

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

MARGHERITA GENIALE

“L'OGGETTIVO SEGRETO DI TUTTA LA STORIA”

RIFLESSIONI SUL *POTERE*
SECONDO ERICH PRZYWARA

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



G. GIAPPICHELLI EDITORE – TORINO

Introduzione

Erich Przywara interprete della tensione fra Oriente e Occidente

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

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

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

1. *Un teologo ispiratore del concetto di Nomos*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. *Le tensioni spirituali dell’umano*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Scrivo in proposito von Balthasar:

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

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

²² *Ivi*, p. 28.

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

²⁴ *Ivi*, p. 352.

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

4. *Il politico e il divino*

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

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

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

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

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

²⁶ *Ivi*, p. 353.

²⁷ *Ibidem*.

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

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

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

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

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

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

³⁰ *Ivi*, p. 349.

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

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

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

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

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

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

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

³⁴ *Ivi*, p. 270.

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

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

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

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

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

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

³⁶ *Ivi* a p. 74 (t.o. p. 337).

³⁷ *Ivi* a p. 75 (t.o. p. 337).

³⁸ *Ivi* a p. 77 (t.o. p. 340).

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

Bibliografia

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

Capitolo I

Il *segreto* del Potere.

L'unione gamica di due nature

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

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

1. *Potere politico e trascendenza cosmogonica*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ivi*, p. 82 (t.o. p. 344).

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

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

2. La conquista di una nuova natura

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

¹⁰ *Ivi*, p. 83 (t.o. p. 344).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. *Forma, senso, struttura del divino germanico*

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

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

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

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ivi*, p. 84 (t.o. p. 345).

¹⁹ *Ibidem*.

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

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

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

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