

WURD: LA DEA GERMANICA DEL DESTINO. GENEALOGIA DI UNA COSTRUZIONE CULTURALE (1835-1945) ULISSE DOGÀ

Introduzione

Quando nel febbraio del 1943 Hermann Göring si rivolse via radio alle truppe tedesche accerchiate a Stalingrado, non pronunciò un discorso militare, ma evocò un mitologema medievale: i guerrieri burgundi nella sala di Attila, che combattono fino alla morte sapendo di essere destinati alla sconfitta: «Fra mille anni», disse Göring, «si parlerà ancora con sacro terrore di questo eroismo» (Maier 2003: 149)¹. La disfatta militare veniva così trasfigurata in vittoria astorica: morire a Stalingrado significava adempiere il destino eroico del popolo germanico ripetendo il *Ragnarök*, la battaglia finale o il “crepuscolo” degli antichi dèi germanici.

Questa retorica non era un’invenzione improvvisata della propaganda nazista, ma affondava le radici in una lunga tradizione, o meglio, in una “costruzione” culturale che aveva attraversato più di un secolo di filologia, linguistica e filosofia della storia tedesche. Il mito del “fatalismo eroico germanico” – l’idea che l’essenza dello spirito tedesco consistesse nel combattere senza speranza contro un destino ineluttabile – era stato letteralmente assemblato progressivamente da generazioni di studiosi, a partire da Jacob Grimm nel 1835, passando attraverso la linguistica idealistica del primo Novecento non solo tedesca (l’italiano Ladislao Mittner), fino alla sua cristallizzazione ideologica nella filologia e nella critica della cultura in Germania fra le due guerre.

Il progressivo assemblaggio dell’idea di destino germanico non costituì certo un fenomeno isolato o marginale, ma si iscrisse in un complesso sistema di ricerche e di costruzioni di miti nazionali che – come oramai ampiamente documen-

¹ Tutte le traduzioni dal tedesco sono a opera dell’autore.

tato – operava all'interno di un quadro scientifico, ideologico e politico già nella Germania guglielmina e che si acuì in modo particolare nel dodicennio nazionalsocialista (Dusse 2012: 417). La categoria di “credenza o fede germanica nel destino” (*germanischer Schicksalsglaube*) conobbe negli anni Trenta un'autentica e nefasta congiuntura: monografie come quelle di Hans Naumann (1934), Martin Ninck (1935), Walther Gehl (1939), oltre a innumerevoli articoli, conferenze e dissertazioni, testimoniano di una vera e propria ossessione ermeneutica per questo tema che travalicò i confini accademici e invase la pubblicistica popolare e di propaganda.

Come si cercherà qui di mostrare, non si trattò di un fenomeno puramente quantitativo: significativo, infatti, fu lo slittamento semantico che trasformava progressivamente lo *Schicksal*, il destino, da categoria religiosa di matrice cristiana a *Weltanschauung*, a visione del mondo germanica. Il concetto di *Religion* veniva sistematicamente sostituito da quello di *Glaube* (fede/credenza), non solo per evitare l'uso di una parola di origine latina, ma soprattutto per eliminare l'idea di un legame e una dipendenza della stirpe germanica dagli dèi. Il destino veniva cioè estratto dall'ambito propriamente religioso e cristiano per diventare un fenomeno che, pur determinando l'esistenza dell'uomo germanico, sottolineava la sua libertà e indipendenza piuttosto che generare un rapporto di sottomissione metafisica. Questa operazione concettuale ebbe conseguenze profondissime: da un lato, permise di interpretare il *Ragnarök* – il tramonto degli dèi della mitologia norrena – come prova della supremazia del destino sugli stessi dèi, trasformando così una narrazione escatologica in un programma esistenziale eroico-fatalistico; dall'altro, rese il tema del destino straordinariamente flessibile sul piano dell'attualizzazione politica, come bene e “fatalmente” dimostrò Alfred Rosenberg che, dopo aver trattato il pensiero del destino germanico nel suo famigerato *Mythus des 20. Jahrhunderts*, propagandò nel 1940 lo slogan della *nordische Schicksalsgemeinschaft*, della comunità nordica del destino, che Göring citerà nel suo discorso.

Le controversie scientifiche di quegli anni – per esempio la disputa tra i sostenitori di una cultura germanica tellurica, ma pacifica, e gli apologeti di *Geheimbünde* guerriere e orgiastiche – non mettevano mai in discussione l'esistenza stessa di un destino germanico unitario: producevano semplicemente mitologie diverse che rinviavano tutte allo stesso “vuoto” fondante. Tali conflitti interpretativi nascevano e si intrecciavano del resto con diatribe accademiche

che riguardavano tanto il prestigio degli interpreti dell'essenza germanica, quanto, più prosaicamente, la lotta per le scarse cattedre universitarie disponibili. Ma un aspetto ancor più problematico del campo di ricerca era costituito dal fatto che molti accademici operavano simultaneamente come esperti scientifici e come membri di comunità religiose pagane o *deutschgläubig* (Dusse 2012: 425). Filologi del calibro di Gustav Neckel e Bernhard Kummer, ad esempio, figurano tra i firmatari dell'appello per il convegno di Eisenach del 1933 che avrebbe portato alla fondazione della *Arbeitsgemeinschaft Deutsche Glaubensbewegung*: la distinzione tra ricerca scientifica e appropriazione religiosa dei materiali mitologici divenne del tutto evanescente.

Paradossalmente però, più si moltiplicavano i materiali sul destino germanico – etimologie, comparazioni lessicali, ricostruzioni genealogiche –, più l'essenza di questo destino si allontanava. La filologia produceva tracce di una visione – il destino come forza ontologica primordiale – che essa stessa non vedeva direttamente, ma ne esaltava gli effetti presunti nei testi. Ed è proprio questo cortocircuito ermeneutico che è rimasto a lungo inesplorato: l'oggetto di ricerca "religione germanica" ha trovato dopo il 1945 pochi approfondimenti e solo verso la fine degli anni Sessanta è iniziata una decostruzione critica dei meccanismi ideologici messi in atto da quella che Furio Jesi avrebbe definito come una tipica "macchina mitologica": un dispositivo culturale che produce incessantemente materiali mitologici rinviando a un'essenza che resta costitutivamente inaccessibile, ma che in determinate condizioni può trasformarsi in un laboratorio propagandistico che produce mitologemi attraverso un discorso che si presenta come scientifico, oggettivo e rivelatore di essenze nascoste (cfr. Jesi 1973, 1979, 1996).

Mentre Jesi, in Italia, indagava e smontava in numerosi studi le costruzioni mitologiche del germanesimo, Gerd Wolfgang Weber, in Germania, pubblicava uno studio che demoliva dalle fondamenta il mito del destino germanico, dimostrando che *Wyrd/Wurd* come dea del fato non era mai esistita, che era una creazione cristiana medievale, che l'intera tradizione filologica da Grimm in poi aveva costruito una metafisica del destino che in quei termini non si era mai data. Nello stesso periodo, anche la filologia fuori Germania giungeva alle stesse conclusioni di Weber studiando il celeberrimo poema evangelico sassone *Heliand*: qui la parola *Wyrd* – da cui si era ricavata la radice linguistica delle speculazioni mitologiche – non significava "destino", ma più semplicemente "tempo", nel senso di ineludibile scorrere degli eventi.

Eppure, nel 1975 – trent’anni dopo la catastrofe culturale e storica della Germania e pochi anni dopo la pubblicazione chiarificatrice di Weber – uscivano in Germania pubblicazioni che ancora cercavano tracce di “destino germanico” nello *Heliand*. La critica invero reagì a queste nuove costruzioni del mito, ma, come è evidente oggi, la macchina mitologica, una volta costruita e posta a servizio della propaganda ideologica, resiste a ogni smontaggio accademico. Essa persiste anche contro ogni evidenza filologica perché, come si tenterà di mostrare, ha radici più profonde e ramificazioni più ampie della disciplina scientifica.

Questo articolo intende ricostruire la genealogia della “macchina mitologica” del destino germanico che ha operato fin dall’inizio dell’800 attraverso la filologia e la linguistica, selezionando materiali dalle fonti medievali, interpretandoli come rivelazioni di uno “spirito germanico” autentico, originario, costruendo genealogie che legavano il paganesimo antico alla modernità tedesca. Sicché quando il nazismo ha avuto bisogno di legittimare culturalmente la propria ideologia guerriera, quella macchina era già perfettamente funzionante, in parte costruita in buona fede anche da studiosi che spesso nulla avevano che fare con il nazionalismo estremo, talvolta – come nel caso di Ladislao Mittner – nemmeno con la Germania stessa. Questo contributo si intende come un tentativo di archeologia critica: ritrovare le tracce lasciate dal nazionalismo culturale nell’evoluzione delle discipline accademiche per trovare le fondamenta che lo hanno reso possibile e ancora oggi apparentemente vincente. Si tenterà questa critica, analizzando il caso della parola “destino”, non certo per accusare singoli studiosi – sarebbe infatti assurdo incolpare Jacob Grimm o Ladislao Mittner di atteggiamento reazionario o peggio di proto-nazismo filologico – ma per capire come le costruzioni culturali apparentemente innocue, elaborate a volte in buona fede da intellettuali rispettabili, possano diventare materiali mitologici per ideologie di morte.

1. Fondazioni (1835-1931)

1.1 *La Deutsche Mythologie di Grimm: alle origini della macchina*

Nel 1835, quando Jacob Grimm pubblicò la *Deutsche Mythologie*, l’Europa romantica era attraversata da una febbre archeologica: riscoprire le origini nazionali, disseppellire le

radici autentiche dei popoli, far parlare gli spiriti delle nazioni attraverso le loro lingue, le loro leggende, i loro miti. Era un progetto culturale e insieme politico: in un'epoca di estrema frammentazione politica – la Germania figurava ancora come un mosaico di piccoli stati – la cultura doveva sostituire quell'unità nazionale che la politica non aveva ancora realizzato. Se non esisteva ancora uno stato tedesco, doveva almeno esistere uno “spirito tedesco”. Grimm si mise al lavoro con gli strumenti più avanzati della sua epoca: il metodo storico-comparativo, appena elaborato dalla linguistica, che permetteva di ricostruire lingue e culture antiche attraverso la comparazione sistematica delle tracce sopravvissute nei diversi dialetti e nelle testimonianze scritte sparse nel tempo.

Il progetto era grandioso: ricostruire la mitologia germanica autentica, quella anteriore alla cristianizzazione, attingendo alle fonti medievali (*Edda* poetica e in prosa, le saghe islandesi, la letteratura antico-inglese e antico-tedesca) e alle sopravvivenze folkloriche (fiabe, leggende, credenze popolari). L'idea di fondo – mutuata da Herder e dai romantici – era che ogni popolo possiede uno spirito proprio (*Volksgeist*) che si manifesta nella lingua, nella poesia, nella mitologia, nei costumi. Grimm voleva portare questo spirito alla luce della storia, farlo riemergere dal sottosuolo dove la cristianizzazione l'aveva seppellito da più di un millennio. Come scriveva nella celebre prefazione all'opera, il compito dello studioso era quello di intuire la fonte dai rigagnoli, il fiume antico dalle paludi rimaste («aus ihrem versiegenden wasser die quelle, aus den stehngebliebenen sumpfen der alte ström geahnt werden» (Grimm 1835: VI)) – ovvero risalire dai frammenti dispersi e corrotti alla totalità originaria, ricostruire dalle rovine l'edificio intero.

Il metodo che Grimm applicava alla mitologia era lo stesso che aveva già utilizzato con successo per la linguistica storico-comparativa:

Wie die gesamten laute der spräche auf eine kleine zahl zurückgehn, aus deren einfachheit sich alle übrigen ergeben, so führe ich auch in der mythologie die vielfachen göttlichen erscheinungen auf ihre einheit hin, lasse aus der einheit die manigfaltigkeit entspringen (Così come tutti i suoni della lingua risalgono a un piccolo numero, dalla cui semplicità derivano tutti gli altri, così io riconduco anche nella mitologia le molteplici apparizioni divine alla loro unità, faccio scaturire la molteplicità dall'unità) (*ibid.*: XIX).

Si trattava di un'operazione insieme filologica e filosofica: dietro la confusione dei nomi divini, delle varianti regionali, delle sovrapposizioni cristiane, Grimm cercava una *Ureinheit* – un'unità primordiale – dello spirito germanico. Questo spirito, sosteneva, possedeva caratteristiche ben precise: «deutscher art angemessen ist ein sinniger ernst, der sie dem eitlen entführt und auf die spur des erhabnen leitet» (propria dell'indole tedesca è una serietà riflessiva che la sottrae al vano e la guida sulla traccia del sublime) (ibid.: XLIII). Un sublime che si manifestava nel rifiuto degli antichi Germani di rinchiudere gli dèi in templi o di rappresentarli in forma umana – come attestava Tacito in *Germania*: «nec cohibere parietibus deos, neque in ullam humani oris speciem assimilare ex magnitudine coelestium arbitrantur. lucos ac nemora consecrant, deorumque nominibus appellant secretum illud, quod sola reverentia vident» (Non ritengono opportuno rinchiudere gli dèi entro pareti, né raffigurarli sotto alcuna forma umana, perché giudicano indegna della grandezza celeste ogni imitazione mortale. Consacrano boschi e selve, e con i nomi degli dèi chiamano quel mistero che contemplano solo con timoroso rispetto.) (cit. in ibid.: XLIII).

Questo, per Grimm, non era un particolare secondario della religione germanica, ma la prova di una vocazione profonda, di un'attitudine spirituale che attraversava i secoli e riemergeva – non per caso – nella Riforma protestante: «Es war nicht zufall, sondern nothwendig, dafs die reformation gerade in Deutschland aufgieng» (Non fu un caso, ma una necessità che la Riforma nascesse proprio in Germania) (ibid.: XLIII). Il protestantesimo tedesco, con il suo rifiuto delle immagini sacre, del culto dei santi, delle reliquie, non faceva che riattivare un'antica disposizione germanica: il senso dell'invisibile, del trascendente che non si lascia imprigionare nella materia. Dove la Chiesa cattolica aveva moltiplicato i mediatori – santi, reliquie, icone – il germanesimo originario aveva conosciuto soltanto boschi sacri e un dio-padre celeste. Mentre Roma aveva eretto templi di pietra, i Germani avevano lasciato che i loro dèi abitassero nelle foreste, nelle sorgenti, nei venti: «Der höchste gott ist ihm ein vater, altvater, grofsvater», annotava Grimm, «dem gott zur seite steht die höchste göttin als mutter, altmutter, grofsmutter» (Il dio supremo è per lui un padre, antenato, nonno; accanto al dio sta la suprema dea come madre, antenata, nonna) (ibid.: XLI) – figure familiari, domestiche, lontane dalla ieratica distanza delle divinità mediterranee.

La mitologia germanica così ricostruita diventava, nelle mani di Grimm, molto più di un repertorio erudito di leggende dimenticate: era il codice genetico spirituale di un popolo, la matrice culturale da cui derivavano lingua, diritto, poesia, e perfino attitudine religiosa. Scavare in questo passato sepolto significava dunque ritrovare la propria identità più profonda, risalire alle sorgenti da cui ancora sgorgava – spesso inconsapevolmente – la creatività tedesca contemporanea. «Meine bücher», scriveva Grimm nella chiusa della prefazione, «sollten aber schon der gegenwart gehören, die ich mir nicht denken kann, ohne dafs unsere vergangenheit auf sie zurückstrahlte» (I miei libri appartengono già al presente che non posso pensare senza che il nostro passato non si rispecchi in esso) (ibid.: XLVIII). In sintesi: la Germania moderna doveva riconoscersi unita spiritualmente, attraverso la riscoperta delle proprie origini mitologiche comuni.

Tra i materiali che Grimm analizzava, alcuni lo colpirono particolarmente: i passi dell'*Edda*, fonte principale della mitologia norrena, che descrivono il *Ragnarök*, il crepuscolo degli dèi. Gli dèi nordici non sono immortali né onnipotenti: sanno che verranno sconfitti dai giganti e dai mostri, che il mondo brucerà e affonderà nelle acque. Eppure, combattono. Odino cavalca contro il lupo Fenrir sapendo che sarà divorato. Thor affronta il serpente di Miðgarðr sapendo che, anche se riuscirà a ucciderlo, morirà avvelenato dal suo fiato. È un'escatologia tragica, priva di redenzione o resurrezione – almeno nelle versioni più antiche, prima che influssi cristiani introducessero l'idea di un mondo nuovo dopo la catastrofe.

Grimm interpretò questi passi come rivelazione di un tratto essenziale dello spirito germanico: i Germani, a differenza dei Greci o dei Romani, avrebbero concepito il destino come una potenza superiore agli stessi dèi. Non erano gli dèi a governare il fato: era il fato a dominare gli dèi. Questa visione – secondo Grimm – sarebbe «tipicamente germanica», contrapposta alla concezione mediterranea dove gli dèi (Zeus, Giove) controllano i destini degli uomini.

L'interpretazione di Grimm della tradizione letteraria è un'esemplare "costruzione" mitologica poiché le fonti norrene che parlano del *Ragnarök* sono tarde (XIII secolo), redatte da cristiani, contaminate da influssi classici e biblici. In realtà – come diremo estesamente in seguito – non sappiamo se i Germani pre-cristiani avessero davvero questa concezione escatologica, o se sia una costruzione letteraria medievale. Le attestazioni di parole che indicano il desti-

no (*wyrd* in antico inglese, *wurd* in antico sassone, *urðr* in antico nordico) sono scarse e semanticamente ambigue. Ma Grimm opera una serie di passaggi interpretativi che trasformano questi frammenti incerti in «rivelazione» di un'essenza. Vediamo i principali snodi ermeneutici di questo particolare assemblaggio del mito.

Nel capitolo XVI della *Deutsche Mythologie*, dedicato alle *Weise Frauen* (donne sagge), Jacob Grimm compie un'operazione che sarà determinante per tutta la successiva filologia germanica, ovvero dell'elaborazione sistematica della figura delle *Nornen* (le Parche germaniche) e, attraverso di esse, del concetto stesso di *Schicksal* (destino) come categoria centrale della *Weltanschauung* germanica.

Grimm parte dalla constatazione che le fonti eddiche nordiche preservano un «abgeschlossnen tiefsinnigen mythus» (un mito concluso e profondo) (Ibid.: 377) sulle tre dee del destino: *Urðr*, *Verðandi*, *Skuld*. Ma la vera intuizione sta nel riconoscere che questi nomi non sono arbitrari, bensì «die formen abstracter verba» (le forme di verbi astratti) (ibid.: 377) derivati dalla coniugazione del verbo *verða* (divenire, accadere): *Urðr* = participio passato (*das Gewordene*, ciò che è divenuto) è il passato; *Verðandi* = participio presente (*das Werdende*, ciò che sta divenendo) è il presente; *Skuld* = participio futuro (*das Werdensollende*, ciò che dovrà divenire) è il futuro. Questa scoperta morfologica è cruciale perché permette a Grimm di dimostrare che «die lehre von den nornen ursprünglich unter allen deutschen Völkern einheimisch war» (la dottrina delle Norne era originariamente propria di tutti i popoli germanici) (ibid.: 377). Se i nomi sono costruiti su una radice verbale comune a tutte le lingue germaniche, allora il culto non può essere un prestito tardivo, ma deve risalire a una *Urgemeinschaft* germanica.

Ed è qui che Grimm compie il salto decisivo: ricostruisce per via comparativa le forme che questi nomi avrebbero dovuto assumere negli altri dialetti germanici, anche quando non ne esiste più traccia diretta e l'inferenza viene formulata al condizionale: «eine gothische *Vaurps*, *Vairpandei*, *Skulds*, eine ahd. *Wurt*, *Werdandi*, *Scult* u. s. w. müssen als persönliche wesen bekannt gewesen sein» (le *Vaurps*, *Vairpandei*, *Skulds* del gotico, le *Wurt*, *Werdandi*, *Scult* dell'alto tedesco antico ecc. devono essere state conosciute come esseri personali) (ibid.: 377). Il fatto cruciale è che Grimm trova effettivamente tracce di *Wurd* nelle fonti anglosassoni e alto-tedesche antiche, ma non più come nome proprio di una divinità, bensì come termine astratto per "destino", "fato". Ciò che colpisce Grimm è che in queste fonti *Wurd*/*Wyrd* mantiene

ancora caratteri personali e attivi: la *Wurd* “si avvicina”, “afferma”, “porta via”, “tesse”, “salva”, “decreta”. La *Wurd* appare «mächtig, oft aber grausam und kriegerisch» (potente, ma spesso crudele e guerriera) (ibid.: 378).

Grimm nota poi uno slittamento di significato cruciale: «erst nachdem man die heidnischen göttinnen ausgestoßen hatte, verwirrten sich die worthegriffe, das persönliche wurt, wurd, vyrd fieng an in die bedeutung von urlac überzugehen» (solo dopo che le dee pagane furono espulse, i concetti verbali si confusero, il personale wurt, wurd, vyrd cominciò a passare nel significato di urlag [destino]) (ibid.: 382). Qui emerge la dinamica storico-religiosa: la cristianizzazione non cancella il concetto, ma ne trasforma lo statuto. Le dee vengono eliminate, ma il termine sopravvive trasformandosi da *nome proprio* di un'entità divina a *nome comune* per indicare il destino in astratto. Questo spiega, secondo Grimm, perché nelle lingue germaniche moderne sopravvivano i termini astratti (*weird* inglese, *wurd* tedesco arcaico) ma siano scomparse le figure divine. Grimm registra con rammarico che:

eine einzige benennung, nachdem das christenthum die heidnische vorstellung verdrängt hatte, genügte, und bald erlosch auch sie, um neueren ausdrücken wie *Schicksal*, *Verhängnis* und ähnlichen, die weit unbequemer und schwerfälliger sind, als die alten einfachen Wörter, platz zu machen (un'unica denominazione, dopo che il cristianesimo aveva soppiantato la rappresentazione pagana, era sufficiente, e presto si estinse anche quella, per far posto a espressioni più recenti come *Schicksal*, *Verhängnis* e simili, che sono molto più scomode e pesanti delle antiche e semplici parole) (ibid.: 379).

Ma Grimm non si ferma qui. Accanto a *Wurd*, identifica un altro termine cruciale per la concezione germanica del destino: örlög (norreno), *urlac* (alto-tedesco antico), *orlæg* (anglo-sassone), *orlag* (sassone antico). L'etimologia è trasparente: *ör-lög* = “legge primordiale”. Grimm nota: «das Schicksal selbst heisst örlög oder auch nauðr (necessitas) aldr (aevum); die nornen haben es zu verwalten, zu erspähen, zu verhängen und auszusprechen» (il destino stesso si chiama örlög oppure nauðr [necessità], aldr [vita]; le norne devono amministrarlo, scrutarlo, decretarlo e pronunciarlo) (ibid.: 381-382). Qui emerge una distinzione fondamentale che Grimm sottolinea con forza: «in dieser ganzen vorstellung sind sache und personen genau getrennt» (in tutta questa rappresentazione, cosa e persone sono net-

tamente separate) (ibid.: 381). Le *Nornen* non sono il destino: esse lo *amministrano*, lo *decretano*, lo *pronunciano*. Il destino (*örlög*) è una realtà oggettiva, anteriore perfino alle dee che lo gestiscono.

E attraverso questa complessa operazione filologica che Grimm arriva a determinare il concetto di *Schicksalsglaube* (credenza nel destino) come categoria interpretativa centrale della mentalità germanica. La sua strategia consiste in tre mosse: 1. dimostrazione dell'universalità germanica del concetto attraverso la comparazione sistematica: Grimm dimostra che il culto delle dee del destino e la terminologia correlata (*Wurd/Wyrd, örlög/urlag*) erano diffusi in tutti i rami germanici: gotico, nordico, anglo-sassone, sassone continentale, alto-tedesco. Non si tratta di un fenomeno locale o di un prestito, ma di un tratto costitutivo dell'*Urgemeinschaft*. 2. ricostruzione della struttura concettuale interna: Grimm identifica gli elementi strutturali del *Schicksalsglaube*: a) dimensione temporale triplice: passato (*Urðr*), presente (*Verðandi*), futuro (*Skuld*); b) oggettività del destino: l'*örlög* come "legge primordiale" pre-esistente agli stessi dèi; c) personificazione femminile: il destino è amministrato da figure divine femminili, il che collega il *Fatalismus* alla tradizione delle "donne sagge" (*weise Frauen, vödur, spákonur*); d) ineluttabilità relativa: la *Wurd* può "salvare" (*neredð*) chi ha valore (*ellen*), ma resta comunque sovrana. 3. inserimento in un paradigma comparativo: Grimm collega sistematicamente le *Nornen* germaniche alle *Parce* romane (*Parcae*: Clotho, Lachesis, Atropos) e alle *Moire* greche (*Moīrai*), notando convergenze e divergenze. L'analogia strutturale (tre figure femminili, funzioni di filatura/tessitura, connessione con nascita e morte) dimostra la comune radice indoeuropea, ma Grimm insiste anche sulle specificità: «zwischen nornen und feen die dreizahl» (presso le norne e le fate sempre il numero tre) (ibid.: 382), ma con differenze nella caratterizzazione (le *Nornen* sono più *kriegerisch*, guerresche; le *Parce* hanno attributi diversi nell'iconografia classica).

Ciò che Grimm realizza è la trasformazione di frammenti mitologici dispersi in un oggetto scientifico unitario e tecnicamente definito: lo *Schicksalsglaube germanico*. Grimm, in altre parole, non scopre lo *Schicksalsglaube*, ma lo inventa, attraverso un'operazione filologica che è insieme descrittiva e performativa, scientifica e mitopoietica. Questo concetto, come vedremo, diventerà centrale nella filologia tedesca successiva e, soprattutto, nella *Germanenforschung* nazista, dove lo *Schicksalsglaube* diventerà funzionale alla costruzione dell'immagine di un germanesimo "eroico" e "fatalista" contrapposto al "semitismo" dipendente da un Dio personale.

Quando Friedrich Kauffmann pubblica nel 1926, sulle pagine della «Zeitschrift für deutsche Philologie», il suo saggio *Über den Schicksalsglauben der Germanen*, la filologia germanica è ormai lontana dall'approccio romantico di Jacob Grimm. Sono passati quasi cent'anni dalla *Deutsche Mythologie*, e il metodo storico-comparativo si è affinato. Kauffmann si presenta come l'erede "critico" di quella tradizione: non più l'entusiasta cacciatore di sopravvivenze mitiche, ma il linguista rigoroso che sottopone i materiali antichi alla disciplina dell'analisi terminologica. Eppure, come vedremo subito, sotto l'apparato tecnico della *Sprachwissenschaft* positivista, la macchina mitologica continua a lavorare – anzi, funziona meglio proprio perché i suoi ingranaggi sono ora invisibili, celati dietro la retorica dell'oggettività scientifica.

L'articolo di Kaufmann si apre con una dichiarazione programmatica che suona come una netta rottura epistemologica: «Der Schicksalsglaube der Germanen ist ein religionsgeschichtliches Problem. Seine Erörterung wird daher nicht von der Mythologie ausgehen dürfen, sondern die auf Grund des Sprachgebrauchs als gemeingermanisch erkennbaren Glaubensvorstellungen zur Richtschnur nehmen müssen» (Kauffmann 1926: 361). (La credenza nel destino dei Germani è un problema di storia delle religioni. La sua trattazione non potrà dunque partire dalla mitologia, bensì dovrà prendere come filo conduttore le concezioni religiose riconoscibili come comuni a tutti i Germani sulla base dell'uso linguistico)

Kauffmann vuole stabilire un passaggio dal mito alla scienza, dall'intuizione poetica alla dimostrazione filologica. Ma questa ricerca di neutralità metodologica nasconde in realtà un'operazione teoretica complessa e ambigua. Kauffmann critica Grimm per aver proiettato sul mondo germanico antico il concetto moderno di "destino" (*Schicksal*), categoria filosofica sedimentatasi nel tedesco tra Seicento e Settecento, estranea alla semantica delle lingue germaniche antiche. Nelle fonti – insiste Kauffmann – non esiste *il* destino come entità unitaria e coerente. Ciò che troviamo è piuttosto «eine bunte Reihe von Schicksalsfügungen, Mächten und Gestalten» (ibid.: 362) (una serie variegata di disposizioni fatali, potenze e figure). L'unità dello *Schicksal* è un'illusione retrospettiva, una proiezione anacronistica. Il compito della scienza è dunque *decostruire* questa falsa unità, restituire al materiale antico la sua eterogeneità originaria.

Eppure, dopo aver denunciato l'operazione unificante di Grimm, l'articolo procede a riassemblare i frammenti dispersi in un *sistema* ancor più coerente e organico. La differenza non sta nel risultato – anche Kauffmann arriva a una *Gesamtvorstellung*, una “concezione complessiva” del *Schicksalsglaube* germanico – ma nella strategia retorica. Dove Grimm usava la metafora geologica e idraulica (le acque sotterranee, i fiumi prosciugati, le sorgenti intuibili dai rivoli), Kauffmann usa il linguaggio tecnico della terminologia giuridica e religiosa. Dove Grimm dichiarava apertamente di *intuire* l'unità originaria, Kauffmann finge di *trovarla* attraverso l'analisi linguistica obiettiva. Ma l'operazione, in fondo, è la stessa: costruire, a partire da materiali eterogenei e cronologicamente distanti, una *totalità mitica originaria* – lo *Schicksalsglaube* come nucleo identitario del *Volksggeist* germanico che Kaufmann vede emergere dal linguaggio e dal sistema giuridico antico. Il metodo kauffmanniano procede per inventario sistematico. Al centro dell'indagine stanno cinque campi semantici, cinque costellazioni terminologiche che attraversano le lingue germaniche antiche: *Wurd/Wyrd*, *örlög/urlac*, *giscapu/aesceapu*, *metod*, *feig*. Ciascuno di questi termini viene sottoposto a esame comparativo, ricostruito nelle sue forme dialettali, analizzato nei suoi contesti d'uso. L'obiettivo dichiarato è mappare la varietà delle concezioni fatali germaniche senza imporre loro una falsa unità. Ma l'effetto finale è precisamente opposto: i cinque termini vengono orchestrati in un sistema coerente, dove ognuno occupa una posizione precisa in una gerarchia ontologica e giuridica.

Kaufmann cita spesso Grimm, sebbene la sua analisi di *Wurd* e *örlög* (norreno) o *urlac* (sassone antico) sia più estesa e sostanzialmente autonoma. Il terzo campo semantico ruota attorno a *giscapu* (sassone antico) e *aesceapu* (anglo-sassone), derivati dal verbo *scapan*, “creare” – ma con una sfumatura giuridica che Kauffmann sottolinea energicamente: «Das “Schaffen (Schöpfen)” war ein Hauptwort der Rechtsprache» (ibid.: 382): il creare-decretare era termine chiave del linguaggio giuridico germanico. Le *giscapu* non sono dunque “creazioni” in senso poetico o demiurgico, ma *Rechtsschöpfungen*: “creazioni giuridiche”, decreti, sentenze. Nelle fonti appaiono come *wurdigiscapu* (decreti della *Wurd*), *metodgiscapu* (decreti del *Metod*), *wyrd gesceapu* (decreti della *Wyrd*). Il destino si configura qui come sistema di norme positive, di decisioni giuridicamente vincolanti emanate da autorità sovrane. Non è cieco fato, non è capriccio – è *diritto*, sia pure diritto primordiale e inappellabile.

Metod, quarto termine, deriva da *metan*: misurare, giudicare. È il “misuratore” per eccellenza, il giudice supremo delle sorti. La cristianizzazione ne farà un epiteto di Dio – il *Metod* diventa sinonimo dell’Onnipotente – ma Kauffmann insiste sulle radici pre-cristiane del concetto. Il *Metod* è colui che misura (*metan*) la vita e la morte, che assegna (*metan*) a ciascuno la sua porzione di esistenza. Anche qui, semantica giuridica: misurare è giudicare, assegnare è decretare. Il destino come tribunale cosmico.

Infine, *feig* (norreno *feigr*, anglosassone *fæge*): l’aggettivo che designa chi è “caduto in potere della morte” per decreto del destino. Ma non semplicemente “destinato a morire” – tutti lo sono in quanto creature mortali (anord. *skapdaupi*). *Feig* designa qualcosa di diverso dalla mortalità naturale: è uno stato che sopravviene quando il destino come *Schicksalsfügung* segna un individuo. Si tratta dunque non di una condizione biologica, ma di una condizione fatale. Il confine decisivo, per Kauffmann, passa tra il *feig* e l’*unfæge*: «Wyrð oft nered unfægne eorl, þonne his ellen déah» (cit. in *ibid.*:369) (la Wyrð spesso salva l’uomo non-*feig*, quando il suo valore regge). Per l’*unfæge*, il coraggio può ancora contare; per il *feig*, nessun valore basta – il decreto è emesso, la sentenza inappellabile. Kauffmann analizza in sezioni distinte del saggio i diversi segni e contesti in cui questa condizione fatale si manifesta: le *fylgjur* che abbandonano il condannato (*ibid.*: 373, 376), gli uccelli della *walstatt* – corvo, aquila – che annunciano il massacro (*ibid.*: 377-378). Non si tratta di una fenomenologia unitaria, ma di manifestazioni eterogenee che Kauffmann riconduce allo stesso nucleo concettuale: il momento in cui la *Schicksalsmacht* del destino si rivela come potenza operante sulla vita di un individuo.

Questi cinque campi semantici – apparentemente eterogenei, cronologicamente distanti, geograficamente dispersi – vengono però ricomposti da Kauffmann in un *sistema*. Il risultato è una sorta di ontologia giuridica del destino germanico, articolata su tre livelli: 1) Il sostrato normativo: l’*örlög* come legge primordiale, anteriore agli dèi stessi. Non è una volontà personale, non dipende da arbitrio divino. È l’ordine cosmico nella sua impersonalità ineluttabile. 2) Le istanze amministrative: le *Nornen*, la *Wurd*, il *Metod*. Potenze che *gestiscono* l’*örlög* – lo scrutano, lo decretano, lo pronunciano, lo misurano. Non sono onnipotenti: amministrano una legalità che le trascende. Sono giudici, non legislatori; esecutori, non sovrani assoluti. 3) I decreti particolari: le *giscapu*, le sentenze pronunciate per ciascun

individuo. Ogni vita è un fascio di decreti: quando nascere, quanto vivere, come morire. Il *feig* è colui per cui il decreto di morte è già stato emesso e comunicato.

Questa ricostruzione ha tutta l'eleganza di un sistema filosofico. È coerente, gerarchizzata, priva di contraddizioni. Kauffmann presenta il suo schema come semplice "riconoscimento" di strutture già presenti nel *Sprachgebrauch* antico. In realtà, ciò che fa è *selezionare* alcune attestazioni, *interpretare* i contesti ambigui nel senso funzionale al sistema che vuole dimostrare. La tecnica è più sofisticata di quella grimmiana – non c'è più l'appello alla *Ahnung*, all'intuizione poetica dell'unità originaria – ma la struttura logica è identica: da frammenti eterogenei a totalità mitica, spacciata per realtà storica oggettivamente ricostruita.

Ma perché proprio questa forma? Perché il destino germanico deve essere configurato come *sistema giuridico*? Qui la scelta di Kauffmann rivela la sua posta politica. Tradurre la terminologia del fato in linguaggio del diritto significa operare uno spostamento ideologico preciso: lo *Schicksal* germanico non è capriccio, non è arbitrio, non è volontà personale di un dio tirannico. È *legge*: oggettiva, razionale, impersonale. È un ordine normativo che precede e fonda ogni ordine politico particolare.

Questa lettura si oppone esplicitamente alla concezione "orientale" del destino. Quando l'articolo analizza la cristianizzazione dei concetti fatali, la contrapposizione emerge con forza. Il cristianesimo ha portato con sé lo *Schicksalsglaube* astrologico di origine ellenistico-orientale: il potere degli astri (*stoicheia tou kosmou*), le Parche greco-romane, la sottomissione del cosmo a volontà divine personali. Per designare questo *Schicksalsglaube* estraneo, il tedesco medievale conia un termine nuovo: *wilaslida*, letteralmente "potere delle ore" – le ore come unità astrologiche, i momenti in cui gli astri determinano i destini: «Für diesen an der Astrologie (horoskopie) orientierten Schicksalsglauben wurde statt des altheimischen *urlag* ein Sonderwort neu gebildet: *wilaslida*» (ibid.: 364). L'antico *urlag* germanico, insomma, non basta più: serve un neologismo per esprimere un concetto estraneo alla tradizione autoctona.

Kauffmann identifica due fasi storiche dell'*örlög*. Nella concezione *arcaica*, testimoniata dalle fonti più antiche, il destino è chiaramente *superiore* agli dèi. L'*örlög* vincola tutti – uomini, giganti, dèi. Nemmeno Óðinn può sottrarsi: quando ha inizio il crepuscolo degli dèi, Óðinn può solo prepararsi alla battaglia finale, non evitarla. Il destino è l'orizzonte invalicabile dell'esistenza divina. Ma in una

fase tarda – testimoniata soprattutto da Snorri Sturluson, il mitografo islandese del XIII secolo – questo equilibrio si spezza. Gli dèi, e in particolare Óðinn, usurpano le funzioni delle potenze del destino: «Hauptsächlich war es Óðinn, der die Macht der Schicksalsgottheiten usurpierte» (ibid.: 407). Óðinn diventa “signore delle rune”, colui che conosce i destini e può modificarli. Il *Runenwesen*, che originariamente apparteneva alla sfera delle *Schicksalsmächte*, passa sotto il suo controllo. Persino la funzione specificamente norniana di assegnare il destino a un individuo viene condivisa con Óðinn e Þórr. La stessa Skuld, la più giovane delle Nornie, finisce per essere annoverata tra le Valchirie, segno di una progressiva confusione tra le due categorie di potenze. L’*örlög* impersonale cede il passo alla provvidenza personale del dio supremo.

Ciò che emerge dall’analisi di Kauffmann è una concezione in cui le potenze del destino erano originariamente superiori agli dèi («Sie war den Göttern übergeordnet», (ibid.: 407)), in cui nemmeno il più sapiente tra loro poteva sottrarsi all’*örlög*, e in cui la conoscenza del futuro apparteneva non alle divinità ma alle potenze più antiche – i þursar dai quali Óðinn stesso doveva attingere il proprio sapere. L’erosione progressiva di questa superiorità – l’usurpazione delle funzioni fatali da parte degli dèi, la subordinazione del destino alla provvidenza prima di Óðinn e poi del Dio cristiano – rappresenta per Kauffmann una trasformazione religiosa di primo piano, non un semplice avvicinamento di figure mitiche. In sintesi, anche per Kaufmann dunque c’è stata un’età dell’oro, un’origine autentica, un *Urschicksalsglaube* puro e potente, a cui è seguita la caduta: la cristianizzazione, l’orientalizzazione, la perdita dell’autenticità germanica. È la stessa struttura che attraversa tutta la pubblicistica conservatrice degli anni Venti: l’idea di una *germanitas* originaria tradita dalla storia, da riscoprire e restaurare. L’articolo di Kaufmann – apparentemente neutrale, rigorosamente filologico, tecnicamente ineccepibile – funziona anch’esso a suo modo come *macchina mitologica*. Ha prodotto mito sotto le spoglie della scienza. Ha costruito un’identità collettiva mascherandola da scoperta storica.

La macchina di Kauffmann è più insidiosa di quella di Grimm proprio perché più invisibile. Grimm dichiarava apertamente la sua intuizione poetica dell’unità originaria. Kauffmann afferma di *trovare* oggettivamente ciò che in realtà *costruisce* interpretando. Il metodo linguistico, l’apparato comparativo, la terminologia tecnica creano l’illusione dell’oggettività. Ma la selezione delle fonti, l’interpretazio-

ne dei contesti, la ricomposizione sistematica dei frammenti sono scelte teoretiche determinanti. Questa è, precisamente, il dispositivo che produce autenticità mitica spacciandola per realtà storica, che costruisce identità collettive mascherandole da scoperte scientifiche. E che funziona tanto meglio quanto più i suoi ingranaggi sono nascosti, quanto più la costruzione si presenta come riconoscimento, quanto più l'invenzione si maschera da ritrovamento.

1.3. *Ladislao Mittner: il caso di una demitologizzazione fraintesa*

Nel 1931, due anni prima che Hitler diventi cancelliere del Reich, un giovane studioso italiano pubblica a Firenze la propria tesi di dottorato, discussa alla Scuola Normale Superiore di Pisa. Il titolo è filosofico: *La concezione del divenire nella lingua tedesca*. L'autore è Ladislao Mittner, ventisettenne, triestino cresciuto nell'Impero austroungarico poi italianizzato, destinato a diventare nel dopoguerra uno dei massimi germanisti del Novecento e autore di una monumentale *Storia della letteratura tedesca* ancora oggi opera di riferimento.

Il libro del 1931, ripubblicato in forma compendiata come saggio sia in tedesco nel 1939 con il titolo *Schicksal und Werden im Altgermanischen* che in italiano nel 1940 con il titolo *Il volto della Wurd*, sembra a prima vista costruire una macchina mitologica perfetta: l'opposizione tedesco = divenire contro neolatino = essere, eretta a ontologia nazionale attraverso le categorie della linguistica idealistica. E così fu letto, per quasi mezzo secolo. Ma un testo autobiografico pubblicato da Mittner poco prima di morire ci costringe a una revisione radicale. Quella che era stata scambiata per una mitologizzazione si rivela, alla luce dell'autocommento del 1975, un tentativo di demitologizzazione condotto con strumenti che strutturalmente lo tradivano.

Il punto di partenza di Mittner è un'osservazione linguistica apparentemente tecnica: il tedesco usa *werden* (divenire) come ausiliare sia del futuro sia del passivo, là dove le lingue neolatine ricorrono ad ausiliari derivati da «essere» o «avere». Nel futuro tedesco *ich werde gehen* (andrò, letteralmente: «io divengo andare»), il soggetto non «ha» un'azione da compiere né «è» in uno stato futuro: «diviene» qualcosa. Nel passivo *es wird gemacht* (è fatto, letteralmente: «diventa fatto»), il soggetto non «si trova» in una condizione statica: vi «transita» attraverso un processo. Mittner dedica decine di pagine allo studio sistematico degli ausiliari verbali tedeschi – *werden*, *geschehen*, *kommen* – in prospetti-

va diacronica, dall'antico alto tedesco al tedesco moderno, comparando costantemente con le lingue romanze.

L'analisi è densa, tecnicamente rigorosa, fitta di riferimenti filosofici. Ma la conclusione sembra netta: «la lingua tedesca rivela quella sua fondamentale tendenza a un monismo dinamico» (Mittner 1931: 5). Il tedesco sarebbe la lingua del divenire, contrapposta alle lingue neolatine, lingue dell'essere. Ne discende una serie di opposizioni binarie: tedesco = processo vs neolatino = sostanza; germanico = *energeia* vs latino = *ergon*; nord = dinamismo vs sud = staticità. Categorie che – alla luce dei capitoli precedenti – risulteranno immediatamente riconoscibili: sono le stesse polarità che la *Deutsche Mythologie* di Grimm aveva proiettato sul piano del mito e che Kauffmann aveva tecnicizzato sul piano della terminologia religiosa.

Il passo ulteriore – quello che sembra trasformare la linguistica in mitologia – è quando Mittner lega *werden* alla parola antico-germanica *wurd* (destino). La connessione è etimologica: entrambi derivano dalla radice protogermanica *werþanā* (diventare), che produce da un lato il verbo *werden* (da *werþan*) e dall'altro il sostantivo *wurd/wyrd* (da *wurdiz*, participio passato sostantivato: letteralmente «ciò che è divenuto», «ciò che è accaduto»). Mittner ne inferisce che *wurd* esprimeva nell'antico germanico una concezione del sacro come divenire impersonale, amorale, precristiano: non un Dio personale che giudica e salva, ma il divenire stesso come potenza numinosa e inarrestabile.

A questo punto la genealogia sembra completa. Come Grimm aveva trasformato frammenti lessicali in un sistema mitologico coerente, come Kauffmann aveva riordinato quel sistema attraverso il filtro della *Sprachwissenschaft*, così Mittner sembra ora fondarlo su un livello ancora più profondo: non il mito, non il lessico religioso, ma la grammatica stessa. Se *werden* è l'ausiliare del futuro e del passivo, e se *werden* e *wurd* condividono la stessa radice, allora il destino germanico non è una credenza sovrapposta alla lingua, ma la lingua stessa che lo genera. La macchina mitologica avrebbe così trovato il suo fondamento grammaticale.

La lettura che abbiamo appena esposto – Mittner come ulteriore anello nella catena che da Grimm e Kauffmann conduce alla strumentalizzazione del concetto di destino germanico – è quella che ha prevalso per quasi mezzo secolo. Francesco Delbono, in un saggio del 1978 sullo *Heliant*, cita Mittner fra i sostenitori della tesi del sincretismo pagano-cristiano, collocandolo senza particolari esitazioni fra coloro che presuppongono *wurd* come termine dell'an-

tica religione germanica sopravvissuto nel testo cristiano. Ma negli *Appunti autobiografici* pubblicati su «Belfagor» nel luglio 1975, pochi mesi prima della morte, Mittner racconta la genesi della propria ricerca in termini che rovesciano completamente questa ricezione: «*Urgermanisch, Ursprache, Urheimat...*: il mito romantico dell'*Ur-*, del super- iper- ultrarcaico dominava ancora nel positivismo. Ne fui attratto anch'io e vi reagii sforzandomi di chiarirne la reale storicità» (Mittner 1975: 391). Non «vi aderii», non «lo confermai», ma «vi reagii», cercando di chiarirne la storicità reale. Ma il passaggio decisivo è quello in cui Mittner descrive la svolta del 1938:

La soluzione mi giunse d'improvviso quando, per reagire in qualche modo al discorso di Hitler che annunciava l'invasione della Cecoslovacchia, ripresi in mano l'*Edda* con la rabbiosa deliberazione di scoprire una buona volta ciò che «veramente» vi è in quell'estrema Thule dei miti germanici. Giunsi al risultato che il passivo germanico aveva in origine una precisa e coerente specificazione e quasi ambientazione stilistica: era sempre collegato con l'idea del destino, con l'idea, appunto, della «*wurd*», e con l'esplorazione e l'interpretazione del destino, più concretamente con la figura sinistra, sfavillante e beffarda della valchiria, annunziatrice di morte al guerriero già da lei segnato. Tutto l'antico epos germanico risultava con ciò organicamente inserito in un'ancor più antica poesia mantico-sacrale. Era raggiunto finalmente, e nello stesso tempo distrutto, il mito, perché riconosciuto nella sua vera, documentabile radice storica. (ibid.: 391–392)

Queste righe contengono una rivendicazione inequivocabile: il lavoro su *wurd* non era stato un'operazione mitologizzante, ma il suo contrario. Mittner dice di aver distrutto il mito «riconoscendone la vera, documentabile radice storica». E dice di averlo fatto per *reagire* a Hitler: non per confermare il mito germanico, ma per smontarlo attraverso la ricerca della verità storica, nel 1938, mentre la macchina nazista si apprestava a smembrare l'Europa.

Se rileggiamo i testi di Mittner alla luce di questa autoconfessione, il metodo si rivela diverso da come era stato recepito. La chiave è nel termine «ambientazione stilistica». Mittner non afferma che i Germani concepivano ontologicamente il divenire; afferma che nell'epos – in un genere letterario specifico e storicamente databile – il passivo formato con *weorðan* aveva «la funzione lirico-concettuale del *Leitmotiv*» (Mittner 1940: 422): era impiegato sistematica-

mente in contesti che evocavano il destino, la morte in battaglia, l'annuncio della valchiria. È una scoperta di *poetica*, non di metafisica.

L'autobiografia lo precisa ulteriormente: «Al metaforismo del destino corrispondono strutture del destino, strutture del palesarsi e nello stesso tempo dell'esplorazione del destino. Questo doppio movimento è l'anima delle costruzioni "tese" (verbo finito all'ultimo posto della proposizione o del verso) tanto significative nell'antica metrica allitterante». (Mittner 1975: 392)

«Strutture del destino», non «essenza del destino». Mittner studia il rapporto tra forma e contenuto in un corpus testuale delimitato: le costruzioni sintattiche «tese», con il verbo in posizione finale, corrispondono nell'epos allitterante a un «metaforismo del destino» – il destino rappresentato come movimento, come avvicinarsi, come divenire narrativo. È semasiologia storica applicata a testi letterari, non filosofia della lingua.

L'analisi comparativa del saggio del 1940 lo conferma. Mittner documenta che *werden* non ha il medesimo valore in tutti i testi germanici antichi: «in Ulfila soltanto azione perfetta», «nel *Beowulf* soprattutto ostilità», «nell'*Edda* quasi esclusivamente morte fatale» (Mittner 1940: 424). Non un'essenza unica ed eterna, ma usi variabili in contesti letterari diversi, con gradienti di arcaicità che si distribuiscono geograficamente: l'*Edda* più arcaica del *Beowulf*, il *Beowulf* più arcaico di Ulfila (ibid.: 424). Mittner traccia diffusioni e varianti, non ipostatizza essenze. Il «divenire» di cui parla non è dunque una *Weltanschauung* depositata nella grammatica, ma un fenomeno che Mittner stesso circoscrive con precisione «nella sfera epico-sacrale»:

Il divenire era nella sfera epico-sacrale il venire del destino, il suo «avvicinarsi», tanto ben rilevato ancora nel posteriore epos cristiano e cortese, ma era anche un andare incontro al destino, l'accettazione e quasi il maturarsi dell'idea della morte nell'anima del guerriero, che già si sa votato a morire e proprio con l'accettazione del proprio sacrificio, imposto dal tremendo *ethos* della vendetta, può dare la prova definitiva, la sola vera prova, del suo eroismo. (Mittner 1975: 392)

«Nella sfera epico-sacrale» ovvero in un genere letterario e non «nello spirito germanico», non «nell'essenza della razza». Ciò che Mittner descrive è una «tragica circolarità» tra la struttura sintattica dell'epos e la rappresentazione narrativa del destino: non un'ontologia nazionale, ma una tecnica poetica.

La conferma più solida di questa lettura viene dal libro del 1955, *Wurd. Das Sakrale in der altgermanischen Epik*, pubblicato a Berna presso Francke. Il titolo stesso è programmatico nella sua delimitazione: il sacro “nell’epica” germanica. L’opera è divisa in tre sezioni: la *Kenning* (il sistema metaforico dell’epos), le *Sprachformen der Schicksalsverkündung* (le forme linguistiche dell’annuncio del destino), e una ricostruzione conclusiva dello *altgermanische episch-sakrale Stil* (lo stile epico-sacrale germanico antico).

L’intero impianto del libro è stilistico-formale, non metafisico. Mittner studia quattro «forze motrici» (*Triebkräfte*) dell’epos: il sistema delle *Kenningar*, il passivo con *wairban/weorðan*, l’aggettivo debole in funzione sacrale e le costruzioni sintattiche «tese» (*Spannung*, con verbo in posizione finale). Ciascuno di questi elementi viene seguito diacronicamente attraverso i testi: dal gotico di Ulfila al *Beowulf* anglosassone, dall’*Edda* norrena allo *Heliand* sassone, fino ai *Nibelungenlied* e al *Parzival* medio-altotedeschi. Il risultato non è un’essenza, ma un processo: la progressiva grammaticalizzazione di forme originariamente sacro-mantiche.

L’analisi del passivo nel gotico di Ulfila è esemplare del metodo. Mittner dimostra che nel IV secolo *wairban* e *wisan* (essere) si contendevano il ruolo di ausiliare del passivo secondo una logica non grammaticale ma stilistica: *wisan* esprimeva il sacro cristiano – la durata ieratica, l’atto sacramentale, l’eternità della Scrittura – mentre *wairban* conservava una coloritura epico-pagana, evocando la svolta del destino, la profezia, il colpo di scena narrativo (cfr. Mittner 1955: 126–128). «Il battezzato, il Salvatore che insegna e opera miracoli è per Ulfila una rappresentazione esclusivamente cristiana; il Salvatore potente e vittorioso, amato o tradito dai suoi discepoli poteva invece essere in parte assimilato alle figure eroiche della tradizione pagana» (ibid.: 128). Non siamo nel dominio dell’ontologia, ma in quello della retorica: due ausiliari diversi segnalano due diversi registri stilistici, due «sfere» («*Stilbereich*»), l’una ieratica, l’altra epica.

Lo stesso approccio governa l’analisi della *wurd* propriamente detta. Mittner osserva che nelle fonti norrene *Urðr* è formalmente «das Werden, nicht das Gewordene» (il divenire, non il divenuto), sebbene la confusione con la forma preteritale abbia favorito una rilettura come «ciò che è già accaduto» (ibid.: 84). Le tre Norne – *Urðr*, *Verðandi*, *Skuld* – non sono divinità originarie ma il prodotto di una combinazione tarda: *Verðandi* è sospettata di essere «creazione di uno degli ultimi compilatori della *Völuspá*» (ibid.: 84), e le tre sorelle non compaiono insieme in nessun’altra fonte.

Ciò che la tradizione ha trasmesso come mitologia originaria è, alla lente di Mittner, stratificazione testuale. Il mito del destino è letteratura, non religione.

La conclusione del libro è rivelatrice. Mittner scrive che il suo scopo non è

vorgeschichtliche episch-sakrale Stilsprache zu hypostasieren, die es nicht gab, sondern um das Zusammenwirken einzelner Triebkräfte und das dadurch entstandene, stets anders geartete Gleichgewicht zwischen den in jedem dichterischen Werk, ja in jedem Vers neu beseelten Formmitteln besser zu verstehen (ipostatizzare un linguaggio epico-sacrale preistorico che non è esistito, ma comprendere meglio l'interazione di singole forze motrici e l'equilibrio, sempre diversamente configurato, tra i mezzi formali che in ogni opera poetica, anzi in ogni verso, vengono nuovamente animati) (ibid.: 196).

Non potrebbe esserci dichiarazione più esplicita di anti-essenzialismo: il metodo consiste nel ricostruire equilibri formali sempre diversi, non nel postulare un'essenza originaria. Se l'intenzione era demitologizzante e il metodo filologico-comparativo, perché Mittner è stato poi letto sistematicamente come mitologizzante? Per una convergenza di ragioni che si illuminano a vicenda.

La prima è il linguaggio. Mittner impiega categorie – *Weltanschauung*, “forma interna”, “spirito del popolo”, “monismo dinamico” – che appartengono alla tradizione idealistica di Humboldt, Vossler, Croce, e che portano strutturalmente verso l'essenzialismo, anche quando chi le usa intende servirsene in senso anti-essenzialista. Come osservava Luigi Sorrento nella sua introduzione al volume del 1931, il giovane Mittner si muoveva nel solco di una linguistica che cercava le “cause psicologiche” dei fenomeni linguistici: un programma legittimo, ma la cui formulazione rendeva quasi impossibile distinguere la descrizione di strutture formali dall'attribuzione di essenze nazionali. Mittner ne era consapevole – «temevo di cadere nella trappola di un capzioso giuoco di parole» (Mittner 1975: 391) – ma non riuscì a evitare la trappola, perché le categorie a lui disponibili erano quelle.

La seconda ragione è il contesto storico. Scrivere di “divenire germanico” nel 1931, pubblicare in tedesco nel 1939, significa inevitabilmente essere letti dentro un ben determinato clima culturale e politico. Mittner non poteva controllare la ricezione del proprio lavoro, e la ricezione fu quella più prevedibile: un'ulteriore conferma della specificità on-

tologica del germanesimo. È esattamente il meccanismo descritto nel capitolo su Kauffmann: un'operazione condotta in nome del rigore scientifico, i cui risultati sono immediatamente riassorbiti dalla macchina mitologica che pretendeva di correggere.

La terza ragione, la più profonda, è l'assenza di strumenti teorici. Mittner stava praticando, nel 1931 e poi nel 1938, un'operazione per la quale non esisteva ancora un nome: lo smontaggio delle macchine mitologiche. Furio Jesi avrebbe coniato l'espressione solo negli anni Settanta; Weber avrebbe dimostrato nel 1969, con gli strumenti della filologia post-strutturalista, che *Wyrd/Urðr* come dea pagana del fato non è mai esistita. Mittner era giunto, con trent'anni di anticipo, a una conclusione analoga: *wurd* non è termine religioso ma poetico, non è sopravvivenza pagana ma strumento retorico. Ma non aveva il lessico teorico per formularlo in modo che il mondo accademico potesse riconoscerlo.

Il confronto con i capitoli precedenti rivela la posizione peculiare di Mittner. Grimm, nella *Deutsche Mythologie*, aveva costruito il mito in buona fede romantica, trasformando frammenti lessicali sparsi – *Wurd*, *örlög*, le *Norne* – in un sistema mitologico organico. Kauffmann, nel 1926, aveva tecnicizzato quella costruzione attraverso la *Sprachwissenschaft* e la *Rechtswissenschaft*, sostituendo all'entusiasmo romantico l'apparato dell'analisi terminologica ma conservando intatto il presupposto: l'esistenza di uno *Schicksalsglaube* unitario, ricostruibile dalla lingua. Mittner, nel 1931, porta questa operazione un passo più in là – dalla mitologia comparata e dal lessico religioso alla grammatica stessa, al sistema degli ausiliari. Il fondamento diventa più profondo a ogni passaggio: dal mito e dalla terminologia, alla struttura sintattica. Ma per Mittner, a differenza di Grimm e Kauffmann, quel fondamento non doveva però confermare il mito, ma dissolverlo. Il problema è che la dissoluzione rimase invisibile. Come Kauffmann, criticando Grimm per l'anacronismo del concetto di *Schicksal*, finiva per rafforzare il presupposto di fondo, così Mittner, cercando di ricondurre il mito alla storia dell'epos, finì per fornire al mito un fondamento grammaticale che era possibile leggere come la sua conferma definitiva. La macchina mitologica è un dispositivo che può riassorbire anche i tentativi di smontarla, se lo smontaggio non viene esplicitamente teorizzato come tale.

Riconoscere le intenzioni demitologizzanti di Mittner non lo assolve da ogni responsabilità. L'opera fu oggettivamente fraintendibile. Mittner scelse, o non seppe evitare, un linguaggio che poteva essere letto in senso mitologizzante.

Pubblicata in tedesco nel 1939, in pieno nazismo, la summa del suo lavoro forniva – contro ogni intenzione dell'autore – materiale assorbibile dalla legittimazione culturale del regime. Un libro che descrive il tedesco come «lingua del divenire» contrapposta al neolatino come «lingua dell'essere» si presta facilmente alla retorica del dinamismo germanico contro la decadenza latina. Mittner, inoltre, non ruppe mai esplicitamente con il linguaggio idealista. Nemmeno nel 1955, con *Wurd. Das Sakrale*, la chiarificazione riuscì: Delbono, come vedremo, citerà nel 1978 Mittner fra i sostenitori della tesi del sincretismo pagano-cristiano, fra coloro che presuppongono *wurd* come relitto religioso. L'autobiografia del 1975 arriva troppo tardi: pochi mesi prima della morte, in italiano, su una rivista italiana, fuori dalla portata della germanistica internazionale.

2. Tecnicizzazione del mito (1933-1945). Il nazismo e il bisogno di legittimazione culturale

Il 30 gennaio 1933, Adolf Hitler diventa cancelliere della Germania. Inizia la *Gleichschaltung* – il «coordinamento» totalitario di tutte le istituzioni, comprese le università. Inizia anche la costruzione sistematica di una cultura nazista, che deve fornire legittimazione ideologica al regime. Il nazismo non è solo un movimento politico, è anche un progetto di rifondazione antropologica. Vuole creare un “uomo nuovo”, l'uomo ariano, consapevole della propria superiorità razziale, disposto al sacrificio per il popolo e il Führer. Ma questo progetto ha bisogno di radici, di genealogie, di legittimazioni che vadano oltre la mera volontà di potenza. E qui entra in gioco la cultura accademica: la filologia, la linguistica, l'antropologia, l'archeologia devono ora fornire le prove “scientifiche” della superiorità ariana, devono disseppellire l'essenza germanica autentica, devono costruire la genealogia che lega il presente tedesco al passato nordico glorioso.

La bibbia ideologica del nazismo è *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* (Il mito del XX secolo) di Alfred Rosenberg, pubblicato nel 1930, tre anni prima della presa del potere. Rosenberg elabora una mitologia razziale complessa: la razza nordica come portatrice di civiltà, il cristianesimo come degenerazione semitica, la necessità di un “nuovo mito” tedesco che recuperi le radici pagane. Ma Rosenberg non è filologo né storico: i suoi deliri pseudoscientifici hanno bisogno di essere confermati da studiosi veri, con credenziali accademiche, che parlino il linguaggio della scienza. Ed è qui che la macchina

mitologica costruita da Grimm, Kauffmann, Mittner diventa preziosa. Non è stata costruita dal nazismo, è precedente e nata in altri contesti. Ma c'è, ed è pronta per essere usata. Bisogna però riempirla di contenuto ideologico specifico (razza, sangue, morte eroica), e tecnicizzarla: trasformarla cioè da discorso scientifico in strumento di mobilitazione politica.

2.1 *Hans Naumann (1934): la tecnicizzazione nazista del destino germanico*

Nel maggio del 1934, sedici mesi dopo l'ascesa di Hitler al potere, esce a Jena presso l'editore Eugen Diederichs un volumetto di un centinaio di pagine intitolato *Germanischer Schicksalsglaube* (*La fede germanica nel destino*). L'autore è Hans Naumann, ordinario di germanistica a Bonn, studioso stimato, autore di importanti lavori sul medioevo tedesco (*Höfische Kultur*, 1929). La prefazione si apre con una dichiarazione programmatica: «Es handelt sich um den ersten "Versuch einer altgermanischen Philosophie"» – (Si tratta del primo "tentativo di una filosofia antico-germanica") (Naumann 1934, 7). Naumann non è un gerarca né un propagandista: è un professore ordinario rispettato, e proprio per questo il suo libro è più pericoloso della propaganda rozza. Fornisce legittimazione scientifica alla mitologia nazista poiché non impone una dottrina, ma suggerisce delle fonti e argomenta filologicamente.

Naumann precisa che il libro esisteva già da anni nelle sue lezioni, aggiungendo una frase rivelatrice: «Zeitereignisse riefen dies Buch nicht hervor» (Eventi del tempo non hanno suscitato questo libro) (Naumann 1934, 7). La precisazione suona come una *denegatio*: proprio perché deve dirlo esplicitamente, si capisce che gli eventi – l'avvento del nazionalsocialismo – premono sul testo ad ogni pagina. E infatti, poche righe dopo, Naumann riconosce che il dio di cui il libro tratta, Odino, «gegenwärtig das Ziel maßloser, man möchte schon sagen hoch-verräterischer Feindschaft ist» (è attualmente oggetto di ostilità smisurata, si potrebbe quasi dire estremamente traditrice) (Naumann 1934: 7). Naumann si posiziona contro due fronti, i conservatori cristiani e certi ambienti nazisti ostili al neopaganesimo, per rivendicare una terza via: Odino non è né barbarie né decadenza, «vielmehr der erste Ausdruck jenes ewigen Drängens und Fragens, das in seinem Volke später den philosophischen Geist zu höchster Blüte gebracht hat» (ma la prima espressione di quell'eterno slancio e interrogazione che nel suo popolo ha poi portato lo spirito filosofico

alla massima fioritura) (ibid.: 7). E qui osserviamo immediatamente l'azione precisa della macchina mitologica: dal mito si inferisce l'essenza; dall'essenza si deduce la storia; la storia diventa destino. Il libro di Naumann compie tutte le operazioni che Jesi identificherà quarant'anni dopo come costitutive della tecnicizzazione ideologica del mito.

La prima è la selezione orientata dei materiali. Naumann privilegia sistematicamente i testi che confermano la sua tesi – il fatalismo eroico come essenza germanica – e marginalizza o ignora tutto ciò che la contraddice. L'*Edda*, il *Beowulf*, la *Völuspá* vengono letti esclusivamente attraverso la lente del destino tragico. Il dubbio, la ribellione, il rifiuto vengono sistematicamente riassorbiti nella narrazione dell'accettazione eroica.

La seconda operazione è l'interpretazione essenzializzante. Dai testi mitologici Naumann inferisce direttamente «concezioni del mondo» (*Weltanschauungen*), da queste deduce essenze nazionali, da queste ricava destini storici inevitabili. La sequenza è sempre la stessa: estrazione del materiale mitico (i guerrieri nell'*Edda* accettano la morte) da cui l'interpretazione («questo esprime la concezione germanica del destino»), l'essenzializzazione («il germanesimo è fatalismo eroico») e la generalizzazione («i Germani sono destinati alla lotta tragica»). L'effetto di rivelazione è costante: «Man erkennt auch gut...» (Si riconosce bene...), «Es ist klar, daß...» (È chiaro che), «Die Sache erklärt sich leicht...» (La cosa si spiega facilmente) (ibid.: 16).

La terza operazione è la costruzione genealogica. Nella sezione «Grundsätzliches» (*Principi fondamentali*), Naumann traccia una linea continua dall'antichità al presente:

Bei den Namen und Vorstellungen, von denen hier gehandelt wird, sage man nicht, sie seien nur nordgermanisch. Wir wissen heute wieder, was schon Grimm und Wieland wußten, daß sie so oder sehr ähnlich und aufs engste verwandt auch südgermanisch, das heißt Besitz unserer Vorfahren waren. (Dei nomi e delle rappresentazioni di cui qui si tratta, non si dica che sono soltanto nordgermanici. Sappiamo oggi di nuovo ciò che già Grimm e Wieland sapevano: che essi erano, in forma uguale o molto simile e strettamente imparentata, anche sudgermanici, vale a dire patrimonio dei nostri antenati) (ibid.: 9).

“Sappiamo oggi di nuovo”, questa formulazione è rivelatrice. Non si scopre, si *riscopre* ciò che era sempre stato lì, temporaneamente dimenticato. La genealogia funziona in quattro tempi: paganesimo originario (i Germani vivevano

la fede nel destino eroico); cristianizzazione (il cristianesimo ha seppellito questa concezione); sopravvivenza (essa sopravvive inconsciamente nel popolo tedesco); risveglio (il presente – il 1934 – è il momento della coscienza ritrovata).

Ma il cuore ideologico del libro è nella sezione «Unsere ewigen Freunde» (I nostri eterni amici), dedicata al rapporto tra uomini e dèi. Qui Naumann compie una grande manipolazione dei materiali e trasforma la mitologia germanica in filosofia del *Führertum* e della *Gefolgschaft*:

Wenn der Mensch das Bewußtsein jener schicksalhaft bedrohten Lage nicht mit Wurmgefühl beantwortet, sondern mit heroischer Haltung und besonderer Aktivität, so wird er weniger dazu neigen, die Welt in Gut und Böse aufzulösen, als vielmehr in Freund und Feind. (Quando l'uomo non risponde alla coscienza di quella condizione fatalmente minacciata con un sentimento da verme, bensì con atteggiamento eroico e con particolare operosità, sarà meno incline a risolvere il mondo in Bene e Male, e piuttosto in Amico e Nemico) (ibid.: 31).

L'opposizione *Gut/Böse* (Bene/Male) viene sostituita con quella schmittiana *Freund/Feind* (Amico/Nemico). Non è sorprendente, continua Naumann, che proprio i Germani più di altri popoli dividessero anche le potenze metafisiche in amici e nemici: Thor è l'amico dei contadini, il sacro condottiero (*der heilige Führer*) e amico dei contadini e dei campi. Ma Thor non basta. Accanto a Thor, i Germani posero Odino. Odino rappresenta la *Gefolgschaft*, il vincolo che lega il guerriero al capo. La pagina in cui Naumann sviluppa questa tesi merita di essere citata per esteso:

Indem dieser Sinn zum Herrn der Welt und der Weltperiode vergöttlicht wurde, seine Halle zum Sammelpunkt aller guten germanischen Führer und Gefolgsleute, die er um sich schart für den Tag der Götterdämmerung [...] ist in Wahrheit das Gefolgswesen zum Weltprinzip geworden für das Ganze wie für das Einzelschicksal und damit die germanische Metaphysik zu einer Gefolgschaftsmetaphysik. (Nel momento in cui questo spirito fu divinizzato a Signore del mondo e del ciclo cosmico, la sua sala divenne punto di raccolta di tutti i buoni condottieri e seguaci germanici, che egli raduna intorno a sé per il giorno del crepuscolo degli dèi [...] in verità l'istituzione del seguito è divenuto principio cosmico tanto per il tutto quanto per il destino individuale, e con ciò la metafisica germanica è divenuta una metafisica del seguito) (ibid.: 42)

La *Gefolgschaft* – l’istituzione storica del seguito armato del capo guerriero, documentata in Tacito e nell’età delle migrazioni – viene proiettata su un piano metafisico. Il *Ragnarök* non è più soltanto la fine del mondo, è la battaglia finale della *Gefolgschaft* cosmica guidata da Odino. I guerrieri morti in battaglia vanno nella *Valhöll* non per godere banchetti eterni, ma per allenarsi in vista della battaglia finale. La vita terrena è preparazione; la morte eroica è selezione; il *Ragnarök* è missione ultima. Il passaggio sull’*Auslese* (selezione) è fra i più espliciti del libro:

Walhall bedeutet Auswahl, Elite. Nicht jeder blonde Langschädel war an sich schon zu dieser Auswahl bestimmt. Odinsfreundschaft, Aufnahme in die Gefolgschaft dieses Führers bedeutet Zucht und Erziehung zu höchster heroischer Lebensform. Walhall-Idee bedeutet Elite-Idee (Walhall significa scelta, élite. Non ogni biondo dal cranio lungo era di per sé destinato a far parte di questa scelta. L’amicizia di Odino, l’ingresso nel seguito di questo capo, significa disciplina e formazione alla più alta forma eroica di vita. L’idea di Walhall è un’idea di élite) (ibid.: 47).

La *Valhöll* come selezione, come «idea di élite»: il *Führer* seleziona i migliori; i migliori si raccolgono intorno al *Führer*; la nazione si identifica con l’élite; chi non appartiene all’élite non appartiene veramente alla nazione. «Diese Nation wollte einen Adel» (Questa nazione voleva un’aristocrazia) (ibid.: 47). La morte in battaglia, secondo questa logica, non è sventura ma elezione: «Grade seine Freunde erhebt der Gott zu sich [...] und setzt damit dem Kriegerdasein einen metaphysischen Sinn» (Proprio i suoi amici il dio eleva a sé [...] e con ciò conferisce all’esistenza guerriera un senso metafisico) (ibid.: 46). In questo processo la tragedia diventa gioia, il lamento diventa orgoglio e l’assurdità del sacrificio acquista un senso preciso.

La sezione «Wenn die Götter sterben» (Quando gli dèi muoiono) compie l’operazione ideologicamente più gravida di conseguenze: trasforma il *Ragnarök* da mito escatologico in programma esistenziale. Naumann descrive minutamente la sequenza apocalittica – l’inverno eterno, le guerre fratricide, la liberazione dei mostri, i duelli finali – e poi interpreta:

Ungeheure Tragik schwebt also – übrigens gepaart mit äußerster Gefäßtheit – über dem ganzen germanischen Weltbild. Und indem der Tag der Tage nur als eine große Schlacht vorgestellt werden kann, die man mit dur-

chkämpfen muß auf seiten der Götter, welche doch fallen werden und untergehn – denn man muß ja nicht auf der Seite der Sieger (sofern es hier solche gibt), sondern auf der Seite der Freunde sein –, bekommt die Tragik einen heroischen Ton. (Una tragicità immane aleggia dunque – peraltro congiunta a un'estrema compostezza – sull'intera visione del mondo germanica. E poiché il Giorno dei Giorni non può essere concepito se non come una grande battaglia che si deve combattere al fianco degli dèi, i quali tuttavia cadranno e periranno – giacché non si deve stare dalla parte dei vincitori (ammesso che qui ve ne siano), bensì dalla parte degli amici –, la tragicità assume un tono eroico) (ibid.: 22-23)

Il capovolgimento è completo: la sconfitta diventa vittoria morale; perire con gli amici è più nobile che vincere con estranei; la fedeltà (*Treue*) vale più della sopravvivenza. Non si deve stare dalla parte dei vincitori, ma dalla parte degli amici, questo è l'*ethos* che Naumann estrae dal *Ragnarök*. E ne proietta immediatamente l'ombra sulla *Nibelungenlied*: «der Burgundenuntergang des Nibelungenlieds ist auf anderer Ebene eine zweite Ausfertigung dieser grandiosen Zerstörung, dieses resoluten Schlusses mit der alten Welt» (la caduta dei Burgundi è su altro piano una seconda versione di questa grandiosa distruzione, di questa risoluta conclusione con il vecchio mondo) (ibid.: 26). Ma dopo la catastrofe, la rinascita. Naumann cita la *Völuspá*: «Allora si leverà la terra per la seconda volta / in verde eterno dal fondo del mare» (*Völuspá* 59, cit. in ibid.: 27). Il nuovo mondo è copia ringiovanita del vecchio; tornano gli dèi vendicatori Víðarr e Váli, e con loro il principio della vendetta è salvo («das Prinzip der Rache ist gerettet»; (ibid.: 29)). Rinascita dopo la catastrofe, purificazione attraverso la distruzione e ritorno all'origine dopo il crollo: nel 1934, l'allusione alla propaganda nazista – la «rinascita» della Germania dopo la «catastrofe» di Weimar – è trasparente.

La sezione filosoficamente più sofisticata è tuttavia «Sorge und Bereitschaft (Der Mythos und die Lehre Heideggers)» (Cura e disponibilità: il mito e la dottrina di Heidegger). Naumann collega esplicitamente la mitologia germanica a *Sein und Zeit* (1927) per mostrare come il pensiero esistenzialista heideggeriano «riscopra» verità che i Germani già conoscevano:

Uns erscheint, zusammengehalten mit Heideggers Philosophie, der germanische Mythos wie ein erster großartiger Versuch zu einer der Heideggerschen engverwandten In-

terpretation des Seins, endend in Wahrheit (mit der Götterdämmerung) in einer wirklichen “Gigantomachie um das Sein” (A noi il mito germanico appare, posto a confronto con la filosofia di Heidegger, come un primo grandioso tentativo di un’interpretazione dell’essere strettamente affine a quella heideggeriana, che sfocia in verità (con il crepuscolo degli dèi) in un’autentica “gigantomachia intorno all’essere”) (ibid.: 70).

Naumann traduce sistematicamente i concetti heideggeriani in figure mitologiche. La *Geworfenheit* (l’essere-gettati) corrisponde al fatto gli dèi sono più giovani di tutto l’intero ambito della massa cosmica e non hanno scelto di esistere, ma sono gettati in una materia preesistente. La *Sorge* (la cura) è anche quella di Odino come esistenza autentica, vita che porta consapevolmente in sé la profonda cura metafisica e l’ultima grande minaccia cosmica. Il *Sein-zum-Tode* (l’essere-per-la-morte) corrisponde al *Ragnarök*, all’essere-gettati e all’essere esposti totalmente indifesi al negativo, letteralmente: «die völlige Geworfenheit», «das völlig ungedeckte Ausgesetztsein ins Negative» (ibid.: 73). Gli dèi sanno che moriranno e il mito germanico ha pienamente compreso che “l’essere-per-la-morte” appartiene originariamente ed essenzialmente all’essere dell’esserci. Di fronte al destino inevitabile, la risposta non è l’angoscia (*Angst*), ma la *Entschlossenheit* (la decisione eroica). Naumann cita il verso del *Hamðismál*: «Noi che ora partiamo votati alla morte, lontano moriremo», e ne inferisce la tesi centrale: «Es ist nicht nur eine heroische Maxime, die in jenem Verse liegt, sondern es ist altgermanische Philosophie» (non è solo una massima eroica quella che sta in quel verso, ma è filosofia antico-germanica) (ibid.: 83). Il salto logico è evidente poiché dal fatto che alcuni eroi mitici accettano consapevolmente la morte, Naumann inferisce che tutti i Germani avevano questa «filosofia» e conclude:

Die Geworfenheit in den Abgrund, die nagende Sorge in der Bedrohtheit durch das Nichts, die bewußte Aufsichnahme des erkundeten Geschicks, die stete tapfere Bereitschaft zum Schicksal haben wir als die eigentümlichen Züge gefunden, die Mythos und Dichtung der Frühgermanen mit der jüngsten deutschen Philosophie gemeinsam haben (L’essere-gettati nell’abisso, la cura che rode nella minaccia del nulla, l’assunzione consapevole del destino indagato, la costante e coraggiosa disponibilità al destino: questi sono i tratti peculiari che abbiamo rinvenuto come comuni al mito e alla poesia dei Germani primitivi e alla più recente filosofia tedesca) (Naumann 1934, 88)

L'operazione è così completa: Heidegger in sostanza non ha inventato nulla, ma ha solo «riscoperto» ciò che i Germani già sapevano. La filosofia esistenzialista è germanica per essenza. O, rovesciando la prospettiva: l'antica mitologia germanica era già filosofia heideggeriana.

La sezione finale, «Die ewige Wiederkehr» (L'eterno ritorno), compie l'ultima tecnicizzazione: collega il *Ragnarök* alla dottrina nietzscheana dell'eterno ritorno:

Zweimal nämlich hat der pythagoräisch-babylonische Gedanke vom großen Weltjahr, von der Wiederkehr des Gleichen, besonders tiefen Ausdruck in unserm Denken gefunden, eben im germanischen Mythos und dann wieder, offenbar gänzlich unabhängig davon, bei Nietzsche (Per due volte infatti il pensiero pitagorico-babilonese del grande anno cosmico, del ritorno dell'uguale, ha trovato espressione particolarmente profonda nel nostro pensiero: precisamente nel mito germanico e poi di nuovo, a quanto pare del tutto indipendentemente da esso, in Nietzsche) (Naumann 1934, 89).

La rinascita post-*Ragnarök* della *Völuspá* non è paradiso eterno e immobile, come nel cristianesimo, ma inizio di un nuovo ciclo, «Heil und Bedrohung kommen wieder» (salvezza e minaccia tornano di nuovo); il *Ragnarök* si ripeterà: «Die Wiederkehr des Gleichen [...] jenseits von Gut und Böse» (Il ritorno dell'uguale [...] al di là del bene e del male) (ibid.: 92): non salvezza morale, ma ripetizione tragica. E Naumann chiude con un'affermazione che suona come un programma: l'atteggiamento propriamente germanico è “quasi illogicamente” eroico, diverso da quello fatalistico-quietistico: «Die – fast unlogisch – heroische, eben nicht die so naheliegende fatalistisch-quietistische Haltung würde geradezu die germanische sein» (ibid.: 91).

Da quanto qui esposto è chiaro allora che Naumann più che fatti, cerca essenze e i documenti del passato divengono fra le sue mani funzionali a costruire una filosofia identitaria nel presente. La tecnicizzazione di Naumann si manifesta nella fusione di mito e storia, nella paradossale attualizzazione di un passato remoto, nella mobilitazione del mito non come oggetto di studio, ma come strumento di azione. La *Führerpersönlichkeit* che Naumann ricava dai materiali mitologici non è figura storica o poetica, ma modello per il presente. La distanza tra la costruzione accademica e l'applicazione propagandistica viene qui del tutto meno, avvallando la retorica nazista infarcita di riferimenti alla *Nibelungenlied* e roboante di parole come *Treue* (fedeltà),

Todeskampf (lotta fino alla morte), *Heldentod* (morte eroica). L'espressione *Nibelungentreue* – fedeltà nibelungica, fedeltà al capo fino alla morte certa – divenne un topos della propaganda di guerra, applicazione diretta dell'interpretazione del *Ragnarök* che Naumann aveva fornito.

Il libro di Naumann non è propaganda rozza, è costruzione sofisticata e dotata di apparato filologico, di riferimenti a Heidegger e Nietzsche, di citazioni in antico nordico. Ed è proprio questa sofisticazione a renderlo più efficace e più pericoloso della propaganda diretta. Naumann morì nel 1951 senza aver mai fatto i conti pubblicamente con il suo libro del 1934. *Germanischer Schicksalsglaube* continuò a circolare, fu citato, letto, assorbito nella tradizione critica. Tra il 1934 e il 1940 vengono pubblicati in Germania una serie di studi sullo *Schicksalsglaube* germanico che non ha precedenti e non avrà seguito. Le opere differiscono per metodo, ampiezza e rigore, ma condividono un'architettura concettuale comune: il presupposto che esista una concezione germanica del destino unitaria, precristiana e ricostruibile dalle fonti. Fra i molti saggi e libri pubblicati in quel periodo possiamo citare due opere particolarmente fortunate e lette: il vasto repertorio lessicale di Walther Gehl (1939) e lo studio di Werner Wirth sulle saghe islandesi (1940). Tra il 1934 e il 1940, dunque, lo *Schicksalsglaube* germanico non è soltanto l'oggetto di singoli libri ideologicamente marcati: è un paradigma accademico condiviso, prodotto da studiosi con formazioni e gradi diversi di compromissione, ma accomunati dai medesimi presupposti metodologici. La macchina mitologica non funziona perché un singolo filologo la costruisce, ma funziona perché un'intera comunità scientifica ne condivide le premesse senza metterle in discussione. Sarà necessario attendere il dopoguerra – Neumann (1955), Mittner (1955), e soprattutto Weber (1969) – perché quelle premesse vengano finalmente interrogate.

3. Lo smontaggio (1955–1978)

Dopo il 1945, a chi lavora sulle fonti medievali e sulle lingue germaniche antiche si impone una domanda che non è soltanto filologica: quanto della costruzione del germanesimo come cultura del fatalismo eroico era fondato sui testi e quanto era stato prodotto dall'interpretazione dei testi? La risposta arriva lentamente, in tappe successive: prima con le crepe aperte da Eduard Neumann (1955), poi con la chia-

rificazione stilistica tentata da Mittner nello stesso anno, infine con lo smontaggio radicale operato da Gerd Wolfgang Weber (1969) e da Francesco Delbono (1967–1978).

3.1 Neumann (1955): nuove categorie, vecchio paradigma

Nel 1955, Eduard Neumann pubblica a Gießen il primo volume di *Das Schicksal in der Edda*, dedicato allo *Schicksalsbegriff* eddico. L'opera si distingue dai predecessori per la volontà di analizzare il materiale senza presupporre l'unità; Neumann esamina le attestazioni di *urðr*, *ørlog*, *forlog*, *skop* nell'*Edda* poetica e nell'*Edda* in prosa, e riconosce che il concetto di destino non è unitario ma stratificato, attraversato da tensioni e contraddizioni. In alcuni testi il destino è ineluttabile, in altri può essere influenzato dalla magia o dall'azione umana; in certi contesti le Norne decretano i destini senza appello, in altri non compaiono affatto.

Fin qui, il lavoro di Neumann segna un progresso reale rispetto alla tradizione di Grimm, Kauffmann e Gehl. Ma la soluzione che propone riproduce, sotto nuove etichette, lo stesso schema essenzializzante. Neumann divide le parole del destino in due strati o insiemi – un *Werde-Denken* legato alla natura (pensiero del divenire) e un *Macht-Denken* superiore alla natura (pensiero della potenza) – e li classifica come «vanico» e «asico», pur ammettendo che si tratta di «un espediente terminologico» (Neumann 1955, 58). L'ammissione non basta a neutralizzare l'effetto: nel corso del libro le etichette si solidificano, le sfumature vengono assolutizzate in opposizioni, e il lettore finisce per trovarsi davanti a un nuovo binarismo – vanico contro asico – non meno schematico del vecchio binarismo germanico contro cristiano.

Il limite più serio è l'isolamento del materiale. Neumann tratta la tradizione eddica come un mondo autonomo, un sistema chiuso in cui il pensiero del destino si sarebbe sviluppato indipendentemente. Ma l'*Edda* non è un universo ermetico: gli stessi uomini che compongono i carmi eddici producono la poesia scaldica e narrano le saghe, e il concetto di destino che emerge da quei testi non può essere compreso se lo si separa dal contesto letterario e culturale più ampio – compreso quello cristiano e comparativo indogermanico. Neumann apre una breccia nella costruzione tradizionale, ma vi sostituisce una nuova architettura altrettanto rigida. Non smonta la macchina: la ristrutturata.

Lo smontaggio pieno arriva nel 1969 con la pubblicazione di *Wyrd. Studien zum Schicksalsbegriff der altenglischen und alt-nordischen Literatur* di Gerd Wolfgang Weber. La domanda da cui muove il libro è formulata con precisione chirurgica:

ob der Sinngehalt, den “wyrd” als Schicksalsausdruck besitzt, möglicherweise eher Reflex eines germanisch gefassten spätantik-christlichen Synkretismus und seiner Weiterentwicklung in frühmittelalterlicher Zeit ist, statt Ausdruck echt heidnisch-germanischen Weltgefühls und Glaubens zu sein (se il contenuto semantico di *wyrd* come espressione del destino sia piuttosto riflesso di un sincretismo tardoantico-cristiano recepito in ambito germanico e del suo ulteriore sviluppo in epoca altomedievale, anziché espressione di un autentico sentire e credere pagano-germanico) (Weber 1969, 20-21).

Non un’essenza germanica originaria, dunque, ma un sincretismo storicamente determinato: questa è l’ipotesi che Weber mette alla prova. Il metodo è rigoroso e innovativo. Weber lavora a ritroso: parte dal Boezio di re Alfredo e dagli scritti dell’abate Ælfric – testi in cui il rapporto con la tradizione classico-cristiana è esplicito e documentabile – e risale attraverso la poesia antico-inglese fino alla genesi del concetto di *wyrd* come destino; un capitolo finale esamina le fonti antico-nordiche. La procedura rovescia quella della tradizione da Grimm a Gehl, che partiva dal presupposto di un nucleo pagano originario e leggeva i testi cristiani come contaminazioni di quel nucleo. Weber parte invece dalla certezza – i testi cristiani – per interrogare l’incertezza, ovvero il presunto paganesimo.

Le conclusioni investono tutti i livelli della costruzione tradizionale. Gli usi alfrediani di *wyrd* risultano plasmati esclusivamente dalla tradizione classico-cristiana. Anche nella poesia antico-inglese, le allusioni a *wyrd* sono legate al ruolo della *fortuna fatalis* nella letteratura latina – la soggezione della vita terrena alle leggi del mutamento, della decadenza e della morte. In origine, argomenta Weber, *wyrd* era un termine neutro che significava approssimativamente «ciò che accade», «evento», «accadimento» (*Geschehnis*, *Ereignis*). Solo nella misura in cui questo concetto si estende naturalmente a esperienze su cui l’uomo non ha controllo il termine diventa applicabile al fato; e solo sotto l’influsso del pensiero cristiano può diventare principio o forza di governo cosmico.

La storia di *urðr* in antico nordico è analoga, con un'aggiunta decisiva: attraverso un processo che Weber definisce *mythenspekulative Kontamination* (contaminazione mitico-speculativa), *urðr* viene associata alle Norne (ibid.: 154). La triade *Urðr*, *Verðandi*, *Skuld* non è dunque testimonianza di un culto pagano arcaico, ma prodotto letterario della speculazione norrena medievale, in cui confluiscono il modello classico delle Parche e l'elaborazione cristiana del rapporto tra tempo e destino. Già Mittner nel 1955 aveva osservato che *Verðandi* è sospettata di essere «creazione di uno degli ultimi compilatori della *Völuspá*» e che le tre Norne non compaiono insieme in nessun'altra fonte (Mittner 1955, 84). Weber radicalizza questa osservazione: la personificazione di *Wyrd/Urðr* come divinità del fato non è sopravvivenza pagana, ma costruzione cristiano-medievale.

Occorre però precisare che Weber non nega che le parole *wyrd*, *urðr*, *orlog* esistano nelle fonti, né che i testi medievali parlino di destino. Nega che da attestazioni sparse, ambigue e contraddittorie si possa inferire una concezione unitaria, essenzialmente diversa dal cristianesimo, risalente a un paganesimo precristiano puro e conservata come essenza permanente attraverso i secoli. Lo *Schicksalsglaube* germanico, nella sua formulazione classica, non è un dato da scoprire ma un costrutto da interrogare.

3.3 Delbono e lo *Heliand*: *wurd* come tempo

Negli stessi anni in cui Weber lavora sulla letteratura antico-inglese e antico-nordica, Francesco Delbono lavora sullo *Heliand*, il grande poema evangelico in antico sassone del IX secolo. E arriva indipendentemente a conclusioni convergenti. Lo *Heliand* è un testo cruciale per la questione del destino germanico. È una riscrittura dei Vangeli in forma di epica allitterante, composta in area sassone continentale poco dopo la conversione forzata dei Sassoni da parte di Carlo Magno. Il poeta usa vocabolario eroico germanico per narrare la storia di Cristo: Gesù è un principe guerriero, gli apostoli sono suoi guerrieri fedeli, il regno di Dio è una sala regale. E usa parole germaniche – *wurd*, *metod*, *giscapu* – per tradurre concetti cristiani del destino e della provvidenza. La filologia tradizionale, da Grimm fino a Mittner, aveva interpretato questo uso come prova di un sincretismo pagano-cristiano: *wurd* testimonierebbe la persistenza di una concezione pagana del destino accanto, o addirittura in tensione, con il Dio cristiano del poema. Ancora nel 1962, Johannes Rathofer considerava la *Schicksalsterminologie* «il

residuo più notevole di paganesimo che ci sia nel lessico del *Heliand*» e riteneva che *wurd* fosse stata mantenuta dal poeta «nello spirito e nella prassi missionaria dell'accomodazione» (Rathofer 1962; cit. in Delbono 1978: 436).

Delbono rovescia questa lettura. Entrando in discussione con Mittner e con Rathofer a proposito dei passi caratteristici della cosiddetta *Schicksalsterminologie*, si convince «via via che il significato di *wurd* andava cercato non in prossimità di “Destino”, ma di “tempo” o del “Tempo”» (ibid.: 437; cfr. Delbono 1967a: 712). La scoperta filologica decisiva riguarda il verso 2477 dello *Heliand*, nella parabola evangelica del seminatore. Il poeta scrive che il seme deve essere gettato nella *wurd* giusta. Da Jacob Grimm in poi, tutti i filologi avevano letto *uurd* in questo passo come un omografo – un *hapax* a cui si attribuiva il valore di «suolo», «terreno». Delbono dimostra che non si tratta di un omografo, ma dell'ottavo caso di *uurd/wurd* nel poema, qui «col preciso senso di “stagione”» – la stagione dell'anno adatta alla semina del grano (Delbono 1967b: 344; Delbono 1978: 437).

L'interpretazione del verso 2477, scrive Delbono, «è di capitale importanza per un giusto orientamento circa il significato primario della parola, non perché in altri passi non emerga altrettanto limpida l'idea del tempo, ma perché questo passo è indiscutibilmente immune da ogni “assonanza fatale”» (Delbono 1978: 439). Se *wurd* può significare “stagione adatta alla semina”, è evidente che la parola indica primariamente una dimensione temporale, non una potenza metafisica del destino. E anche negli altri passi – *uurd* ai versi 4619, 4778, 5394, dove designa «l'ora della Passione» o «l'ora della Passione e della morte» di Cristo – si tratta di «qualcosa di prestabilito nel piano salvifico, non di “fatalmente” inevitabile» (ibid.: 439). La conclusione è netta: la voce «era da esaminare unicamente sul piano del linguaggio poetico della messiade sassonica», non come termine dell'antica religione germanica (Delbono 1967b: 344; cfr. Delbono 1978: 437).

Il ricco e puntualissimo testo del 1978 di Delbono è in realtà una lunga recensione al libro di Albrecht Hagenlocher, *Schicksal im Heliand. Verwendung und Bedeutung der nominalen Bezeichnungen* (Hagenlocher 1975), che aveva tentato di salvare la categoria del «Destino germanico» nello *Heliand* nonostante le verifiche in senso opposto di Rathofer (1962), Weber (1969) e dello stesso Delbono. La recensione, pubblicata in *Studi Germanici*, è impietosa: Hagenlocher «ha dunque scritto l'ennesimo libro non su *wurd*

(e i termini analoghi, pure di carattere eminentemente poetico, non filosofico), bensì sul Destino» (Delbono 1978, 441). Lo sfogo finale di Delbono merita di essere ricordato: «Se la critica non ha reagito e non reagisce, allora potrebbe essere vero che la filologia antico sassone oggi è in declino» (Delbono 1978: 446). La frustrazione di uno studioso che vede la costruzione persistere anche contro l'evidenza filologica è essa stessa documento della tenacia della macchina mitologica.

3.4 Bilancio: Simek 2004

Il punto d'arrivo del dibattito che abbiamo esposto fin qui può essere fissato nella voce *Schicksalsglaube* del *Lexikon der germanischen Mythologie* di Rudolf Simek, nella sua terza edizione aggiornata (Simek 2004). Simek tira le somme con una formulazione sobria e definitiva: «Im Ergebnis ist nach heutigem Stand der Wissenschaft ein germanischer Schicksalsglaube weder belegbar noch auszuschließen» (In sintesi, secondo lo stato attuale della scienza, una credenza germanica nel destino non è né documentabile né escludibile) (Simek 2004). Le fonti sono troppo scarse, troppo tarde, tutte posteriori alla cristianizzazione, troppo contaminate dal sincretismo cristiano-pagano e troppo letterarie perché sia possibile distinguere con certezza ciò che è credenza religiosa da ciò che è motivo narrativo poetico.

La formulazione di Simek merita attenzione per ciò che dice e per ciò che implica. Ciò che dice è che lo *Schicksalsglaube* germanico, come concetto unitario ricostruibile dalle fonti, resta indecidibile. Ciò che implica è che la costruzione filologica tra Grimm (1835) e Naumann (1934) non era una scoperta: era un'interpretazione storicamente situata, condizionata dalle domande del presente, che ha preso la forma di una certezza scientifica. Lo smontaggio operato da Neumann, Mittner, Weber e Delbono ha restituito al materiale la sua complessità, la sua ambiguità, la sua resistenza a lasciarsi ridurre a un'essenza. La ricerca non ha affermato che i Germani non credevano nel destino, ma ha dimostrato che non possiamo saperlo, e che tutto ciò che credevamo di sapere era, in larga parte, costruzione mitologica.

ULISSE DOGÀ

Università degli Studi di Trieste

ulisse.doga@units.it

- Delbono, F., "La letteratura catechetica di lingua tedesca", in *La conversione del cristianesimo dell'Alto Medioevo*, Fondazione Cisam, Spoleto 1967a.
- Delbono, F., "Heliand, Poema Saxonicum seculi noni", in *Teoresi*, XXII, 1967b, pp. 344-368.
- Delbono, F., "L'ultimo libro sul *Heliand*: in declino la filologia antico sassone?", in *Studi Germanici*, n.s. 16, 2-3, 1978, pp. 435-446.
- Dusse, D., "Grundzüge der Erforschung germanischer Religion in der Zeit des Nationalsozialismus", in *Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus. Eine Beziehungs- und Konfliktgeschichte*, Beck, U., Puschner, C., Vollnahls, (eds.), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 2012, pp. 417-437.
- Gehl, W., *Der germanische Schicksalsglaube*, Junker und Dünnhaupt, Berlin 1939.
- Grimm, J., *Deutsche Mythologie*, Dieterichsche Buchhandlung, Göttingen 1835.
- Hagenlocher, A., *Schicksal im Heliand. Verwendung und Bedeutung der nominalen Bezeichnungen*, Böhlau, Köln-Wien 1975.
- Jesi, F., *Il mito*, Isedi, Milano 1973.
- Jesi, F., *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura Mitteleuropea*, Einaudi, Torino 1979.
- Jesi, F., *Lettura del "Bateau ivre" di Rimbaud*, Quodlibet, Macerata 1996.
- Kauffmann, F., "Über den Schicksalsglauben der Germanen", in *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 50, 1926, pp. 361-408.
- Maier, B., *Die Religion der Germanen. Götter, Mythen, Weltbild*, Beck, München 2003.
- Mittner, L., *La concezione del divenire nella lingua tedesca*, Le Monnier, Firenze 1931.
- Mittner, L., "Schicksal und Werden im Altgermanischen", in *Wörter und Sachen*, 2, 1939, pp. 253-280.
- Mittner, L., "Il volto della Wurd", in *Studi Germanici* 3, 1938 (pubblicato nel 1940), 403-430.
- Mittner, L., *Wurd. Das Sakrale in der altgermanischen Epik*, Francke, Bern 1955.
- Mittner, L., "Appunti autobiografici", in *Belfagor*, XXX, 4, luglio 1975, pp. 385-402.
- Naumann, H., *Germanischer Schicksalsglaube*, Eugen Diederichs, Jena 1934.
- Neumann, E., *Das Schicksal in der Edda, I: Der Schicksalsbegriff*, Wilhelm Schmitz, Gießen 1955.

- Ninck, M., *Wodan und germanischer Schicksalsglaube*, Dieterichs Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1935.
- Rathofer, J., *Der Heliand. Theologischer Sinn als tektonische Form*, Böhlau, Köln–Graz 1962.
- Simek, R., *Lexikon der germanischen Mythologie*, III ed. aggiornata, Kröner, Stuttgart 2004.
- Weber, G. W., *Wyrd. Studien zum Schicksalsbegriff der altenglischen und altnordischen Literatur*, Gehlen, Bad Homburg v.d.H.–Berlin–Zürich 1969.
- Wirth, W., *Der Schicksalsglaube in den Isländersagas*, Kohlhammer, Stuttgart 1940.