango che gli pertiene. La parola è un *protofenomeno* [*Urphänomen*]. [...] Proprio perché la parola costituisce ogni ‘storia’, non ha essa stessa alcuna ‘storia’» (GW III, pp. 182-183).

ad essa, come noto, Ebner si richiamerà con favore in *Das Wort und die geistigen Realitäten*.⁸⁰

Vi è però dell'altro, nelle coeve annotazioni di diario. Nonostante l'interesse e l'approvazione per taluni aspetti delle analisi scheleriane, Ebner percepisce una mancanza di sintonia di fondo con il filosofo tedesco. E si avverte che essa, al di là della questione del clericalismo di Scheler, ha a che fare con il rapporto tra filosofia ed esistenza. Parlando di «codesto Scheler», il 7 maggio 1916 annota: «Questo, però, dovrebbe esser certo: immediatamente, nella sua propria esistenza, fin giù nella fundamenta intime di essa, questo filosofo non è mosso e scosso dal problema dell'esistenza, dalla questione concernente il senso della vita. Sì, ma se non lo è un filosofo [...], la sua intera filosofia non è, alla fine, un mero divertimento spirituale?»⁸¹ La questione dell'esistenza è tuttavia, per Ebner, soprattutto in questa fase,⁸² la questione del rapporto con la vocazione cristiana. Da questo punto di vista - aveva osservato proprio il giorno prima sempre nel *Diario* - vi è in Scheler una tonalità ottimistica di fondo che ne avvelena alla radice l'universo di pensiero e che, non diversamente da quanto farebbe il pessimismo, altera appunto la sua comprensione del significato del cristianesimo.⁸³ Il banco di prova della filosofia e del cristianesimo insieme, infatti, non si lascia ridurre a un problema di *Stimmung*, giacché consiste nel modo in cui l'esistenza affronta l'istante della morte. Non è un caso che ritorni, nelle annotazioni di questi mesi, l'intenzione di «mettere a confronto [Scheler] con Kierkegaard»,

⁸⁰ F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologischen Fragmente*, Brenner Verlag, Innsbruck 1921, p. 20 e p. 23; ed. it. a cura di Silvano Zucal: *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998.

⁸¹ M. Flatscher – R. Hörmann (Hrsg.), *Ferdinand Ebner. Tagebuch 1916. Fragment aus dem Jahre 1916*, LIT Verlag, Wien-Berlin 2007, p. 82.

⁸² Sulla 'svolta' del 1916 (e in generale sul pensiero di Ebner) non si può che rimandare all'attenta ricostruzione di S. Zucal, *Ferdinand Ebner: La «nostalgia» della parola*, Morcelliana, Brescia 1999: qui, in particolare, pp. 22 ss. e 121 ss; per il rapporto con Scheler, cfr. anche pp. 185-186.

⁸³ M. Flatscher – R. Hörmann (Hrsg.), *Ferdinand Ebner. Tagebuch 1916*, p. 75.

e cioè *in primis*, per Ebner, con l'autore della *Malattia mortale*, ma anche della *Postilla conclusiva non scientifica*, lo scritto che lo stesso filosofo danese sostiene aver «reso difficile il diventare cristiano». E che dunque l'interrogativo con cui Ebner prova a chiarire a se stesso quale posizione prendere nei confronti di Scheler sia in quei giorni il seguente: «Si lascia intendere, all'interno del mondo di pensiero di Scheler, il quale pure si atteggia con decisione a filosofo cristiano, la parola di Kierkegaard: “il momento della morte è la situazione del cristianesimo”?». ⁸⁴

Ora è proprio nel corso di questo confronto serrato con Scheler, a cui fa evidentemente da sfondo il senso del dirsi cristiani, che giunge a Ebner notizia della posizione da lui assunta in ordine alla guerra in corso. Il 15 maggio 1916, annota sempre nel *Diario*:

È possibile che coloro che vogliono derivare dallo spirito dei Vangeli non solo l'ingiunzione etica al ripudio ideale di tutte le guerre, ma anche quella a renderle impossibili praticamente rifiutando con coerenza di prestarsi a qualsivoglia servizio bellico, siano preda di un equivoco in ordine a quello stesso spirito. Ma è certo che essi, nonostante questo presunto equivoco, sono ancor sempre intimamente più vicini allo spirito dei Vangeli di tutti coloro che riescono a combinare insieme nel loro spirito, senza residui e senza avvertire alcuna contraddizione, guerra e cristianesimo. Così come, avviene, ad esempio, a Max

⁸⁴ *Ibidem*. La citazione kierkegaardiana è ripresa appunto dalla *Postilla conclusiva non scientifica alle 'Briciole di filosofia'*, che qui riportiamo, insieme a quella precedente, nella traduzione di C. Fabro, in S. Kierkegaard, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, Bompiani, Milano 2013, p. 1587 e p. 1589. Va qui almeno menzionato anche il ruolo svolto da Theodor Haecker (allievo di Scheler negli anni di Monaco e dal 1914 collaboratore della rivista «Der Brenner», edita a Innsbruck da L. von Ficker) nell'accostamento di Ebner a Kierkegaard. E in questa chiave è interessante una prima impressione suscitata in Ebner dalla lettura di Scheler e riportata nel *Diario* alla data 1 marzo 1916: «Non si dà proprio che il mio pensiero possa identificarsi senza residui con quello di codesto Scheler, nel senso che io possa far miei i suoi pensieri e le sue concezioni, tutt'altro. In ogni caso lo spirito con cui Theodor Haecker ha scritto la sua bella opera, rigurgitante di vita, su Kierkegaard mi è assai più vicina», M. Flatscher – R. Hörmann (hrsg. v.), *Ferdinand Ebner. Tagebuch 1916*, p. 30. Il testo di Haecker cui Ebner allude è *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*, Schreiber, München 1913.

Scheler, che nel suo libro sulla guerra, ha «ampiamente dimostrato» la «unità di stile tra morale bellica e morale cristiana».⁸⁵

La settimana successiva, Ebner ha modo di procurarsi a Vienna una copia del *Kriegsbuch* di Scheler, che intraprende subito a leggere, annotando nel *Diario* le prime impressioni: «Già nel tagliare le pagine ho percepito quanta opposizione vi sarà da parte mia».⁸⁶ E daccapo, solo due giorni dopo, il 12 maggio 1916, rispunta il controcanto kierkegaardiano: «La *Malattia mortale* di Kierkegaard nel bel mezzo del grido di guerra filosofico di Max Scheler. Questo scritto di Kierkegaard deve esser per me tanto più significativo di quanto non fu nell'autunno del 1914, quando attraverso frammenti di esso per la prima volta sono stato reso attento a Kierkegaard in un senso profondo». Il 31 maggio, un primo bilancio:

Ho completato, sebbene in modo solo fugace e orientativo, la lettura del libro di Scheler sulla guerra. Mi risparmio una seconda lettura, che rimando a un periodo successivo; forse attendo – o sarò costretto ad attendere – addirittura la pace, che prima o poi dovrà pure arrivare, sebbene per il momento non si annunci altrimenti che attraverso il modo assai cauto con cui i giornali ne confezionano l'atmosfera. Per quanto riguarda il libro di Scheler: di deragliamenti, ai quali un vero e autentico filosofo dovrebbe evitare di esporsi, non è proprio carente. Certo, accanto a questo, trova espressione persino qualche pensiero al quale non posso negare la mia approvazione. Ancor sempre non so se in futuro mi occuperò dello Scheler oppure no. Al momento mi impegna molto il libro di Kierkegaard. E sono già 'nel bel mezzo' di esso.⁸⁷

Finalmente, alla metà di giugno, il *Diario* attesta in cosa consista, per Ebner, il cuore del confronto con Scheler:

Da un articolo della *Reichspost* [...] ricavo che recentemente Max Scheler è «rientrato nel grembo della Chiesa». Che fosse atto a fare il clericale, già lo sapevo: e per essere un vero clericale una certa attitudine ci vuole. Non ne fa parte la capacità di saper scrivere per un pubblico ampio altrettanto bene che in versione strettamente scientifica? Eppure c'è una volta in cui un uomo siffatto scrive per se stesso? In uno così, lottano i pensieri con la parola e intorno alla parola? Ma ogni vera filosofia non è appunto un farsi parola dello spirito, una

⁸⁵ Ivi, p. 90 (il riferimento è a *Der Genius des Krieges*, pp. 91-92 = GW IV, pp. 64-65).

⁸⁶ Ivi, p. 108.

⁸⁷ Ivi, p. 109.

dolorosa nascita dello spirito nella parola? Solo una filosofia che sia tale significa al contempo un farsi spirito da parte del linguaggio e della parola.

La guerra, l'atteggiamento della Chiesa nel conflitto, l'autocomprensione del cristiano in questo frangente nonché quella dell'intellettuale che si dichiara tale, il clamore della propaganda bellicista: tutto questo, per Ebner (come a suo modo per Scheler), va dunque letto assumendo come significato-guida il riferimento alla dimensione della *parola*, ma, ancor prima, dello *spirito* che in essa si incarna. E dello spirito come risposta alla questione del *senso* dell'esistenza, di fronte alla quale la natura resta muta.⁸⁸ Vi sono, in questo, singolari elementi di congruenza tra Ebner e Scheler.

Anzitutto anche Ebner, in modo autonomo e quasi a seguito di una sorta di illuminazione, è condotto a pensare il rapporto tra vita e spirito come un «far breccia», un'«irruzione» del secondo nella prima. Un'annotazione di diario permette di datare con precisione questa presa di coscienza:

Lunedì, 13 marzo 1916. [...] Ieri, mentre sedevo al caffè, mi è passata per la testa un'idea riguardante il rapporto dello spirito con la lacerazione della vita, un'idea che, nelle sue conseguenze, potrebbe essere di importanza del tutto particolare per me e per il mio pensiero. Una volta chiarita e formulata, infatti, significherebbe niente meno che il diretto rovesciamento della concezione di quel rapporto che finora mi è stata familiare. In base ad essa, infatti, ho sempre guardato allo spirito come a una sorta di sviluppo creativo interno della vita, che prende avvio nel momento in cui lo sviluppo fisico di questa sperimenta un impedimento, un'interferenza e una rottura. Ora, ieri mi è capitato di pensare se, in fin dei conti, questa rottura della vita, che senz'altro si riscontra in un individuo in presenza di un interesse vitale spiritualizzato, non sia provocato dal «far breccia» e dall'«irrompere» [«*Durchbruch*» und «*Einbruch*»] dello spirito nell'esistenza individuale. Come detto, tutto questo mi è ancora interamente non chiaro. Ma presentisco già molto intensamente il significato eminente di questo pensiero. A questo punto, però, non dovrei dolermi neanche un po' per il

⁸⁸ «È l'attività dello spirito – si legge nel *Fragment aus dem Jahre 1916* – che conferisce alla vita un senso. Il punto in cui la vita dello spirito interviene nella vita 'naturale' si lascia indicare con precisione: risiede là dove l'«intervento della coscienza» nel decorso del processo vitale solleva la questione e avanza la richiesta di un senso dell'esistenza. Qui risiede il «problema» dell'esistenza individuale. L'uomo non può affrancarsi dal contrasto di natura e spirito. Giacché esso si rivela anche nel fatto che è anzitutto lo spirito che partorisce il fatto dell'individualità, mentre la natura la inghiotte. E con essa il suo senso», Ivi, p. 231.

fatto che la mia totale mancanza di capacità spirituale creativa e rappresentativa mi abbia reso impossibile portare a termine il mio tentativo metafisico intorno all'esistenza individuale, al quale, due anni fa, ho sacrificato un intero inverno.⁸⁹

Ebner non abbandonerà questa idea. Tenendovi fermo scoprirà anzi che, nel momento in cui irrompe nell'esistenza individuale, lo spirito produce effetti diversi. Da un lato, come già si è accennato, impedisce all'essere umano di viverci e pensarsi in continuità con l'ordine naturale. E in questo senso esso è, in prima battuta, esperienza di *solitudine*. Dall'altro, però, lascia già avvertire la differenza con la solitudine disperata e disperante della morte, ancora legata all'ostinata adesione dell'Io a se stesso e al proprio radicamento nel mondo. «La solitudine della morte – scrive Ebner verso la fine di settembre dello stesso anno – è la solitudine dell'Io nel mondo. In essa l'Io si lancia invano contro la “mura-glia cinese” dell'esistenza individuale».⁹⁰ Si comprende, allora, che l'irrompere dello spirito lascia soli perché al contrario – e questo è il terzo aspetto – *libera*: libera, appunto, anzitutto dalla *Icheinsamkeit*, dall'isolamento autoindotto di un Io, il quale è così costretto a sperimentare la vanità delle sue pretese, “naturali” (la “generazione”⁹¹) e “culturali” (i “sogni dello spirito”), di autosufficienza. Ma, e siamo all'approdo decisivo, libero anche di cogliersi come destinatario spirituale *singolarmente eletto* da un Tu, ad opera della *parola* che questi gli rivolge. Nelle più mature riflessioni che Ebner raccoglierà nei *Frammenti pneumatologici* – redatti, forse non a caso, non appena terminata la guerra – egli traccia con sicurezza fin dalla *Prefazione* i termini della questione:

Ora, se noi, per avere una parola che esprima tutto ciò, chiamiamo questo elemento spirituale [*dieses Geistige*] nell'uomo Io, e quello che invece è *fuori* di lui, in rapporto al quale l'Io esiste, Tu, dobbiamo allora riflettere sul fatto che questo Io e questo Tu ci sono dati appunto *tramite* la parola e *in* essa, nella

⁸⁹ Ivi, p. 36. Il motivo è ripreso e approfondito nella pagina del 17 maggio successivo (p. 92).

⁹⁰ Ivi, p. 172.

⁹¹ «L'individuo naturale ha il senso della sua esistenza non in se stesso, ma nella vita della generazione. Donde trae però questa il senso della sua vita?», F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, cit. p. 226.

sua 'interiorità'; non già, però, come 'vuoti' vocaboli, entro i quali non ha luogo alcun aver-riferimento a una realtà – alla stregua, invero, di quel che ci sembrano ormai essere nel loro uso astratto, sostantivato e sostanzializzato - quanto piuttosto come parola che, nella concretezza e nell'attualità del suo esser enunciata, nella situazione stessa creata dal parlare, 'reduplica' il suo 'contenuto' e la realtà che trattiene. Questo, in breve, è il pensiero di fondo.⁹²

Lo *spirituale* è dunque ciò che nel singolo, propriamente, lo fa essere come Io; ma è anche ciò in cui consiste il Tu per la cui iniziativa e nel cui rapporto, solamente, lo spirito dell'Io viene risvegliato; spirituale (ancorché di una spiritualità incarnata) è, infine, la parola stessa, nell'interiorità della quale le realtà spirituali del Tu e dell'Io entrano e sono mantenute in rapporto. Ebner lo chiarisce bene nel *Frammento* di apertura dell'opera:

Questo determina dunque l'essenza del linguaggio – della parola – nella sua spiritualità, il fatto di essere qualcosa che si produce fra l'Io e il Tu, fra la prima e la seconda persona, come si dice nella grammatica; qualcosa che, dunque, da un lato presuppone il rapporto dell'Io al Tu, dall'altro lo produce.⁹³

Spirituale è dunque ciò che per un verso impedisce all'esistenza umana di risolversi nell'affermazione puramente naturale di sé e nell'autoreclusione della *Icheinsamkeit*; per un altro ciò che, emancipandola dalla natura, per il tramite della parola la unifica alle altre esistenze, *entro di sé*, nella misura in cui ciascuna di esse si scopre singolarmente appellata da un Tu. Ora, il Tu che induce ciascun Io a scoprirsi come Io di un Tu, e a rinvenire in questo il senso di fondo della propria esistenza, è per Ebner, come noto, Dio:

La cosa di gran lunga più importante e più significativa (e che al contempo getta una luce ultimativa sull'essenza della parola) è però questa: nella forma di questo rapporto trova la sua espressione la relazione dell'uomo a Dio. Essa è la forma fondamentale e primordiale del rapporto con Dio, il quale appunto perché è e dev'essere 'personale', non può essere altro che il rapporto dell'Io al Tu. Nei fondamenti ultimi della nostra vita spirituale è Dio il vero Tu del vero Io nell'uomo.⁹⁴

⁹² F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, cit. p. 13.

⁹³ Ivi, p. 17.

⁹⁴ *Ibidem*.

E questo Dio è per Ebner il Dio dell'unica religione,⁹⁵ vale a dire la religione dell'incarnazione di Dio nel Verbo e, in questo, della parola che alle esistenze anzitutto ingiunge di *amare*: «Vi è bensì – scrive – una parola che è determinata a unificare spiritualmente gli uomini. Essa è la ‘parola di Dio’, la parola che enuncia il comandamento dell'amore». ⁹⁶ Questa parola è *la* parola: lo è in forza della sua unicità e dell'ordine (gerarchico) univoco che istituisce tra le realtà spirituali,⁹⁷ parola che viene da Dio nella forma della rivelazione incarnata e a Dio torna nella forma della preghiera.⁹⁸ Parola, dunque, che solo sullo sfondo di questo presupposto è poi suscettibile di rinnovarsi ogni volta che un Io e un Tu finiti si ritrovano nel *suo* spirito, ripetendo il miracolo della generazione spirituale e personale di ciascuno. Ebner inverte così il rapporto fra la *parola* – così intesa – e il *linguaggio*: solo la prima fornisce la premessa in grado di dare conto dell'esistenza del secondo, non viceversa. Analogamente, solo la relazione tra le realtà spirituali può fondare le forme della «socializzazione» e consentire di distinguere la falsa dalla «vera socializzazione, da cui l'umanità è certamente ancora ben lontana». ⁹⁹ Ebner ha così in mano un criterio sicuro per spiegare e denunciare lo *Ungeist dieser Zeit*.¹⁰⁰ Un punto di forza, questo, peraltro conquistato al prezzo di un travaglio esistenziale insieme vissuto e teorizzato, che lo ha messo al riparo dai ‘deragliamenti’ bellicisti che con l'avvicinarsi e l'esplosione del conflitto hanno avuto libero corso (come il caso di Scheler emblematicamente gli attestava) anche sul fronte cristiano, cattolico e non. Nondimeno, l'innalzamento ‘pneumatologico’ dell'esperienza cristologica al ruolo di un'esemplarità che non conosce alternative, se da un lato eleva quella

⁹⁵ Ivi, p. 30.

⁹⁶ Ivi, p. 82.

⁹⁷ «Il Tu nella sua divinità è la ‘prima persona’, l'Io nella sua umanità la ‘seconda’: ed ecco istituito l'ordine gerarchico dell'essere spirituale», ivi, p. 37.

⁹⁸ «Nella preghiera – nel ‘dialogo con Dio’ – la parola torna là da dove è giunta», *ibidem*.

⁹⁹ Ivi, p. 33.

¹⁰⁰ Ivi, p. 27.

particolarissima forma di dialogicità personale a paradigma, e permette così a Ebner di evitare le derive nazionaliste, dall'altro lo espone al rischio di registrare ogni genere di comunicazione che da essa diverga sotto il segno della chiacchiera, del sogno, dell'*Ungeist*. Ancora una volta, dunque, il rischio che il prezzo della fedeltà alla categoria dello spirito conduca allo svilimento della 'carne', qui la sfera della vita sociale ridotta a mera 'socialità' in sé e per sé carente, se non priva, di senso.

Conclusion

Come si intuisce, non sono poche le assonanze che riecheggiano nelle riflessioni coeve di Scheler e di Ebner. Nell'economia del discorso che abbiamo svolto, colpisce fino a un certo punto che, a fronte del primo grande conflitto planetario e a partire da una comune ispirazione cattolica, entrambi ricercano nel Dio dell'amore la potenza spirituale unificante in grado di sottrarre gli individui a quell'isolamento e a quella superficialità ingannevole dei rapporti societari a cui i due pensatori addossano una responsabilità non piccola della crisi dell'Occidente. Al contempo è chiaro che le assonanze non possono ingannare. Proprio qui, infatti, lo Ebner 'pneumatologo' e lo Scheler del *Genio della guerra* si avviano su strade diverse. Di Scheler abbiamo detto. Il suo personalismo spiritualmente fondato e assiologicamente strutturato, articola al proprio interno un rapporto di distinzione/inclusione fra persone singole e persone complessive che nel *Kriegsbuch* autorizza l'accentuazione della corresponsabilità dei singoli, in nome dell'amore di Dio e per Dio, verso la persona complessiva costituita dalla nazione e, in parte, dalla cerchia culturale [*Kulturkreis*]. È dunque nelle nazioni e nelle grandi cerchie culturali, oltre che, naturalmente, a livello delle persone singole, che la dimensione totalizzante e unificante dello spirito guadagna la sua gerarchica concretezza: avviene così che, mentre l' 'amore per l'umanità' viene respinto come costruzione equivoca, proprio al 'genio della guerra' finisce per essere metafisicamente riconosciuto il compito di catalizzare internamente le nazioni e, in questo, «farsi, quasi da sé, religione:

Führer zu Gott». ¹⁰¹ In Ebner il discorso sulla spiritualità conserva a questa dimensione, come abbiamo visto, il tratto unificante nei confronti degli Io autoisolati, ma lo curva in una direzione diversa, dall'esito coerentemente pacifista. L'appartenenza nazionale resta per lui associata a quella *Erdgebundenheit* della vita naturale, nella quale lo spirito irrompe perché le esistenze ne siano emancipate: «Per questo – osserva – chi davvero vive la vita dello spirito, non si richiama mai alla nazione cui appartiene in forza del vincolo alla terra proprio della sua esistenza. [...] Lo spirito non è nulla di autoctono [*Bodenständig*]. Il vento – continua Ebner con le parole di Gesù a Nicodemo – soffia dove vuole, e tu senti la sua voce, ma non sai da dove viene e dove va, e così è chiunque è nato dallo spirito». ¹⁰² Vi sarebbe a questo punto – come già si accennava – da incalzare Ebner a proposito degli inevitabili effetti di esclusione prodotti da quella che resta – letteralmente in buona fede – un'assolutizzazione della condizione cristiana. E, non diversamente da Scheler, in ordine agli altri effetti di esclusione determinati dal dualismo asimmetrico di spirito e natura. Ma al di là di queste possibili operazioni, peraltro ormai ben note e praticate dalla filosofia in altri contesti, qualcosa di diverso colpisce il lettore che oggi esplori queste risposte alla crisi di pensiero indotta dallo scoppio della Grande guerra. Si tratta da un lato del ruolo sottodeterminato e sostanzialmente negativo assegnato alla dimensione *societaria* (e, su un altro fronte, a quella della *psiche*). Dall'altro – come si è cercato di mostrare – dell'investimento imponente effettuato per contro sulla nozione di *spirito*. I due aspetti sembrano essere poi strettamente correlati per quel tanto che la società sia configurata in entrambe le posizioni esaminate come spazio di relazioni spiritualmente difettive. E lo spirito, invece, come ambito di relazioni interpersonali ad alto coinvolgimento partecipativo. C'è da chiedersi quanto, in tutto questo, continui a pesare sull'idea di spirito l'antica metaforica dell'unico soffio vitale che, aleggiando sopra e tra le persone, fa sì che ciascuna ritmicamente lo incameri per

¹⁰¹ GW IV, p. 99.

¹⁰² F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, p. 239.

poi restituirlo al respiro altrui. E c'è da chiedersi, se così è, fino a che punto, nonostante la sua 'aerea' consistenza e la perdurante seduzione esercitata, 'spirito' non sia invece un concetto eccessivamente 'massiccio' e per questo ormai poco affidabile, almeno là dove si tratti di pensare il rapporto fra esistenze e società: troppo inclusivo, per quel tanto che stempera nella coalescenza di cui è l'immagine la differenza tra vissuto psichico d'esperienza e comunicazione; troppo esclusivo, per quel tanto che, in nome di sé, così spesso ha indotto a trascurare il destino dei corpi.

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 vieppiù 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.

MILENA MARIANI

GOGARTEN E EBNER: LA PAROLA «FRA I TEMPI»

A proposito di Friedrich Gogarten e del suo *Zwischen den Zeiten* (*Fra i tempi*), l'articolo-manifesto pubblicato nel 1920 su «Die Christliche Welt» da cui derivò il titolo la rivista che fu espressione della teologia dialettica tra il 1922 e il 1933, Karl Barth utilizzò una metafora che rimanda immediatamente al contesto della Grande Guerra da poco conclusa: scrisse infatti all'amico Thurneysen, nella Lettera datata 27 ottobre 1920, che si trattava di «un *dreadnought* per noi e contro i nostri oppositori». ¹ *Dreadnought* è un tipo di corazzata il cui primo esemplare fu varato nel 1906 al servizio della Marina britannica e che per la potenza della sua artiglieria e la propulsione a vapore rese immediatamente obsolete tutte le navi da battaglia utilizzate in precedenza, tanto da indurre all'imitazione molti Paesi belligeranti nel corso della Prima guerra mondiale.

Una metafora azzeccata, quella di Barth, per esprimere l'effetto che in realtà esercitò *Zwischen den Zeiten*, un appello dirompente nel mezzo di una crisi che Gogarten descriveva impietosamente: miseria, rovina, decomposizione sono vocaboli che ricorrono in quelle poche pagine, dove l'essere «fra i tempi» della nuova generazione di teologi è descritto come il non potersi riconoscere

¹ K. Barth – E. Thurneysen, *Briefwechsel* Band 1. 1913-1921, Bearbeitet und herausgegeben von E. Thurneysen, Theologischer Verlag, Zürich 1973, p. 435. Barth 'profetizza' nella Lettera tempi difficili per il protestantesimo liberale raccolti intorno alla rivista «Die Christliche Welt» e persino la possibilità che si produca «un'enorme falla nel muro teologico», provocati appunto da Gogarten. La reazione entusiasta di Barth si coglie anche dalla Lettera a Thurneysen datata 16 giugno 1920: ivi, p. 399.

appartenenti al tempo ormai alla fine e il non sapere se si potrà appartenere al futuro e quando esso verrà.² Un essere sospesi nel ‘vuoto’ lasciato dai maestri della teologia liberale, pure frequentati; una condizione nella quale tuttavia – concludeva Gogarten – poteva trovare spazio di nuovo la domanda su Dio, un silenzio nel quale poteva di nuovo udirsi la sua parola.³

‘Crisi’ è una parola chiave di quel dopoguerra travagliato. È una parola chiave anche nel ‘primo’ Gogarten, decisiva per il suo posizionamento teologico in quegli anni. Ed è proprio riflettendo sui caratteri di tale crisi e lavorando tanto sul versante della diagnosi quanto su quello della prognosi che Gogarten si avvicina alla filosofia dialogica di Ferdinand Ebner, come Ebner stesso non mancherà di sottolineare e documentare, in particolare, nel suo *Versuch eines Ausblicks in die Zukunft*.⁴

Mi occuperò dunque, anzitutto, della riflessione dedicata da Gogarten alla crisi; darò poi la parola a Karl Barth ricordando il suo commiato dalla rivista «*Zwischen den Zeiten*», in cui vengono esplicitate le ragioni della rottura con Gogarten, legate anche alle opzioni filosofiche di quest’ultimo; giungerò, infine, alle pagine ebneriane.

1. Gogarten e la crisi

Prendo le mosse per trattare della crisi da *Einleitung zu «Gericht oder Skepsis»*. *Streitschrift gegen Karl Barth*. 1937, che

² F. Gogarten, *Zwischen den Zeiten*, in J. Moltmann (ed.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil II, Chr. Kaiser Verlag, München 1963, pp. 95-101; tr. it. di M. C. Laurenzi, *Fra i tempi*, in J. Moltmann (ed.), *Le origini della teologia dialettica*, Queriniana, Brescia 1976, pp. 502-508. Cfr. C. Chalamet, *La Première Guerre mondiale et la mise en crise de la théologie protestante germanophone et francophone*, «Recherches de Science Religieuse» 105 (2017), fasc. 4, pp. 557-575 (interessante peraltro l’intero numero monografico, dal titolo *La Première Guerre mondiale. Impact sur la théologie*).

³ F. Gogarten, *Zwischen den Zeiten*, p. 100; tr. it., p. 507.

⁴ F. Ebner, *Versuch eines Ausblicks in die Zukunft*, in Id., *Fragmente Aufsätze Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes*, Kösel-Verlag, München 1963 (*Schriften I*), pp. 719-908; tr. it. di N. Bombaci, *Proviamo a guardare al futuro*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 33-315. Cfr. *infra*, § 2.

costituisce una sorta di sguardo retrospettivo lanciato da Gogarten sulla vicenda che lo ha legato a Barth e poi diviso da lui.⁵ Ritengo illuminante partire dalla conclusione della *Einleitung*, perché lascia emergere la centralità di due temi nel confronto tra i due: il tema della parola e quello della crisi. Scrive Gogarten:

Ciò che dunque ci univa contro quasi tutte le altre teologie di allora era in una parola il radicalismo con cui tentavamo di ripensare il tema teologico, cioè il tema della parola di Dio, che non solo qui o là migliora qualcosa, non solo aggiunge qualcosa di nuovo alla vita precedente, ma che secondo la testimonianza della Sacra Scrittura realizza «una creatura nuova» (2 Cor. 5,17) che «nascerà di nuovo» (Giov. 3,7), e che non può operare in noi diversamente che facendo «morire» [*vergehen*] tutto ciò che era prima. Per questo pensiero radicale le argomentazioni dell'«apologetica» che allora dominava tutto il pensiero teologico erano inetti artifici. Infatti era un fatale fraintendimento della parola di Dio il volerla «difendere» con arti umane, questa parola che muove all'uomo un assalto radicale, e di fronte alla quale non può «restare» niente di umano.⁶

Questo, dunque, l'intento condiviso: elaborare una teologia della parola di Dio che la custodisse appunto in quanto parola *di Dio*. Segue una sottolineatura che segnala invece il terreno della divaricazione, non senza accennare a un rischio che un tale radicalismo ha corso nel contesto della crisi contro cui pure lottava. Continua Gogarten:

Questo pensiero radicale ci ha portato in pericolosa vicinanza [*in gefährliche Nähe*] alla crisi generale che ha scosso durante il periodo della guerra e del dopoguerra la vita degli uomini fin nelle fondamenta, e alla disposizione d'animo della disperazione e dell'essere alla fine [*zu den Stimmung der Ausweglosigkeit*]

⁵ F. Gogarten, *Einleitung zu «Gericht oder Skepsis»*. *Streitschrift gegen Karl Barth*. 1937, in J. Moltmann (ed.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil II, pp. 331-337; tr. it. *Introduzione a Gericht oder Skepsis. Scritto polemico contro Karl Barth*. 1937, in J. Moltmann (ed.), *Le origini della teologia dialettica*, pp. 753-759. Pregevole quanto alle «convergenze» e «divergenze» tra gli esponenti della teologia dialettica e all'intero percorso di Gogarten la ricostruzione di A. Maffei, *La teologia dialettica: differenze e sviluppi*, in G. Angelini – S. Macchi (eds.), *La teologia del Novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*, Glossa, Milano 2008, pp. 135-188.

⁶ F. Gogarten, *Einleitung zu «Gericht oder Skepsis»*. *Streitschrift gegen Karl Barth*. 1937, p. 336-337; tr. it., pp. 758-759. La citazione giovannea, ricorrente anche altrove in Gogarten, è tratta dalla pericope che narra l'incontro di Nicodemo con Gesù.

und des Am-Ende-seins], che allora era propria di molti uomini. Non c'è dubbio che questa crisi generale non è restata senza influsso sul radicalismo del nostro pensiero. Ma nel modo come l'abbiamo intesa si trova il profondo contrasto [*der tiefe Gegensatz*] che fin dall'inizio era presente in ciò che ci univa, e che con piena coerenza doveva manifestarsi nel momento in cui, di fronte al tentativo di superare questa crisi, si è trattato di prendere una decisione.⁷

L'osservazione smentisce almeno in parte le parole di Jürgen Moltmann nella *Prefazione ad Anfänge der dialektischen Theologie*. Secondo l'autore, sarebbe riduttivo, per quanto interessante, leggere e interpretare storicisticamente questi «Theologen der Krise» come legati alla «generale crisi della cultura, dello stato, del cristianesimo dopo la prima guerra mondiale», perché l'importante non sarebbe «la tonalità di crisi [*die Krisenstimmung*] e il radicalismo che ne è venuto anche alla 'teologia dialettica'», ma ciò che si è conquistato allora.⁸ Conclude Moltmann: «La 'teologia dialettica' non si radica nella tonalità di crisi di quegli anni turbolenti. Anzi essa stessa è stata effettivamente una delle forze che hanno giudicato un passato morto e che hanno aperto un futuro nuovo».⁹

Nella versione di Gogarten non può essere sottostimata la radicalità con la quale è affrontata la questione della morte quale momento necessario e drammatico del processo di rinascita in quel preciso contesto. Una questione che, da un lato, induce il teologo ad avvicinarsi al registro Io-Tu ebneriano e, dall'altro, prelude all'interpretazione della secolarizzazione nel 'secondo' Gogarten. 'Crisi' comporta certamente il significato di giudizio (questo opera la parola di Dio sull'esistenza del singolo e sulla storia), ma vi si può scorgere distintamente anche l'altra accezione, quella prossima al senso comunemente inteso: secondo il teologo, smarrimento, prostrazione, disperazione hanno almeno sfiorato anche la nuova generazione di teologi radicali, sollecitandoli tuttavia ad assumere

⁷ Ivi, p. 337; tr. it., p. 759.

⁸ J. Moltmann, *Vorwort*, in Id. (ed.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil I, Chr. Kaiser Verlag, München 1962, pp. IX-X; tr. it. *Prefazione*, in Id. (ed.), *Le origini della teologia dialettica*, p. 11 (tr. modif.).

⁹ Ivi, p. X; tr. it., pp. 11-12.

una decisione; ed è precisamente su questo punto che i loro percorsi si sono divaricati, rendendo palesi differenze che sussistevano fin dall'inizio.

Per comprendere la portata della divaricazione e i differenti esiti bisogna ripercorrere l'intera *Introduzione a Gericht oder Skepsis*, che risulta essere una replica meditata, piuttosto tardiva (1937), alla presa di distanza di Barth avvenuta nel 1933 e una ricostruzione preziosa della vicenda. Inizialmente inquietati entrambi dalla domanda su come predicare la parola di Dio nella loro veste di pastori, i due studiosi – stando a quanto scrive Gogarten – avrebbero poi intrapreso strade diverse: Barth sempre più dedito alla storia della teologia e alla dogmatica, attento a problemi teologici specifici; il nostro autore occupato dalla «discussione con il mondo moderno» sulla base di un approfondimento dello studio di Lutero e sempre più interessato ai «grandi problemi etico-politici che agitavano il nostro tempo e che costringevano a decisioni concrete».¹⁰ Da questo inclinazione al presente sorge in Gogarten una riserva riguardo al lavoro teologico del collega: «Colsi in Barth il pericolo imminente di una teologia fuori del tempo, sufficiente a se stessa [...] Da parte sua Barth vedeva nel mio lavoro il pericolo imminente che mi sfuggisse il tema teologico»; di qui l'accusa che Barth gli rivolse «di aver lasciato cadere l'oggetto teologico [*die theologische Sache*], per dare spazio ad un prodotto degenerare del modernismo protestante o ad una misera variante del tomismo».¹¹ Gogarten non sottace le ragioni anche politiche del dissidio esploso nel 1933, cioè la sua adesione (per la verità durata tre mesi) ai Deutsche Christen, favorevoli al nazionalsocialismo, e il consenso al principio enunciato da Wilhelm Stapel, secondo cui «la legge di Dio ci è data nella nostra nazionalità».¹² Tuttavia la *Einleitung* si sofferma soprattutto

¹⁰ F. Gogarten, *Einleitung zu «Gericht oder Skepsis». Streitschrift gegen Karl Barth. 1937*, pp. 331-332; tr. it., pp. 753-754.

¹¹ Ivi, p. 332; tr. it., p. 754.

¹² *Ibidem*. A giudizio di G. Penzo, nonostante le significative relazioni intrattenute con Arthur Bonus («la cui tematica teologica è decisamente di carattere nazionalistico») e con la casa editrice Diederichs di Jena («nota per le sue pubblicazioni di carattere patriottico e nazionalistico»), Gogarten «non può

sulla comune ispirazione iniziale e sui comuni avversari, disposti su due fronti: quello degli armonizzatori di fede e sapere, ragione e rivelazione, mondo e chiesa, cultura e cristianesimo, cioè i teologi liberali, e quello dei separatori di chiesa, cristianesimo, fede e religiosità dal mondo, detti qui «positivi». In questo contesto mi pare importante riprendere il punto d'ingresso alla conclusione già citata sul radicalismo. Osserva Gogarten:

L'affermazione senza riserve e senza limiti del fatto che l'uomo, e veramente quello religioso non meno di quello empio, sta di fronte a Dio a mani vuote, ci ha portato in contrasto con quasi tutto quanto allora c'era di teologia. Infatti per noi questa affermazione non valeva solo per l'uomo in quanto chiamato a giudizio davanti a Dio, ma anche per l'uomo che sperimenta la grazia di Dio. Finché siamo in questa vita, fino al giudizio finale, non sperimentiamo la grazia di Dio altrimenti che nel giudizio. Il sì di Dio a noi è, secondo la bella espressione di Lutero, sempre «il profondo e misterioso sì al di sotto e al di sopra del no».¹³

Si può osservare nella *Einleitung* l'omissione di un argomento che pure nel commiato di Barth compariva come discriminante, accanto al diverso posizionamento politico. Se Gogarten accenna soltanto a una sua propensione a occuparsi della «discussione con il mondo moderno», Barth suggerisce piuttosto un'accentuata tendenza alla mediazione filosofica, presente sin dall'inizio e almeno inizialmente compatibile con la vivacità e la varietà presenti nel gruppo raccolti intorno a «Zwischen den Zeiten»:

si vedeva l'uno occuparsi quasi sempre, all'interno di questo presunto impegno comune, di problemi-limite di contenuto filosofico o etico, e l'altro quasi altrettanto continuamente di storia della teologia e dogmatica. Già nel primissimo periodo non era forse nell'aria la domanda: perché tralasci la necessaria chiari-

essere posto assieme a un teologo come lo Stapel», qualificabile come «teologo del regime», e tuttavia tali legami fanno sì che «soprattutto negli scritti giovanili prima del 1920 ed in certo modo pure negli scritti politici dal 1930 al 1934 Gogarten intrecci considerazioni nazionalistiche a quelle teologiche e storiche» (G. Penzo, *F. Gogarten: il problema di Dio tra storicismo ed esistenzialismo*, Città Nuova, Roma 1981, pp. 254-255, cfr. pp. 232-257).

¹³ F. Gogarten, *Einleitung zu «Gericht oder Skepsis»*. *Streitschrift gegen Karl Barth*. 1937, p. 336; tr. it., p. 758.

ficazione delle premesse? E la domanda opposta: quando finalmente giungerai all'argomento centrale [*zur Sache*]?.¹⁴

Barth insinua dunque una sovraesposizione filosofica del collega, un'inclinazione a moltiplicare i *prolegomena* di carattere antropologico rispetto all'urgenza della 'cosa', del propriamente teologico. Ovviamente – ed è lo stesso studioso a segnalarlo – la critica può essere ribaltata, evidenziando l'assenza di premesse in Barth. Al di là della domanda circa la rispettiva pertinenza delle due critiche, è per noi necessario verificare la consistenza e la qualità delle premesse filosofiche in Gogarten, perché è lungo questo percorso che la sua strada si incrocia con quella di Ebner.

Non prenderò le mosse dalla pubblicazione del 1926, *Ich glaube an den dreieinigen Gott*, di cui Ebner si avvede traendone citazioni che attesterebbero la vicinanza o forse la dipendenza di Gogarten dai suoi *Pneumatologische Fragmente* del 1921.¹⁵ Lessico e movenze per così dire 'ebneriane' si riscontrano in Gogarten già prima, in particolare nel saggio *Gemeinschaft oder Gemeinde?*,¹⁶ pubblicato nel 1923 all'interno della raccolta *Von Glauben und Offenbarung*, per comprendere il quale tuttavia occorre riferirsi allo scritto del 1920 *Die Krisis unserer Kultur*, riannodando dunque il filo con il tema decisivo, a mio giudizio, della crisi.¹⁷

¹⁴ K. Barth, *Abschied von „Zwischen den Zeiten“*, in J. Moltmann (ed.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil II, pp. 313-321, qui pp. 313-314; tr. it. *Commiato da Zwischen den Zeiten*, in J. Moltmann (ed.), *Le origini della teologia dialettica*, pp. 732-742, qui p. 732.

¹⁵ Cfr. F. Ebner, *Versuch eines Ausblicks in die Zukunft*, pp. 810-815; tr. it., pp. 171-177.

¹⁶ F. Gogarten, *Gemeinschaft oder Gemeinde?*, in J. Moltmann (ed.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil II, pp. 153-171; tr. it. *Comunione o organizzazione comunitaria?*, in J. Moltmann (ed.), *Le origini della teologia dialettica*, pp. 564-581. Alla luce del contenuto del saggio, Penzo preferisce tradurre *Gemeinschaft* con l'espressione «comunità individualistica» e *Gemeinde* con «comunità autoritaria»: cfr. G. Penzo, *F. Gogarten: il problema di Dio tra storicismo ed esistenzialismo*, p. 195.

¹⁷ F. Gogarten, *Die Krisis unserer Kultur*, in J. Moltmann (ed.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil II, pp. 101-121; tr. it. *La crisi della nostra cultura*, in J. Moltmann (ed.), *Le origini della teologia dialettica*, pp. 509-530. Cfr. D. Korsch, *Die Moderne als Krise. Zum theologischen Begriff einer geschichtsphi-*

Die Krisis unserer Kultur si apre con un riferimento esplicito all'esperienza della guerra appena attraversata: «Vi sono avvenimenti, il cui significato è talmente grande, che il tentativo di sbrigarsela precipitosamente con essi in qualche maniera risulta loro fatale»; fatale, perché Gogarten ritiene che la guerra sia solo «un lieve presentimento» dello sconvolgimento patito nel presente e dell'autoillusione in cui si rischia nuovamente di cadere, quell'autoillusione che trasforma tutti gli avvenimenti in prevedibili e fa sì che quel che accade rimanga sterile, non cambi nulla, che lo sconvolgimento non trasformi affatto i modi di vedere.¹⁸ Lo stare nell'attimo presente richiede invece che si sperimentino tre prospettive, la psicologica, la filosofica e la religiosa, tra le quali cruciale si rivela l'ultima.¹⁹ Considerato in prospettiva religiosa, ogni evento viene visto come azione di Dio; ma – continua Gogarten, riprendendo un'affermazione di Lutero – sono pochi gli uomini morti a tutto fino al punto di riconoscere di non essere «in grado di fare niente con le proprie forze».²⁰ Per illustrare la profondità della morte richiesta, Gogarten ricorre alla parabola del figlio prodigo, nel quale il ricordo del padre affiora come «giudizio di morte» e proprio per questo diviene «via di accesso alla vita».²¹ Di fronte dunque a un mondo che «così come si presenta, è una defezione da Dio», di fronte alla crisi della cultura, occorre prendere posizione e domandarsi se la religione possa continuare a presentarsi come «anima» della cultura stessa, nella forma dunque di una «religione culturale» che si scopre partecipe del destino della cultura di cui è anima e dunque lotta contro la sua fine, oppure se essa debba porsi come «crisi», favorendo così l'azione annientante, ma proprio per questo creante, di Dio.²² E a tal proposito, nello sviluppo di questo

losophischen Kategorie, in Id., *Dialektische Theologie nach Karl Barth*, Mohr, Tübingen 1996, pp. 23-40.

¹⁸ F. Gogarten, *Die Krisis unserer Kultur*, pp. 101-102; tr. it., pp. 509-510.

¹⁹ Ivi, pp. 103-106; tr. it., pp. 510-514.

²⁰ Ivi, p. 107; tr. it., pp. 514-515.

²¹ Ivi, pp. 110-111; tr. it., pp. 518-519.

²² Ivi, pp. 112-113, cfr. p. 116; tr. it., pp. 520-521, cfr. p. 524. Sarebbe questa l'idea guida, che trae ispirazione diretta dalla lettura di Lutero, non solo nel 'primo', ma anche nel 'secondo' Gogarten a giudizio di Maffei, che si pronuncia

pensiero, analogamente a Ebner che in *Versuch eines Ausblicks in die Zukunft* intravede «il punto di svolta della necessità spirituale [Wende der geistigen Not]» del momento storico in una nuova percezione della «*realtà di Cristo*»,²³ Gogarten mette in guardia rispetto al pericolo che, giunti al punto di cui si è detto, «poniamo nuovamente noi stessi tra noi e Dio» e sottolinea che una sola può essere la «chiarificazione» o «rivelazione», cioè Gesù Cristo:

Gesù Cristo stesso è l'Azione-di-Dio, è l'annientamento di questo mondo, è la creazione originaria. E' la cosa più semplice del mondo che Dio abbia aiutato gli uomini per mezzo di un uomo. E solo nella sua semplicità ultima, più profonda, più elementare, essa è vera. Ma questa semplicità ultima, più profonda, più elementare consiste nel fatto che non si può avere Dio senza Dio.²⁴

In *Die Krisis unserer Kultur*, fatta salva questa tangenza quanto al punto risolutivo della crisi, non si riscontrano prossimità a Ebner e il terreno praticato è distintamente teologico. L'infrastruttura filosofica e la vicinanza a Ebner emergono invece nel saggio del 1923 dal titolo *Gemeinschaft oder Gemeinde?*, in cui esplicitamente il teologo alla frase «Infatti la parola è l'unica forma della comunicazione tra l'Io e il Tu» pensa bene di aggiungere in nota: «Non posso trascurare il richiamo al significativo e bel libro,

quindi a favore della coerenza del percorso del teologo: «È singolare osservare come motivi, quali la critica della religione, utilizzati per l'interpretazione teologica della crisi della cultura dell'epoca successiva alla prima guerra mondiale si ripropongano nell'ultima fase del pensiero di Gogarten per comprendere il fenomeno della secolarizzazione: in entrambi i casi si tratta di processi culturali, che al di là delle apparenze, hanno una valenza teologica positiva e possono essere visti come occasione per riscoprire l'autenticità evangelica della fede cristiana. Ugualmente si può osservare come la sua interpretazione della teologia dialettica, fin dagli inizi, si sia voluta in sintonia con alcuni fondamentali concetti della teologia di Lutero e della tradizione luterana – libertà cristiana, legge evangelo, dottrina dei due regni – allo scopo di tenere insieme l'affermazione del carattere trascendente della salvezza offerta al credente dal Vangelo, e la responsabilità autonoma affidata all'uomo che è chiamato ad agire in modo razionale e responsabile nel mondo» (A. Maffei, *La teologia dialettica: differenze e sviluppi*, pp. 171-172).

²³ F. Ebner, *Versuch eines Ausblicks in die Zukunft*, p. 734; tr. it., p. 54. Corsivi nell'originale.

²⁴ F. Gogarten, *Die Krisis unserer Kultur*, pp. 118-119; tr. it., pp. 526-527.

di Ferdinand Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten* [La parola e le realtà spirituali], Brenner Verlag, Innsbruck 1921».²⁵ Pressoché immediata è dunque la valorizzazione dei *Frammenti pneumatologici* da parte di Gogarten, che appare in quel periodo fortemente impegnato in una traduzione teologica dell'Io-Tu anche stando a una lettera indirizzata da Barth a Thurneysen il 7 ottobre 1922: Barth riferisce di un dibattito con la partecipazione di Gogarten e annota che il collega teologo «tratta e risolve il problema cristologico con l'ausilio di una filosofia speculativa Io-Tu, che io considero una cura da cavallo [*eine Roßkur*]. Sa il cielo dove questo porterà».²⁶

Come avviene l'ingresso nel registro Io-Tu in *Gemeinschaft oder Gemeinde*? Il problema è nuovamente quello della crisi della cultura, crisi che scuote tutte le forme oggettive di vita comune (stato, chiesa, scuola, famiglia) prima ritenute solide e indubitabili. Si tratta di organizzazioni comunitarie (*Gemeinden*) che sono fondate sull'autorità, il cui scopo non è la vita creativa, bensì semplicemente l'obbedienza e l'ordine, e che dunque all'«uomo moderno» sem-

²⁵ F. Gogarten, *Gemeinschaft oder Gemeinde?*, p. 168 nota 3; tr. it., p. 578 nota 3.

²⁶ K. Barth – E. Thurneysen, *Briefwechsel* Band 2. 1921-1930. Theologischer Verlag, Zürich 1974, p. 105. Probabilmente occorre collocare intorno al 1920 il primitivo avvicinamento di Gogarten ai temi propri della filosofia dialogica grazie all'intenso scambio intellettuale con l'amico Eberhard Grisebach: cfr. G. Penzo, *F. Gogarten: il problema di Dio tra storicismo ed esistenzialismo*, pp. 113-115, cfr. pp. 102-110. Di iniziale indipendenza da Ebner e Buber quanto ai concetti di 'Io' e 'Tu' parla anche, nella sua recente biografia di Gogarten, D. T. Goering, *Friedrich Gogarten (1887-1967). Religionsrebell im Jahrhundert der Weltkriege*, De Gruyter, Berlin/Boston 2017, p. 148 con nota 268, cfr. pp. 141-155. Sulle affinità e le differenze fra Buber, Ebner, Grisebach e Gogarten si sofferma M. Leiner, concludendo in favore di un'ampia autonomia e originalità di Gogarten: «Gogartens Personalismus erscheint im Vergleich mit den anderen Dialogisten als eigenständige Entwicklung. Die Asymmetrie von Du und Ich, die Autorität und die Vergangenheit des Du, die Verknüpfung mit geschichtsphilosophischen Theorien und mit Luther sind eigenständige kreative Entwicklungen des dialogischen Denkens» (M. Leiner, *Gottes Gegenwart. Martin Bubers Philosophie des Dialogs und der Ansatz ihrer theologischen Rezeption bei Friedrich Gogarten und Emil Brunner*, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2000, p. 255, cfr. pp. 233-256).

brano compatibili soltanto con uno spirito reazionario; di contro la *Gemeinschaft*, fondata sulla libertà dell'individuo, corrisponde perfettamente alla concezione individualistica consacrata dalla modernità e dunque è vista come «il fine indiscusso» verso cui muovere.²⁷ Tra le due forme – osserva Gogarten – non può porsi che l'*aut aut*, un'opposizione assoluta che invoca una decisione come tra verità ed errore.

Il discrimine tra le due è individuato dal teologo nel modo di concepire il rapporto Io-Tu. Nella concezione individualistica sottesa alla *Gemeinschaft* ogni Tu viene risolto e dissolto nell'Io, poiché il singolo si identifica con la verità, la quale dunque non può mai sussistere «di fronte» all'individuo; si giunge così anche alla blasfemia di collocare l'uomo al posto di Dio, assimilando l'«Io sono io» all'«Io sono colui che sono»: idealisti, soggettivisti e mistici sono accomunati, secondo Gogarten, dalla incapacità di separare il proprio Io dal Tu di Dio; occorre invece riconoscere che «Io sono Io» significa «solo un limitato Io, tormentosamente limitato, isolato fino al soffocamento, separato da ogni Tu, da Dio e dagli uomini, e pieno di desiderio di Dio e di ogni creatura».²⁸

Il problema resta dunque «come l'io possa giungere al Tu» in modo che il Tu rimanga Tu, persistendo come «rigida opposizione» all'Io.²⁹ Perché ciò accada, il legame di comunione deve essere stabilito mediante un terzo, «libero dalla soggettività e dall'individualità»: un tale terzo è appunto l'autorità, che per questo è esclusa da ogni forma di individualismo, come dimostrerebbe la situazione culturale contemporanea.³⁰

La questione del giusto rapporto fra Io umano e Tu divino riemerge nelle pagine conclusive del saggio, dove compare il riferimento esplicito a Ebner sopra ricordato. Si può «sapere di Dio» non per via di una qualche «reminiscenza di tipo platonico-idealistico»,

²⁷ F. Gogarten, *Gemeinschaft oder Gemeinde?*, pp. 153-155; tr. it., pp. 564-566.

²⁸ Ivi, pp. 158-163; tr. it., pp. 569-574.

²⁹ Ivi, pp. 163-165; tr. it., pp. 574-576.

³⁰ Ivi, pp. 165-166; tr. it., pp. 576-577.

ma solo perché «Dio si comunica a me di sua iniziativa». ³¹ L'uomo dunque può soltanto porsi in «ascolto della parola. Infatti la parola è l'unica forma della comunicazione tra l'io e il Tu», un Tu che resta però tale, non inghiottito dall'io, solo se quella parola è una «parola esteriore», è «l'autorità divina». ³² Ogni altra autorità non può che fondarsi sull'autorità della parola di Dio.

Gogarten si appoggia, dunque, al personalismo dialogico per uscire dalle maglie dell'idealismo, del quale peraltro si era intensamente occupato, dedicandosi allo studio di Fichte all'inizio del suo percorso, ³³ e per affrontare un tema ritenuto cruciale nella crisi della cultura più volte descritta, vale a dire la crisi dell'autorità, non senza ambiguità che si manifesteranno nel seguito della vicenda personale di Gogarten e delle sue opzioni politiche. ³⁴

Le annotazioni di Barth nella lettera a Thurneysen del 1922 e nell'*Abschied* del 1933 ci indirizzano a pensare che il registro Io-Tu abbia caratterizzato ampiamente il pensiero del 'primo' Gogarten, divenendo una sorta di *passerpartout* filosofico per entrare nelle questioni teologiche più complesse (sarà interessante in proposito leggere il giudizio di Ebner). All'interno di quel registro abbiamo visto spiccare – e non poteva essere altrimenti – il tema della parola, riguardo al quale è nota e discussa la distinzione di Moltmann, proposta nel *Vorwort* ad *Anfänge der dialektischen Theologie*, tra due concetti di 'parola di Dio', che a suo giudizio finirono col determinare due linee all'interno della teologia dialettica: «è la differenza tra il concetto della parola di Dio, come lo

³¹ Ivi, pp. 167-168; tr. it., p. 578.

³² Ivi, p. 168; tr. it., *ibidem*.

³³ F. Gogarten, *Fichte als religiöser Denker*, Diederichs, Jena 1914. Secondo l'autore, il 'vero' Fichte si rintraccerebbe non nella prima fase del suo pensiero, moralistica o kantiana, bensì nella seconda, religiosa o mistica. Cfr. G. Penzo, *F. Gogarten: il problema di Dio tra storicismo ed esistenzialismo*, pp. 118-130.

³⁴ Sull'autoritarismo cui inclina l'interpretazione gogarteniana del rapporto Tu-Io, anche al di fuori del saggio testé commentato, cfr. A. Maffei, *La teologia dialettica: differenze e sviluppi*, pp. 161-164; sul difficile rapporto fra autorità e autoritarismo, individualità e individualismo nel pensiero del nostro autore si veda G. Penzo, *Autorità e legge negli scritti politici giovanili di Friedrich Gogarten*, «Filosofia e Teologia» 2 (1988), fasc. 3, pp. 116-130.

ha sviluppato Barth, e il concetto di parola come fu abbozzato da quel segreto animatore filosofico della teologia moderna che fu Ferdinand Ebner, e come subito fu accolto da Emil Brunner e da Friedrich Gogarten». ³⁵ Se Barth intese il compito della teologia e di conseguenza della predicazione come riproduzione in parole umane di «quanto da Dio stesso è stato detto all'uomo su Dio, in contrasto con tutto ciò che l'uomo può dire da se stesso su Dio», Ebner – scrive Moltmann – condusse

una discussione antropologica e di filosofia del linguaggio con l'idealismo tedesco, nel suo scritto straordinariamente efficace *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente* [La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici], 1921 [...] Nei “frammenti pneumatologici” di Ebner si trovano anticipati i concetti successivamente usati dalla teologia protestante, il «fondarsi dell'esistenza sulla parola», la «verità come incontro», la posizione dell'uomo «tra Dio e il mondo». Ma qui il concetto di parola viene inteso a partire dalla scoperta di modi nuovi dell'esistenza umana. ³⁶

Due diversi punti di partenza, dunque, che in ambito teologico comporterebbero due diverse accezioni del sintagma ‘parola di Dio’. Quanto alla seconda, di derivazione ebneriana, Moltmann non manca di far notare che quella scoperta è stata

di immensa importanza per la salvezza della spiritualità e della umanità minacciate dalla tecnica e dalla società di massa. Tuttavia ci si chiede se in Ebner

³⁵ J. Moltmann, *Vorwort*, pp. XVII-XVIII; tr. it., pp. 19-20. Secondo A. Aguti, l'affermazione di Moltmann andrebbe ridimensionata sulla scorta dell'intera parabola disegnata da Barth: «il ruolo che, secondo l'indicazione di Moltmann, Ebner avrebbe giocato nella divaricazione tra una ‘teologia dell'annuncio’ e una ‘teologia dell'ermeneutica’ nella fase iniziale della teologia dialettica appare da ridimensionare. Anche una “teologia dell'annuncio” come quella di Barth ha infatti trovato, seppur esplicitamente soltanto in un periodo successivo, nelle categorie dialogiche il modello filosofico privilegiato in grado di corrispondere ad un'antropologia fondata cristologicamente» (A. Aguti, *Ferdinand Ebner e la teologia evangelica* [Friedrich Gogarten, Emil Brunner, Karl Barth], «Comunio» nn. 175-176 [2001], p. 155, cfr. pp. 139-155).

³⁶ J. Moltmann, *Vorwort*, pp. XVII-XVIII; tr. it., p. 20. *Der Mensch zwischen Gott und Welt* è il titolo di una pubblicazione di Gogarten (Lambert Schneider Verlag, Heidelberg 1952); tr. it., *L'uomo tra Dio e il mondo. Legge ed evangelio*, EDB, Bologna 1972.

si abbiano effettivamente ‘frammenti pneumatologici’ nel vero senso biblico, oppure una nuova interpretazione del logos e del suo determinare l’uomo.³⁷

Non entro nel dibattito sull’interpretazione di Ebner. Importa qui segnalare un’ulteriore, plausibile radice della divaricazione tra Gogarten e Barth, in cui certamente giocano due diversi modi di intendere il lavoro teologico, complice sul versante di Gogarten l’incontro con la filosofia dialogica.

2. Ebner lettore di Gogarten

Mi sposto ora sul versante di Ebner quale lettore di Gogarten. Non assiduo lettore, certamente, quanto piuttosto lettore interessato a trovare nel teologo affinità con il proprio pensiero, partendo dalla considerazione che dopo il 1921 (anno di pubblicazione dei *Fragmente*) filosofi, teologi ed anche scrittori di *feuilletons* avrebbero pubblicato di tutto sull’Io e Tu, ma – sostiene Ebner – «sembra che nessuno di questi abbia conosciuto i *Fragmente*, poiché nessuno [...] ne fa menzione».³⁸ Quanto a Gogarten, l’attenzione dell’autore in *Versuch* si posa sul solo *Ich glaube an den dreieinigen Gott*, pubblicato nel 1926 (posteriore dunque ai saggi considerati sin qui), nel quale Gogarten, dopo un’introduzione dedicata al rapporto fedestoria, affronta in tre parti i temi della creazione, della redenzione e della santificazione.³⁹ L’intenzione del libro – spiega Ebner nel capitolo *La rivelazione dell’Io e del Tu [Die Entdeckung des Ich und Du]*, dopo aver ricordato Rosenzweig e Buber – è «indicare il cammino che, a giudizio dell’autore, si deve necessariamente percorrere, “se ci deve essere ancora una teologia e si deve porre fine alla sua progressiva trasformazione in filosofia della storia”».⁴⁰ Ebner chiosa così questa presentazione:

³⁷ J. Moltmann, *Vorwort*, p. XVIII; tr. it., p. 20.

³⁸ F. Ebner, *Versuch eines Ausblicks in die Zukunft*, p. 801; tr. it., p. 157.

³⁹ Cfr. F. Gogarten, *Ich glaube an den dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte*, Diederichs, Jena 1926.

⁴⁰ F. Ebner, *Versuch eines Ausblicks in die Zukunft*, p. 810; tr. it., p. 170.

Si può discutere tuttavia se, dopo quasi duemila anni di cristianesimo prevalentemente ‘teologico’ sia ancora da salvare la traduzione teologica – sia la cattolica che quella di qualsivoglia confessione ‘protestante’ – della vigorosa fede biblica. Forse si farebbe torto alla teologia qualora sul suo conto si intendesse dire che essa, in definitiva, altro non sarebbe che uno svignarsela-dinanzi-alla-parola-di-Gesù: non si può negare, però, che essa susciti ogni volta di nuovo tale impressione.⁴¹

L’annotazione è tipicamente ebneriana, intrisa della consueta severità nei confronti della teologia e della sua tendenza a costruire sistemi, estenuando appunto la «vigorosa fede biblica».

Il volume di Gogarten mostrerebbe, secondo il filosofo, «una prossimità [*Gedankennähe*] ai *Fragmente* analoga a quella propria del libro di Buber [*Ich und Du*, pubblicato nel 1923], sebbene si ponga da un punto di vista essenzialmente differente».⁴² I passi scelti da Ebner per documentare tale prossimità sono in tutto sedici e possono essere raccolti attorno ad alcuni nuclei tematici.

Un primo nucleo può essere così rappresentato: la realtà dell’uomo non la si comprende a partire dall’idea dell’Io, perché si tratta di una realtà duale, della realtà «piena di contraddizioni e di contrasti, del Tu e dell’Io», per cui «io riconosco che la mia realtà mi è data soltanto nel mio essere-riferimento-a [*Bezogenheit*]»⁴³.

Un secondo nucleo: del creare di Dio posso unicamente sapere il mio «essere-creato-da-Dio»; ciò che io sono, la mia iità (*Ichheit*), non è l’iità del creatore, bensì quella della creatura, ma riconosco questo solamente «allorché io dico Tu e riconosco il mio legame indissolubile con il Tu», quando mi decido ad ascoltare l’appello all’iità che mi viene solo dal Tu⁴⁴.

Il terzo nucleo emerge dalle ultime sette citazioni, che riguardano il tema della parola.⁴⁵ In senso proprio essa è «relazione tra Tu e Io»; ciò comporta che vi siano parole che non giungono a essere tali perché si originano da un Io che si occupa unicamente

⁴¹ *Ibidem*; tr. it., pp. 170-171.

⁴² *Ibidem*; tr. it., p. 170.

⁴³ *Ivi*, pp. 810-811; tr. it., pp. 171-172.

⁴⁴ *Ivi*, pp. 811-814; tr. it., pp. 172-175. Citazioni da pp. 811-812; tr. it., pp. 172-173.

⁴⁵ *Ivi*, pp. 814-815; tr. it., pp. 176-177.

di se stesso, ovvero parole mute, espressione di un Io muto «perché privo dell'effettiva relazione con il Tu». Soltanto all'interno della relazione si può conoscere se una parola è tale oppure no, e questo fa sì che solo la parola dell'amore sia una «parola veramente reale e responsabile, perché... proviene dal compiuto rapporto con l'Altro».

Al di fuori del capitolo citato il nome di Gogarten compare raramente in *Versuch*, ma è interessante notare il fatto che Ebner per tre volte lo menziona a proposito del sapersi-come-creature e del conoscere questa come la sola umana ittà, annotando in un caso che quella di Gogarten è «una osservazione molto profonda».⁴⁶

L'apprezzamento è dunque chiaro in questa circostanza. In altri scritti di Ebner, tuttavia, troviamo giudizi meno lusinghieri su Gogarten e sul suo utilizzo del tema Io-Tu. Oltre al cenno nei *Diari* datato 30 ottobre 1927⁴⁷ (cui si può facilmente rispondere che Gogarten ha ammesso d'aver letto i *Frammenti*, non in *Ich glaube an den dreieinigen Gott*, ma altrove, come si è visto), incontriamo nelle *Lebenserinnerungen* un'annotazione critica significativa: i pensieri espressi dal teologo in *Ich glaube an den dreieinigen Gott* sarebbero affini a quelli dei *Frammenti*, ma si avrebbe una restrizione d'orizzonte «sostanziale e non vantaggiosa» del pensiero di fondo espresso dalla formula Io-Tu, formula con cui nel libro si cerca di «risolvere tutti i problemi religiosi e le questioni teologiche dal punto di vista del luteranesimo ortodosso».⁴⁸ Ancor più severo è il giudizio espresso in una Lettera a Ludwig von Ficker (19 agosto 1929).⁴⁹ Ebner reputa che sia «ingenuità» (*Naivität*) utilizzare la formula Io-Tu al solo scopo di salvare la teologia protestante dal rischio di risolversi in una filosofia della

⁴⁶ Cfr. *ivi*, pp. 783, 796, 838 (cit. da p. 796); tr. it., pp. 130, 149-150, 209 (cit. da p. 149).

⁴⁷ F. Ebner, *Tagebücher*, in Id., *Notizen Tagebücher Lebenserinnerungen*, Kösel-Verlag, München 1963 (*Schriften* II), pp. 1020-1021.

⁴⁸ F. Ebner, *Lebenserinnerungen*, in Id., *Notizen Tagebücher Lebenserinnerungen*, p. 1097.

⁴⁹ F. Ebner, *An Ludwig von Ficker* (Gablitz, 19. August 1929), in Id., *Briefe*, Kösel-Verlag, München 1965 (*Schriften* III), pp. 656-657.

storia. Commenta il filosofo: «non si gioca con bombe di dinamite quando si vuol difendere un edificio traballante dal crollo finale», senza accorgersi del fatto che la ««scoperta dell'Io e del Tu» è «la fine di tutta la teologia».

HANS WEICHSELBAUM

GEORG TRAKL UND DER KRIEG

«... es lebe der Krieg!» schrieb Georg Trakl in einem Brief von Anfang November 1912 aus Innsbruck an seinen Freund Erhard Buschbeck in Wien. War Trakl ein Kriegsbegeisterter? – Aus dem Zusammenhang wird klar, dass der Ausruf einen ironisch-sarkastischen Unterton hat, der durch Trakls ungeliebte Tätigkeit in der Innsbrucker Garnisonsapotheke bedingt war, die er zu dieser Zeit als besonders belastend empfunden hat. Sicher nicht ohne Grund, denn seit Oktober kämpften auf dem Balkan vier Völker gegen die Reste des Osmanischen Reiches auf europäischem Boden und die k. u. k-Armee war in erhöhter Bereitschaft. Der erste Balkankrieg brachte für Trakl also vermehrte Arbeit. Der vollständige Schluss des erwähnten Briefes lautet denn auch: «Ich sitze im Dienst; Arbeit, Arbeit – keine Zeit – es lebe der Krieg!» (I/492).

Die Vorgänge auf dem Balkan waren für den «Akademischen Verband für Literatur und Musik» in Wien der Anlass, das dritte Heft der vom Verband herausgegebenen Zeitschrift «Der Ruf» vom November 1912 dem Thema *Krieg* zu widmen. Buschbeck, der zu dieser Zeit seine aktivste Phase im Verband hatte, übernahm die Redaktion. Dass es sich dabei nicht um ein pazifistisch motiviertes Vorhaben handelte, wird schon an der Vorbemerkung deutlich, dass nämlich das Reinerträgnis des Heftes «zur Schaffung einer österreichischen Luftflotte» bestimmt sei. Im ersten Beitrag entwickelte denn auch der umtriebige Schriftsteller Robert Müller eine «Apologie des Krieges», in der er die These vertrat, dass Krieg

«mitnichten wider die Kultur» sei, «denn er ist selbst Kultur».¹ Und auch im letzten Beitrag mit dem Titel «Das Verbrechen am Frieden» wird die Notwendigkeit des Krieges betont, denn die Kultur sei „ein Ergebnis des Kampfes aller gegen alle und gegen alles», denn «das vergossene Blut, der gewaltsame Aderlass an der Menschheit befruchtet das Leben».² Trakl scheint geahnt zu haben, in welches Umfeld er mit einem Beitrag für dieses Heft geraten könnte, und meinte, mit seinem Gedicht *Trompeten* vielleicht «zu sehr aus dem Rahmen einer kriegerischen Nummer» (I/493) zu fallen, wie er in einem Brief an Buschbeck anmerkte. In einem weiteren Brief brachte er noch einige Korrekturen an diesem Gedicht an und bat den Freund, es möglichst auf die letzte Seite zu setzen, da es ihm «sehr erwünscht wäre, daß nach der letzten Zeile der geneigte Leser nicht auf die erste Zeile eines kriegerischen Gesanges von Paul Stephan hinübergleitet» (I/494). Buschbeck erfüllte ihm diesen Wunsch nicht, er platzierte *Trompeten* in die Mitte des Heftes, von Paul Stephan erschien allerdings kein Beitrag.

Trompeten

Unter verschnittenen Weiden, wo weisse Kinder spielen
 Und Blätter treiben, tönen Trompeten. Kirchhofschauer.
 Fahnen von Scharlach stürzen durch des Ahorns Trauer,
 Reiter entlang an Roggenfeldern, leeren Mühlen.

Oder Hirten singen nachts und Hirsche treten
 In den Kreis ihrer Feuer, des Hains uralte Trauer,
 Tanzende heben sich von einer schwarzen Mauer;
 Fahnen von Scharlach, Lachen, Wahnsinn, Trompeten.³

In diesem zweistrophigen Gedicht stehen friedlichen Bildern von spielenden Kindern und singenden Hirten bedrohliche Vorstellungen gegenüber («Kirchhofschauer», «leere Mühlen», «schwarze Mauer», in der Vorstufe auch noch das überdeutliche «Stahlschauer», II/97)): auch die Natur ist in die negative Bildwelt

¹ R. Müller, *Apologie des Krieges*, «Der Ruf», H. 3 (Nov. 1912), pp. 1-8, hier p. 6.

² L. P. Trenck, *Das Verbrechen am Frieden*, «Der Ruf», H. 3 (Nov. 1912), pp. 26-29, hier S. 27.

³ G. Trakl, *Trompeten*, «Der Ruf», H. 3 (Nov. 1912), p. 12.

miteinbezogen: «verschnittene Weiden», «des Ahorns Trauer». Verbunden sind beide Strophen durch das Bild der «Fahnen von Scharlach», das die Vorstellung von einem blutigen Kriegsgeschehen auslöst, und den Schall der Trompeten, der ähnlich einer Kriegsfanfare den Abschluss bildet. Zur letzten Zeile lieferte Trakl in einem Brief an Buschbeck aus der zweiten Novemberhälfte selbst einen Kommentar: Sie sei «eine Kritik des Wahnsinns, der sich selbst übertönt» (I/495). Mit wenigen Bildern entwirft hier Trakl wie mit Pinselstrichen eine bedrohliche Kriegsszenerie, in der mit Unschuld assoziierte Wesen wie Kinder oder Hirten als Opfer erscheinen. Die Farben Weiß, Schwarz und Rot sind in diesem Fall klar zuzuordnen: Unschuld, Tod und Gewalt. Egon Schiele hat bei der Gestaltung des Heft-Umschlages ebenfalls diese Farben verwendet.

Aus der Zeit von Trakls Tätigkeit in der Innsbrucker Garnisonsapotheke (etwa Sept./Okt. 1912) stammt auch das Gedicht *Menschheit*:

Menschheit vor Feuerschlünden aufgestellt,
 Ein Trommelwirbel, dunkler Krieger Stirnen,
 Schritte durch Blutnebel; schwarzes Eisen schellt,
 Verzweiflung, Nacht in traurigen Gehirnen:
 Hier Evas Schatten, Jagd und rotes Geld.
 Gewölk, das Licht durchbricht, das Abendmahl.
 Es wohnt in Brot und Wein ein sanftes Schweigen
 Und jene sind versammelt zwölf an Zahl.
 Nachts schrein im Schlaf sie unter Ölbaumzweigen;
 Sankt Thomas taucht die Hand ins Wundenmal. (I/43)

Trakl hat hier wieder mit Kontrasten gearbeitet. Auch im poetischen Verfahren ist das Gedicht dem vorigen ähnlich, wenn auch im 2. Teil mehr erzählende Elemente enthalten sind. In den zehn Versen ohne strophische Gliederung wird im ersten Teil in unregelmäßigem Rhythmus die Sicht auf den menscheitsgeschichtlichen Zustand einer radikalen Gefährdung entfaltet: Vor «Feuerschlünden» entsteht das Bild einer sich selbst fremden Gesellschaft, die sich in Materialismus und Verzweiflung selbst zerstört. Bilder dafür sind «Trommelwirbel», «Blutnebel», «schwarzes Eisen»,

«Jagd und rotes Geld»; von Eva, dem Urbild der Frau, bleibt nur ein «Schatten».

Der 2. Teil entwirft in regelmäßigen Jamben die Vision vom biblischen Abendmahl als möglicher Alternative zu den apokalyptischen «Feuerschlünden». Die Erwartung eines reineren, erstrebenswerteren Lebens wird der real zerstörerischen Welt gegenübergestellt. Kein «Blutnebel» verhüllt die Szene, sondern Licht fällt auf die schweigend bei «Brot und Wein» Versammelten. Es gibt aber keine Sicherheit: Angst lässt sie im Schlaf schreien und «Sankt Thomas» braucht einen handfesten Beweis, um seine Zweifel – wohl an der Möglichkeit dieses anderen Lebens – besiegen zu können. Das Wissen um die menschliche Neigung zu Verrat und Verleugnung wird nicht verdrängt.

Noch vor dem Attentat von Sarajewo und vor dem Ausbruch des Krieges haben Trakl Gedanken an Krieg verstärkt beschäftigt. Er sprach darüber mit Karl Röck, was dieser in einer Tagebuchnotiz vom 22. Juni festhielt: «Trakl vom Soldaten, vom Krieg»,⁴ heißt es dort. In den hymnenartigen Gedichten *Die Schwermut* (I/161) und *Die Nacht* (I/160), die in dieser Zeit entstanden sind, finden sich Bilder und Motive aus dem militärischen Vorstellungsbereich.

Die Schwermut

Gewaltig bist du dunkler Mund
 Im Innern, aus Herbstgewölk
 Geformte Gestalt,
 Goldner Abendstille;
 Ein grünlich dämmernder Bergstrom
 In zerbrochener Föhren
 Schattenbezirk;
 Ein Dorf,
 Das fromm in braunen Bildern abstirbt.

Da springen die schwarzen Pferde
 Auf nebliger Weide.
 Ihr Soldaten!
 Vom Hügel, wo sterbend die Sonne rollt
 Stürzt das lachende Blut –

⁴ K. Röck, *Tagebuch 1891-1946*. 3 Bände. Hrsg. u. erläutert von C. Kofler, Brenner Studien, Salzburg 1976. Hier: Bd. I, p. 248.

Unter Eichen
 Sprachlos! O grollende Schwermut
 Des Heers; ein strahlender Helm
 Sank klirrend von purpurner Stirne.

Herbstesnacht so kühle kommt,
 Erglänzt mit Sternen
 Über zerbrochenem Männergebein
 Die stille Mönchin. (I/161)

In der 2. Strophe wird der bei Trakl häufig mit der Vorstellung von Männlichkeit verbundene Gemütszustand der Schwermut mit derartigen Bildern assoziiert. Ein Anruf lautet: «O grollende Schwermut / Des Heers». Bilder des Untergangs und der Vernichtung grundieren diesen Zustand: «Vom Hügel, wo sterbend die Sonne rollt / Stürzt das lachende Blut», «ein strahlender Helm / Sank klirrend von purpurner Stirne». Und die «kühle Herbstesnacht» kommt «Über zerbrochenem Männergebei». In einer Vorstufe formulierte Trakl noch «Schlachten-Gebein» (II/300). Die vier Verse der letzten Strophe scheinen manches von der Szenerie des letzten Trakl-Gedichtes *Grodek* vorwegzunehmen: die herbstliche Jahreszeit, die toten Soldaten, den Sternenhimmel und die «stille Mönchin» als Figuration der Schwester. Eine Vorstufe zum letzten Vers «Die stille Mönchin» lautet: «Der Schwester verschleiertes Antlitz / neigt sich über den Mond» (II/300).

Im Gedicht *Nacht* lässt vor allem das Bild zu Beginn der 2. Strophe einen Zeitbezug vermuten: «Golden lodern die Feuer / der Völker rings». Das Feuer ist Teil eines dramatischen Geschehens, dem in diesem Gedicht die gesamte Kreatur unterworfen ist; ein «Feuer / Der Hirten», wie Trakl in einer Vorstufe überlegt hatte, wäre dafür wohl zu harmlos gewesen.

Trakl lebte im Juni 1914 auf der Hohenburg in der Nähe von Igls bei Rudolf v. Ficker, dem Bruder seines Förderers Ludwig v. Ficker. Dessen Frau Cissi war erkrankt und hatte sich schon über Trakls «viele Giftnehmen»⁵ beklagt. Paula Schmid, die Verlobte Rudolf v. Fickers und Hausherrin auf der Hohenburg, war über

⁵ Karl Röck notierte am 19. Mai 1914 in sein Tagebuch: «Nach dem Amt Frau v. Ficker getroffen, die über Trakls vieles Giftnehmen klagt» – in: H. Szklenar,

den Gast nicht gerade erfreut und es verwundert daher nicht, dass Trakl wieder Fluchtgedanken hegte: Er bewarb sich beim niederländischen Kolonialamt und bei einer Miliz, die gerade in Wien für Albanien aufgestellt wurde, um eine Stelle als Apotheker – beide Male vergeblich. Trakl musste vorläufig in Innsbruck bleiben. Als sich Ludwig v. Ficker am 23. und 24. Juli in Wien aufhielt,⁶ um mit Ludwig Wittgenstein über die Aufteilung von dessen großzügiger Spende an den «Brenner» zu sprechen, war Trakl für kurze Zeit in Salzburg und plante sogar, wieder ganz dorthin zu übersiedeln. Dem Verleger Kurt Wolff schrieb er Ende Juli, dass er «von nächster Woche ab» unter seiner Salzburger Adresse erreichbar sei. (I/541) Daraus dürfte wegen des Kriegsausbruches am 28. Juli nichts geworden sein. Trakl war laut «Widmungskarte zur Dienstleistung im Kriegsfall» vom 11. Okt. 1913 dem Militärkommando Innsbruck zugeordnet und sollte im Fall einer Mobilisierung die Einberufung «im Domizile», also zu Hause, abwarten.⁷ Trakl wartete jedoch nicht auf die Einberufung, sondern meldete sich am 5. August 1914 bei seiner Einheit «zur aktiven Dienstleistung».⁸ Bereits am Tag davor war er dem Feldspital Nr. 7/14 zugeteilt worden und am Tag darauf erhielt er den «einfachen Feldausrüstungsbeitrag»⁹ von Kr. 300,- (2018 ca. € 1.500,-), mit dem er sich zusätzlich Materialien und Ausrüstungsgegenstände für den Kriegsdienst besorgen konnte, wahrscheinlich auch einen Gummimantel, der schon nach wenigen Tagen Risse aufwies und den er deswegen mit den Worten «Wucher, Schwindel, Betrug» über die Mauer der Klosterkaserne in Innsbruck geworfen haben

Beiträge zur Chronologie und Anordnung von Georg Trakls Gedichten auf Grund des Nachlasses von Karl Röck. «Euphorion» 60, 1966, pp. 222-262, hier p. 233.

⁶ Vgl. Brief L.v. Ficker an Hugo Neugebauer vom 27. Juli 1914. In: L.v. Ficker, *Briefwechsel 1909-1914*. Hrsg. v. I. Zangerle, W. Methlagl, F. Seyr, A. Unterkircher. Salzburg 1986, p. 238.

⁷ Widmungskarte zur Dienstleistung im Kriegsfall, ausgestellt am 11. Oktober 1913 von der k. u. k. Apotheke des Garnisonsspitals Nr. 10 in Innsbruck.

⁸ Haupt-Grundbuchsblatt. – Salzburger Landesarchiv, Evidenzreferat, Grundbuchblätter 1887.

⁹ Ebd.

soll.¹⁰ Möglicherweise kaufte er sich von diesem Geld auch eine Pistole, Marke Browning Nr. 473281, die er bei seinem Tod noch bei sich hatte.¹¹

Trakl war also ohne unmittelbaren äußeren Zwang in den Krieg gegangen. Eine wesentliche Rolle bei dieser Entscheidung wird die Aussicht auf ein Ende der beruflichen und persönlichen Misere gespielt haben: Alle Pläne für einen bürgerlichen Beruf hatten sich zerschlagen, seine Hoffnung auf eine gemeinsame künstlerische Zukunft mit seiner Schwester Grete (Dichter/Pianistin) bei seinem Berliner Aufenthalt vor vier Monaten hatte sich endgültig als vergeblich erwiesen. Die asketische Seite des Soldatischen (im Gegensatz zur Welt der Geschäftemacher) mag ihm diesen Schritt ebenfalls erleichtert haben. Es gibt keinen Hinweis, dass er sich gegen die weit verbreitete Kriegsbegeisterung gestellt hätte; das zur Schau gestellte patriotische Pathos dürfte ihm aber suspekt (oder auch zuwider) gewesen sein. Darauf deutet jedenfalls eine überlieferte Reaktion auf die patriotische Rede eines Generals hin (wahrscheinlich die Rede des Generals Viktor Dankl vom 31. Juli 1914 in Innsbruck): Einem Freund gegenüber soll er mit der spöttischen Bemerkung reagiert haben: «Na, da sind wir schön geschnapst. Gehen wir lieber».¹²

In den nächsten Wochen wartete Trakl auf seinen Einsatz. Das Militär war für ihn ein selbstverständlicher Teil der Lebensrealität und hatte bis dahin für ihn eine stabilisierende Wirkung: Er legte die Abschlussprüfung seiner Praktikantenzeit («Tyrocinalprüfung») vorzeitig ab (26. Februar 1908, II/657), um damit bei der Musterrung («Assentierung») am 27. April 1908 statt eines dreijährigen Militärdienstes die Berechtigung zum Einjährig-Freiwilligen-Jahr

¹⁰ E. Marholdt, *Der Mensch und Dichter Georg Trakl*, in: *Erinnerung an Georg Trakl*. 3. Aufl., Muller, Salzburg 1966, pp. 21-90, hier p. 55.

¹¹ Todesfallaufnahme am Garnisonsspital Nr. 15 in Krakau vom 4. November 2014, S. 3.

¹² Erwin Marholdt berichtete diese – von Ficker dann gestrichene – Episode. Vgl. die Druckfahnen von Erwin Marholdts Beitrag *Der Mensch und Dichter Georg Trakl* zum Band *Erinnerung an Georg Trakl*, Erstdruck Brenner-Verlag, 1926. Forschungsinstitut Brenner-Archiv, Nachl. L. v. Ficker, Sig. 41-70-8-1.

in der k. u. k.-Armee nach Abschluss des Studiums zu erhalten; am nächsten Tag wurde ihm diese auch zugesprochen (II/665), Trakl hatte damit Aussicht auf den Offiziersrang. Die Familie mag das beruhigt haben, denn dieser Rang gehörte offenbar zu den Statuspflichten der männlichen Mitglieder. Eine berufliche Tätigkeit übte Trakl am längsten beim Militär aus: acht Monate, von April bis Dezember 1912, arbeitete er in der Innsbrucker Garnisonsapotheke. Der Militärdienst erschien ihm angesichts des Scheiterns anderer beruflicher Pläne als Rettungsanker (I/503, I/521), der ihm allerdings immer weniger erreichbar war. Nach einem wenig aussichtsreichen beruflichen Anlauf im Wiener Arbeitsministerium (November 1913) schrieb er an Ficker: «Ich kehre vorbehaltlos wieder zum Militär zurück, d. h. wenn man mich noch nimmt» (I/528). Er wurde nicht mehr genommen.

Im August 1914 war er nun also doch dabei – unter Bedingungen freilich, die er sich nicht wünschen konnte: Das Militär als selbstverständlicher Bestandteil der politischen Ordnung der Donaumonarchie und die nun in Gang gebrachte Kriegsmaschinerie waren unterschiedliche Kategorien. Das Ziel seines Einsatzes, Galizien, hatte er bei seiner Meldung erfahren, und das hätte in Friedenszeiten einen verheißungsvollen Klang für ihn gehabt: Der Bezirksrichter und Schriftsteller Weber-Lutkow, den er 1912 in Salzburg nach einem Abend der Literatur- und Kunstgesellschaft *Pan* in einer Kaffeehaus-Runde kennengelernt hatte, stammte aus Galizien und schrieb Erzählungen über das Leben «in Kleirussland», wie Galizien auch genannt wurde. Offenbar überlegte Trakl, dorthin auszuwandern, denn sein Schwager Erich v. Rauterberg riet ihm in einem Brief vom November 1913 nachdrücklich davon ab: «Galizien schlag Dir aus dem Kopf, das hältst Du nicht länger als 3 Monate aus, Universität wäre auch dann umsonst gewesen» (II/784).

Bald erschienen nun im August die ersten Berichte über Verluste und Niederlagen der k.u.k.-Armee, die Listen der Gefallenen wurden immer länger, sie ließen Galizien für Trakl in einem anderen Licht erscheinen. Eindrucksvoll verarbeitete er seine Gedanken

und Vorstellungen im dreistrophigen, reimlosen Gedicht *Im Osten* (I/165), dem einzigen, das mit Sicherheit im August entstanden ist.

Im Osten

Den wilden Orgeln des Wintersturms
Gleicht des Volkes finsterer Zorn,
Die purpurne Woge der Schlacht,
Entlaubter Sterne.

Mit zerbrochenen Brauen, silbernen Armen
Winkt sterbenden Soldaten die Nacht.
Im Schatten der herbstlichen Esche
Seufzen die Geister der Erschlagenen.

Dornige Wildnis umgürtet die Stadt.
Von blutenden Stufen jagt der Mond
Die erschrockenen Frauen.
Wilde Wölfe brachen durchs Tor.

Der Krieg ist hier – im Unterschied zur patriotischen Sprachregelung in dieser Zeit – als ein gewaltsames und düsteres Ereignis dargestellt, dem die Menschen unentrinnbar ausgeliefert sind; des «Volkes finsterer Zorn» erscheint als unabwendbares Naturereignis. Von den «sterbenden Soldaten» bleiben nur noch die Seufzer der «Geister der Erschlagenen» und die «erschrockenen Frauen» sind vor «wilden Wölfen» nicht mehr sicher. Dieses Bild aggressiver Gewalt erinnert an Kokoschkas Selbstdarstellung in den «Träumen den Knaben» (1908) als Werwolf, der in den «friedlichen kraal» einbricht. Neben dieser Vision des universalen Schreckens ist kein rettendes Bild in Sicht. Man darf also davon ausgehen, dass Trakl geahnt hat, was ihn erwartete, als er sich am 24. August in einer «zauberhaft erhellte[n], traumhaft stille[n] Mondmitternacht»¹³ auf dem Innsbrucker Bahnhof von Ludwig v. Ficker verabschiedete und den Viehwaggon eines österreichischen Militärtransportes zur Front im Osten bestieg. Der Aphorismus, den er Ficker dabei auf einem Zettel übergab, muss in diesem Zusammenhang gesehen werden: Die grundsätzlich mögliche Liebe zu allen Menschen ist unter diesen Umständen, der «Bitternis der Welt» (I/463), nicht

¹³ L. v. Ficker, *Der Abschied*. 1926. - In: L. v. F., *Denkzettel und Danksagungen. Aufsätze. Reden*. Hrsg. v. F. Seyr. Kösel, München 1967, pp. 80-101, hier p. 80.

möglich; das Gedicht bleibt ein unzulänglicher Versuch der Sühneleistung.

Die Gedichte *Klage* und *Grodek* sind Trakls letzte Gedichte. Er hat sie «im Feld»¹⁴ geschrieben und sie Ludwig v. Ficker bei dessen Besuch im Garnisonsspital in Krakau vorgelesen und zum Abdruck im «Brenner» angeboten.

Das Gedicht *Klage* spiegelt m. E. die Verzweiflung Trakls angesichts des Erlebten besonders eindrucksvoll wider.

Klage

Schlaf und Tod, die düstern Adler
 Umrauschen nachtlang dieses Haupt:
 Der Menschen goldnes Bildnis
 Verschlänge die eisige Woge
 Der Ewigkeit. An schaurigen Riffen
 Zerschellt der purpurne Leib
 Und es klagt die dunkle Stimme
 Über dem Meer.
 Schwester stürmischer Schwermut
 Sieh ein ängstlicher Kahn versinkt
 Unter Sternen,
 Dem schweigenden Antlitz der Nacht. (I/166)

Es ist einerseits ein sehr persönliches Gedicht, wenn man den «ängstlichen Kahn» als Bild des lyrischen Ichs auffasst, das mit «dunkler Stimme» der «Schwester» gegenüber zur Klage anhebt, andererseits ist es im Tonfall Hölderlins eine Elegie auf eine Menschheit, für die der Dichter eine Ende ihrer geistigen Bestimmung und ein Versinken in dumpfer Verrohung befürchtet. Einzig der Konjunktiv II in «verschlänge» deutet an, dass es sich nicht um eine Gewissheit, sondern um eine Befürchtung handelt. Einstweilen bleibt aber nur ein Verharren im «schweigenden Antlitz der Nacht».

Als Trakls letztes Gedicht gilt

Grodek

Am Abend tönen die herbstlichen Wälder
 Von tödlichen Waffen, die goldnen Ebenen
 Und blauen Seen, darüber die Sonne

¹⁴ Ebenda., S. 87.

Düstres hinrollt; umfängt die Nacht
 Sterbende Krieger, die wilde Klage
 Ihrer zerbrochenen Mäuler.
 Doch stille sammelt im Weidengrund
 Rotes Gewölk, darin ein zürnender Gott wohnt
 Das vergoßne Blut sich, mondne Kühle;
 Alle Straßen münden in schwarze Verwesung.
 Unter goldnem Gezweig der Nacht und Sternen
 Es schwankt der Schwester Schatten durch den schweigenden Hain,
 Zu grüßen die Geister der Helden, die blutenden Häupter;
 Und leise tönen im Rohr die dunklen Flöten des Herbstes.
 O stolzere Trauer! ihr ehernen Altäre
 Die heiße Flamme des Geistes nährt heute ein gewaltiger Schmerz,
 Die ungeborenen Enkel. (I/167)

Dieses Gedicht ist oft besprochen worden und es zählt zu den am häufigsten abgedruckten Beispielen der Anti-Kriegslyrik. Die Einschätzung, dass es einerseits das «unpersönlichste Frontgedicht», andererseits unter der Oberfläche aber «aufs Schmerzhafteste persönlich» sei, hat vieles für sich.¹⁵ Dass Trakl hier wieder mit kontrastierenden Bildwelten gearbeitet hat, manche Bezüge zur Kriegsrhetorik auszumachen sind, bekannte Bildelemente wiederkehren und die Stilmittel der Alliteration und Assonanz anzutreffen sind, sei nur summarisch erwähnt.

Zur Veranschaulichung der Landschaft, in der die Schlacht bei Grodek stattgefunden hat, durch die Trakl zutiefst traumatisiert wurde, sei auf einige Bilder hingewiesen, die ca. zehn Jahre davor vom militär-geographischen Institut in Wien gemacht wurden: Sie gehören zu den 27 Blättern des so genannten «Kriegsspielplanes von Grodek», die zu Vorbereitung von Manövern gedacht waren. Die Originale liegen im Heeresgeschichtlichen Museum in Wien. Sie zeigen die Einfachheit der Siedlungen und strohgedeckten Häuser, die unbefestigten Straßen und Plätze und die zahlreichen Gewässer in der flach-hügeligen Landschaft. Ein Bild zeigt auch, wie schwierig die Fortbewegung im morastigen Gelände gewesen sein muss, wodurch der Rückzug der Armee in den regnerischen

¹⁵ P. Bridgwater, *Georg Trakl and the poetry of the First World War*, in W. E. Y. u. W. Methlagl (edd.) *Londoner Trakl-Symposium*, Müller, Salzburg 1981 (= Trakl-Studien, Bd. X), pp. 96-113, hier p. 113.

Tagen des Oktober 1914 besonders erschwert wurde. «Alle Straßen münden in schwarze Verwesung» ist also auch eine reale Beobachtung.

Waren *Klage* und *Grodek* die einzigen Gedichte, die Trakl «im Feld» geschrieben hat? Wir kennen kein anderes, wissen aber von Ficker, dass es noch eines gegeben haben muss, das er möglicherweise vor diesen beiden geschrieben hat. In einem Briefentwurf Fickers an Karl Emerich Hirt, der in Innsbruck für den 2. Dezember 1914 einen Abend mit Kriegsdichtung plante, heißt es: «Es ist wahr – er hat ein ‘Kriegslied’ geschrieben, aber er hat es eine Woche vor seinem Tode, als ich zu ihm nach Krakau geeilt war, vor meinen Augen zerknittert und zerrissen. So streng ging er mit sich ins Gericht».¹⁶ Trakl hatte dieses Gedicht der *Wiener Reichspost* auf deren Ersuchen hin angekündigt;¹⁷ von ihm waren dort in der Weihnachtsbeilage 1913 drei Gedichte erschienen.¹⁸ Statt des Gedichtes erreichte die Redaktion jedoch nun die Nachricht vom Tod «der weitaus stärksten, selbständigsten unter allen Dichterserscheinungen des jungen Österreich».¹⁹ Was Ficker mit der Bezeichnung «Kriegslied» andeuten wollte, muss offen bleiben. Ein kriegsverherrlichender Gesang, wie er damals zu Tausenden angestimmt wurde, kann es angesichts der früheren Darstellung des Themas jedenfalls nicht gewesen sein.

Während Ficker unmittelbar nach Trakls Tod der Überzeugung war, dass dieser letztlich ein Opfer des Krieges gewesen sei, reagierte der von Trakl verehrte Karl Kraus gegenteilig: In einem Brief vom 13./14. November an Sidonie Nádherný meinte er: «Er ist wohl kein Opfer des Krieges. Es war mir immer unbegreiflich, daß er leben konnte. Sein Irrsinn rang mit göttlichen Dingen [...]». Kraus hatte zwar ein von Sympathie getragenes Interesse an der

¹⁶ Brief L. v. Ficker vom 20. 11. 1914 an Karl Emerich Hirt (Entwurf). In: L. v. Ficker, *Briefwechsel 1914-1925*. Hrsg. v. I. Zangerle, W. Methlagl, F. Seyr, A. Unterkircher. Brenner-Studien, Bd. VIII, Innsbruck 1988, p. 50f.

¹⁷ Reichspost, Nr. v. 15. 11. 1914.

¹⁸ Reichspost, Nr. v. 25. 12. 1913: «Geistliches Lied», «In einem verlassenem Zimmer», «Verklärter Herbst».

¹⁹ Reichspost, Nr. v. 15. 11. 1914.

Person Trakl, mit dessen Dichtungen konnte er wenig anfangen, für seine «klassisch aufgeräumten Geisteshorizonte» (Ficker)²⁰ waren sie wohl zu chaotisch.

Zuletzt ein Blick auf einige Texte, die sich in sehr unterschiedlicher Weise mit den Kämpfen in Grodek befassen: Zunächst ein kurzer Ausschnitt aus den Tagebüchern von Stefan Zweig,²¹ der im Juli 1915 als Mitarbeiter des Kriegspressequartiers Galizien bereiste und darüber einen längeren Bericht verfasste: Es ist der journalistische Blick auf das vergangene Grauen, von dem hauptsächlich die Narben in der Landschaft geblieben sind; das bereits sprießende Getreide verspricht eine baldige Heilung. Die Ruthenen, von denen Trakl einige fusiliert an Bäumen hängen sah, wirken hier eher wie folkloristische Staffage; dem Leser soll «Atmosphäre» geboten werden.

Das Erzählgedicht «Rückkehr vom Felde»²² von Karl Schoßleitner (1888-1959) berichtet zu Beginn von seinen Erfahrungen an der galizischen Front. Er schildert – verglichen mit Trakls Vers «Alle Straßen münden in schwarze Verwesung» – detailreich die «grauenvollen Bilder endloser / Vernichtung» und berichtet dann vom Glück des Davongekommenen. Trotzdem übt der Krieg weiter eine faszinierende Wirkung auf ihn aus und er ist bereit, wieder an die Front zu gehen. Schoßleitner besuchte dieselbe Schule wie Trakl, versuchte sich auch als Schriftsteller und war zu Beginn der Zeitschrift «Der Brenner» ein Konkurrent Trakls. (Text über «Blaubart»; Trakl: Puppenspiel «Blaubart»). Er versuchte sich in der modernen Form des Gedichtes, was ihm von der Kritik auch vorgeworfen wurde (unterschiedlich lange Strophen und Verse, Reimlosigkeit, Subjektivität...).

²⁰ L. v. Ficker, *Aus einem Brief an Werner Meyknecht 1934*, in L. v. F., *Denkzettel und Danksagungen. Aufsätze.Reden*, pp. 116 -122, hier p. 119.

²¹ S. Zweig, *Tagebücher*, Hrsg. Knut Beck. Frankfurt 1984, p. 199-201.

²² K. Schoßleitner, *Wirf weg, damit du nicht verlierst! Auch ein paar Kriegsgedichte*, Mayrische Buchhandlung Max Swatschek o.J., Salzburg 1915.

Kaum bekannt ist das «Grodek-Lied»²³ einer Gedichtsammlung aus dem Jahr 1930; in der Fußnote wird es als «soldatisches Volkslied» bezeichnet, das angeblich in einem Kärntner Infanterieregiment gesungen wurde. Die schlicht rhythmisierten neun Vierzeiler berichten vom Tod eines «Siebener» (eines Angehörigen des Infanterieregimentes Nr. 7), seinem Begräbnis und der Gewissheit der Auferstehung – womit das Wissen um die «Totenschar» und der Anblick der brennenden Dörfer erträglich gemacht werden soll. Inhalt und Sprache dieses ‘Liedes’ entsprechen vielen dichterischen Versuchen, die mit religiösem Trost das erlebte (und das zu erwartende) Grauen nicht als sinnlos erscheinen lassen wollen.

Derselben Einheit wird Paul Jelly, «Infanterist im 7. JR», angehört haben, der in einer «Rekonvaleszentenabteilung» ein längeres Gedicht über die «große Schlacht» bei Grodek geschrieben hat, in dem der Soldatentod im Dienste Habsburgs und damit auch Gottes gerechtfertigt erscheint: «Den Tod, den fürchtet der Kärntner nicht, / Er schaut ihm mutig ins Gesicht. / Und freudig geht er hinein in den Kampf, / Ihm wallt das Blut im Pulverdampf. / Wenn immer Habsburgs Banner in Not: / Baut auf die Kärntner und baut auf Gott».²⁴

Was wir an Trakls Gestaltung des Themas ‘Grodek’ haben, wird an solchen Texten überdeutlich.

²³ F. J. Krug, *Das Grodek-Lied*, in: Kriegskameradschaft des Eisernen Korps (ed.), *Dichtungen aus der Zeit des Weltkrieges*, Verlag der Kriegskameradschaft, Graz 1930.

²⁴ P. Jelly, *Die Kärntner bei Grodek*, 46 Verse. Liegt als undatierter Zeitungsausschnitt vor; erschienen ev. im Salzburger Volksblatt.

ARTURO LARCATI

VENTI DI GUERRA. LA CRITICA DI STEFAN ZWEIG E GIOVANNI
CENA ALL'IRRENDENTISMO DI D'ANNUNZIO

Les dieux s'en vont, D'Annunzio reste.
(Filippo Tommaso Marinetti)

Introduzione

Nei primi decenni del Ventesimo secolo, con testi come la *Canzone dei Dardanelli* (1912), Gabriele D'Annunzio si conquista in Italia la fama di *poeta vates*, mentre al di là delle Alpi, le sue polemiche contro l'Austria e l'Imperatore Francesco Giuseppe e, in generale, la sua ideologia panitalianista lo fanno apparire come un pericoloso irredentista. Questo atteggiamento culminerà, come è noto, nel sostegno impetuoso di D'Annunzio all'entrata in guerra dell'Italia a fianco dei paesi dell'*Entente*. Prima ancora tuttavia lo scrittore, nel suo dramma *La nave* (1904-1908), lancerà un accorato appello agli Italiani a riprendersi la supremazia nell'Adriatico che avevano avuto ai tempi della Repubblica di Venezia.

Mentre sono ben documentate le reazioni feroci degli scrittori austriaci e della stampa all'impegno guerrafondaio di D'Annunzio prima e dopo lo scoppio della guerra,¹ del tutto sconosciuto è invece l'importante episodio della critica al suo irredentismo da parte di Stefan Zweig nei mesi immediatamente successivi alla pubblicazione de *La Nave*. Tale episodio merita di essere approfondito

¹ Cfr. A. Larcati, *Die Reaktionen österreichischer Schriftsteller auf den Kriegseintritt Italiens am Beispiel der D'Annunzio-Rezeption*, «Zagreber germanistische Beiträge» 2016, pp. 195-214.

da una parte perché Stefan Zweig coinvolge in questa polemica anche lo scrittore torinese Giovanni Cena, insieme al quale Zweig si impegna a cementare l'amicizia tra il popolo austriaco e quello italiano, cercando di smussare le spinte irredentiste degli Italiani e di evitare la guerra tra i due popoli. Prendendo le distanze da D'Annunzio, Cena e Zweig vogliono dimostrare che nel clima di forti tensioni in cui si preparano profonde trasformazioni delle alleanze tra le nazioni e dell'assetto dell'Europa sia il popolo italiano che quello austriaco vogliono soprattutto la pace.

Dall'altra, per la ricerca su Zweig, la ricostruzione di questi sforzi a favore della comprensione tra i popoli consente di retrodatare la genesi del pacifismo dello scrittore austriaco, che normalmente viene vista iniziare intorno al 1910. Zweig stesso presenta la sua conversione al pacifismo in primo luogo come risultato dell'incontro con lo scrittore francese Romain Rolland. Nel *Mondo di ieri* lo scrittore austriaco racconta, nel capitolo *Splendore e ombre sull'Europa*, di aver conosciuto casualmente lo scrittore francese a Firenze nell'atelier di una scultrice russa nel 1910. Da quel momento in poi, sempre secondo la sua ricostruzione, diventa un seguace di Rolland e resta fedele alla fede pacifista dello scrittore francese persino quando è coinvolto nell'euforia patriottica che contagia la gran parte degli scrittori austriaci e tedeschi allo scoppio della guerra. Patriottismo ed europeismo convivono addirittura fianco a fianco in Zweig per un po' di tempo: quando scoppia la guerra, lo scrittore comincia a lavorare per il *Kriegsarchiv* e la mattina scrive articoli di propaganda per il Ministero della guerra e la sera invece manda delle lettere a Rolland in cui ribadisce la sua solidarietà allo scrittore francese e la sua fedeltà ai valori europei. L'oscillazione tra patriottismo e pacifismo dura all'incirca due anni, cioè sinché nel 1917 Zweig non lascia Vienna per trasferirsi in Svizzera, dove incontra Romain Rolland di persona e sposa una volta per tutte la causa del pacifismo e dell'Europa unita. Nel frattempo, ha anche scritto un importante dramma pacifista dal titolo *Jeremias*, che verrà messo in scena a Zurigo nel 1917. Rispetto alla *fable convenue* qui riassunta, la storia dell'amicizia tra Zweig e Cena ci fa capire che la vocazione pacifista di Zweig ha radici più profonde.

Stefan Zweig e Giovanni Cena: un sodalizio all'insegna dell'antidannunzianesimo

Il legame tra Zweig e Cena – documentato da un breve carteggio che viene presentato per la prima volta in questa sede² – nasce perché lo scrittore viennese, innamorato dell'Italia, è interessato ad avere amicizie al di là delle Alpi. Insieme al pittore Alberto Stringa, Giovanni Cena è una delle sue prime conoscenze italiane. Zweig e Cena si conoscono a Roma nell'ottobre del 1907, quando lo scrittore italiano è sentimentalmente legato a Sibilla Aleramo.³ A metterli in contatto è la scrittrice svedese Ellen Key, autrice del famoso libro *Il secolo del bambino*, per cui Zweig prova una grande ammirazione.

All'inizio, l'amicizia tra i due scrittori ha un carattere squisitamente letterario. Appena si conoscono, i due scrittori si scambiano le loro opere e dichiarazioni di stima, proponendosi di volersi sostenere a vicenda. Da una parte, Cena si impegna a presentare Zweig in Italia e dall'altra spera di poter contare sul suo sodale per far conoscere meglio la propria opera nei paesi di lingua tedesca. Dalla prima lettera che Cena invia a Zweig da Roma il 19 gennaio

² Le lettere di Giovanni Cena a Stefan Zweig sono conservate nelle *Zweig collection* della Reed Library dell'università di Fredonia (NY, USA). Il fatto che Zweig abbia conservato queste lettere e non le abbia distrutte come ha fatto nel caso di altri interlocutori testimonia l'importanza che attribuiva a questa amicizia. La maggior parte delle lettere di Cena a Zweig sono pubblicate nell'antologia: G. Cena, *Lettere scelte*, Edizioni L'Impronta, Torino 1929. (D'ora in poi le citazioni da quest'opera verranno indicate col numero della pagina tra parentesi.) Tale edizione è filologicamente poco affidabile in quanto vengono eliminati certi passi, ad esempio quelli in cui Cena parla di Sibilla Aleramo, che noi abbiamo ripreso citando gli originali. Le lettere di Zweig a Cena hanno subito il destino di molte altre lettere che – come sottolineano gli editori delle lettere – «andarono perdute nel trambusto della guerra, giaciono [...] sommerse dentro mucchi di corrispondenze non ordinante» o «andarono distrutte per le comuni vicissitudini della vita di ogni giorno [...]» (6).

³ In una breve missiva del 9 ottobre [1915] scrive Cena: «Gentilissimo Signore, Ben volentieri La riceveremo Sibilla Aleramo ed io, venerdì alle 3 pom. – Se ha altro impegno per quel giorno – sabato stessa ora, a casa nostra, 45 via Flaminia. Gradisca, gentile Signore, i sensi della mia stima più cordiale Giovanni Cena» (*Zweig collection* della Reed Library dell'università di Fredonia).

1908, in cui gli annuncia la pubblicazione tedesca del romanzo *Gli ammonitori*, si deduce che lo scrittore austriaco avesse intenzione di tradurre alcune sue liriche. A sua volta Cena si dichiara disponibile a pubblicare estratti di un saggio di Zweig nella prestigiosa rivista «Nuova Antologia», di cui dal 1902 è il capo redattore:

Gent. Amico,

Ha ricevuto *Mahnungen* dall'editore Axel Funker? Esso è già stampato da più di un mese, ma avendone ricevuto la prima copia, ho visto che c'era un grave sbaglio. La prefazione dell'autore al lettore era stata messa fra la breve iscrizione «È venuto il tempo di...» e il principio del racconto. Ne risultava una confusione pazzesca. Allora ho scritto al Funker, il quale dopo due settimane mi rispose che aveva rimediato. Spero che ciò sia vero e che il mio libro non ne esca danneggiato. [...] Ho ricevuto il Suo volume di versi di cui non ho potuto che ammirare l'edizione. La signorina Schulze mi fece vedere un articolo Suo sull'ultimo libro di Ellen Key e ho intenzione di farne riprodurre qualche brano nella *Nuova Antologia*. Grazie di quanto mi dice riguardo alla Antologia del Signor Tomassi:⁴ finora dalle traduzioni tedesche i miei versi furono sempre esclusi, credo a causa delle difficoltà di capirli. Lei sarà il primo a presentare in tedesco dei versi miei! Credo che sia prossima l'andata in scena del suo dramma a Berlino: io e la Sign. Aleramo Le facciamo degli auguri cordialissimi: speriamo che l'eco del successo venga anche in Italia. Che cosa sta preparando di nuovo? Auguri di buon lavoro da parte di Sibilla Aleramo e dal Suo amico Giovanni Cena.

Al di là del reciproco interesse e del reciproco sostegno, molto presto Zweig e Cena scoprono come ulteriore fondamento della loro amicizia l'opposizione a D'Annunzio. L'ostilità nei confronti del poeta abruzzese è radicata nel pensiero di Cena da molto tempo, come si evince già da una lettera inviata al pittore A. M. Mucchi del 20 dicembre 1895:

Leggi *Le vergini delle Rocce*. Quel mago di D'Annunzio è un Liszt, un Rubinstein, un Paganini della penna, un nobile clown, un virtuoso. Ma non è l'artista nato. È il grandissimo ingegno, ma non il genio. Non ho potuto un momento, leggendo, tormi dinanzi all'autore, il quale ad ogni momento, dopo ogni battuta, s'affacciava alla ribalta e mi diceva: applaudi; ed applaudo. Ed applaudo. Non fui commosso mai. La commozione viene dalla semplicità, dalla semplicità in arte, ottenuta magari con intenso artificio, ma senza di essa non è opera d'arte, non è commozione. L'opera di lui non resterà. Io che ho pianto leggendo *Cuore*

⁴ Si tratta di un progetto non realizzato, probabilmente parallelo e successivo a quello di: M. G. Tomassi (ed.), *Raccolta di prose e poesie tedesche: con note italiane*, Braumüller, Wien 1905.

di De Amicis a 20 anni, non ho sentito il menomo moto per tutte le finte finzioni dannunziane. È falso, falso, falso. Falso Hermil nell'*Innocente*, falso *Aurispia* nel Trionfo, falso Cantelmo in questo, anzi non c'è, manca il protagonista. Insomma gran disillusione, caduta vera. È un grande artista, o meglio, un artefice: ha tratti d'impostazione stupendi, ma poesia, brani di poesia lirica, staccati; in tutto ciò non è la vita, non il soffio, è morto, morto. Basta. (22-23)

L'ambiguità che si coglie nelle parole di Cena, che da un lato loda le grandi doti di virtuosità di D'Annunzio nonché la grande sua capacità di seduzione ma nello stesso denuncia il carattere eccessivamente artificioso e la mancanza di autenticità della sua scrittura, si ritrova anche in Stefan Zweig, solo su un altro piano. Lo scrittore austriaco non distingue tra poesia e non poesia, tra commozione e indifferenza, il suo atteggiamento è più radicale. Zweig prova una grande ammirazione per D'Annunzio come poeta, come autore delle *Laudi*, ma è molto infastidito da D'Annunzio come *poeta vates* e dalle sue dichiarazioni di panitalianismo, che inneggiano alla liberazione delle cosiddette terre irredente in Veneto, Trentino e Friuli e che propagano l'espansione dell'Italia sino al «confine naturale» delle Alpi e in Dalmazia. Zweig manifesta apertamente la sua irritazione in una recensione al dramma *La Nave*, ambientato nel 552, ai tempi dello scontro tra Venezia e Bisanzio. Zweig non gradisce che D'Annunzio si serva di questo sfondo storico per rappresentare i sogni di gloria e le ambizioni imperialiste dell'Italia di inizio secolo che poco dopo si sarebbero concretizzate nell'impresa libica. Nel commentare il dramma, Zweig polemizza apertamente con il poeta abruzzese e lo definisce «un nazionalista in ritardo».⁵ Tale definizione implica il fatto che lo scrittore austriaco non squalifica il nazionalismo a priori, bensì solo quello che a suo giudizio non è espressione della volontà popolare. Zweig, in altre parole, distingue due tipi di nazionalismo: quello di Victor Hugo, che nell'Ottocento a suo giudizio si è mosso in sintonia con le aspirazioni del popolo francese, e quello di D'Annunzio, che invece si manifesta quando le aspirazioni del popolo italiano vanno già in un'altra direzione, cioè secondo lui

⁵ S. Zweig, *Venedigs glückhaftes Schiff. Gabriele d'Annunzios «La Nave»*, «Neue Freie Presse», 31 gennaio 1908, p. 1-3; qui p. 2.

verso la modernizzazione del paese, verso il passaggio da un'economia agraria a un'economia industriale. Tuttavia, più che fare un'analisi storica precisa della situazione italiana del momento, Zweig sembra formulare un'aspettativa: a suo giudizio, infatti, il popolo italiano *dovrebbe* assecondare quelle che lui considera le sue vere aspirazioni, cioè fare dell'Italia un paese moderno e industriale, mettendo da parte le ambizioni nazionaliste ed imperialiste sostenute da D'Annunzio.

La recensione molto critica di Zweig non resterà l'unica presa di posizione di autori austriaci sulla *pièce* di D'Annunzio. L'autore delle *Laudi* si era augurato ad esempio che Hofmannsthal traducesse in tedesco il suo dramma. All'invito in tal senso formulato dall'editore Treves Hofmannsthal tuttavia aveva risposto in senso negativo. Non sappiamo se in tale scelta siano prevalse riserve di tipo politico-morale o di tipo estetico. D'Annunzio avrebbe invece ricevuto un sostegno da parte di Hermann Bahr, il quale in un telegramma aveva manifestato la sua solidarietà al *poeta vates* in occasione del rifiuto delle autorità austriache di mettere in scena la tragedia a Trieste. Riferisce il giornale «Berliner Tageblatt»: «Als glühender Österreicher schäme er [Hermann Bahr] sich dieser haarsträubenden Dummheit und die Intellektuellen aller Rassen Österreichs teilten diese Auffassung».⁶

Nel pieno di questa guerra fatta ancora a parole, di questa guerra a distanza, Zweig gioca anche un'altra carta contro la crescente irruenza del panitalianismo di D'Annunzio: fare discreditare il poeta italiano da un altro poeta italiano, Giovanni Cena, al quale chiede di scrivere un articolo per il giornale viennese «Neue Freie Presse». L'intenzione di Zweig è di far capire agli Austriaci che l'Italia non è solo quella «aggressiva» di D'Annunzio, ma che c'è un'Italia più conciliante e filoaustriaca, che secondo lui rappresenta la vera Italia. Cena accetta di scrivere l'articolo, ma in una lettera

⁶ Cit. in: «Berliner Tageblatt», 6 giugno 1909 (vol. 38, Nr. 281, p. 3). Nel 1903 e nel 1907 Hermann Bahr scriverà delle recensioni positive sul teatro dannunziano.

a Zweig del 28 gennaio 1908 si mostra preoccupato delle possibili reazioni sia in Italia che in Austria:

Caro Zweig, Le scrivo due parole, mentre Sibilla Aleramo sta copiando colla sua calligrafia l'articolo, che mi è costato molto lavoro. Il lavoro è stato di rintuzzare le punte, levare i particolari troppo pericolosi da una parte e dall'altra. C'erano molte altre cose da dire, ma che non si possono dire ora. Sono sicuro che le polemiche che ne verranno fuori faranno dire delle cose più precise a me e agli altri. L'ho fatto leggere all'on. M.F., il quale trova che è la prima volta che si parla così franco e mi assicura che una grandissima parte degli Italiani sono [sic] del mio parere, anche quelli che *pro forma* si sentiranno in obbligo di assalirmi. Sarebbe però opportuno di tradurre preciso. Credo che il giornale avrà un traduttore. Ora io prego Lei di rivedere la traduzione, in modo che il mio pensiero non sia tradito nemmeno nelle *nuances*. Sarebbe necessario mettere una nota che dicesse all'incirca: «Sapevamo da lungo tempo che il sentimento degli Italiani riguardo al nostro paese non è più quale ce lo farebbero credere le invettive dei comici e le *boutades* dei politicanti da villaggio, ecc. Ma come queste invettive potrebbero far perpetuare un equivoco che è ora di far scomparire, abbiamo domandato a uno scrittore italiano se veramente la frase del D'Annunzio possa rispecchiare il sentimento delle persone colte e del popolo italiano. Giovanni Cena, oltre che poeta originale, ecc. è autore di un romanzo sociale che i tedeschi possono leggere *Mahnungen*, ecc., è anche redattore d'una rivista che da più anni ha fatta sua la causa della pace e dell'accordo amichevole coll'Austria, la *Nuova Antologia*. L'invito alla stampa dei due Paesi, ecc., va accolto, ecc.». (199)

La frase polemica cui si riferisce Cena è quella pronunciata da D'Annunzio qualche giorno dopo la prima del dramma *La Nave* al Teatro Argentina di Roma l'11 gennaio 1908. In un banchetto vicino al caffè Faraglia il poeta abruzzese aveva lanciato un brindisi «da Roma all'amarissimo Adriatico». Così come era molto piaciuta agli intellettuali irredentismi, la frase, nello stesso tempo, aveva creato un grave incidente diplomatico con l'Austria e un serio imbarazzo per il governo Giolitti – proprio in un momento in cui, come sottolineano i curatori del carteggio di Cena, «pareva che l'Austria fosse disposta ad accordare una certa autonomia al Trentino e l'Università italiana a Trieste» (199).

Parallelamente al suo articolo, Cena fa una proposta molto interessante per rinsaldare l'amicizia tra il popolo italiano e quello austriaco:

Poi, io credo che la «N. F. Presse» o qualche rivista farebbe bene a iniziare un'inchiesta tra le principali personalità italiane – uomini politici, professori

universitari, scrittori, artisti, scienziati, ecc., sul *sentimento italiano riguardo all’Austria* – o piuttosto: *Quale dev’essere la condotta degli Italiani riguardo all’Austria* o su una formula analoga. Io sarei certo di poter farvi avere la risposta dei più noti, Guglielmo Ferrero, Lombroso, Croce, ecc. e sono *certissimo* che la maggioranza sarebbe del mio parere. [...] L’inchiesta sarebbe facile. Basta far stampare duecento circolari colle domande, su carta intestata del giornale e della rivista. Voi non avreste che da mandarle agli indirizzi che io vi spedirò. Poi io scriverò personalmente agli uni e agli altri. Sarebbe un soggetto che interesserebbe tutta l’Italia, e certo tutta l’Austria e chiarificherebbe le cose. Che ne dite? (200-201)

Verso la fine dell’articolo Cena accenna anche a delle possibili divergenze tra lui e Zweig:

Voi non vi occupate di politica e fate bene. Ma qui non è questione di politica quanto di umanità e anche di coltura e di ben inteso individualismo. Forse perdereste qualche settimana di tempo, ma fareste opera che onora un poeta, nell’alto senso. La verità è che il *rapprochement* franco-italiano fu promosso da uomini di coltura, e i governi vennero a rimorchio. (200)

Da questa citazione emergono due modi nettamente diversi di concepire l’impegno per la comprensione tra i popoli e per la pace. Cena vede il ruolo degli intellettuali come guida per iniziative in cui vanno coinvolti anche i politici. Non a caso si consulta con un deputato quando scrive il suo articolo su D’Annunzio. Anche il suo impegno futuro per l’alfabetizzazione delle campagne romane si svolgerà a stretto contatto di gomito coi i rappresentanti delle istituzioni scolastiche e politiche. Secondo Zweig, invece, lo scrittore non deve impegnarsi in politica perché questo significherebbe un pericolo per la sua libertà individuale. Questa diffidenza nei confronti di gruppi troppo esposti politicamente o di partiti politici – della politica in generale – diventerà evidente negli anni dal 1917 in poi, quando Zweig nel corso della guerra si impegnerà per la causa pacifista ma si terrà a debita distanza dalle singole organizzazioni pacifiste. Per lo stesso motivo lo scrittore, dopo la guerra, concentrerà il suo impegno pacifista su progetti più culturali che politici, come ad esempio la *Bibliotheca Mundi*. Dunque, per Cena gli interventi degli scrittori a favore della pace implicano o perlomeno non escludono la collaborazione colle istituzioni politiche, come si vedrà anche dalla lettera successiva,

per Zweig invece si ottengono i risultati migliori se le iniziative degli scrittori restano individuali e sono condotte in nome di valori universali come la cultura e l'umanità, lontani dagli interessi sempre particolari della politica.

Alcuni giorni dopo questa lettera Giovanni Cena mostra dei tentennamenti sull'opportunità di schierarsi apertamente contro D'Annunzio e il 9 febbraio 1908 manda a Zweig una cartolina postale in cui gli chiede di ritirare il suo articolo:

Caro Sign. Zweig, Se non è comparso il mio articolo al momento in cui riceverà questa mia, La prego vivamente di ritirarlo, perché non ha più ragione. Si capisce come una stupida reazione alle parole di D'A., non come scritto meditato in un mese! Non mi mancherà occasione di intervenire sullo stesso argomento principale. Capisco che si tratta di cause indipendenti da Lei, che, in questioni politiche è *idealista* come me, mentre le realtà sono piccole e irreconciliabili tra loro. Dunque Le sono grato ugualmente. Cordiali saluti Giov. Cena.⁷

Il gesto di Cena ribadisce il contrasto, già emerso nella lettera precedente, tra le «piccole ragioni» di opportunità politica e i grandi ideali, tra *Realpolitik* e idealismo. Per Cena lo scrittore deve «tirare a rimorchio» i politici, per Zweig deve stare al di sopra delle parti, al di sopra della mischia politica.

Nonostante le remore di Cena, il 16 febbraio 1918 l'articolo appare nella «Neue Freie Presse», il giornale di Vienna che Zweig sceglie, possiamo supporre, perché era il più importante quotidiano dell'Impero austro-ungarico nonché quello dove, grazie all'apprezzamento del redattore della pagina culturale Theodor Herzl, lui solitamente scriveva. In calce all'articolo non viene indicato che Zweig o qualcun altro lo abbiano tradotto. La versione italiana dell'articolo, da cui si prenderanno le citazioni, è intitolata: *La politica di Gabriele D'Annunzio e quella del popolo romano*.⁸ Come Zweig, anche Cena afferma che D'Annunzio non è un poeta nazionale paragonabile a Victor Hugo e, aggiunge, nemmeno a

⁷ La cartolina è custodita presso la *Zweig collection* della Reed Library dell'università di Fredonia (NY, USA).

⁸ G. Cena, *La politica di G. D'Annunzio e quella del popolo romano*, in: Id., *Prose critiche*, G. De Rienzo (ed.), Silva, Roma 1968, pp. 229-236. Le citazioni verranno indicate col numero della pagina tra parentesi.

Giosuè Carducci, «un grande poeta che ebbe delle idee politiche e le manifestò». (229) Secondo lui, D'Annunzio non segue un vero disegno politico, piuttosto fa politica «per giuoco» (229). Anche quando era stato eletto in parlamento come deputato per l'Abruzzo il poeta aveva tradito la causa socialista: «Lo chiamarono a quel tempo il deputato della Bellezza, ed era semplicemente il deputato della proprietà fondiaria» (229). Il trasformismo di D'Annunzio e il suo immoralismo portano Cena alla conclusione già anticipata nella lettera sulle *Vergini delle Rocce*: «Gli bastava l'immagine: poco importava che dietro essa non vi fosse l'idea» (229). In base a tali presupposti, secondo Cena, gli Austriaci non hanno alcun motivo per offendersi a causa della famigerata frase sull'amarissimo Adriatico dato che essa non riflette una visione politica, ma è semplicemente un «epiteto bizzarro». (229) Allo stesso modo, l'autore de *Gli Ammonitori* relativizza i contenuti ideologici del dramma da cui D'Annunzio avrebbe preso spunto per l'affermazione incriminata: «Nella Nave non è affermazione di imperialismo, o se essa era nella mente dell'autore, non risulta sulla scena; tanto meno v'è traccia di affermazioni ostili a qualsiasi nazione moderna» (230).

Nella seconda parte dell'articolo Cena cerca poi di relativizzare anche le manifestazioni irredentiste e antiaustriache in Italia: secondo lui, in Italia si manifesta soprattutto per il piacere di manifestare, non c'è a suo giudizio nessuna vera ostilità nei confronti dell'Austria. Anche gli studenti manifestano perché così l'università chiude e possono fare vacanza. Le manifestazioni contro l'Austria, a giudizio di Cena, sono tanto frequenti «[p]erché sono le sole che abbiano qualche seguito: un'eco nella stampa, un imbarazzo nel governo» (231). Casomai è colpa della stampa austriaca se tali manifestazioni di insofferenza trovano tanto eco. (231-232) Invece, a suo giudizio, le vere manifestazioni del sentimento italiano, che non sono antiaustriache, non vengono ascoltate. (232) Se gli Italiani devono scegliere tra la guerra all'Austria oppure tra la pace e il lavoro, secondo lo scrittore, non esitano a scegliere pace e lavoro. Quella di Cena è un'affermazione molto simile a quella di Zweig nella recensione su *La Nave*: anche secondo il parere

dello scrittore austriaco, la modernizzazione del Paese è la vera aspirazione degli Italiani. Cena si sforza di smontare gli stereotipi negativi sugli Italiani considerando falsa la reputazione della loro «astuzia» e «doppiezza» e presentandoli come «profondamente democratici e irriducibilmente liberi» (231). Infine conclude il suo articolo con l'auspicio «che una buona volta un'opinione pubblica illuminata si formi anche in Austria riguardo all'Italia» (233) e invita gli Austriaci a concedere un'università a Trieste e a risolvere la cosiddetta «questione romana» (234).

Nella lettera del 18 febbraio 1908 Cena, dopo aver ringraziato Zweig per avergli fatto pubblicare il suo articolo nella «Neue Freie Presse», fa delle ulteriori proposte per la distensione dei rapporti tra Italia e Austria:

L'articolo aveva *qualche buon momento* ma era improvvisato, e voi siete troppo benevolo per esso. Credo che ad altra occasione potrò far di meglio. Credo proprio che è necessaria una certa *entente* tra gli intellettuali d'Europa per impedire o attenuare le stupidaggini dei popoli prodotte spesso dalle furberie dei politicanti. Forse una *classe politica* sarà sempre necessaria, ma i mali ch'essa può produrre saranno minori quando tutti i cittadini saranno un po' *politici* (alla greca). Ho pensato alla inchiesta, e sono certo che in Italia avrebbe un gran favore. Potrebbe stamparla l'*Oesterreichische*? A proposito di esposizione di artisti. Nel 1911 sarà a Roma un'*Esposizione internazionale d'arte*: oltre a una *Sala Austriaca* non sarebbe bene avere una *mostra collettiva* d'un artista importante e poco conosciuto o una sala *retrospettiva*? Così a Vienna si potrebbe allestire una *Mostra Bistolfi* o una *Esposizione di scultura recente*, ecc. (202-203)

L'idea di Cena di creare un consorzio tra gli intellettuali europei come contraltare all'azione dei politici dei diversi paesi è pienamente in sintonia con il pensiero di Stefan Zweig, che già prima dello scoppio della Grande Guerra concepirà, insieme a Romain Rolland, il progetto di un parlamento composto dai migliori scrittori e intellettuali europei. Tuttavia, a questa concezione fortemente elitaria del ruolo dell'*intelligentia* Cena affianca il progetto di una politicizzazione delle masse che deriva dalla sua fede socialista, mentre non è assolutamente nelle corde del suo interlocutore, legato a posizioni più liberali e conservatrici. Anche la visione degli artisti come ambasciatori della comprensione tra i popoli – che Cena aveva ribadito nel suo articolo su D'Annun-

zio⁹ – viene pienamente condivisa da Zweig che proprio in quel periodo aveva invitato a Vienna il suo amico, il pittore veronese Alberto Stringa, dandogli la possibilità di entrare in contatto colla Secessione viennese.¹⁰ A questo proposito, Cena non specifica se l'organizzazione delle mostre deve essere lasciata ai singoli artisti o deve essere prevista da accordi internazionali e quindi avvenire dentro un quadro istituzionale.

Cena propone a Zweig di continuare a collaborare con lui sul piano letterario-culturale, mentre è più riluttante a continuare a prendere posizione su un piano politico. Ad esempio scrive nella stessa lettera del 18 febbraio: «Poiché vi occupate di conoscere le cose nuove d'Italia vi farò mandare dei libri. Vedete la *Critica* di B. Croce?» (203). E in quella successiva del 7 marzo 1908: «Vi ho fatto mandare una bozza della *Nuova Antologia* dove si parla del vostro articolo sulla Key. Avremo piacere di leggere articoli vostri: fateceli tenere quando credete opportuno» (206-207). Nella stessa lettera, tuttavia, mostra delle forti esitazioni nel continuare la collaborazione colla «Neue Freie Presse»:

Poi ho ricevuto [dalla «Neue Freie Presse», A.L.] un telegramma che mi domandava un articolo su *Giolitti* e mi diceva di preparare l'inchiesta sui rapporti italo-austriaci. Immagino che il suggerimento venga da Voi, e ve ne ringrazio. Ho risposto subito che per *Giolitti* non mi pareva opportuno ora, ma che volentieri lo preparerò. Quanto alla inchiesta, la difficoltà sta tutta nel formularla. (206)

Cena dimostra invece più disponibilità per le iniziative squisitamente culturali: «Sarà bene anche pensare alla maniera di fare delle esposizioni di italiani a Vienna» (206).

⁹ Cfr. il seguente passo: «Si faccia appello agli artisti, agli uomini di coltura, la cui sensibilità è più pronta a penetrare l'anima di un popolo e ad investirsene. Per conto mio ho avuto la soddisfazione di far ricredere più di un austriaco, fra gli artisti e gli studiosi, sui sentimenti degli italiani a loro riguardo. Gli artisti dell'Impero, ad esempio, sanno che alle esposizioni internazionali di Torino, di Milano e di Venezia essi sono stati ospitati e ammirati secondo il loro valore. I letterati, gli scienziati dei due paesi sono reciproci sinceri estimatori. Essi, che sanno d'aver cura d'anime, parlino ai loro connazionali» (233).

¹⁰ Cfr. A. Larcati, *Eine Jugend in Wien. Alberto Stringas Freundschaft mit Stefan Zweig*, in M. Wörgötter (ed.), *Stefan Zweig. Positionen der Moderne*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2017, pp. 147-176.

Dal canto suo, Zweig continua la sua polemica contro D'Annunzio con una recensione del giugno 1908, dedicata alla «nuova letteratura italiana» e che si concentra sulle opere di Giovanni Cena, Sibilla Aleramo e Francesco Chiesa, un autore vicino allo stesso Cena. Il discorso si sviluppa sul piano estetico, anche se le implicazioni politiche del ragionamento sono evidenti. Zweig mette a confronto le opere di Cena e Aleramo da una parte con quelle di D'Annunzio dall'altra. Secondo lui i romanzi di Sibilla Aleramo e Giovanni Cena, e cioè rispettivamente *Una donna* e *Gli ammonitori*, sono superiori a D'Annunzio perché hanno un respiro europeo, possono essere lette e capite in tutta Europa in quanto riguardano temi come l'emancipazione della donna e quella degli operai che sono dei temi europei, non solo italiani. Ad esempio, a proposito de *Gli Ammonitori* scrive:

Es ist ein düsteres, tragisches Buch und nie blaut in seinen Seiten der azurne Himmel des freien Landes hinein, nie der freie Wind des Meeres, nie öffnet sich der Ausblick in heitere Landschaft, sondern darüber lastet die dunkle Wolke von Dunst und Schwermut, die den Himmel von Mailand gleich macht dem von London und Berlin und Lyon, diese Wolke von Arbeit über dem Leben von Menschen, denen es nie gegönnt ist, mit frohen Lungen unbesorgt einen Trunk reiner Luft zu schöpfen.¹¹

I libri dei tre autori italiani che Zweig recensisce sono dunque espressione di una nuova generazione che non si chiude negli stretti confini nazionali, bensì si apre all'Europa: «Einer Generation, die sich nicht mehr hochmutig vom Auslande abwendet, die Deutschen nicht mehr wie D'Annunzio mit dem Prunkworte *barbari* schmückt, die nicht mehr in einem jetzt auch verspäteten Patriotismus schwelgt [...]».¹² In questa prospettiva, la letteratura di D'Annunzio – come ad esempio il dramma *La Nave* – appare a Zweig esteticamente inferiore e limitata perché è rivolta solo agli Italiani, è nazionale e non europea.

¹¹ S. Zweig, *Vom neuen Italien*, in: «Neue Freie Presse», 21 giugno 1908, pp. 1-3; qui p. 2. Il corsivo è mio, A.L.

¹² Ivi, p. 3.

Nella sua lettera a Zweig del 4 luglio 1908 Cena esprime tutta la sua riconoscenza per la recensione:

Me lo [l'articolo, A.L.] sono fatto tradurre e ho sott'occhio il testo che vado confrontando. Che cosa vi debbo dire? Voi avete scritto quello che mi attendevo da voi, avete affermato quello che pochissimi ancora osano affermare in Italia, che v'è una vita nuova e deve nascere un'arte nuova, di cui io e l'amico Chiesa abbiamo tentato di far sentire un palpito. Chi si sente nuovo cessa di ascoltare le vecchie cantilene e ascolti se nascono dei canti nuovi; se non è contento di quelli che sorgono ne crei. (211)

Cena si sente confermato da Zweig nel suo ruolo di rappresentante dell'avanguardia in letteratura e spiega il senso profondo della sua opposizione a D'Annunzio come il gesto necessario dell'uccisione del padre, non senza raccomandare all'amico un ulteriore autore degno di far parte della «nuova generazione»:

Voi avete compreso sin dai primi giorni in cui eravate a Roma perché noi ci mostriamo acerbi, forse ingiusti, contro D'Annunzio, Fogazzaro, ahimè, anche Pascoli oramai, per reazione! Tutti coloro che vogliono affermare devono anche negare. In questi giorni è venuto fuori un giovane, Sem Benelli, il quale ha scritto una commedia *Tignola* e un dramma *La maschera di Bruto* che hanno successo, a poca distanza l'un dall'altro, in parecchie città. Questo è uno dei pochi su cui avevo grande speranza, per la ragione che faceva delle cose nuove. Eccone uno che potete aggiungere alla *Nuova Italia*. (211)

Nello stesso tempo spiega perché la sua polemica contro l'irredentismo di D'Annunzio abbia perso di attualità e la questione dell'amicizia tra Austria e Italia sia passata in secondo piano:

Non ho più fatto l'inchiesta perché l'episodio anti-austriaco è stato subito dimenticato in Italia a causa di avvenimenti interni gravi e ormai cronici: gli scioperi agrari dell'Emilia. Questi scioperi sono dolorosi e la maggior sofferenza va sul proletariato. Ma il frutto sarà buono. Essi obbligheranno i proprietari a considerare la necessità d'industrializzare l'agricoltura, ora ancor molto primitiva anche in certe parti dell'Italia settentrionale (211-212).

Da questo momento in poi i rapporti tra Zweig e Cena si raffreddano. Non sappiamo se Zweig abbia mostrato interesse per i progetti pedagogici a favore del proletariato delle campagne romane che Cena concepirà negli anni successivi. In un'ultima lunga lettera del 14 ottobre 1908 Cena dà dei consigli a Zweig

riguardo alle traduzioni pascoliane del suo amico Benno Geiger e gli chiede notizie del suo ultimo «poema su l'Italia» (219).¹³ All'inizio di dicembre Zweig parte per un viaggio di quattro mesi che lo porterà in India, a Sri Lanka e Myanmar. Dal 1909 in poi l'unico contatto documentato tra i due amici è una cartolina postale di Cena del 1915 che informa Zweig di una nota su di lui pubblicata nella *Nuova Antologia*. Il 7 dicembre 1917 Giovanni Cena muore di polmonite.

Conclusioni

Dal punto di vista di Zweig, l'amicizia con Giovanni Cena può sembrare qualcosa di poco significativo rispetto ad altri legami durati decenni o una vita intera. Tuttavia il breve episodio, che raggiunge il suo culmine nel 1908, è altamente rivelatore e assume un valore esemplare da diverse angolazioni: per la storia dei rapporti tra Austria e Italia in una fase cruciale che fa da preludio allo scoppio della Grande Guerra, per la riflessione sul ruolo degli scrittori e degli intellettuali di fronte alla politica (in particolare per quanto riguarda le aporie dell'impegno pacifista) e naturalmente per tutta una serie di questioni specifiche della *Zweig-Forschung*.

Per contrastare l'irredentismo di D'Annunzio, che mette in crisi i rapporti tra Italia e Austria, Zweig e Cena mettono in campo una serie di iniziative che fanno risaltare il contrasto tra *Realpolitik* e slancio ideale così come fanno emergere, involontariamente, i limiti dell'impegno dell'intellettuale che non vuole scendere a compromessi colla politica, ma che nello stesso tempo rischia di restare isolato nella sua torre d'avorio. La concezione rigorosamente individualista, e in ogni caso elitaria, dell'impegno pacifista elaborata da Zweig offre il fianco a questa critica. Per quanto riguarda Cena, invece, non è chiaro sino a che punto lo scrittore –

¹³ Si tratta di *Briefe eines deutschen Malers aus Italien*, pubblicato nella «Neue Rundschau» del 1908 (ora – col titolo *Der Maler. Briefe eines deutschen Malers aus Italien* – in S. Zweig, *Silberne Seiten. Gedichte*, K. Beck (ed.), Fischer, Frankfurt am Main 1982, pp. 203-207).

che diversamente da Zweig non ha *Berührungssängste* con la sfera politica, ha un approccio *realpolitisch* ai problemi e pensa ad una educazione politica delle masse in senso democratico – preveda ad esempio la necessità di una cornice istituzionale per le sue iniziative. Ad esempio, Cena non specifica se l'organizzazione delle mostre di artisti austriaci in Italia e viceversa che pensa di organizzare con Zweig debba essere lasciata ai singoli artisti o se debba essere prevista da accordi internazionali e quindi avvenire dentro un quadro istituzionale.

Sempre a questo proposito vale la pena di soffermarsi sulla nobilitazione degli scrittori, degli intellettuali e degli artisti, condivisa sia da Cena che da Zweig, che li presentano come una sorta di predestinati a sostenere la comprensione tra i popoli e di ambasciatori della pace. Sappiamo infatti che nel 1914 – al più tardi nel 1915 – proprio gli scrittori, gli intellettuali e gli artisti di entrambe le parti saranno in prima linea a fare da guerrafondai ed esaltatori delle virtù patriottiche. Ciò riguarda sia Cena che Zweig, che nel 1908 convergono nel criticare aspramente l'irredentismo di D'Annunzio. Entrambi conosceranno, ognuno a modo suo, il contrasto tra la proclamata fede europea¹⁴ e gli irresistibili impulsi patriottici. Soltanto una volta superato questo dissidio Zweig diventerà un intransigente pacifista e un convinto europeista, così come, più tardi, cercherà, nel *Mondo di ieri*, di fare i conti con il “tradimento degli intellettuali” (Julien Benda) nel corso della Prima Guerra Mondiale.

Molte delle aporie dell'impegno pacifista di Zweig (la demonizzazione della politica, l'approccio estremamente individualista o elitario, il contrasto tra grandi utopie e *Realpolitik*, il rifiuto di

¹⁴ Si veda ad esempio la bella lettera di cena a E.B. del 10 novembre 1914, in piena guerra: «Ma quando finirà [la guerra, A. L.]? Quel ch'è brutto è che tace ogni generosità, ogni alta idealità. L'idea di patria e – peggio l'idea di razza, se intese in senso negativo e di opposizione – sono *nefastes*. Tutto quel che è nobile è superiore a ciò, è internazionale. [...] Se tutti si ritraessero nei loro confini come chiocciole, la civiltà sarebbe morta. D'altra parte dove sono queste razze omogenee, queste patrie? È una patria l'Austria? La Germania per la Polonia? Ecc. Sono Stati e con frontiere che non coincidono quasi mai colle patrie. Quanto alle razze, è tutto un imbroglio!» (284).

prendere parte a progetti partitici o politici e la tendenza a privilegiare progetti letterari come la *Bibliotheca Mundi*) che ritroviamo nella polemica del 1908 contro l'irredentismo di D'Annunzio si riproporranno verso la fine della guerra, quando Zweig si dovrà confrontare con le diverse posizioni pacifiste che si sono formate nel frattempo e si ritrova a fare i conti con figure come Bertha von Suttner, Romain Rolland e Alfred H. Fried.¹⁵ Non di meno tali aporie torneranno a farsi sentire, in tutta la loro drammaticità, negli anni Trenta, quando Zweig tenderà di rispondere alla minaccia nazista con il progetto di una «Europa dello spirito».

Una trattazione a parte meriterebbe, infine, la storia del rapporto estremamente controverso che lega sino alla fine Stefan Zweig e Gabriele d'Annunzio. Va da sé che il culmine di questo legame di amore e odio, di attrazione e repulsione viene raggiunto, come abbiamo visto, nelle fasi del 1908 e della Prima Guerra Mondiale.¹⁶ Ma anche negli anni Venti e Trenta le dichiarazioni di simpatia per il poeta si incrociano con le parole di condanna per il sostenitore del fascismo mussoliniano. Persino poco prima dell'emanazione delle leggi razziali Zweig, in un documento inedito da poco ritrovato; trova delle parole di ammirazione per le *Laudi*, che definisce «ein Buch der Werte, der Spannung, des Jubels»,¹⁷ e si augura che nella poesia italiana contemporanea venga presto scritto un libro

¹⁵ Cfr. A. Larcati, *Jeremias und Cassandra. Stefan Zweig und Bertha von Suttner. Zwei Intellektuelle im Dienste des Friedens*, in J. G. Lughofer/S. Pesnel (eds.), *Literarischer Pazifismus und pazifistische Literatur. Bertha von Suttner zum 100. Todestag*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2016, pp. 109-131; A. Larcati, «*Vielstimmig eines Sinnes*». *Zum Briefwechsel zwischen Stefan Zweig und Romain Rolland während des Ersten Weltkrieges*, in I. Schiffermüller/C. Conterno (eds.), *Briefkultur. Transformationen epistolarer Schreibens in der deutschen Literatur*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2015, pp. 143-160.

¹⁶ Cfr. A. Larcati, *Stefan Zweig, la Grande guerra e D'Annunzio*, in *La cultura in guerra. Ideologie identitarie, nazionalismi, conflitti*, a cura di Laura Auteri, Matteo Di Gesù e Salvatore Tedesco [Volume monografico della rivista «InVerbis Lingue Letterature Culture» V (2015)], pp. 97-108.

¹⁷ S. Zweig, *[Erste Begegnung mit der italienischen Literatur]*, cit. in K. Renoldner/A. Larcati (eds.), «*Am liebsten wäre mir Rom!*» *Stefan Zweig und Italien*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2019, pp. 207-208; qui pp. 207-208.

simile. Solo nel *Mondo di ieri* il nome di D'Annunzio non trova menzione alcuna.

OMAR BRINO

CATTOLICESIMO, MODERNITÀ E GUERRA
IN GIOVANNI SEMERIA E AGOSTINO GEMELLI

1. Durante la Prima guerra mondiale, il barnabita Giovanni Semeria e il francescano Agostino Gemelli svolsero funzioni di cappellano militare presso il Comando supremo italiano. Nell'imminenza dell'entrata in guerra del Regno d'Italia, l'istituzione del cappellano militare, già soppressa da molti decenni, era stata riattivata con circolare del 12 maggio 1914 a firma del Comandante in capo del regio esercito, il generale Luigi Cadorna, lui stesso cattolico praticante. La riattivazione di tale istituzione si inseriva nel quadro della più ampia mobilitazione possibile delle forze sociali del Paese, di fronte all'impegno bellico.¹

Quando giunsero al Comando, Semeria e Gemelli erano già figure molto note del mondo cattolico italiano, ma tra loro alquanto differenti. Semeria, nato nel 1867 ed entrato fin da giovanissimo nei Barnabiti, aveva fatto studi umanistici, di filosofia, storia e letteratura, oltre che ovviamente di teologia. Aveva avuto fin da

¹ Cfr. M. Isnenghi, *Convertirsi alla guerra. Liquidazioni, mobilitazioni e abiure nell'Italia tra il 1914 e il 1918*, Donzelli, Milano 2015, in particolare, su Semeria e Gemelli, pp. 39-49, ma tutto il libro è assai istruttivo sulle complesse relazioni tra mondo cattolico italiano, Regno d'Italia e Prima guerra mondiale. Sul tema del rapporto tra cattolicesimo e Prima guerra mondiale cfr. inoltre D. Menozzi (ed.), *La Chiesa e la guerra. I cattolici italiani nel primo conflitto mondiale*, numero monografico di «Humanitas», 71 (2008), n. 6 e i recentissimi A. Melloni (ed.), *Benedetto XV. Papa Giacomo Della Chiesa nel mondo dell'«inutile strage»*, Il Mulino, Bologna 2017 e I. Biagioli, M. Caponi, M. Paiano (ed.), *Modernismo e antimodernismo cattolico nella Grande Guerra*, «Modernism», 3 (2017), pp. 11-246.

giovane un grande riscontro come predicatore ed era diventato presto una delle figure più seguite del rinnovamento cattolico italiano di inizio Novecento.² Nel 1912, però, aveva dovuto abbandonare la predicazione in Italia ed era stato spostato in Belgio, perché alcune sue pubblicazioni e posizioni erano state considerate dalle gerarchie ecclesiastiche troppo vicine a quelle modernistiche. Solo in occasione dell'assunzione della funzione di cappellano militare, a conflitto già iniziato, gli era stato concesso di ritornare in Italia (da Ginevra, dove era riparato dopo l'invasione del Belgio).³ Gemelli, invece, di circa dieci anni più giovane di Semeria, proveniva da una ricca famiglia milanese, agnostica e laica, aveva fatto studi scientifico-medici, con specializzazione neurologica e psicologica (studiando con il grande scienziato Camillo Golgi), e si era convertito solo in età adulta al cattolicesimo, rompendo con la famiglia e prendendo i voti nel 1903 a venticinque anni. Nel 1909 aveva dato vita alla «Rivista di filosofia neo-scolastica», laboratorio teorico di un gruppo di giovani religiosi e laici, la cosiddetta 'scuola di Milano', che in poco tempo acquistò un ruolo molto importante nel cattolicesimo italiano, sostenendo la continuità della dottrina ecclesiastica con il pensiero scolastico, in risposta al modernismo, nel quadro, però, di un rapporto di interlocuzione attiva e non solo difensivistica con il mondo e il pensiero contemporaneo.⁴ A tale rivista di impianto più filosofico-teorico, si affiancò, proprio alla

² La bibliografia su Semeria è vastissima, se ne veda una selezione aggiornata in calce al recente F. Mores, *Giovanni Semeria*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 91, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2018, *sub vocem*.

³ Sulle vicende dell'allontanamento dall'Italia cfr. A. Zambarbieri, A. Gentili, *Il caso Semeria (1900-1919)*, in «Fonti e documenti. Centro studi per la storia del modernismo», 4 (1975), pp. 54-527 e G. Semeria, *Anni terribili. Memorie di un 'modernista' ortodosso (1903-1913)*, a cura di A. Zambarbieri e A. Gentili, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008

⁴ Sul giovane Gemelli e la 'scuola di Milano' cfr. M. Mangiagalli, *La «Rivista di filosofia neoscolastica» (1909-1959)*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1991-1992 e S. Pietroforte, *La scuola di Milano. Le origini della neoscolastica italiana (1909-1923)*, Il Mulino, Bologna 2005. In generale su Gemelli cfr. N. Raponi, *Agostino Gemelli*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 53, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2000, *sub vocem*, e M. Bocci (ed.), *Agostino Gemelli e il suo tempo*, Vita e Pensiero, Milano 2009.

fine dell'anno che vide lo scoppio della Grande guerra in Europa, il 1914, una rivista con un taglio di cultura più generale, «Vita e pensiero». L'editoriale programmatico di quest'ultima rivista, intitolato senza titubanze *Medioevalismo* e diventato presto celebre, chiariva in modo perentorio dove Gemelli intendeva cercare una risposta attiva alle tensioni irrisolte della cultura moderna: «Noi ritorniamo cioè al Medioevo non per arrestarci e cristallizzarci in esso, ma per trovare in esso le armi efficaci a conquistare l'avvenire, ossia per far sì che, come la Chiesa cattolica era allora l'anima della cultura, lo sia, o meglio lo divenga anche oggi».⁵ Nel fascicolo successivo della rivista, Gemelli pubblicò, con una propria replica, una lettera firmata da un «lettore attento e ribelle», che manifestava la sua perplessità di fronte a un programma del genere.⁶ Questo lettore «attento e ribelle» era proprio Semeria.⁷

Per quanto Semeria e Gemelli siano, dunque, nel mondo cattolico italiano del primo Novecento, figure alquanto differenti, nel modo in cui essi affrontano la drammatica esperienza della guerra possono però riscontrarsi alcuni aspetti non completamente diversi.

⁵ A. Gemelli, *Medioevalismo*, in «Vita e pensiero», I (1914), n. 1, p. 2. Sul modo con cui Gemelli concepiva il proprio 'medioevalismo' non in modo passivo e difensivistico verso la modernità, bensì in modo di interlocuzione attiva con essa cfr. M. Bocci, *Gemelli, medioevalismo e modernità. Un progetto per l'Italia*, in Ead. (ed.), *Agostino Gemelli e il suo tempo*, pp. 29-66.

⁶ «Illustre Padre, senta», scrive il «lettore attento e ribelle», «quel suo *medioevalismo* proprio non mi va. Cristiano, cattolico, quindi, fino in fondo, *intus et in cute*, questo sì e da un pezzo. Ma *medioevalista* non lo sono mai stato e perché dovrò diventarlo adesso? Vede: il Medioevalismo, anche il suo, mi pare qualcosa di diverso dal Cristianesimo, diverso ed inferiore. Lei mi sostituisce all'eterno il temporaneo, all'ideale puro l'empirico parziale. Il Medio Evo è una stagione dell'umanità, un'ora della storia. Il Cristianesimo è *sopra* la storia e ogni suo frammento, appunto perché vuol essere in tutta intiera la storia e in ciascuno dei frammenti suoi». Risponde Gemelli: «Ora (*atqui* si sarebbe detto nel Medio Evo) la storia ci insegna che fu nel Medio Evo, e solo nel Medio Evo, che lo spirito cristiano vivificava la cultura. Ergo, ho concluso – io sono Medioevalista» (A. Gemelli, *Polemiche in tema di medioevalismo*, in «Vita e Pensiero», I (1914), n. 2, pp. 135-137).

⁷ L'attribuzione in G. Semeria, *Saggi... clandestini (storico-filosofici)*, a cura di C. Argenta, introduzione di A. Gambaro, note bio-bibliografiche di V. Colciago, Edizioni domenicane, Alba 1967, vol. II, p. 442.

Entrambi cercano di porsi di fronte al conflitto con gli strumenti della tradizione cattolica, ma questo loro confronto non manca di tensioni ed oscillazioni. Tali tensioni e oscillazioni emergono in modo più esplicito in Semeria, i cui scritti hanno spesso carattere introspettivo (Semeria pubblicò, fra l'altro, ben due libri in cui raccolse retrospettivamente le proprie esperienze di guerra: uno più a caldo, le *Memorie di guerra*, uscito nel 1920 e poi ristampato, in forma più ampia, nel 1925; l'altro più riflessivo, le *Nuove memorie di guerra* del 1928). Le tensioni presenti in Semeria si rispecchiano anche nell'ampia letteratura che le ha studiate, dando interpretazioni di differente accentuazione. Il filo conduttore principale di quanto segue sarà costituito, dunque, dagli scritti di Semeria sulla guerra, proprio per il carattere più esplicito in cui le tensioni emergono in essi e nella loro *Wirkungsgeschichte*, ma le osservazioni di Gemelli saranno utili come termine di confronto, per vedere come anche in lui vi siano almeno alcune tensioni e oscillazioni non del tutto diverse, pure se espresse non negli stessi termini. Al di là di come il rapporto tra cattolicesimo e modernità fosse stato differentemente affrontato prima della guerra da Semeria e da Gemelli, così, la guerra stessa aggiunse per entrambi nuove complesse tensioni attorno a quel rapporto. Vedere come Semeria e Gemelli osservano, in prossimità del fronte, il fenomeno drammatico della guerra può dare così un contributo alla comprensione della molteplicità e complessità di atteggiamenti e riflessioni che il conflitto suscitò nel mondo filosofico e religioso cattolico dell'epoca, in Italia ma non solo, e in questo senso l'analisi dei loro scritti sull'argomento può essere utile anche come termine di comparazione rispetto ad altre modalità di osservare la guerra in differenti pensatori religiosi coevi, come Ebner.

2. Nell'ingente letteratura che ha trattato del rapporto di Semeria con la guerra possono essere riscontrate due generali accentuazioni interpretative, simbolizzate nel titolo o nel sottotitolo in un certo senso esemplari di due lavori degli studiosi che hanno affrontato in modo più ampio e circostanziato questo tema: il titolo di un ar-

titolo di Mimmo Franzinelli che parla di «coscienza lacerata»⁸ e il sottotitolo di un articolo di Filippo Lovison che parla di «armonie cristiane».⁹ Si può cioè o accentuare maggiormente le profonde crisi interiori che il rapporto di Semeria con la guerra ha attraversato, oppure mettere in risalto che, nonostante le innegabili tensioni interne, il rapporto di Semeria con la guerra sia stato comunque sempre impostato saldamente all'interno della tradizione cristiano-cattolica e quindi difendere un carattere complessivamente univoco in tale rapporto.¹⁰

Rispetto al pensiero e all'attività di Semeria prima della guerra, la tendenza interpretativa della «coscienza lacerata» sostenuta da Franzinelli sottolinea il forte pacifismo attivo del barnabita nel

⁸ Cfr. M. Franzinelli, *La coscienza lacerata. Padre Semeria e la grande guerra*, «Italia contemporanea», n. 197, dicembre 1994, pp. 719-746.

⁹ Cfr. F. Lovison, *Il Cappellano militare Giovanni Semeria: le «armonie cristiane» di un uomo di Chiesa*, in «Barnabiti Studi», 24 (2007), pp. 135-232, e successivamente Id., *P. Semeria nella grande guerra, un «caso di coscienza?»*, in «Barnabiti Studi», 25 (2008), pp. 126-264.

¹⁰ Sia Franzinelli che Lovison indicano in Angelo Bartolomasi, Giuseppe Siri, Carlo Bo i sostenitori di una visione fortemente 'continuistica' del rapporto di Semeria con la guerra, una visione che tende a relativizzare la grave crisi nervosa che, come vedremo, colpì il Barnabita alla fine del 1915. Tale crisi venne riproposta al dibattito storico da una testimonianza di Tommaso Gallarati Scotti in un importante convegno sul cattolicesimo e la Prima guerra mondiale tenutosi nel 1963 (T. Gallarati Scotti, *Idee e orientamenti politici e religiosi al Comando Supremo: appunti e ricordi*, in G. Rossini [ed], *Benedetto XV, i cattolici e la Prima guerra mondiale*, Roma, Cinque Lune 1963, pp. 509-515, cfr. *infra* note 26 e 27). Storici presenti al convegno quali Mario Bendiscioli e in modo più ampio Danilo Veneruso misero subito l'accento sull'importanza di questa testimonianza e sulla crisi tremenda di Semeria nel mezzo del conflitto (Bendiscioli parla «del dramma religioso dell'interventismo in una persona quale Padre Semeria, cappellano presso il comando supremo italiano, come lo riferisce il Gallarati Scotti», M. Bendiscioli, *La Santa Sede e la guerra*, in G. Rossini [ed], *Benedetto XV, i cattolici e la Prima guerra mondiale*, p. 33). Si era, fra l'altro, nel periodo del Vaticano II e poco prima era uscito l'epocale contributo di Pietro Scoppola su crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia (P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Il Mulino, Bologna 1961), in cui Semeria era uno dei protagonisti. Non a caso Veneruso cita esplicitamente l'allora da poco uscito volume di Scoppola (D. Veneruso, *Intervento*, in G. Rossini [ed], *Benedetto XV, i cattolici e la Prima guerra mondiale*, Roma, Cinque Lune 1963, p. 71).

primo decennio del Novecento, mettendo in evidenza per esempio che egli con Salvatore Minocchi incontrò, nell'estate del 1903, a Jasnaja Poliana, il pacifista assoluto, ma anche cristiano 'eretico' Lev Tolstoj, un incontro che venne fortemente rimarcato dalla stampa del tempo e che è stato oggetto anche di un articolo di Lorenzo Bedeschi.¹¹ La linea dell'«armonia cristiana» di Lovison sottolinea, d'altra parte, che il pacifismo attivo di Semeria è fin dall'inizio saldamente inserito nella tradizione cattolica, non solo in netta differenziazione con il pacifismo socialista e positivistico, ma anche nemmeno del tutto corrispondente con il pacifismo assoluto genericamente religioso. Lo stesso Semeria rettificò, ricorda Lovison, in una lettera pubblicata alla fine di agosto del 1903 sull'«Osservatore romano», l'opinione di chi voleva accostarlo troppo a Tolstoj.¹² Lovison cita, inoltre, discorsi di Semeria del primo decennio del secolo in cui il pacifismo attivo non era visto in contrasto con il patriottismo italiano, il quale era anzi più volte apprezzato e riconosciuto anche in relazione alla storia cattolica del Paese.¹³

Nei mesi che seguono lo scoppio della guerra in Europa si maturò, comunque, nel Barnabita una situazione interiore che lo portò dall'interesse attivo per la neutralità alla decisione di chiedere volontariamente, ancor prima della dichiarazione di guerra dell'Italia, l'ufficio di cappellano militare per il fronte. Ricordando nel 1928 le cause di ciò, Semeria adduce il fatto che, rispetto ad un sempre più incipiente movimento di entrata in guerra dell'Italia,

¹¹ Già P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, pp. 104-105 e 125-126, aveva segnalato l'incontro con Tolstoj, subito ripreso da Veneruso, *Intervento*, p. 71, e, in modo più ampio, da L. Bedeschi, *Due preti alla corte di Tolstoj*, «Avvenire», 6, giugno, 1966; più di recente cfr. anche F. Mores, *Giovanni Semeria*.

¹² Cfr. G. Semeria, *Una visita a Leone Tolstoj*, in «Il Cittadino», 10.08.1903 e *Lettera*, in «Osservatore Romano», 29.08.1903. Cfr. F. Lovison, *P. Semeria nella grande guerra*, p. 165.

¹³ Cfr. G. Semeria, *Per la patria* (1900), in Id., *Idealità buone*, Pustet, Roma 1904 e Id., *Nazionalità e nazionalismo di fronte al Vangelo*, 11° corso di religione, Genova 1907-08, ampiamente citati e discussi in F. Lovison, *Il Cappellano militare Giovanni Semeria*.

egli non voleva lasciare completamente frantumare i cattolici italiani dal resto del Paese. Semeria parla anche del fatto che in tanti giovani il senso di appartenenza al proprio Paese prendeva il posto del materialismo socialista della generazione appena precedente e questo poteva significare per molti anche recupero della tradizione cattolica della propria nazione: «la rinascite italianità aveva per conseguenza un' affermazione più larga di fede da parte dei nostri connazionali». ¹⁴ Nel periodo di poco antecedente all'entrata in guerra dell'Italia, egli tiene in Svizzera delle conferenze molto seguite su Dante in cui non solo l'universalismo cattolico è visto non in contrasto con il patriottismo della propria nazione, ma anche vi sono allusioni attualizzanti contro un «neutralismo» «ignavo». ¹⁵ Franzinelli vede qui un netto «capovolgimento di posizione» ¹⁶ rispetto al pacifismo attivo precedente. Lovison sottolinea, d'altro canto, sia nel pacifismo attivo della prima parte del secolo, sia nell'accettazione della guerra, sia nel dopoguerra, la convinzione di Semeria di una concezione della storia italiana profondamente radicata nella tradizione cattolica. ¹⁷ Importante per Semeria, anche nel momento di chiedere l'ufficio di cappellano, fu, fra l'altro, come ricorda egli stesso, l'esempio di una figura che aveva contato molto nella sua formazione: Mons. Geremia Bonomelli, per molti anni vescovo di Cremona e morto, ultraottantenne, all'inizio di agosto del 1914, qualche giorno dopo l'inizio della guerra in Europa;

¹⁴ G. Semeria, *Nuove memorie di guerra*, Amatrix, Milano 1928, p. 88.

¹⁵ Cfr. M. Franzinelli, *La coscienza lacerata*, p. 724: «La conferenza sul terzo canto dell'Inferno [...] si trasformò nella deprecazione dei neutralisti: gli ignavi del XX secolo. Mentre l'uditorio italiano apprezzò l'aggiornamento del poema, gli ascoltatori svizzeri intesero le parole di Semeria come la condanna della collocazione internazionale della Confederazione, cosicché in una successiva lezione l'oratore – per ripararsi dal clamore polemico – precisò il proprio pensiero e distinse tra il neutralismo di chi si apparta per viltà, e la neutralità non neutralismo di chi non per viltà si apparta, ma per coscienza del dovere si solleva là donde potrà a tutti rendere preziosi, indispensabili servizi».

¹⁶ M. Franzinelli, *La coscienza lacerata*, p. 723.

¹⁷ Su Dante visto in Semeria, anche dopo la guerra, come poeta insieme italiano e cattolico cfr. F. Lovison, *Giovanni Semeria: dalle Soirées italiennes belges al patriottismo di Dante. Sottolineature europee*, in «Barnabiti Studi», 28 (2011), pp. 173-244 (con la pubblicazione anche di documenti inediti).

Bonomelli, in un'ottica di cattolicesimo liberale di tradizione già ottocentesca e risorgimentale, si era molto speso per superare il doloroso conflitto tra cattolicesimo e giovane Stato italiano e aveva anche aperto delle missioni per gli immigrati italiani all'estero¹⁸ (proprio in un centro bonomelliano di Ginevra era riparato Semeria nei mesi antecedenti all'entrata in guerra dell'Italia).

Meno di un mese dopo l'intervento italiano, Semeria giunge al Comando Supremo di Udine, il 15 giugno del 1915, richiesto direttamente in questa posizione dal Comandante in capo dell'esercito in persona, il generale Cadorna, dopo che gliene aveva parlato la figlia Carla, a cui egli era molto legato. Era stato Semeria stesso a scrivere a Carla Cadorna, la quale, a sua volta molto devota, era tra coloro che avevano apprezzato la calda eloquenza cristiana di Semeria, nonché il suo atteggiamento rinnovatore.¹⁹

Cadorna mandava spesso Semeria, con la sua eloquenza, a predicare ai soldati anche poco prima degli assalti.²⁰ Nell'interpretazione di Lovison, però, il patriottismo di Semeria predicatore al fronte resta sempre cristiano, ossia non si lascia mai travolgere da cieco nazionalismo. Lovison vede il predicatore Semeria, cioè, in continuità con un patriottismo che egli difendeva anche prima della guerra:

Il Cristianesimo continua anche oggi fedele l'opera del suo Divino Fondatore, anche oggi predica la giustizia e condanna l'odio in tutte le sue forme. L'ideale che ne sorge è quello di un patriottismo che abbia lo scrupolo della giustizia.²¹

¹⁸ Su Bonomelli cfr. G. Rosoli (ed), *Geremia Bonomelli e il suo tempo. Atti del Convegno*, Fondazione Civiltà Bresciana, Brescia 1999. Bonomelli era stato importante anche per il riavvicinamento al cattolicesimo praticante di Luigi Cadorna, cfr. M. Isnenghi, *Convertirsi alla guerra*, pp. 39-40.

¹⁹ Cfr. G. Semeria, *Memorie di guerra. Offerte per gli orfani a tutti i buoni italiani*, 2a edizione accresciuta, Amatrix, Roma-Milano 1925, pp. 1-2, nonché M. Isnenghi, *Convertirsi alla guerra*, pp. 39-40, 113-118 e T. Gallarati Scotti, *Idee e orientamenti politici e religiosi al Comando Supremo*, p. 510.

²⁰ Cfr. G. Cosmacini, *Gemelli. Il Machiavelli di Dio*, Rizzoli, Milano 1985, pp. 155-156.

²¹ G. Semeria, *Nazionalità e nazionalismo di fronte al Vangelo*, citato in F. Lovison, *Il Cappellano militare Giovanni Semeria*, p. 189. Lovison segnala la continuità tra queste posizioni e quelle consegnate ad articoli pubblicati anche

Franzinelli ritiene invece che Semeria si lasciò non di rado trascinare, soprattutto nei primi mesi, dal forte clima bellicistico del fronte. Franzinelli pubblica, a questo proposito, uno stralcio da un manoscritto di predica di guerra, conservato nelle Carte Semeria del fondo Coari dell'Istituto di Scienze Religiose di Bologna, uno stralcio che mostra come il tema del dialogo con Dio potesse essere utilizzato in quei tempi drammatici in un modo assai diverso da quello di altri pensatori cattolici coevi come Ebner:

La guerra rivolta di viva forza la coscienza del soldato di fronte al dovere, al dolore, all'eventualità della morte. La preghiera in simili circostanze sale alle labbra come un grido dell'anima; lo sforzo è necessario non per volerla, sì per comprimerla. È l'opera di Dio. Non chiudete, o soldati, a Lui l'anima vostra. Lasciate che vi parli e parlategli: ristabilite il dialogo interrotto. Si celebra in questa nuova capacità di intendimento e di favella un nuovo trionfo di Gesù Cristo- e la vittoria di Dio in voi sia pegno della vostra vittoria sul nemico.²²

Dopo alcuni mesi sul campo delle ostilità, Semeria attraversa però una crisi interiore tremenda, a cui lui stesso accenna in un articolo del 1921,²³ poi raccolto nell'edizione '25 delle *Memorie di guerra*:

L'atmosfera generale era quella, la violenza. Rumori di cannoni, odore di polvere all'orizzonte. Campi sinistri, fuochi, incendi colossali, notti vigili per areoplani, giornate trepide vicino al bombardamento, sotto: negli ospedali, scene macabre. Tutto questo insensibilmente urtava il sistema nervoso pacifico, pacifista di un più che quarantenne, quasi cinquantenne. Un giorno non mi sentii più io, mi spaventai di me: ebbi paura di tutto, vidi tutto nero. Più che qualcosa spezzato mi sentivo rotto tutto intero io. E mi pareva impossibile tornare più quello di prima. Ebbi la impressione, le impressioni dell'uomo finito. Pregavo [...] ma la preghiera stessa era uno sforzo penoso più che un soave conforto.²⁴

Semeria deve abbandonare il fronte, passa un lungo periodo di cure psichiatriche prima a Torino poi in Svizzera. In lettere

durante il conflitto come Semeria 1915: cfr. F. Lovison, *P. Semeria nella grande guerra*, pp. 161-165.

²² M. Franzinelli, *La coscienza lacerata*, p. 729.

²³ G. Semeria, *I miei Natali di guerra*, «Mater Divinae Providentiae», 1921, poi in G. Semeria, *Memorie di guerra*, pp. 108-114.

²⁴ G. Semeria, *Memorie di guerra*, p. 109.

disperate parla anche di «un'orribile tentazione» di suicidio.²⁵ Franzinelli, come altri storici quali Danilo Veneruso e Lorenzo Bedeschi, assegna peso cruciale a questa drammatica fase della vita del Barnabita. Il giovane Tommaso Gallarati Scotti, incontrò Semeria in quel periodo drammatico:

[...] mai dimenticherò il suo viso pallidissimo, cereo coi grandi occhi neri spalancati fissi e le labbra quasi esangui tremanti... incapaci di esprimere il segreto della sua desolazione: «Figlio mio – supplicava – prega perché il Signore abbia pietà di me... perché mi salvi».²⁶

Il commento di Gallarati Scotti è che Semeria «provò l'angoscia smarrita di aver tradito la sua vocazione sacerdotale, di aver ingannato con la sua parola la sua fede più vera, il comandamento della carità»²⁷.

Nella ricostruzione di Lovison questo momento di crisi non è certo negato, ma se ne dà una lettura complessivamente diversa. Lovison cita una testimonianza di don Enrico Druetti che accolse Semeria in Svizzera, raccogliendo da lui parole come queste: «Io avevo lo scrupolo di essere stato un guerrafondaio. Io avevo predicato la pace, ma io adesso avevo tutto quel sangue sulla mia coscienza».²⁸ Lovison commenta: «Ecco gli scrupoli di coscienza già evidenziati dal Gallarati Scotti [...], ma con una sfumatura diversa: Semeria non era affatto convinto di essere diventato un guerrafondaio, ma soffriva lo scrupolo, nutriva il dubbio circa quel suo 'essere sacerdote' in guerra».²⁹ Secondo Lovison, dunque, Semeria anche nella crisi più dura era convinto della propria buona fede, di non essere mai stato un apologeta della guerra e di averla sempre osservata con animo cristiano, per quanto sentisse il peso di essere stato sacerdote in un luogo tanto segnato dalla violenza.

²⁵ Cfr. A. Bianco, *L'«orribile tentazione» di Padre Semeria*, «Barnabiti Studi», 1 (1984), pp. 193-208 (con appendice documentale).

²⁶ T. Gallarati Scotti, *Idee e orientamenti politici e religiosi al Comando Supremo*, p. 510.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ F. Lovison, *P. Semeria nella grande guerra*, p. 132.

²⁹ *Ivi*, p. 132.

Vi sono interpretazioni diverse anche del ritorno al fronte di Semeria, che avvenne dopo il ristabilirsi della sua salute mentale, nel settembre del 1916. Alcuni vedono un Semeria cambiato per sempre dalla crisi, guardare con occhi ormai diversi la guerra. Lovison sottolinea altresì che il Barnabita poté svolgere attività pastorale e omiletica ai soldati in modalità non troppo diverse da quelle di prima (e questo fatto è francamente ammesso anche da Franzinelli, in esplicita differenza, in questo caso, con Veneruso e Bedeschi)³⁰. Lovison, fra l'altro, cita un'omelia in suffragio dei caduti, del 1921, quindi di tre anni dopo la fine della guerra, in cui si dice:

Il Cristianesimo, che non rinnega in ciò che ha spontaneamente nobile la natura umana, il cristianesimo, che non soffoca l'amor di patria, ammette la bellezza e la gioia del sacrificio compiuto per il buon diritto di Lei. Anche su cristiane labbra, anche lungo i cristiani secoli echeggia il grido *dulce et decorum est pro patria mori*.³¹

³⁰ L. Bedeschi, in Id. (ed.), *Corrispondenza Gambaro-Houtin 1911-1926*, «Fonti e documenti. Centro studi per la storia del modernismo», 8 (1979), p. 325, citando una lettera di don Angiolo Gambaro dell'11 luglio 1916, interpreta la crisi della fine del 1915 come un riemergere sostanziale in Semeria del proprio pacifismo di ante-guerra, ma, secondo Franzinelli, ciò denota «un credito forse eccessivo alle impressioni di Gambaro», M. Franzinelli, *La coscienza lacerata*, p. 737. L'ipotesi di Gambaro, dice, infatti, Franzinelli, «appare piuttosto azzardata e non tiene conto del fatto che, superata la crisi, Semeria tornò, almeno apparentemente, ai consueti temi ideologici e al ruolo già sostenuto nei primi mesi di guerra». «Anche Danilo Veneruso», prosegue Franzinelli, «ha ritenuto che “il dramma di coscienza di padre Semeria si esprime in un vero mutamento di rotta, in un mutamento di opinione sul significato e sul valore cristiano della guerra e della pace” (D. Veneruso, *Intervento*, p. 71), ma – oltre a quanto sopra rilevato – in nessuno dei due volumi delle sue memorie belliche il barnabita ha introdotto riflessioni critiche sul ruolo da lui giocato nel conflitto, rivendicato anzi nel suo pieno significato cristiano e patriottico»; cfr. anche M. Franzinelli, *La coscienza lacerata*, p. 739: «Se la crisi spirituale sospinse Semeria a un passo dalla follia, inducendolo a deprecare nell'intimo la guerra benedetta nelle messe al campo come provvidenziale, sgomento e timore di perdizione non valsero comunque – superata la più acuta fase di smarrimento – a farlo recedere dall'attivo sostegno allo sforzo bellico, né a diminuire la frequenza e il fervore patriottico delle orazioni rivolte ai soldati».

³¹ F. Lovison, *P. Semeria nella grande guerra*, p. 134, che cita Semeria 1921

Semeria, argomenta Lovison, poteva usare toni di questo tipo, commemorando i defunti anche a guerra finita, perché fin dall'inizio il suo patriottismo era sempre stato cristiano, ossia non si era mai fatto travolgere da cieco nazionalismo.³²

Non mancano nemmeno le diversità interpretative su quello che divenne di fatto il massimo impegno di Semeria nel dopoguerra, ossia l'Opera nazionale per il Mezzogiorno d'Italia per gli Orfani di guerra. Per Franzinelli, questa attività è soprattutto, in modo più o meno cosciente, un'opera di espiazione per un male a cui, pur in buona fede, anch'egli ha contribuito.³³ In questo modo, Franzinelli si inserisce esplicitamente in una corrente interpretativa, sostenuta tra gli altri da Veneruso e da Bedeschi, che sottolinea soprattutto i dissidi e i mutamenti nella vicenda umana e intellettuale del Barnabita. Interpretazioni più continuistiche si trovano invece in Giuseppe Siri, (esplicitamente richiamato da Lovison)³⁴, che vede l'orientamento di Semeria verso la guerra dall'inizio alla fine impegnato per alleviare in senso cristiano e cattolico il male del conflitto, e in Carlo Bo (egualmente richiamato da Lovison), che inquadra in modo complessivamente unitario l'intera vicenda umana e di fede del Barnabita (compresa la sua ultima grande fatica per gli orfani di guerra).³⁵ Anche Lovison sottolinea comunque che solo nel momento in cui dedicò tutta la propria vita agli orfani Semeria trovò la propria definitiva pacificazione interiore, dopo i momenti più drammatici, che avevano avuto al centro la spaventosa crisi tra il '15 e il '16.³⁶

³² Cfr. F. Lovison, *P. Semeria nella grande guerra*, p. 133.

³³ Cfr. *infra*, nota 48.

³⁴ Cfr. G. Siri, *La figura e gli insegnamenti di padre Giovanni Semeria*, in *Quinto raduno nazionale Cappellani militari d'Italia*, Genova 13-15 settembre 1967, S.I. S.d. [1967], pp. 51-60, citato in F. Lovison, *Il Cappellano militare Giovanni Semeria*, pp. 138-139.

³⁵ Carlo Bo, *Don Mazzolari e altri preti*, Locusta, Vicenza 1980, citato in F. Lovison, *Il Cappellano militare Giovanni Semeria*, p. 141.

³⁶ Per Lovison il mutamento che ebbe luogo in Semeria nella crisi del '15/'16 non fu tanto un mutamento di contenuti – come se prima fosse stato pacifista assoluto e poi, fino alla crisi, fosse divenuto nazionalista bellicista – quanto un mutamento di umiltà su se stesso, anche sul se stesso che con grande ardore, prima della guerra, cercava un rinnovamento sociale ed ecclesiale. Dal punto di

3. Abbiamo visto, dunque, come le vicende e le posizioni di Semeria rispetto alla guerra possano essere sottoposte ad accentuazioni interpretative tra loro diverse. Da questo punto di vista, può essere interessante confrontarle con le contemporanee posizioni sulla guerra di Gemelli. Benché il pensare e l'agire di quest'ultimo siano, in generale, non poco differenti da quelli di Semeria, per quanto riguarda il tema specifico della guerra possono riscontrarsi nelle posizioni gemelliane alcuni contenuti e anche alcune oscillazioni che non sono del tutto diversi, perlomeno in alcuni aspetti, mi sembra, da quanto può riscontrarsi nelle posizioni sulla guerra di Semeria. Anche Gemelli, in primo luogo, sottolinea come Semeria che cattolicesimo e patriottismo non sono tra loro in contrasto, difendendo i cattolici dall'accusa, allora evidentemente non infrequente, di essere «antipatrioti»;³⁷ anche Gemelli, come Semeria, inquadra il rapporto tra religione cattolica e patriottismo in un quadro di contrasto con le dottrine del socialismo «che condurrebbero in breve la patria alla rovina».³⁸ Anche in Gemelli, soprattutto, possiamo riscontrare una tensione tra momenti in cui il rapporto tra nazionalismo, tratti bellicistici compresi, e cattolicesimo è spinto vicino a un punto di fusione, come nella predica di Semeria citata da Franzinelli, e momenti in cui invece si sottolinea maggiormente la componente universalistica, sovra-nazionale e giusnaturalistica del cattolicesimo.

Tra i momenti in cui Gemelli appare prossimo ad un mescolamento di cristianesimo e nazionalismo bellicistico italiano,

vista dei contenuti, dopo la crisi, dunque, Semeria tornò, dice Lovison, allo stesso 'patriottismo cristiano' di prima, ma lo fece con una maggiore consapevolezza interiore sui mali del mondo e anche con maggiore umiltà verso se stesso. Cfr. F. Lovison, *P. Semeria nella grande guerra*, pp. 235-236. In questa direzione, possiamo dire, Lovison ammette qui un problema di coscienza nel Semeria della fine del '15, ma lo inquadra nel senso delle 'armonie cristiane' presente nel sottotitolo del proprio articolo del 2007, *Il Cappellano militare Giovanni Semeria: le «armonie cristiane» di un uomo di Chiesa*, un senso cioè ben diverso da quello della 'coscienza lacerata' dell'articolo di Franzinelli del 1994.

³⁷ A. Gemelli, *Principio di nazionalità e amor di Patria nella dottrina cattolica*, Libreria Editrice Internazionale, Torino 1918, p. 63.

³⁸ *Ibidem*.

l'episodio più evidente è la sua iniziativa, di recente ampiamente studiata da Salvatore Lesti, di consacrare i soldati italiani al Sacro Cuore di Gesù, attraverso un complesso rituale che conteneva formule di questo tipo:

Ti riconosciamo Dio nostro, ti proclamiamo nostro Sovrano d'amore ed intendiamo renderti e procurarti gloria, riparazione ed amore. Tu accogli e benedici i nostri propositi, accetta la nostra offerta, vieni e rimani con noi. Illumina, dirigi, benedici e conduci a vittoria il nostro Re, i nostri Generali, noi tutti, soldati d'Italia; rendi la nostra Patria grande e cristiana, ridonaci alle nostre famiglie più forti e più buoni, regna sulla Nazione tutta e sui singoli cuori.³⁹

Fenomeni analoghi, del resto, si verificarono anche per altre nazioni in guerra.⁴⁰

Nei saggi di psicologia militare de *Il nostro soldato*, che uscirono nel 1917 con la prefazione di Semeria, Gemelli aveva osservato la fragilità psicologica dei soldati, il loro essere attaccati a elementi più superstiziosi che realmente religiosi. A questo punto il 'realismo' psicologico di Gemelli, come argomenta Francesco Paoletta in un recente studio, lo portava a provare a riassorbire in senso cristiano quelle fragilità, allo scopo di rinforzare anche la componente cattolica della nazione italiana che sarà sempre un punto fermo di tutta la sua lunghissima attività anche dopo la guerra.⁴¹ In *Principio di nazionalità e amor di patria nella dottrina cattolica* uscito prima in due parti nel 1917 e poi in volumetto unico nel '18, Gemelli cita anche dalla *Summa Theologicae* di San Tommaso, per argomentare che l'amor di patria non è in contrasto anzi è in accordo con l'amore di Dio:

³⁹ Citato in S. Lesti, «Per la vittoria, la pace, la rinascita cristiana». *Padre Gemelli e la consacrazione dei soldati al Sacro Cuore (1916-1917)*, «Humanitas», 71 (2008), n. 6, p. 959. Su Gemelli e la prima guerra mondiale cfr. inoltre G. Cosmacini, *Gemelli*, pp. 151-161 (con alcuni particolari anche dei rapporti tra Gemelli e Semeria al Comando) e M. Franzinelli, *Padre Gemelli per la guerra*, La Fiaccola, Ragusa 1989.

⁴⁰ Cfr. S. Lesti, *Riti di guerra. Religione e politica nell'Europa della Grande Guerra*, Il Mulino, Bologna 2015.

⁴¹ Cfr. F. Paoletta, *Esercito, fede, psicologia. Padre Gemelli e la Grande Guerra*, «Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte», 108 (2014), pp. 167-187.

Come dice S. Tommaso, l'uomo dopo Dio, è debitore in massimo grado ai genitori e alla patria; come appartiene alla religione il prestare il culto a Dio; così appartiene in grado secondario alla pietà il prestare culto ai genitori e alla patria. La fonte di questo amore di patria per il cattolico è Iddio stesso, in quanto patria è lo strumento della potenza, della bontà, della provvidenza divina, che, dopo di averci dato l'essere ce lo conserva. Quindi è evidente che per il cattolico l'amore di patria è incluso, come il meno nel più ed il particolare nel generale, nel culto dovuto a Dio.⁴²

D'altra parte Gemelli nello stesso libro cerca altrettanto di delimitare il patriottismo rispetto al diritto naturale e in un altro brano aggiunge molto chiaramente:

Anche la religione, in quanto rientra nella tradizione nazionale, è uno dei più fermi fondamenti dell'unità nazionale. Una religione comune può costituire un legame stretto ed intimo ed assicurare l'armonia del pensiero, dei ricordi e delle speranze avvenire. [...] Ma anche in questo campo non bisogna attribuire a questo fattore soverchia importanza. Se la religione costituisce o meglio ha costituito in altre epoche un istrumento prezioso di conservazione dello spirito nazionale, in altri casi la religione fu causa di disgregamento, di lotte. E ciò avvenne quando non riguardò più al carattere soprannaturale della religione, ma al suo carattere formale e se ne formò un istrumento politico.⁴³

Spesso Gemelli appare attestarsi in quello che Semeria, in un passo sopra citato aveva chiamato «patriottismo con scrupolo di giustizia». «Ogni nazione», scrive Gemelli,

ha sì il dovere e il diritto di affermare se stessa, di accrescere la sua potenza, di far valere la sua missione, ma questo diritto non è illimitato. Esso trova una naturale limitazione nel fatto che, al di sopra delle nazioni, vi sono leggi morali e un diritto che regolano la vita e i rapporti dei singoli organismi nazionali.⁴⁴

«È oggi di moda la dottrina del patriottismo offerta e difesa dal nazionalismo», egli continua,

questo nazionalismo che combatte la dottrina del piede in casa e vuole invece la guerra di pura conquista, e ci gabella tutto questo come pura espressione dell'amor di patria è invece la negazione più completa dell'amor di patria vero, secondo il quale si deve cercare che la patria debba sviluppare nel suo seno

⁴² A. Gemelli, *Principio di nazionalità e amor di Patria nella dottrina cattolica*, p. 61.

⁴³ Ivi, p. 45.

⁴⁴ Ivi, p. 71.

quei germi di vera grandezza spirituale, che le sono stati trasmessi da coloro che l'hanno formata.⁴⁵

A prescindere dalla differenza di stile e di pensiero complessivo, non mancano, dunque, nel rapporto di Semeria e di Gemelli con la guerra tensioni e oscillazioni non del tutto diverse. Di fronte a un mondo moderno e contemporaneo che poneva in forte risalto l'elemento nazionale e gli scontri tra Stati entrambi cercano di rispondere non negando gli Stati e gli elementi nazionali, ma provando a riassorbirli all'interno della tradizione cattolica, con le sue componenti universalistiche. Tale operazione non era però facile e comportava tensioni, ammesse più direttamente da Semeria, ma di fatto presenti, come si è visto, anche in Gemelli. In entrambi, come risulta evidente, per esempio, nel citato stralcio di predica di Semeria e nella formula gemelliana della consacrazione del soldato, il politico nazionale, tratti bellicistici compresi, e il religioso cattolico finivano talvolta per approssimarsi ad un punto di fusione, che in altri testi nessuno dei due voleva invece accettare e anzi denunciava come strumentalizzazione politica del religioso.

La crisi drammatica di Semeria della fine del '15 è quasi una manifestazione nella carne della forza di queste tensioni, su questo è difficile non dare ragione alla linea interpretativa della «coscienza lacerata». D'altro lato, il fatto che Semeria si riprese, ritornò al fronte e di fatto continuò anche nel dopoguerra a parlare di «armonie religiose-patrie»⁴⁶ mostra che anche gli interpreti della linea dell'«armonia cristiana» non hanno tutti i torti nell'asserire che di fatto Semeria aveva psicologicamente superato, o quantomeno 'trattato' sufficientemente queste tensioni interne in una propria storia unitaria che è raccontata nelle *Memorie di guerra* e nelle *Nuove memorie di guerra*. La vicenda di Gemelli, d'altra parte, mostra che tensioni non troppo diverse potevano essere anche di fatto presenti senza comportare crisi così drammatiche come quella vissuta da Semeria alla fine del '15.

⁴⁵ Ivi, p. 65.

⁴⁶ G. Semeria, *Nuove memorie di guerra*, pp. 32-33.

Nel dopoguerra, del resto, sia Semeria che Gemelli continuarono vigorosamente in varie forme a cercare di rendere più forte e presente la componente cattolica all'interno della vita sociale italiana, ed entrambi videro retrospettivamente il loro periodo di servizio come cappellani militari come un momento di questo loro impegno. Lo stesso Franzinelli di fatto ammette che, superata la crisi della fine del '15, Semeria ha continuato a predicare ai soldati in modi non troppo dissimili da quelli precedenti e nelle proprie memorie del dopoguerra egli ha rivendicato in pieno il significato cristiano e patriottico di tutto il proprio operato durante il conflitto.⁴⁷ Dall'altro lato, Franzinelli mette comunque in contrasto in modo esplicito il comportamento del Semeria del dopo crisi a quello di Gemelli, vedendo nell'attività caritatevole del Semeria del dopoguerra un momento di ripiego espiatorio del tutto «opposto» al piglio più affermativo di Gemelli.⁴⁸

4. Al di là di come si vogliono interpretare le diverse vicende di Gemelli e di Semeria nel dopoguerra, mi sembra si possa affermare, comunque, che così come, prima della guerra, il tema della pace era stato, rispetto a Gemelli, assai più forte in Semeria, così tale tema rimase in modo intenso nel Barnabita fino alla fine.

Da questo punto di vista, la prospettiva delineata nelle tarde *Nuove memorie di guerra* è interessante perché qui Semeria cerca al massimo di dare una specifica visione unitaria del proprio percorso di pensiero di fronte alla guerra e alla pace. Egli non rinnega affatto il suo pacifismo iniziale, ma constata con amarezza che esso

⁴⁷ Cfr. *supra*, nota 30.

⁴⁸ «Opposta l'uscita dalla guerra: Gemelli pose a frutto esperienze e frequentazioni militari per impegnarsi, con sagacia e lungimiranza, nel progetto di un'Università cattolica (intitolata al Sacro Cuore, cui egli aveva dedicato riti di consacrazione dei combattenti); Semeria precipitò in una crisi terribile, spinto sull'orlo del suicidio per il timore di essersi dannato mescolando religione e armi, abbandonò la teologia e si volse alla cura degli orfani, edificando un'opera assistenziale ad essi rivolta», M. Franzinelli, *L'Ordinariato militare dal fascismo alla guerra fredda*, in M. Franzinelli, R. Bottoni (ed.), *Chiesa e guerre dalla benedizione delle armi alla «Pacem in Terris»*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 476.

era stato troppo astratto, troppo poco consapevole della fragilità umana tentata dalla violenza e dal male.

A questo punto, dopo essere passato per il flagello della guerra, egli cerca in conclusione di delineare una nuova prospettiva di pace che ritiene più realistica e concreta, una concezione che tenga presente, al contrario di quella precedente, gli interessi sottesi nei rapporti tra gli Stati, ma, che, anche nel nome di quegli stessi interessi, faccia rilevare il valore della pace. In questo libro del 1928, Semeria si dice quindi vicino ad un'idea, quella degli Stati Uniti d'Europa, come prospettiva di aggregazione degli Stati che si erano combattuti così amaramente nella Grande guerra e che ora potevano invece vedere i loro stessi interessi maggiormente difesi in una linea confederativa. Solo una prospettiva del genere, egli osservava, poteva scongiurare nuove guerre devastanti, tanto più in un contesto che già allora gli appariva di concorrenza tra potenze sempre più globali.

Sappiamo come purtroppo una nuova ancora più spaventosa guerra avrebbe di nuovo sconvolto, pochi anni dopo, il continente, ma sappiamo anche come dopo questo secondo drammatico conflitto si sia affermata un'idea confederativa europea in fondo non troppo distante da quella che prospettava, in questo suo libro del 1928, il Barnabita. Vale la pena, dunque, rileggere, in conclusione, le sue parole in proposito:

Il pericolo oggi non è un rapido ritorno alla utopia pacifista, ma la eliminazione brutale d'ogni spirito e d'ogni conato pacifico. Ora, come non c'è il bisogno di credere alla immortalità del corpo per combattere le malattie (causa della morte) così anche perdute le speranze della causa di pace universale e perpetua, almeno a noi vicina, si può, si deve lavorare ad una pace durevole e cordiale, temperando le cause molteplici, combattendo i microbi della guerra. Perché proprio noi, che l'abbiamo combattuta, noi che viviamo questo agitato dopoguerra, noi sappiamo che orrendo flagello essa sia – quanto costi, non solo di denaro, ma di devastazioni irreparabili, di non restituibili vite umane. [...] Gli uomini di buona volontà debbono lavorare alla pace, al disarmo degli spiriti più del braccio. Senza lanciarsi nella utopia d'una patria unica ed universale – gli Stati Uniti mondiali – potremmo noi lavorare alla formazione lenta, graduale degli Stati Uniti Europei. Stretta tra la concorrenza americana e la minaccia Asiatica, l'Europa può trovare nella necessità della comune difesa il senso di una crescente e concreta concordia. E se la grande guerra avesse spianata la vita

a questa associazione più vasta [...] noi potremmo riconoscere e proclamare con gioia che tanto sangue non sia stato sparso indarno.⁴⁹

⁴⁹ G. Semeria, *Nuove memorie di guerra*, pp. 23-24.

INDICE DEI NOMI

Il nome di Antonio Rosmi non viene citato in questo elenco,
in quanto presente pressoché in ogni pagina

- Abel, Karl, s4n
Adinolfi, Isabella 160
Adler, Alfred 54n
Adorno, Theodor W. 222
Affinati, Eraldo 213n
Aguti, Andrea 222n, 239n
Aleramo, Sibilla 261, 262, 265,
271
Allers, Rudolf, 54n
Anelli, Alberto, 115-134
Angelini, Giuseppe, 229n
Anselmo d'Aosta/Anselm von
Aosta, 101
Arendt, Hannah, 117n
Argenta, Celestino B., 279n
Aristotele/Aristoteles, 95
Auteri, Laura, 275n
Bahr, Hermann, 264
Barth, Karl, 227, 228-229, 231-
234, 236, 238-240
Barthes, Roland 224
Bartolomasi, Angelo 281n
Basile, Laura 90n
Baudelaire, Charles 91
Baumgartner, Alois 198n
Beck, Knut 257n, 273n
Becker, Oskar 123
Bedeschi, Lorenzo 282, 286-288
Bendiscioli, Mario 281n
Benedetto XV, papa/Benedikt XV,
Papst (Giacomo della Chiesa)
50, 216, 277n, 281n
Benelli, Sem 278
Berardini, Sergio Fabio 157-172
Berglar, Peter 141
Bergson, Henri 31, 216
Bertoldi, Anita 91n, 93n, 96n, 98n,
151 n, 221n, 223n
Bertolini, Luisa 52n
Biagioli, Ilaria 223 n
Bianco, Anthony 286n
Bidese, Ermenegildo 221n
Biemer, Günter 220n
Bloch, Ernst 167-168, 187
Bo, Carlo 281n, 288
Bocci, Maria 278n, 281n
Bodei, Remo 168n
Bombaci, Nunzio 14n, 15n, 17n,
18n, 19n, 20n, 49-67, 87n, 88n,
98n, 228n
Bonaventura da Bagnoregio 90n
Bonomelli, Geremia (mons.) 283,
284
Bonus, Arthur 216n, 231n
Bottoni, Riccardo 293n
Brandfellner, Franz J. 96n, 97n,
98n, 101n, 151n
Brentari, Carlo 52n, 190n, 221n,
Bridgwater, Patrick 255n
Brino, Omar 277-295
Brown, Raymond E. 90n
Buber, Martin 38, 54n, 102n, 109,
118n, 129n, 147, 236n, 240,
241
Burckhardt, Carl J. 131n
Buschbeck, Erhard 245, 246, 247
Buytendijk, Frederik J. J. 118n
Cadorna, Carla 284
Cadorna, Luigi 277, 284
Cantelmo, Claudio (personaggio)
263
Caponi, Matteo 277n
Carducci, Giosuè 268
Carlo I (Imperatore d'Austria)/Karl
I (Kaiser von Österreich) 64
Casper, Bernhard 101n, 102n
Cavallo, Tommaso 168
Celada Ballanti, Roberto 214n

- Cena, Giovanni 259-274
 Chalamet, Christophe 228n
 Chiesa, Francesco 271, 272
 Clausewitz, Carl von, 85
 Cohen, Hermann 215
 Colavolpe, Andrea 57n
 Conterno, Chiara 275n
 Cosmacini, Giorgio 284n, 290n
 Cristellon, Luca 221n
 Cristo/Jeus Christus 16-21, 24, 26-
 28, 30, 56-62, 63, 65-66, 88n,
 89, 93, 94, 100, 103n, 161,
 162, 163n, 214n, 223, 234,
 235, 285
 Croce, Benedetto 266, 270
 Cunico, Gerardo 214
 Cusano/Cusanus 90
 Cusinato, Guido 179n
 Dallago, Carl 50, 52, 70, 72n, 77-
 79, 81-83, 105-113
 Dankl, Viktor 251
 D'Annunzio, Gabriele 259, 260,
 262-268, 272-276
 Dante Alighieri 283
 De Amicis, Edmondo 263
 De Angelis, Enrico 168
 De Gennaro, Ivo,
 De Rienzo, Giorgio 267
 Delbrück, Bertold 54
 Dembinski, Bronislav von 40
 Denker, Alfred
 Descartes, René 59n, 120
 Di Gesù, Matteo 275
 Doderer, Heimito von 136
 Dostoevskij, Fëdor M. 89n
 Drescher, Hans-Georg 218
 Druetti, Enrico (don) 286
 Ducci, Edda 92n, 151n, 153n, 155n
 Ebner, Maria 82
 Eckert, Daniel 98n
 Edler, Frank 221n
 Ender, Markus 69-86
 Esterle, Max von 69, 70, 84
 Eucken, Rudolf 179
 Eva 248
 Fabro, Cornelio 153n, 160n, 165n,
 201n, 219n
 Farina, Marcello 93n
 Ferrero, Guglielmo 266
 Feuerbach, Ludwig 54n, 90n, 120
 Fichte, Johann Gottlieb 26, 32,
 162n, 173, 183, 210, 214n,
 217n, 232
 Ficker, Birgit von 126
 Ficker, Cissi von 243
 Ficker, Ludwig von 7, 63-80, 99-
 102, 1061, 111, 124-127, 195,
 205, 211, 217, 236, 243-248,
 250,
 Ficker, Rudolf von 243
 Fitzmyer, Joseph A. 84n
 Flasch, Kurt 162, 192
 Flatscher, Matthias 26n, 31n, 70n,
 111, 125-127, 192, 194, 195
 Fliess, Wilhelm 48n
 Fogazzaro, Antonio 266
 Formaggio, Dino 206
 Foucault, Michel 79, 80
 Francesco Giuseppe (Imperatore
 d'Austria)/Franz Joseph
 (Kaiser von Österreich) 253
 Franzinelli, Mimmo 275, 277, 279-
 284, 287
 Franzini, Elio, 206
 Fried, Alfred H. 269
 Frings, Manfred 163
 Funker, Axel 256
 Fürhapter, Ingrid 63
 Gadamer, Hans Georg 123, 124
 Gallarati Scotti, Tommaso 275n,
 278n, 280,
 Gambaro, Angiolo (don) 273n,
 281n
 Garff, Joakim 158n
 Geiger, Benno 267
 Geiger, Lazarus Salomon 48
 Gemelli, Agostino 271-274, 283-
 287
 Gentili, Antonio M. 272
 Ghezzi, Paolo 207
 Ghia, Francesco 205-219
 Ghia, Guido 210n, 213n, 214n,
 Giesecke, Michael 133
 Giolitti, Giovanni 259, 264
 Giovanni (apostolo)/Johannes
 (Apostel) 9, 16, 18-19, 21-23,
 50, 58, 92, 154
 Giovanni Paolo II, papa/Johannes
 Paulus II, Papst (Karol Józef
 Wojtyła) 58n

- Goethe, Johann W. Von 16, 48n, 206, 218
- Gogarten, Friedrich 48n, 112, 114-115, 123n, 127, 210, 212n, 221-236, 237, ,
- Golgi, Camillo 272
- Graf, Friedrich Wilhelm 208n, 212n
- Grisebach, Eberhard 230n
- Gurisatti, Giovanni 86n
- Haeckel, Ernst 48n
- Haecker, Theodor 7, 8, 12, 15, 64, 66n, 71, 106, 123n, 192n, 195n, 205-215, 219,
- Hamann, Johann G. 48, 218n
- Hamberger, Agnes 133n
- Hamberger, Erich 129-144
- Hanna Thompson, Wiliam 48n
- Hanssler, Bernhard 208n
- Haskamp, Reinhold J. 173n
- Hegel, Georg W. F. 26, 32, 114, 183, 189, 211n
- Heidegger, Martin 85n, 86n, 109-113, 115-128, 215
- Henckmann, Wolfhart 173n, 184n
- Hengstenberg, Hans E. 129
- Herder, Johann G. 48n, 70
- Hermil, Tullio (personaggio/Carakter) 257
- Herzl, Theodor 261
- Heuss, Theodor 125
- Hirsch, Emanuel 214
- Hirt, Karl Emerich, 250
- Hitler, Adolf 51, 207
- Hödl, Hans G. 217n
- Hofmannsthal, Hugo von 258
- Hölderlins, Friedrich 248
- Hörmann, Richard 26n, 31n, 70n, 100n, 104n, 192n, 194n, 195n, 218n, ,
- Hübinger, Gangolf 207n
- Hugo, Victor 257, 262
- Humboldt, von 48n, 114
- Husserl, Edmund 46, 114, 162,
- Hutten, Ulrich von 64
- Isnenghi, Mario 271n, 278n
- Jaeger, Petra 86n
- Janik, Allan 111n
- Janowitz, Hans 80
- Jaspers, Karl 216
- Jelly, Paul 252
- Joas, Hans 25, 40
- Johnston, William M. 132
- Jone, Hildegard 66n, 76, 77,
- Kampits, Peter 90n, 91n, 92n, 95n, 145n
- Kant, Immanuel 26, 40, 48n, 114, 183, 189, 206, 217
- Karpischek, Luise 49
- Key, Ellen 255, 256, 264,
- Keynes, John Maynard 50
- Kierkegaard, Søren 12, 15, 36, 48n, 68, 73, 111n, 114, 115, 123n, 142, 145-148, 150-160, 195, 196, 206, 208, 211-215, 217
- Kisiel, Theodore 111n
- Klaatsch, Hermann 48n
- Knöbl, Wolfgang 25, 40
- Kofler, Christine 242n
- Kokoschka, Oskar 247
- König, Christoph 90n, 91n, 92n, 95n, 145n
- Korsch, Dietrich 227n
- Kraus, Karl 7, 8, 9, 17, 44, 46, 49, 54, 99, 250,
- Kroeger, Matthias 210n
- Krug, Franz J. 252n
- Kühn, Joachim 250n
- Kuld, Lothar 214n
- Lao Tse/Laotse (Laozi) 71, 102
- Larcati, Arturo 253-270
- Laurenzi, Maria C. 222n
- Leiner, Martin 230n
- Lesti, Salvatore 284
- Lewis, C. S. 135
- Liva, Laura 152n
- Lombroso, Cesare 260
- Lovison, Filippo 275-283
- Löwith, Karl 111-114, 116-119, 127, 138
- Lughofer, Johann G. 269n
- Lutero/Luther 53n, 225, 226, 228, 229, /230,
- Lutz, Heinrich 192n
- Macchi, Silvano 223
- Maffeis, Angelo (don) 223n, 228n, 229n, 232n
- Mahler, Gustav 216
- Mangiagalli, Maurizio 272n

- Mann, Heinrich 206
 Mann, Thomas 206
 Manzoni, Giacomo 216n
 Margolis, Joseph 111n
 Marholdt, Erwin 245n
 Mariani, Milena 221-237
 Marini, Ercolano 51n
 Maritain, Jacques 53n
 Marseille, Walter 113n
 Marx, Karl 137, 138
 Mauthner, Fritz 48n, 131, 205,
 Meid, Volker 137n
 Melloni, Alberto 271n
 Menozzi, Daniele 271n
 Meroi, Fabrizio 112n
 Methlagl, Walter 90n, 91n, 92n,
 95n, 100 n, 112n, 145n, 244n,
 249n, 250n,
 Metzger, Arnold 162
 Meyer, Conrad Ferdinand 205
 Minocchi, Salvatore 276
 Mirri, Edoardo 84n, 89n, 91n,
 Moltmann, Jürgen 222n, 223n,
 224, 227n, 232, 233, 234n
 Mores, Francesco 272n, 276n
 Moretti-Costanzi Teodorico, 84n,
 89n, 91n, 96, 97n
 Moschini, Marco 84n, 96n
 Mucchi, Anton M. 256
 Müller, Max 48n
 Müller, Robert 239, 240n
 Murphy, Roland E. 84n
 Mussolini, Benito 51, 101
 Nádherný, Sidonie 250
 Nakajima, Michael D. 90n
 Nanini, Riccardo 96n
 Neugebauer, Hugo 244n
 Newman, Henry 214n
 Nicodemo/Nikodemus 202, 223n
 Nicoletti, Michele 145n, 154n,
 159n,
 Niemeyer, Max 164n
 Nietzsche, Friedrich 89-90, 91n,
 138,
 Nobile, Mauro 46n, 161-203
 Nowak, Kurt 207n
 Oexle, Otto G. 207n
 Olsen, Regine 159
 Pagano, Maurizio 173n
 Paiano, Maria 271n
 Palgyi, Melchior 48n
 Paolella, Francesco 284
 Paolo/Paulus 15, /144, 151, 188
 Papenfuss, Dietrich 117n
 Pascal, Blaise 15, 48n, 60, 73, 84n,
 140, 211, 212
 Pascoli, Giovanni 266
 Penzo, Giorgio 225n, 226n, 227n,
 230n, 232n
 Pergler, Wolfgang Gotthard 192n
 Perkins, Robert L. 111n
 Pesnel, Stéphane 269n
 Petzet, Heinrich W. 125n
 Peukert, Detlev J. K. 208n
 Pfäfflin, Friedrich 127
 Pico della Mirandola 136, 137n
 Pio XI (Achille A. D. Ratti) 51
 Platone/Platon 48n, 190, /26,
 Pöggeler, Otto 117n
 Poliedro, Alfredo, 83n
 Prüm, Emile 80n
 Raponi, Nicola 272n
 Ratzinger, Joseph 135, 139, 144,
 /143
 Renner, Paul 85n
 Renoldner, Klemens 269n
 Renz, Horst 212n
 Ringleben, Joachim 214
 Rocca, Ettore 147, 155
 Röck, Karl 100, 242, 243n,
 Rockmore, Tom 111n
 Rolland, Romain 254, 263, 269,
 Ronconi, Luca 44
 Rosenzweig, Franz 31, 48n, 96n,
 123n, 208n, 234,
 Rosoli, Fausto G. 278n
 Rossano, Piero 86n, 147n, 149n,
 Rossini, Giuseppe 275n
 Russell, Bertrand 132
 Salomone/Solomon 12
 Sansonetti, Giuliano 218n
 Santer, Anton 64
 Saussure, Ferdinand de 133
 Savi, Marina 218n
 Savonarola 151
 Scharl, Franz 90n
 Scheler, Max 21, 25, 48n, 112, 114,
 115, 118, 127, 162-197, 199-
 202, 207
 Schelling, Friedrich W. J. 32

- Schiele, Egon 241
 Schießler, Oskar von 14
 Schiffermüller, Isolde 269n
 Schlier, Paula 66n, 76
 Schmid, Paula 243
 Schmitt, Carl 56
 Schnädelbach, Herbert 169n
 Scholl, Hans 207n
 Scholl, Sophie 207n
 Scholz, Heinricj 217n
 Schoßleitner, Karl 251
 Sciuto, Italo 95n
 Scoppola, Pietro 275n, 276n
 Seebaß, Friedric, 71
 Seekircher, Monika 100n, 218n
 Semeria, Giovanni 271-289
 Semplici, Stefano 218n
 Serini, Paolo 84n
 Sertillanges, Antonin-Dalmace
 44, 45
 Seyr, Franz 8n, 43n, 66, 67, 71n,
 73n, 74n, 77n, 82n, 86n, 100n,
 109, 126, 127, 145n, 151n,
 157n, 212n, 215n, 244n, 247n,
 250n, 251n,
 Siebenrock, Roman 214n
 Siefken, Hinrich 207n, 208n, 210n,
 Simmel, Georg 25, 140, 206, 211n
 Siri, Giuseppe 25-41, 275n, 282n,
 Skorulski, Krzysztof
 Spranger, Edward 48n
 Stapel, Wilhelm 225, 226n
 Stefl, Max 77, 78
 Stephan, Paul 240
 Stöhr, Adolf 93, 145, 146,
 Strauss, Richard 138
 Stringa, Alberto 255, 264
 Suttner, Bertha von 269
 Sziborsky, Lucia 216n
 Tanzer, Ulrike 9
 Tedesco, Salvatore 269n
 Tenbruck, Friedrich H. 129, 130n
 Tessitore, Fulvio 209n
 Theunissen, Michael 112n, 145n
 Thonhauser, Gerhard 112n
 Thurneysen, Eduard 221, 230, 232,
 Tiefenbrunner, Heinrich 72, 78
 Tolstoj, Lev 276
 Tomasi, Pietro 46n
 Tomassi, Mario G. 256
 Tommaso (apostolo)/Thomas
 (Apostel) 285, /241, /242
 Tommaso d'Aquino/Thomas von
 Aquin 284
 Tönnies, Ferdinand 166n
 Trakl, Georg 64, 66n, 102, 111n,
 124, 125, 239-247, 249-251
 Trakl, Grete 245
 Trenck, Leo P. 240
 Troeltsch, Ernst 207n, 209, 212,
 Unterkircher, Anton, 99-108, 244n,
 250n,
 Valori, Furia 84n
 Veneruso, Danilo 275n, 276n,
 280-282,
 Venturelli, Domenico 208n
 Vereno, Matthias 136n
 Vetter, Helmuth 145n
 Viscomi, Marco 81-97
 Volpi, Franco 115n
 Weber-Lutkov 246
 Webern, Anton von 219
 Weichselbaum, Hans 239-252
 Weininger, Otto 48n, 92n
 Weisedel, Wilhelm 60n
 Weisl, Johann 65
 Wiesmann, Sigrid 219n
 Wolff, Kurt 244
 Wörgötter, Martina 264n
 Wucherer-Huldenfeld, Augustinus
 Karl 85n, 134, 139, 145n
 Wundt, Wilhelm 48n, 189
 Yuill, William E. 249n
 Zambarbieri, Annibale 272n
 Zambrano, Maria 57
 Zangerle, Ignaz 66n, 100n, 244n,
 250n
 Zanini, Marco 92n
 Zeller, Hans 205n
 Zeller, Rosmarie 205n
 Zucal, Silvano 32, 43n, 46n, 84n,
 85n, 87n, 88n, 90n, 92n, 96n,
 112n, 140, 141, 145n, 146,
 150, 151n, 157n, 194n, 215n,
 217n, 219n,
 Zweig, Stefan 251, 253-269

COLLANA «STUDI E RICERCHE»

1. Renato Dionisi, *L'opera attraverso lo studio critico delle fonti*, a cura di Salvatore de Salvo Fattor e Marina Rossi, 2011.
2. Francesco Milizia e il teatro del suo tempo. *Architettura, musica, scena, acustica*, a cura di Marco Russo, 2011.
3. Sergio Fabio Berardini, *Ethos Presenza Storia. La ricerca filosofica di Ernesto De Martino*, 2013.
4. Alessandro Salvador, *La guerra in tempo di pace. Gli ex combattenti e la politica nella Repubblica di Weimar*, 2013.
5. Michele Pancheri, *Pensare 'ai margini'. Escatologia, ecclesiologia e politica nell'itinerario di Erik Peterson*, 2013.
6. Enrica Ballarè, *Casa Rosmini e Rovereto. Note dal passato pensando a un museo futuro*, 2014.
7. *Rosmini e l'economia*, a cura di Francesco Ghia e Paolo Marangon, 2015.
8. *Büchner artista politico*, a cura di Enrico Piergiacomini e Sandra Pietrini, 2015.
9. Alberto Baggio, *Incivilimento e storia filosofica nel pensiero di Antonio Rosmini*, 2016.
10. *Legittimazione del potere, autorità della legge: un dibattito antico*, a cura di Fulvia de Luise, 2016.
11. *Il teatro platonico della virtù*, a cura di Fulvia de Luise, 2017.
12. *Da Rosmini a De Gasperi. Spiritualità e storia nel Trentino asburgico. Figure a confronto*, a cura di Paolo Marangon e Marco Odorizzi, 2017.

13. Martino Bozza, *La categoria cristologica nello sviluppo del pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi*, 2017.
14. *La scuola trentina tra guerra e primo dopoguerra (1914-1924)*, a cura di Paolo Marangon, 2017.
15. *Emil L. Fackenheim: un filosofo tra Auschwitz e la nuova Gerusalemme*, a cura di Massimo Giuliani, 2018.
16. Luca Siracusano, *L'epistolario di Cristoforo Madruzzo come fonte per la storia dell'arte*, 2018.
17. *Cittadinanza. Inclusi ed esclusi tra gli antichi e i moderni*, a cura di Fulvia de Luise, 2018.
18. *La storia va alla guerra. Storici dell'area trentino-tirolese tra polemiche nazionali e primo conflitto mondiale*, a cura di Giuseppe Albertoni, Marco Bellabarba, Emanuele Curzel, 2018.
19. Paolo Bonafede, *L'altra pedagogia di Rosmini*, 2019.