

RUSSELL A. BERMAN

«DER CHRISTLICHE EPIMETHEUS» DI KONRAD WEISS.

UNA TEOLOGIA POLITICA DEL 1933?



TRADUZIONE E CURA DI DAMIANO BONDI

MEL suo testo del 2006 su *La religione nella sfera pubblica*, Jürgen Habermas, il filosofo della razionalità comunicativa, fa una sorprendente concessione al discorso religioso. Lungi dal licenziare la pertinenza della religione nel dibattito pubblico, lungi dall'emarginare la religione come un fatto puramente privato o dal degradarla a una sorta di disagio ideologico, egli le riserva un posto precipuo nella dimensione dialogica della modernità. «Non sarebbe razionale», afferma Habermas con straordinaria chiarezza,

rifutare a priori l'argomento secondo cui le religioni [...] riescono a persistere, e a mantenere un posto rilevante all'interno dell'edificio differenziato della modernità, perché la loro sostanza cognitiva non è stata ancora del tutto esaurita.¹

In altre parole: sarebbe sbagliato pensare che le religioni non abbiano nulla da dire alla modernità, e questa affermazione è fon-

¹ Jürgen Habermas, «Religion in the Public Sphere», in *European Journal of Philosophy*, 14 (2006), p. 20.

data a sua volta sul presupposto che il contenuto delle religioni, la loro «sostanza co-



Figura 1.

INDICE

- 1 «Der Christliche epimetheus» di Konrad Weiss. Una teologia politica del 1933? (Russell A. Berman)
- 10 Libri illustrati. Guida alle immagini di questo numero.
- 12 Postfazione. (Damiano Bondi)

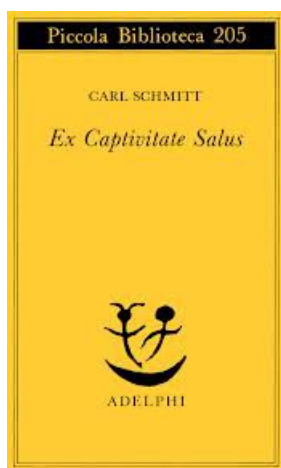


Figura 2.

gnitiva», può ancora riservare preziose conoscenze.

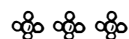
Scrupolosamente, Habermas limita subito le possibili conseguenze della sua affermazione: il «pensiero post-metafisico» deve rimanere «strettamente agnostico», e qualsiasi natura pubblica della religione deve essere comunicata in un linguaggio «generalmente accessibile», cioè non confessionale.

Ciononostante, il genio, a quanto pare, è uscito dalla lampada: la religione viene riconosciuta come una potenziale fonte di cultura moderna, o meglio, sempre nei termini sorprendenti di Habermas,

le religioni conservano ancora un prezioso potenziale semantico per smuovere altre persone oltre i limiti di una particolare comunità di fede.

All'interno del dibattito su Chiesa e Stato, questi due soggetti che il liberalismo classico preferirebbe separare con un muro insormontabile, Habermas va ben oltre la pur sempre classica e riluttante concessione che, di fronte alla religione politicizzata — specialmente dopo la Rivoluzione iraniana — è innegabile riconoscere che vi sia un intricato legame tra religione e politica.

Invece di deplorare la contaminazione tra sfera pubblica e sostanza sacra, Habermas sfida la modernità e i suoi sostenitori ad essere, quantomeno, disposti ad ascoltare le tradizioni religiose, in cui si possono ritrovare alcuni contenuti di verità, rispetto alle carenze del pensiero realista post-metafisico. La modernità rappresenta un progetto palesemente incompiuto; dunque, per definizione, presenta delle lacune che la religione può affrontare. Da ciò segue, se non necessariamente almeno potenzialmente, che una modernità secolare e post-tradizionalista potrebbe beneficiare di un dialogo con la teologia politica. Rifiutare questa possibilità significherebbe affermare che solo una cultura completamente secolarizzata, in cui la religione fosse completamente bandita dalla sfera pubblica, o proprio bandita del tutto, potrebbe avere successo. Habermas considera irrazionale qualsiasi perentoria conclusione di questo tipo.



Mentre oggi il dibattito sulla teologia politica non può evitare di fare i conti con l'opera di Carl Schmitt, la stessa discussione su Schmitt si concentra quasi unicamente sui suoi rapporti col nazismo e sul suo antisemitismo, questioni che certamente sono cruciali, ma che rischiano di metterne in ombra altre: il suo interesse analitico, ad esempio, oppure la sua ossessione per l'instabilità congenita dello Stato liberale o liberal-democratico. Quand'è che il *Rechtsstaat* non riesce più a vivere sulle proprie leggi? Quand'è che lo Stato si percepisce come incapace o indisposto ad agire politicamente? Queste domande hanno più di un interesse storico, sebbene riaprano salienti questioni storiche circa il crollo di Weimar, su come sia stato compreso al tempo, e su

come potremmo ripensarlo oggi, soprattutto se non siamo disposti ad accontentarci della propaganda del Partito Socialista tedesco (SED) circa la divisione interna alla classe operaia. Certo, sarebbe insostenibile affermare che tutte le posizioni mutevoli di Schmitt possano essere ridotte in modo netto e monolitico a coerenti argomentazioni politico-teologiche — dobbiamo infatti considerare, in questo quadro, il ruolo chiave svolto dalla logica giuridica, dagli eventi storici e dalla carriera personale. Tuttavia, la fine di Weimar e la teologia politica convergono in una figura di pensiero che è divenuta importante per Schmitt: l'«Epimeteo cristiano», che egli ha preso in prestito dal lavoro di Konrad Weiß, scrittore per il quale ha espresso sempre una grande ammirazione. Schmitt designa se stesso, espressamente, come «Epimeteo cristiano», in *Ex captivitate salus*, il suo diario del dopoguerra, e invoca ancora una volta tale figura nella sua recensione del 1950 a *Significato e fine della Storia* di Karl Löwith.² Cercheremo di indagare alcune implicazioni fondamentali dell'«Epimeteo cristiano» attraverso una considerazione della particolare posizione di Weiß negli anni Trenta. C'è una lettura politico-teologica della fine di Weimar? Come si traccia una storia della salvezza sulla crisi dello Stato democratico liberale? E come può una teologia politica di Weimar far luce, oggi, sulla religione, la cultura e la democrazia liberale?



² Cfr. *Ex captivitate salus*; Heinrich Meier, *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, University of Chicago Press, 1998, pp. 132–133; Carl Schmitt, «Three Possibilities for a Christian Conception of History», in *Telos* 147 Summer 2009 p. 170.



Figura 3.

Weiß (1880–1940) partecipò ai primi dibattiti del XX secolo intorno al sorgere del cattolicesimo intellettuale in Germania. A partire dal 1905, contribuì regolarmente alla rivista *Hochland* di Carl Muth, di cui alla fine divenne direttore artistico; nel 1920, si trasferì alla *Münchener Neueste Nachrichten* (da cui poi sarebbe scaturita la *Sueddeutsche Zeitung*), dove entrò a far parte del comitato di redazione, firmando *feuilletons* sull'arte e sull'architettura. Dai suoi scritti traspare un'originale difesa dell'arte e degli artisti a lui contemporanei, in particolare delle opere di uno dei suoi più cari amici, il pittore Karl Caspar. Fu Caspar ad illustrare uno dei volumi di maggior successo di Weiß, il poemetto *Die kleine Schöpfung*, pubblicato nel 1926 da Georg Müller e ripubblicato nel 1948 e di nuovo nel 1990. Nondimeno, Weiß trattò ampiamente anche l'arte e l'architettura di età medievale e moderna. Il nucleo della sua opera letteraria comprende diversi volumi di poesia impegnativa, spesso di carattere liturgico, a volte descritta (in-

sufficientemente) come «post-espressionista», un termine che forse si adatterebbe meglio ad una piccola raccolta di narrativa fantastica. Nel 1926 Rudolf Borchardt lo lodò come «poeta incompreso»,³ in risposta ad un sondaggio della *Neue Zürcher Zeitung*, collocando Weiß nel solco della «Germania antica più intatta» (certamente scorrendo il suo modernismo) e descrivendolo come «oscuro per umiltà, impenetrabile per autentica modestia». Sappiamo che quando Hugo von Hofmannsthal visitò Monaco di Baviera nel 1927, per la prima di *Der Turm*, si ripromise di incontrare Weiß.⁴ Oggi però Weiß rimane in gran parte sconosciuto, nonostante il saggio elogiativo di Botho Strauß apparso su *Die Zeit* nel 2004.⁵ Recentemente, alcuni interessanti studi hanno cominciato a sottolineare la sua statura, ma questo complesso poeta religioso non è certo candidato alla vasta popolarità.⁶



³ *Marbacher Magazin*, 15/1980, Sonderheft: «Der Dichter Konrad Weiss, 1880–1940», ed. Friedhelm Kemp and Karl Neuwirth, p. 62.

⁴ Ivi, p. 13.

⁵ Botho Strauß, «Eine nicht geheure Begegnung», in *Die Zeit* 26/2003; cfr. anche Hans Henneke, «Versinnlichung des Abstrakten: Konrad Weiß», in *Kritik: Gesammelte Aufsätze zur modernen Literatur*, Bertelsmann, Gütersloh 1958, pp. 245–253.

⁶ Heiko Christians, «Und immer wieder nur das Wort: Konrad Weiss' Sonett-Zyklus «Gesichte des Knechts auf Golgatha» und der «Geist der Liturgie»», in *Euphorien* 102 (2008): 4, pp. 481–502. Borchardt, in uno spirito di vago esoterismo georgiano, ha sottolineato l'improbabilità o, addirittura, l'inopportunità di popolarità per Weiß: «ma se Lei ed io volessimo immaginarci il pubblico che non disconosca, non ignori, legga, tessa le lodi di questo poeta, o del suo «gemello» inglese a lui così spiritualmente affine Francis Thompson; allora dovremmo sì sorprenderci e scuotere la testa.[...]. Su, venga, fondiamo un piccolo circolo [...]». Marbach, pp. 62–63.

Dal punto di vista estetico e politico, Weiß si rivela essere una figura intrigante, ancorché enigmatica. Armin Mohler si riferisce a lui più volte nel suo compendio sulla rivoluzione conservatrice, ponendolo tra i «poeti cattolici del Reich», e identificandolo, accanto a Theodor Däubler, come «l'ispiratore poetico» di Schmitt.⁷ Eppure, già nel 1931, il poeta Weiß fu anche coinvolto in una pubblica controversia con l'architetto Paul Schultze-Naumburg, politicamente e culturalmente reazionario. Nel 1928 era apparso l'attacco di Schultze-Naumburg contro l'arte moderna, *Kunst und Rasse*, e nel 1929 egli aveva aderito alla *Kampfbund fuer deutsche Kultur* (Lega per la lotta in difesa della cultura tedesca), in seguito guidata da Alfred Rosenberg; nel 1930 Schultze-Naumburg divenne membro della NSDAP, e nel 1932 sarebbe entrato nel Reichstag sulla scia delle vittorie elettorali naziste. Egli era dunque un astro nascente del movimento nazista, quando, nel febbraio del 1931, tenne la conferenza *Der Kampf um die Kunst* (La lotta per l'arte) presso la Technische Hochschule di Monaco. Weiß recensì quest'intervento sulla *Neuesten Nachrichten*, con commenti molto critici, attaccando di fatto Schultze-Naumburg e, implicitamente, la politica culturale nazista, colpevole a suo giudizio di disprezzare gli elementi religiosi e perfino nazionali; per Weiß, questi difetti erano il risultato dell'attenzione riservata unicamente alla razza, che egli denunciava costantemente come una variante del materialismo moderno.

⁷ Armin Mohler, *Die konservative Revolution in Deutschland 1918–1932: Ein Handbuch*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989³, p. 319. Mohler lamenta tuttavia che la ricezione di Weiß si è focalizzata sugli elementi bavaresi cattolici, sottovalutando quelli rivoluzionari e conservatori.

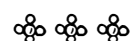
Non solo Weiß era pronto ad affrontare un potente leader culturale nazista, allora direttore della Kunsthochschule a Weimar, che dalla fine del 1930 aveva già avviato la rimozione dei quadri espressionisti dallo Schlossmuseum e aveva ordinato lo smantellamento o l'occultamento dell'interior design dello Werkstattgebäude, progettato da Oskar Schlemmer. Nella critica verso Schultze-Naumburg, Weiß delineava parimenti il proprio conservatorismo culturale anticonformista, che combinava nazionalismo, cristianesimo e difesa dell'espressionismo con un disprezzo per il provincialismo della politica regionalista e, soprattutto, per l'estetica nazista fondata sull'ideologia della razza, che egli leggeva come parte integrante della stessa problematica modernità di Weimar. Il suo contro-programma alternativo sarebbe stato religioso e culturalmente conservatore.

Quella del 1931 è, a dir poco, una posizione complessa: esplicitamente critica verso la modernità di Weimar, ma gelosamente protettiva verso l'arte moderna; orgogliosamente nazionale ma sdegnosamente opposta alla grossolanità del nazionalsocialismo; «germanica» e cristiana, ma non evidentemente antisemita, e certamente non biologista o sterminazionista. Scarse sono le prove della successiva traiettoria di Weiß: ci manca un completo resoconto biografico. Egli confessò di sentirsi minacciato durante la Notte dei lunghi coltelli del 1934. Nel 1935, su raccomandazione di Peter Suhrkamp, Gottfried Bermann-Fischer acquistò il manoscritto di un suo volume di poesie, ma la *Münchener Neueste Nachrichten* (MNN), sottoposta al processo di uniformazione noto come *Gleichschaltung*, minacciò di licenziarlo se avesse lavorato con una «casa editrice ebraica». Il volume, *Das Sinnreich*



Figura 4.

der Erde, venne pubblicato nel 1939 dalla Insel. Comunque sia, ad un certo momento negli anni Trenta, Weiß fu costretto a lasciare il giornale. Durante i suoi ultimi anni, egli viaggiò in automobile attraverso la Germania, visitando numerosi siti architettonici medievali: queste esperienze furono raccolte nei due volumi dei *Deutschlands Morgen-spiegel* (1950).

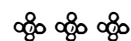


Il punto centrale per stabilire il suo profilo politico, tuttavia, è il suo volume del 1933, *Der christliche Epimetheus*. Il primo capitolo, che rappresenta circa i due terzi di questo volumetto, è un diario politico sulle elezioni presidenziali del 1932, in cui predomina l'affascinante figura di Hindenburg. Il secondo e il terzo capitolo presentano alcune ermetiche riflessioni sulla politica tedesca e una storia della salvezza, una teologia politica del presente, saggistica nel suo pro-

cedere ed ermetica nel suo linguaggio spiccatamente individualista. Il secondo capitolo si snoda attraverso gli eventi dell'elezione del Reichstag del marzo 1933, e il terzo capitolo, una sorta di conclusione, porta il titolo «Der deutsche christliche Epimetheus». Una breve ma sostanziale nota a piè di pagina menziona il valore del «docente di diritto Carl Schmitt, cattolico».⁸ Tra poco mi soffermerò su questo passaggio cruciale.

Per ciò che sappiamo, fu Schmitt a far conoscere Weiß a Franz Schranz (1894–1961), un medico di provincia del Sauerland, che finanziò la pubblicazione privata del testo di Weiß.⁹ Schranz divenne la forza motivante dietro quello che sarebbe diventato il *Siedlinghauser Kreis*, una rete intellettuale ed artistica di amici e conoscenti, in genere critici di Weimar, ma con pareri diversi circa il regime nazista. La gamma delle figure che fecero tappa a Siedlinghausen testimonia la complessità del milieu intellettuale, conservatore e rivoluzionario del periodo: Schmitt, naturalmente, così come i fratelli Jünger, ma anche Joseph Pieper, che sarà il principale filosofo cattolico della Germania del dopoguerra, il «rivoluzionario nazionale» Ernst Niekisch, che nel dopoguerra approdò alla Humboldt University, e il suo collaboratore in tempo di guerra, il grafico A. Paul Weber. Per rendere il quadro ancora più complesso, è da notare che Weiß si mantenne in stretto contatto con l'intellettuale cattolico antinazista Theodor Haecker, che proprio a Weiß dedicò due poesie personali nel suo *Tag-und Nachtbücher*. È questo ampio terreno intorno a Weiß, che parte da Schmitt, il cui ruolo nel Terzo Reich è noto, e arriva a Haecker, il

mentore dei fratelli Scholl, a rendere così promettente l'esame della sua opera, e in particolare del suo singolare trattato politico. *Der christliche Epimetheus*, che sembra essere stato un punto focale di interesse della Siedlinghausen, affronta la politica contemporanea tra il 1932 e il 1933, e al contempo delinea una precisa teologia politica. Quest'opera dimostra gli sforzi di un intellettuale cattolico conservatore di pensare attraverso la crisi di Weimar, sotto questo segno enigmatico e mitologico. Chi è l'Epimeteo cristiano? A quale pensiero storico fa appello? E in che senso Schmitt, in seguito, se ne appropria?



Der christliche Epimetheus è un testo impegnativo.¹⁰ In questo contesto, devo limitare il mio commento ad alcuni punti: una valutazione preliminare della posizione di Weiß nel fermento culturale e politico della fine di Weimar; una considerazione della glossa paratestuale su Schmitt; e alcune riflessioni sulla prospettiva epimeteica.

Non è sorprendente che Weiß rilevi una fondamentale mancanza di legittimità dello stato di Weimar, una posizione non strettamente limitata ai circoli rivoluzionari conservatori. A fronte delle dispute politiche del febbraio 1932, Weiß commenta:

L'ingiustizia sorta con la nascita o l'organizzazione dell'attuale Stato Tedesco continua a

¹⁰ Su *Westfalenspiegel*, l'11 luglio 1943, Pieper scrive: «È certo che le opere di questo poeta, che forse nel tempo attuale è l'unico «visionario» nel senso antico, esprimano una profonda e formidabile visione storica. Viene a fatica formulata, come in un travaglio del parto; ed è un'impresa difficoltosa il decifrarla. Sono però convinto che tale decifrazione valga la pena». Marbach, cit., p. 65. Pieper pone un epitaffio tratto da Weiß nel frontespizio del suo volume del 1950 *Über das Ende der Zeit: eine geschichtsphilosophische Meditation*.

⁸ Konrad Weiß, *Der christliche Epimetheus*, Edwin Runge 1933, p. 81.

⁹ Cfr. <www.lwl.org/westfalen-spiegel/upload/17.pdf>.

NOTA SUL GOVERNO
PRESIDENZIALE

UN passo particolarmente ricco dell'opera inizia con il riconoscimento della crisi del regime presidenziale:

«L'idea del Governo presidenziale è senza dubbio un surrogato e una specie di forma suppletiva dello spirito del pensiero storico tedesco [...]» (p. 87).

Egli contrappone il ruolo del partito nell'Italia e nella Germania contemporanee:

in Germania, rispetto all'Italia di Mussolini, il partito conterà sempre meno del Reich.

Questa è una posizione antinazista conservatrice, presumibilmente temperata dal nazionalismo tedesco, paragonabile alla presa di posizione del narratore in *Mario und der Zauberer* di Thomas Mann. A questo punto del ragionamento, tuttavia, Weiß compie una svolta verso le questioni di politica religiosa, in particolare per i tedeschi protestanti, e cita *Der christliche Staatsmann: eine Theologie des Nationalismus* (1932) di Wilhelm Stapel, che egli vede come «un appello ad un fronte antisecolare in campo politico». Qui Weiß sembra compiere una mossa di stampo tipicamente cattolico, accusando Stapel di ereditare «l'antica avversione luterana verso il valore delle

opere» (p. 88). Invece le opere, nella loro portata storica, rimangono importanti per Weiß, in quanto non meramente materialistiche:

Esse stanno di fronte a noi come noi stessi di fronte al significato del centro, e il secolare della storia è tanto più forte quanto più la creazione anela al suo senso.

Ciò significa che il punto di vista cattolico lascia spazio ad una storicità secolare, che invece un luteranesimo radicale avrebbe respinto (tale è la critica a Stapel). Il *desideratum* di preservare la separazione tra stato e partito, cioè la posizione tedesca, è coerente con questa concezione di storiografia cattolica? La presunta soluzione tedesca è quindi più cattolica dell'Italia fascista? Weiß porta la questione dell'azione storica ancora più in là, prendendo di petto il problema dello spazio vitale (*Lebensraum*), estrapolandolo di fatto dal contesto imperialista e trasformandolo invece in un luogo di esperienza spirituale:

Il Tedesco aspira oggi, per usare la parola diventata comune, allo «spazio vitale»: ma questo concetto è per lui più esclusivo che inclusivo. Egli combatte per una situazione comparativistica, in cui ciò che sta al di fuori deve essere risolto internamente

Ma non si avrà allora una classica svolta luterana? Oppure è

qui che si trova la cattolicità di Lutero?

Il Tedesco è con il suo Reich diviso in due; è il volto cieco dell'uomo combattente, oltre a quello femminile che vede (p. 88).

Egli conclude il passaggio con un paragrafo supplementare, sottolineando ancora una volta la motivazione spirituale (piuttosto che razziale), ma anche il dovere verso la storia, che tuttavia non fa che aumentare il carico cosmico:

L'individuo germanico, per trovare l'intricata intima natura del senso, accresce l'onere della terra anche attraverso l'onere della storia. Questa è la diffusione del cristianesimo, attraverso il precetto, nella storia, e questo è l'Epimeteo tedesco cristiano.

L'agire storico è un obbligo che pare amplificare l'onere della creazione. Questa è forse un'arrendevole posizione di «emigrazione interna»? Ciò però non sarebbe coerente con il netto allontanamento dal nazionalsocialismo. O si tratta di «una vita nella falsità, che non può essere giusta»? È più probabile che il passaggio insista sul nesso fra la ricerca di una conoscenza cristiana («per trovare l'intricata intima natura del senso») e l'azione storica che risulta in continuità con la storia naturale: l'azione prende il posto della retrospezione epimeteica. (R. A. B)

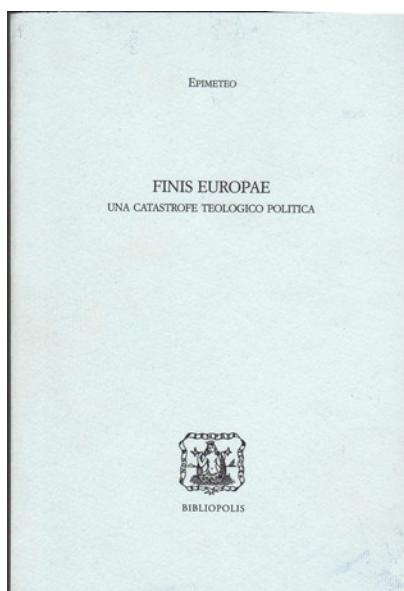


Figura 5.

insinuarsi, e la legalizzazione, tramite un periodo intermedio, di una convivenza funzionale, non la può abolire. (p. 45)

Questa insoddisfazione per Weimar, tuttavia, non è accompagnata né da un millenarismo da Terzo Reich né da una nostalgia guglielmina. (Nella vicenda Schultze-Naumburg, Weiß aveva addirittura citato Bismarck, con approvazione, contro Guglielmo). Lo Stato tedesco si trova in qualche relazione con il destino del popolo, inteso in termini religiosi e spirituali, ma non necessariamente convenzionali. Da qui l'insoddisfazione di Weiß per la vacuità del supporto pubblico esibito dagli intellettuali in favore di Hindenburg, lodato dai suoi vecchi avversari solo per opportunità politica, e senza autentica comprensione delle nuove correnti culturali:

negli appelli i nomi delle rappresentanze artistiche e letterarie sono in parte rappresentanze dell'anteguerra, e non hanno un prosieguito in una nuova sensibilità culturale che il tempo però ha ovunque riposizionato. Una parte considerevole potrebbe essere anche definita come partito fuori servizio, per il resto, molto

di ciò che è profondamente inconciliabile è stato reso per scopi esterni conciliabile (p. 16).

Ibsen non avrebbe saputo scorticare il *Lebenslüge* borghese con più forza. Come può Weiß salvare Hindenburg dai suoi sostenitori?

La caratterizzazione di Weiß dell'intelligenza democratica come insipida è comunque mite, se confrontata con la sua condanna del cattolicesimo moderato della coalizione di Weimar, asservito, a suo dire, a paradigmi liberali e umanistici. Così, per esempio, va letta la sua critica contro un giornale studentesco cattolico che aveva attaccato l'ostilità nazista alla libertà e all'autonomia accademiche; Weiß avrebbe potuto usare un argomento antinazista diverso e più efficace, che avrebbe mantenuto una differenza polemica tra il dominio cattolico e quello liberale-secolare:

se si percepisce la legge artistica quale intimo disegno divino nella storia rispetto all'autonomia suppletiva di quella umanista, [...] gli istinti profondi contro le teorie nazional-sciovinistiche, se esse ripongono in modo positivista l'arte su un principio di razza tratto dalla natura e sui cui risultati vogliono autoritariamente decidere, possono allora indignarsi come contro una febbre naturale (p. 18).

In altre parole: un cattolicesimo genuino potrebbe offrire una critica più forte contro il razzismo nazista di quella di un laicismo imitativo. Durante tutto il saggio, Weiß parla di due domini, quello liberale-umanistico e quello «nazional-popolare» (*völkisch*), superficialmente opposti l'uno all'altro, ma congiunti nell'essere entrambi secolarizzanti e positivisti, e quindi ciechi alle condizioni dell'esistenza creaturale.

Ecco dunque il tono di comando di dissennati contro la struttura più intima della storica questione del vero nell'arte (p. 18)

La perdita della storia significa perdita della «storia della salvezza» (*Heilsgeschichte*), e quindi caduta nella degradazione:

il mutamento repentino dalle grandi forze sensibili della storia in questo «oblio» destinato alla infecondità della memoria [...] è oggi divenuto ancor più chiaro nella mera posizione biologica (p. 103).

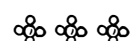
Ciò basta per affermare che la posizione ideologica di Weiß alla fine di Weimar era contemporaneamente antinazista e antiliberale. Passo ora al riferimento diretto di Weiß a Schmitt. Nel passo in questione, il testo principale tratta la dinamica dei movimenti di massa di sinistra e di destra in relazione allo stato del *Reichspräsident*, eletto dal popolo quale potere ipoteticamente unificante, «il soccorrevole, integrale senso dello stato» la cui autorità dipende dal decisionismo giuridico (p. 81). È qui che Weiß introduce il cattolico Schmitt, che nelle sue opere, integrando elementi mistici e pratici, si mostrerebbe in grado di trasformare «l'androginità del logico-umano» in una decisione giuridica di «ampia fecondità storico-politica». Egli, infatti, continua Weiß, compie originali inversioni peripatetiche dal diritto (*Recht*, la dimensione giuridica) nella massa (*Masse*, i movimenti popolari), e dalla tecnica (*Technik*, che nel testo è avvicinata alla presunta neutralità del codice legale) nella creatura (*Kreatur*). Weiß valuta questa dialettica della pratica schmittiana come «una forma di sensibilità del presente specificamente cattolica» (p. 18), fondandola singolarmente su un'analogia con l'architettura medievale, in cui il rapporto tra contrafforti e pilastri nella costruzione di una cattedrale era concepito come un legame integrale.¹¹ La posta in gioco dell'identifica-

¹¹ «A titolo di paragone si può per questo pensare al sen-



Figura 6.

zione cattolica compiuta da Weiß è presumibilmente l'intima coerenza e la creazione di un «*Ordo*». Questa valutazione potrebbe benissimo opporsi all'interpretazione di Heinrich Meier della risoluzione nazista di Schmitt nel 1933, intesa come un comportamento «di tipo protestante, né rispettoso verso le istanze intermedie, né basato sulla rappresentanza [...]», ma fondato unicamente sull'*aut-aut* kierkegaardiano.¹² Eppure, solo pochi mesi prima della presa nazista del potere, Weiß invocava ancora Schmitt per concettualizzare una risoluzione politica della crisi, che facesse leva sul potere integro e integrante del presidente. La scelta di Schmitt del 1933 può essere letta, almeno in un senso, come una trasposizione confessionale di una posizione teologico-politica?



so dei pilastri e delle colonne nelle basiliche». Egli offre altre due analogie, una che coinvolge la «comparazione» e la «contemplazione», l'altra relativa all'interpretazione di Dante da parte di Albert Mirgeler.

¹² H. Meier, *The Lesson of Carl Schmitt*, op. cit., p. 146.



*Guida alle immagini
di questo numero.*

Figura 1. La copertina dell'unica edizione esistente di *Der christliche Epimetheus*, quella di Edwin Runge 1933. Il libro è facilmente reperibile nelle biblioteche di area tedesca e nel mercato antiquario, ma a quanto pare nessuno dei tanti studiosi della Schmitt *renaissance* si era finora preso la briga di compulsarlo. Inizia meritoriamente a colmare la lacuna lo scritto di Russell Berman pubblicato in questo numero.

Figura 2. L'edizione italiana di *Ex captivitate salus*, del 1987. A pagina 55 un refuso (in al posto di *un*) nella frase «Non le posso rispondere al modo di prometide, ma solo come in Epimeteo cristiano, con una strofa di Konrad

Weiß» ha depistato gli studiosi italiani che da allora hanno ritenuto essere *Der christliche Epimetheus* un poema: v. Giorgio Agamben:

L'immagine dell'Epimeteo cristiano proviene dal *poema* omonimo di Konrad Weiss (introduzione a: Carl Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso*, Neri Pozza, 2005).

Nonostante Il Covile abbia denunciato l'errore dal maggio 2005 (n°269) la leggenda sembra tenere:

A corroborare l'immagine del *katéchon* [...] sovviene lo stesso Schmitt [...] riprendendo la figura dell'Epimeteo cristiano dall'omonimo *poema* di Konrad Weiß (Marco Rizzi in *Apocalisse e post-umano* a cura di Pietro Barcellona e altri. Ed. Dedalo, 2007, p.163).

Figura 3. La copertina dell'edizione Kösel del 1948 di *Die kleine Schöpfung*, il testo

più noto di Weiß. I lettori del Covile avranno presto il privilegio di leggerne la prima traduzione italiana (in rima!).

Figura 4. Il Quaderno del Covile n°4, che raccoglie le nostre prime indagini sull'Epimeteo cristiano e che il saggio di Berman avvia alla conclusione. On line a www.ilcovile.it.

Figura 5. Epimeteo è lo pseudonimo adottato (senza alcuna spiegazione né scelta tra le varie interpretazioni) dagli autori di *Finis Europæ*, allievi di Mario Tronti. Nella breve prefazione Tronti afferma che «si tratta di passare da Theodor Däubler a Konrad Weiß», ma non dice perché.

Figura 6. Il recente libro di Massimo Cacciari si conclude con oscuri riferimenti a «L'età di Epimeteo», ne abbiamo parlato nel n°750.

Figura 7. L'ultimo numero di *Telos* (www.telospres.com), la rivista diretta da Russell A. Berman, che ringraziamo per la gentile disponibilità.

Quando, dopo la guerra, Schmitt fa appello a Weiß e al suo Epimeteo cristiano, cerca di appropriarsi di questa figura per la propria situazione, in un modo forse un po' sentimentale, in cui Meier intravede una sottile abiura, un'espressione di un nostalgico rimorso.¹³ Qualunque sia la validità di tale lettura, l'immagine di Weiß trasmette

un senso storico molto più ricco e pluridimensionale di quanto suggerisca l'appropriazione schmittiana. Weiß pone in contrasto più volte Epimeteo con Prometeo, ma con un'inversione cristiana dei valori. Al posto della preferenza mitologica per il ribelle benefattore dell'umanità, o del disprezzo per il fratello privo di lungimiranza, Weiß associa il primo, negativamente, al positivismo distruttore della modernità,

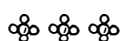
¹³ Ivi, p. 132.

mentre vede il secondo partecipare del tempo escatologico, in cui trovano spazio sia la riflessione (*Nachsinn*) che la speranza (*Hoffnung*). La retrospezione riflessiva include naturalmente la tradizione nazionale, ma questa è essenzialmente definita, secondo Weiß, da una missione spirituale, erede di una comprensione cristiana della creazione, della caduta e della crocifissione: invece della classica compiutezza, si ha una mancanza esistenziale, che a sua volta definisce la possibilità di redenzione.

La salvezza è contro ogni senso, contro ogni concetto stabilito della storia. Essa non è il miglioramento di una natura dalla sua umana generalità e grazie a se stessa, bensì emerge epimeteicamente quale testimonianza che la precorre (p. 47),

e tale traiettoria epimeteica integra in sé «l'orma di sangue prestabilita di qualsiasi evento cristiano» con una promessa di speranza maggiore di quella della Pandora pagana:

«la speranza indifesa si rafforza nei caratteri della disputa con le colpe della storia». Epimeteo agisce nella storia, che è un dono, ma sulla base di una fede trascendente che rivela la reificazione della forma: «[...] essa condivide il senso di un limite interno a se stessa, e offre con ciò al mondo degli ulteriori elementi di senso», in un gioco di ardua comparazione «che non si comprende del tutto con i soli concetti di razza.» (p. 66)



In questo complesso volume, Weiß trasmette la disperazione del rivoluzionario conservatore verso l'instabilità di Weimar, ma anche — e sempre di più nel corso del saggio — la volontà di distinguere la propria posizione dal nazionalsocialismo. Il quadro storico-salvifico genera un senso di

temporalità redentiva — Weiß parla di un «compimento anticipato/parziale» (*Nachvorwegvornahme/Nachvorwegnahme*) (97) —, che trova analoghi in Benjamin e Adorno, così come il suo cattolicesimo esistenzialista riecheggia attraverso il discorso teologico della prima Repubblica Federale. Tuttavia, meditando sul pensiero religioso nel mezzo di una crisi culturale e politica, Weiß sostiene la necessità di una storicità spiritualmente impegnata, cioè di una vita pubblica informata dai valori tradizionali, come alternativa a uno stato totalitario onnicomprensivo.¹⁴ La fede ci conduce nella storia, e non lontano dalle opere — questa è la sua critica del protestantesimo —, ma la perdita, la negatività, il nucleo del cristianesimo ci previene da qualsiasi movimento che miri ad un'integrazione completa della società e dello Stato.

RUSSELL A. BERMAN



Figura 7

¹⁴ Vedi la nota sul Governo presidenziale a pag. 7.

Postfazione.

DI DAMIANO BONDI

OTTO anni fa Stefano Borselli scriveva che l'inchiesta del Covile sull'Epimeteo cristiano aveva due versanti:

uno volto a comprendere meglio la figura di Epimeteo, meglio dell'Epimeteo cristiano di Konrad Weiß, l'altro a soddisfare alcune curiosità nateci leggendo *Ex captivitate salus* di Carl Schmitt.¹⁵

Ebbene, se gli interventi che fino ad oggi il Covile ha ospitato si sono concentrati sul secondo versante, ecco che questo articolo di Russell Berman percorre il primo. Si tratta in effetti di aprire una nuova via, quasi inesplorata. Se è vero, infatti, che la figura di Weiß, dopo mezzo secolo di oblio, è oggi tornata oggetto di un certo interesse,¹⁶ bisogna però riconoscere che la rilevanza di questo «poeta sibillino» è rimasta finora unicamente legata a colui che così lo ha definito, ovvero Schmitt. L'articolo di Berman, in questo senso, è quantomai prezioso, giacché da una parte si concentra sul ruolo del tutto originale e peculiare rivestito da Weiß nel panorama intellettuale della Germania degli anni Trenta, tra la fine di Weimar e l'inizio del Reich, dall'altra fornisce un resoconto problematico e dialettico del rapporto tra Weiß e Schmitt. I due si conoscevano, si frequentavano, si stimavano, si citavano a vicenda; eppure, sostiene Berman, Weiß ha sempre voluto distinguere la propria complessa posizione spirituale dal mero biologismo dell'ideologia nazista, che invece Schmitt a un certo punto avallò. La stessa figura dell'«Epimeteo cristiano», in questo contesto, non è riducibile all'interpretazione unilaterale che ne ha dato Schmitt, appropriandosene pretestuosamente per «ri-

¹⁵ Vedi *Il Covile*, n° 280.

¹⁶ V. *Il Covile*, n° 428.

conoscere in modo elegante la propria colpa, ma anche conservare il lato giustificatorio della non intenzionalità delle proprie azioni» (come sottolinea Nicola Casanova nel suo saggio su Schmitt del 2007);¹⁷ certo, Epimeteo si muove «cristianamente» tra l'accettazione di un destino e l'agire in sua risposta, come un'Eco. Eppure l'Eco è sempre, in certa misura, una distorsione del primo Suono, una risposta succedanea, parziale, insufficiente. E di questo iato incolmabile l'Epimeteo cristiano è consapevole *già dall'inizio*; anzi, la sua azione nel mondo, il suo agire «politico», non può pretendere in alcun modo di essere esauriente, totalizzante, totalitario. Così, se Schmitt e Weiß sono concordi nel riconoscere all'«uomo epimeteico» un carattere politico, fondato sulla nozione di Diritto — e con ciò si discostano dalla versione platonica, ma anche illichiana e bachofeniana, di Epimeteo come *contrario* allo spirito del diritto, come colui che pronuncia un ingenuo sì alla vita e alla terra, all'ordine naturale e pre-legale — i due divergono però rispetto ai termini in cui questo Diritto si declina: per Schmitt esso è una sorta di *aufhebung* hegeliana, di sovra-comprensione di sé come Senso originario della Storia, sempre operante e sotteso ad ogni sua manifestazione temporale; per Weiß, invece, esso presenta un'inalienabile dimensione escatologica, una dimensione che richiama quella Speranza che Pandora (la sposa di Epimeteo) riesce a trattenere all'interno del suo vaso, in attesa di una sua definitiva liberazione. Una Speranza e una Promessa finali, sempre a-venire, rispetto a cui ogni umano tentativo di risposta non può essere che annuncio, anelito, tensione, e mai pretenziosa realizzazione. (D. B.)

¹⁷ «La rima e lo spazio («Reim und Raum»): Carl Schmitt fra poeti e scrittori», in *Confini in disordine*, a cura di Bruno Accarino, manifestolibri, Roma, 2007, p. 124-126.