



**Carlo Sabbatini**

(professore ordinario di Filosofia del diritto nell'Università di Macerata,  
Dipartimento di Giurisprudenza)

**“Il pessimismo del mio libro”.  
Carl Einstein nel primo processo per blasfemia  
della Repubblica di Weimar\***

*“The pessimism of my book”.  
Carl Einstein in the first blasphemy trial  
of the Weimar Republic\**

**ABSTRACT:** The conviction for blasphemy imposed in 1922 on the writer Carl Einstein for the comedy *Die schlimme Botschaft* provides us with the opportunity of using the debate on crimes against religion to reflect on the epochal transition from the Wilhelminian Empire to the Weimar Republic. A picture emerges marked by strong contradictions, which manifest themselves also in violent street clashes and innumerable political murders, highlighting that the change of regime and the promulgation of the Constitution were not enough to overcome the profound resistance of a strongly conservative culture, still deeply rooted in the administration, judiciary and army leaders.

**SOMMARIO:** 1. Un triste anniversario - 2. La blasfemia: un dibattito ‘ponte’ tra primo e secondo Reich - 3. Il riformismo di Kahl e la tregua tra classici e moderni - 4. Dall’abrogazionismo militante di Thümmel alla conservazione di Moser - 5. La vexata quaestio del bene giuridico - 6. L’insuccesso dei progetti di riforma - 7. La formazione critica di Einstein tra poetica e politica - 8. Primitivo, immediato, proletario - 9. Dalla rivolta alla rinuncia - 10. Sanguinosamente serio - 11. Rassegnazione e blasfemia: *La cattiva novella* - 12. Verso il processo - 13. Un procedimento ‘per sentito dire’ - 14. La parola all’imputato: “Dio ridotto in articoli” - 15. “Invecchiati troppo in fretta”

## 1 - Un triste anniversario

“Il processo per blasfemia, di cui fu vittima un quarto di secolo fa il povero Oskar Panizza, è stato una brutalità, ma intentarne uno all’autore della *Cattiva novella* sarebbe ancora peggio: un’idiozia”<sup>1</sup>. Konrad Haenisch, deputato socialdemocratico al *Landtag* della Prussia e già Ministro della cultura del *Land*<sup>2</sup>, esprime così i suoi timori per la sorte dello scrittore Carl

---

\* Contributo sottoposto a valutazione - Peer reviewed paper.

<sup>1</sup> K. HAENISCH, [*Gotteslästerung?*], in *Das Tage-Buch*, (7-10-1922) 3.40, p. 1406.

<sup>2</sup> Cfr. W. HOFMANN, *Haenisch, Konrad*, in *Neue Deutsche Biographie*, Bd.7, Duncker &



Einstein in una lettera del 30 settembre 1922 alla rivista *Tage-Buch*. Su Einstein e sull'editore Ernst Rowohlt pende infatti un'accusa di blasfemia ai sensi del § 166 del Codice penale tedesco, per aver rispettivamente creato e diffuso a mezzo stampa il dramma *La cattiva novella* (*Die schlimme Botschaft*, 1921). Le speranze di Haenisch svaniscono ben presto, mentre prendono corpo i suoi timori: il processo si celebra tra il 10 e il 12 ottobre e termina con due condanne.

Considerato che quello a Einstein è il "primo procedimento per blasfemia della Repubblica di Weimar"<sup>3</sup>, il riferimento di Haenisch a Panizza è insieme ovvio e tutt'altro che scontato. Da un lato non c'è nulla di più naturale che rievocare l'ultimo grande processo dell'Impero guglielmiano allo scrittore bavarese, imputato per lo stesso reato e condannato nel 1895 a un anno di carcere per la *pièce* teatrale *Il concilio d'amore* (*Das Liebeskonzil*, 1894). Dall'altro Panizza e la sua opera sono subito caduti nell'oblio e nessuno se n'è più curato a parte Walter Benjamin, Kurt Tucholsky e Georg Grosz, altra 'vittima' weimariana del § 166<sup>4</sup>.

Memore o no delle parole scritte nel 1896 da Panizza, secondo cui "oggi non restano che tre vie per chi esprime un pensiero libero: il manicomio, la prigione o la fuga"<sup>5</sup>, Haenisch sembra comunque mosso da una forte empatia nei suoi confronti. E ne avrebbe tutte le ragioni. Come fosse un personaggio dello scandaloso *Risveglio di primavera* (*Frühlings Erwachen*, 1891) di Frank Wedekind, tra 1893 e 1894 lui stesso non solo è stato espulso dal ginnasio per le simpatie socialdemocratiche (un suo compagno si è addirittura suicidato), ma per tali opinioni la famiglia conservatrice lo ha addirittura internato in manicomio. Consapevole che la vicenda di Einstein perpetua una lunga persecuzione di artisti tedeschi, compreso il famigerato Wedekind<sup>6</sup>, con la lettera al *Tage-Buch* Haenisch celebra insieme un grottesco anniversario, visto che il "povero" Panizza è morto esattamente un anno prima, dopo averne trascorsi sedici di trattamento psichiatrico in un sanatorio di Bayreuth<sup>7</sup>.

Indirettamente la lettera al *Tage-Buch* tocca un ulteriore e fondamentale profilo dell'affaire Einstein; giusto un paio d'anni prima,

---

Humblot, Berlin, 1966, pp. 442 ss.

<sup>3</sup> H. BOEHNCKE, *Schlimme Botschaft: Carl Einstein*, in J.-D. KOGEL (Hrsg.), *Schriftsteller vor Gericht*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996, p. 200 (corsivo mio).

<sup>4</sup> Cfr. C. SABBATINI, *Lo specchio rotto del Liebeskonzil: un caso di blasfemia nell'Impero guglielmiano*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), n. 1 del 2021, pp. 165 ss., 205-15. Sul processo a Grosz, cfr. A. KLUY, *Georg Grosz. König ohne Land*, DVA, München, 2017, pp. 111 ss.

<sup>5</sup> O. PANIZZA, *Dialoghi nello spirito di Hutten*, traduzione italiana di A. CHERSI, CHERSlibri, Brescia, 2010, p. 22.

<sup>6</sup> Cfr. J.G. PANKAU, *Polizeiliche Tugendlichkeit: Frank Wedekind*, in J.-D. KOGEL (Hrsg.), *Schriftsteller vor Gericht*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996, pp. 142-70.

<sup>7</sup> Per una più dettagliata analisi della vicenda, cfr. C. SABBATINI, *Lo specchio rotto*, cit.



Haenisch ha scritto una breve introduzione al pamphlet di Franz Klupsch contro la “persecuzione degli Ebrei” (*Judenhetze*)<sup>8</sup>, sostenendo che

“l’antisemitismo non è solo una vergognosa ammissione della propria debolezza nazionale; specialmente nelle forme ripugnanti che ha assunto nella Germania attuale è anche e soprattutto un grave pericolo in politica interna ed estera”<sup>9</sup>.

Se si considera lo sciagurato successo con cui, dopo la guerra, la destra nazionalista rilancia la bieca, superficiale e ipocrita assimilazione tra comunisti ed ebrei come responsabili della sconfitta e della crisi della Germania, si comprende che egli è ben conscio che quello dell’ebreo Einstein non è un ‘semplice’ caso di blasfemia. Non è affatto una coincidenza che, mentre la stampa antisemita sparge fiele sul suo processo berlinese, a Lipsia la Corte suprema celebra la fase finale di quello (altrettanto farsesco ma assai più noto) agli assassini di un altro ebreo: il Ministro degli esteri della Repubblica e magnate dell’industria Walther Rathenau<sup>10</sup>.

Precoce estimatore del cubismo e guardato con interesse dai dadaisti, critico da sinistra del moderatismo socialdemocratico e attivo nella fase dei consigli rivoluzionari prima della Repubblica, Einstein sviluppa da una peculiare concezione dell’estetica un percorso a prima vista frammentario, sparso tra opere in prosa e in versi, passando dalla creazione letteraria alla saggistica all’attivismo politico. Di tale itinerario, che in realtà si svolge in modo assai più conseguente di quanto non appaia, in questa sede affronterò solo la prima parte. Lo scopo è gettare luce sulla genesi della *Cattiva novella* e riflettere, attraverso questa, sulle ragioni che rendono il reato di blasfemia un punto d’osservazione privilegiato per distinguere discontinuità superficiali e continuità di fondo tra nuovo regime e vecchio Impero. Credo che un simile approccio possa dare un contributo non privo di interesse alla lettura dell’esperienza weimariana.

Un primo passo in tale direzione lo si può compiere grazie all’articolo *De l’Allemagne* (uscito in francese nel 1921 sulla rivista *Action*)<sup>11</sup>, in cui Einstein rivolge una critica demolitrice alla scena culturale tedesca a cavallo della Prima guerra mondiale. L’autore polemizza con l’arte espressionista tedesca, accusandola di essere sentimentale e politicamente acquiescente e, sotto il profilo tecnico, di abusare del colore e di trattare lo spazio in modo del tutto carente, se paragonato alla consapevolezza teorica del Cubismo

---

<sup>8</sup> F. KLUPSCH, *Die Judenhetze: eine schwere Gefahr für den staatlichen und wirtschaftlichen Wiederaufbau Deutschlands*, Verlag der Deutschen Wirtschafts-Politischen Gesellschaft, Berlin, 1920.

<sup>9</sup> K. HAENISCH, *Geleitbrief*, in F. KLUPSCH, *Die Judenhetze. Eine schwere Gefahr für den staatlichen und wirtschaftlichen Wiederaufbau Deutschlands*, Verlag der Deutschen Wirtschaftspolitischen Gesellschaft, Berlin, 1920, s.p.

<sup>10</sup> H.H. HOUBEN, *Verbotene Literatur*, cit., p. 155.

<sup>11</sup> C. EINSTEIN, *De l’Allemagne*, (1921) II.9, p. 31 s.



francese<sup>12</sup>. L'espressionismo, in sostanza, non è che il riflesso di una Germania in preda allo scetticismo, fiaccata nello "spirito" da una "guerra persa" e da una "rivoluzione abortita". Dietro la patina contestatrice e sofferente, Einstein vede in esso l'arte dell'establishment, che nei toni forti cela abilmente la propria irrilevanza critica. Insomma, un'arma spuntata. La produzione intellettuale risente di questo clima a ogni livello. *Mentre* la lettura dei "mistici" e del taoismo acquietano gli animi rispetto a una "politica da idioti", *mentre* Tagore fa trionfare i "luoghi comuni" e *Il tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler offre un alibi all'„anima bella scientifica" trasformando in destino la "decadenza", il "popolo" stordito "paga" per queste "false illusioni" e assiste inebetito e passivo agli "omicidi politici" della destra. Dediti a un "facile umanitarismo" già dall'anteguerra, prosegue Einstein, allo "scoppio degli eventi politici gli scrittori si sono dimostrati al disotto del compito", pensando di cavarsela con qualche innovazione sintattica e con l'adozione di uno "stile giornalistico". Per quest'acquiescenza "l'arte vegeta come un secondario e mal pagato bene di lusso" a disposizione di "affaristi isterici" e dell'„analfabetismo dei nuovi ricchi"<sup>13</sup>.

La polemica con l'avanguardia espressionista chiama in causa il declino dell'individualismo borghese, mostratosi del tutto impermeabile alle istanze del collettivismo<sup>14</sup>. Come si vedrà, Einstein si confronta con la crisi del primo fin dalle opere prebelliche e grazie all'esperienza rivoluzionaria ne trae, attraverso il secondo, conseguenze estreme, che si ritorcono contro ogni residuo di "soggettivismo elitario" presente nei propri lavori e nella propria concezione dell'attività artistica<sup>15</sup>. Tuttavia, dopo questa sorta di 'fiammata' politica che lo avvicina al comunismo e alla sinistra extraparlamentare (e che lo fa guardare con fiducia alla Russia rivoluzionaria leninista), l'autore vive un repentino fallimento delle speranze. L'abbandono della creazione letteraria dopo il 1921 - *annus terribilis* della *Cattiva novella* e del citato *De l'Allemagne* - a beneficio dell'attività di critico d'arte, il passaggio da "poeta" a "filosofo della cultura" inducono a pensare a un distacco, a una consapevolezza rassegnata nei confronti del nichilismo dominante, che egli ritiene agevolato dall'idealismo astratto di un'intera generazione di artisti, incapaci di guidare la transizione verso una nuova società<sup>16</sup>.

A fronte di tutto ciò, lo scarso successo della *Cattiva novella* e soprattutto l'esito infausto del processo a suo carico forniscono a Einstein

---

<sup>12</sup> Si legge, tra l'altro: "L'espressionismo tedesco è una pittura da *fauves* ritardatari e sopravvalutati [...], arte di seconda mano", C. EINSTEIN, *De l'Allemagne*, (1921) II.9, p. 31.

<sup>13</sup> C. EINSTEIN, *De l'Allemagne*, (1921) II.9, p. 31 s.

<sup>14</sup> Cfr. K. SELLO, *Revolte und Revolution. Vorschläge zu einer Interpretation des »Bebuquin«*, in *Alternative. Zeitschrift für Literatur und Diskussion*, (1970) 75, pp. 232 ss.

<sup>15</sup> R. RIECHERT, *Carl Einstein. Kunst zwischen Schöpfung und Vernichtung*, Lang, Frankfurt a.M., 1992, p. 160.

<sup>16</sup> R. RIECHERT, *Carl Einstein*, cit., pp. 16, 168-73.



“la riprova del giudizio distruttivo che aveva già dato in precedenza sul pubblico tedesco”<sup>17</sup>. Ma non si tratta certo dei variabili gusti di quest’ultimo, bensì di un’intera cultura che sedimenta nelle istituzioni. Scrive infatti subito dopo la condanna: “Una cosa sola mi è stata confermata per vie legali: il pessimismo del mio libro”<sup>18</sup>.

## 2 - La blasfemia: un dibattito ‘ponte’ tra primo e secondo Reich

Quando Einstein viene condannato per blasfemia, vige da circa tre anni la Costituzione di Weimar, che all’articolo 118 sancisce la libertà d’espressione<sup>19</sup> e, rispettivamente agli articoli 135 e 136, riconosce quella di fede e di coscienza e garantisce la libertà di culto, facendo salve le disposizioni generali di legge e l’indipendenza di diritti e doveri civili e pubblici dalle convinzioni religiose<sup>20</sup>. In tal modo, secondo il modello liberale, si garantisce all’individuo una libertà di tipo negativo o negatorio<sup>21</sup>, la quale in campo confessionale dev’essere ulteriormente declinata come libertà positiva o negativa, in quanto contempla tanto l’adesione a una fede quanto la sua mancanza<sup>22</sup>.

Tutto ciò merita un’attenta considerazione in rapporto a un processo, quello allo scrittore tedesco, in cui le sue origini ebraiche, il suo eventuale ateismo e le sue opinioni politiche sono un presupposto sottaciuto e tutt’altro che irrilevante per la stessa formulazione del capo di imputazione e per la condanna.

Con il citato articolo 118 sulla libertà d’espressione e sull’abolizione della censura<sup>23</sup> e con l’articolo 142 sulla libertà di arte e scienza<sup>24</sup> la

---

<sup>17</sup> R. RIECHERT, *Carl Einstein*, cit., p. 176.

<sup>18</sup> C. EINSTEIN, *Gott in Paragraphen gepreßt*, in IDEM, *Werke. Band 2*, p. 227: testo originale in *Vorwärts*, (14/10/1922) 39.468.

<sup>19</sup> Cfr. *La Costituzione di Weimar dell’11 agosto 1919*, in C. MORTATI, *La Costituzione di Weimar*, Giuffrè Francis Lefebvre, Milano, 2021, p. 89.

<sup>20</sup> Cfr. *La Costituzione di Weimar dell’11 agosto 1919*, cit., p. 93. Per un ampio commento agli articoli citati, cfr. H. MIRBT, *Artikel 135 und 136. Glaubens- und Gewissensfreiheit*, in H. NIPPERDEY (Hg.), *Die Grundrechte und Grundpflichten der Reichsverfassung. Zweiter Band: Artikel 118-142*, Hobbing, Berlin, 1930, pp. 319-60; G. ANSCHÜTZ, *Die Religionsfreiheit*, in IDEM, R. THOMA, *Handbuch des Deutschen Staatsrechts. Zweiter Band*, Mohr (Siebeck), Tübingen, 1932, pp. 675-89.

<sup>21</sup> “La libertà religiosa è la possibilità che lo Stato garantisce giuridicamente all’individuo di regolarsi a proprio piacimento in relazione a tutte le questioni religiose e di poter vivere conformemente alle sue convinzioni religiose, irreligiose o antireligiose, di poter fare tutto ciò che è richiesto da tali convinzioni o di omettere ciò che esse vietano e di essere libero in tutti questi rapporti dalla coercizione statale - con la sola riserva dell’obbedienza alle leggi generali dello Stato”, G. ANSCHÜTZ, *Die Religionsfreiheit*, cit., p. 681 e cfr. p. 682.

<sup>22</sup> Cfr. E.R. HUBER, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789. Band VI: Die Weimarer Reichsverfassung*, Kolhammer, Stuttgart et al., 1981, p. 866.

<sup>23</sup> Cfr. *La Costituzione di Weimar dell’11 agosto 1919*, cit., p. 89.

<sup>24</sup> Cfr. *La Costituzione di Weimar dell’11 agosto 1919*, cit., p. 95.



Costituzione ha indotto in troppi l'errata convinzione di poter parlare liberamente anche di fede. Certamente la Germania non è più un Impero, ma resta il fatto che Panizza ed Einstein affrontano le stesse leggi penali, un'opinione pubblica pressoché immutata e una magistratura tenacemente attaccata ai retaggi della *belle époque*<sup>25</sup>.

Come suggerisce opportunamente Wolfgang Petersen, mai come in simili frangenti un'adeguata comprensione del contesto esige l'adozione di un concetto ampio di censura quale "impedimento alla comunicazione", tenendo conto, oltre che dei profili normativi, della lotta tra partiti per l'esercizio del potere politico e del conflitto di interessi tra gruppi sociali, che vede in prima fila le chiese<sup>26</sup>. Nella fase costituente queste ultime si trovano a fare fronte comune contro l'attacco della sinistra, che chiede la revoca del loro status di organizzazioni pubbliche<sup>27</sup>. Anche in seguito esse trovano punti di convergenza nel propugnare un "codice etico basilare", di stampo tipicamente conservatore, i cui pilastri sono popolo, religione e Stato e i cui nemici, rappresentanti dello "spirito antitedesco", sono: "ebrei", "pacifisti, omosessuali, marxisti e intellettuali"<sup>28</sup>. La Chiesa evangelica, in particolare, subisce un forte contraccolpo (soprattutto a livello dei *Länder*) dall'esclusione della "Chiesa di Stato" sancita dalla Costituzione all'articolo 137<sup>29</sup> ed è verosimile pensare che ciò ne abbia acuito la sensibilità rispetto a qualunque possibile minaccia alle proprie posizioni.

Riprendendo la precedente considerazione sugli elementi di continuità tra Impero e Repubblica, riscontrabili anche nel codice etico di Chiese e destre, nella Costituzione weimariana è riscontrabile la forte impronta di un "compromesso dei valori"<sup>30</sup>. Da un lato, alla garanzia dei diritti negativi di stampo liberale si affianca la necessità di rispondere alla spinta economica e politica degli strati più poveri della società, allargando

---

<sup>25</sup> Cfr. K. PETERSEN, *Literatur und Justiz in der Weimarer Republik*, Metzler, Stuttgart, 1988, pp. 15-36. Con esplicito riferimento al caso di Einstein l'autore scrive: "Il primo processo per blasfemia della Repubblica dimostrò subito che dopo il 1919, a dispetto della nuova costituzione liberale vigente (che annoverava tra i diritti fondamentali la libera espressione delle opinioni), le corti non avevano affatto cambiato l'interpretazione e l'applicazione delle leggi e che proprio rispetto alla letteratura e all'arte l'insicurezza e la miopia della giustizia si esercitavano in un modo che in breve fece di scrittori e artisti i più aspri critici della giustizia", K. PETERSEN, *Literatur und Justiz*, cit., p. 78.

<sup>26</sup> Cfr. K. PETERSEN, *Zensur in der Weimarer Republik*, Metzler, Stuttgart-Weimar, 1995, pp. 4 ss.

<sup>27</sup> In rapporto al mantenimento di tale status a quelle che già lo possedevano e la previsione di eccezioni per ulteriori riconoscimenti (compresa l'equiparazione di associazioni a carattere filosofico) Mortati parla di "ibridismo", cfr. C. MORTATI, *La Costituzione di Weimar*, cit., p. 36.

<sup>28</sup> Cfr. K. Petersen, *Zensur in der Weimarer Republik*, cit., pp. 24-29.

<sup>29</sup> Cfr. *La Costituzione di Weimar dell'11 agosto 1919*, cit., p. 93; in merito, cfr. E. FORSTHOFF, *Deutsche Verfassungsgeschichte der Neuzeit*, Kohlhammer, 1960, p. 180 s.

<sup>30</sup> Cfr. E.R. HUBER, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789. Band VI*, cit., p. 21 ss. Lo stesso Mortati, a proposito dei diritti in materia religiosa, parla di "ibridismo della soluzione raggiunta" e di "un'atmosfera nebulosa di separazione e di unione", cfr. C. MORTATI, *La Costituzione di Weimar*, cit., p. 36.



la base e la composizione della rappresentanza e aprendo la strada all'implementazione dei diritti sociali<sup>31</sup>; ma, dall'altro, tutto ciò trova un comune sostrato nell'idea tradizionale della nazione<sup>32</sup> e in un ideale etico umanistico di impronta cristiana, in cui le chiese hanno un posto privilegiato accanto a scuola e università<sup>33</sup>. Dunque le istanze di uguaglianza e rinnovamento sono filtrate e troppo spesso distorte o addirittura vanificate - come insegna la storia successiva del paese - da questo forte retaggio tradizionale.

Coloro che dalla Repubblica si aspettano un deciso cambio di marcia vanno spesso incontro a una dura disillusione. Lo spettro di una forte conflittualità sociale e politica, proiettata come minaccia imminente nel futuro prossimo, è presupposto (o pretesto) per rendere comprimibile la libertà d'espressione; questa non è solo annoverata tra i "diritti fondamentali" di cui l'art. 48 prevede la sospensione parziale o totale, ma è anche assoggettata alla riserva di legge dell'articolo 118, il quale, per limitarsi al caso della religione, ha tra i suoi diretti referenti il § 166 del Codice penale sulla blasfemia<sup>34</sup>. Ricollocato nell'orizzonte repubblicano, il testo (nel complesso così come riguardo all'articolo citato) fornisce preziose indicazioni su permanenze e scostamenti rispetto al passato, mostrando che i secondi non sono all'altezza delle aspettative delle nuove forze sociali, mentre le prime vanno ben oltre i loro timori.

Nella ventiquattresima (e postuma) edizione del *Lehrbuch des Deutschen Strafrechts* di Franz von Liszt, uscita l'anno del processo a Einstein e Rowohlt e curata da Eberhard Schmidt, il capitolo dedicato alle *Azioni passibili di pena contro la libertà e il sentimento religiosi* descrive i tratti salienti della blasfemia. In primo luogo, il "concetto di Dio", che ne è bersaglio, per Liszt non va inteso in senso filosofico o teologico, in linea con la tradizione monoteista cristiana ed ebraica, ma in base a "come viene inteso dai fedeli dentro o fuori dalle società religiose". L'„imprecazione" (*Lästerung*) come "manifestazione della mancanza di rispetto" dev'essere "pubblica" (*öffentlich*) e aver luogo per mezzo di "espressioni orali o scritte" che siano "oltraggiose" (*beschimpfend*) in quanto "uniscano volgarità dell'espressione e contenuto imprecativo". Inoltre, la bestemmia di per sé non è sufficiente, poiché deve avvenire con il "proposito" (*Vorsatz*) di suscitare "scandalo" (*Ärgernis*) e cioè di "ferire il sentimento religioso" altrui. Liszt prosegue con la descrizione del secondo fondamentale comma del § 166 che, nel quadro delle tensioni politiche tra cattolici ed evangelici, disciplina l'offesa pubblica recata a "istituzioni" (*Einrichtungen*) e "usi" (*Gebräuche*) di "società religiose" dotate di "diritti corporativi". Poiché nel seguito di questo lavoro i contenuti di tale comma avranno un peso notevole, definendo in teoria e in pratica il vero baricentro della contesa tra offensori e offesi, non sarà

---

<sup>31</sup> Cfr. E. FORSTHOFF, *Deutsche Verfassungsgeschichte der Neuzeit*, cit., p. 184 s.

<sup>32</sup> Cfr. E.R. HUBER, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789. Band VI*, cit., p. 25 ss.

<sup>33</sup> Cfr. E.R. HUBER, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789. Band VI*, cit., p. 859 ss.

<sup>34</sup> Cfr. K. PETERSEN, *Zensur in der Weimarer Republik*, cit., p. 35 s.



inutile esaminare con l'aiuto del manuale alcuni dei punti in questione. Individuati istituzioni e usi in "sacramenti, papato, celibato, indulgenza, culto mariano, monacato, culto di santi e di reliquie", ne sono distinti i "principi della fede" ("Trinità, umanità del Cristo, Immacolata concezione, infallibilità papale"), "singoli eventi" come "Riforma, Concilio vaticano, Conclusione di un Concordato", gli "oggetti dell'adorazione" come la "Sacra sindone di Trier", le Sacre scritture e le persone venerate come il "fondatori delle religioni"<sup>35</sup>. Come si avrà modo di vedere, la vera materia del contendere nel dibattito tra giuristi è l'estensione del campo semantico di istituzioni e usi, poiché tutto ciò che ne è stato distinto sembra lasciato alla libertà di critica, a meno che modi e circostanze non richiama in causa il primo comma dell'articolo. Benché Liszt presenti una suddivisione abbastanza netta tra le diverse categorie, rispetto alle altre confessioni il cattolicesimo (grazie al suo imponente apparato dottrinale e cerimoniale) sembra aver buon gioco nel far rientrare tra le proprie istituzioni e usi alcuni dei principi della fede o degli oggetti di adorazione e di chiederne tutela. Infatti, come si legge ancora nel manuale: "L'oltraggio a tali oggetti può contenere un oltraggio indiretto alla stessa società religiosa". Infine, a differenza del primo comma, che concerne espressioni verbali, Liszt fa rientrare nella disciplina del secondo anche "rappresentazioni figurative" e si ritiene sufficiente l'„intenzione", pur in assenza di un "scopo specifico"<sup>36</sup>. Il capitolo del *Lehrbuch* si conclude con l'esame del comma terzo e dei successivi paragrafi sul disturbo recato alle cerimonie religiose (§ 167) e nei luoghi di sepoltura (§ 168)<sup>37</sup>.

Se questo, attraverso l'autorevole voce di Liszt, è il profilo sintetico della fattispecie delineata dal § 166, vorrei cercare di mostrare come, a cavallo tra Otto e Novecento, il paragrafo sia al centro di un intenso dibattito tra giuristi, che consente di mettere in luce non solo gli orientamenti teorici in lizza ma anche un complicato intreccio di sottili interessi politici. Rinunciando a qualsiasi pretesa di completezza e lasciando agli storici del diritto penale un esame più approfondito, vorrei indugiare su alcune peculiarità della discussione. Sebbene radicata nel periodo guglielmino, essa definisce infatti lo sfondo e lo stato dell'arte in questa materia anche per gli anni a seguire, al tempo stesso *malgrado* e *grazie* alla Costituzione di Weimar.

A partire da uno dei lavori più noti di questo periodo, quello di Adolf Wach del 1892 sull'*Oltraggio alle società religiose*<sup>38</sup>, emerge il predominante interesse dei giuristi per la seconda parte del §166, dotata di evidenti

---

<sup>35</sup> F. VON LISZT, *Lehrbuch des Strafrechts*, Vierundzwanzigste Auflage nach dem Tode des Verfassers besorgt von Dr. E. Schmidt, De Gruyter & Co., Berlin und Leipzig, 1922, p. 411 s.

<sup>36</sup> F. VON LISZT, *Lehrbuch des Strafrechts*, cit., p. 412.

<sup>37</sup> Cfr. F. VON LISZT, *Lehrbuch des Strafrechts*, cit., pp. 412-415.

<sup>38</sup> A. WACH, *Die Beschimpfung von Religionsgesellschaften*, in *Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht*, (1892) II.2, pp. 161-191.





implicazioni politiche. L'autore, che esplicita la sua fede protestante a garanzia dell'oggettività del suo impegno scientifico, pone in evidenza l'inadeguatezza del diritto penale come strumento di una "pace religiosa" tra i fronti evangelico e cattolico, ritenendo che l'incompatibilità tra i catechismi sia una fonte ineliminabile di dispute. Rispetto a tale contesto giudica fondati i motivi di una recente petizione per abrogare la parte del § 166 sulle società religiose, convenendo con i suoi promotori e firmatari che il testo della norma produce uno squilibrio nella tutela a favore del cattolicesimo, dovuto alla sua forte istituzionalizzazione e all'ampio ricorso a celebrazioni e usi ufficiali<sup>39</sup>. Escluso che l'oggetto della vigente tutela sia il "sentimento religioso" o la citata "pace" o l'„onore" (che ricondurrebbe al reato di ingiuria), Wach si concentra sulla tutela della "vita comunitaria religiosa" (*religiöses Gemeinschaftsleben*) e sulle discrasie di tale disciplina<sup>40</sup>. Porta a esempio i processi e le condanne (tra 1890 e 1891): al teologo protestante Thümmel per aver criticato la dottrina cattolica della transustanziazione; al parroco cattolico Bechtold per aver censurato dal pulpito il matrimonio tra cattolici e protestanti come peccaminoso "concubinato"; alla stampa per aver criticato con toni oltraggiosi il culto cattolico della Sacra sindone di Trier<sup>41</sup>.

Il dato rilevante per Wach è che, stanti *de lege lata* le difficoltà menzionate e in presenza di una estremizzazione politica dei toni<sup>42</sup>, l'oltraggio è pressoché inevitabile nelle dispute confessionali, da sempre basate su reciproche accuse di empietà. In tali frangenti le norme diventano "armi" nelle mani degli antagonisti, che "cercano di sfruttare il potere statale per reprimere la libera espressione delle opinioni avverse"; in assenza di un mutamento di ampia portata, che si potrebbe definire culturale e che riconduca le parti a una maggiore correttezza e imparzialità, "non resterebbe altra via se non quella della petizione inizialmente ricordata, consentendo il libero oltraggio delle società religiose"<sup>43</sup>.

Il *focus* di Wach sul secondo comma trova conferma in altri importanti contributi sul § 166 posteriori al processo di Panizza. Anche la ricostruzione storica dei reati contro la religione di Woldemar Rohland del 1902<sup>44</sup> sottolinea la tendenza del legislatore (dopo la svolta della

---

<sup>39</sup> Cfr. A. WACH, *Die Beschimpfung*, cit., p. 161 s.

<sup>40</sup> Cfr. A. WACH, *Die Beschimpfung*, cit., pp. 165-167.

<sup>41</sup> Cfr. A. WACH, *Die Beschimpfung*, cit., pp. 161 s, 171 ss, 178 ss. Nell'ultimo caso, distinto dai precedenti, Wach critica la sentenza della Corte suprema imperiale, perché "i singoli oggetti dell'adorazione" non sono stati posti sotto la tutela della legge, A. WACH, *Die Beschimpfung*, cit., p. 181.

<sup>42</sup> Wach parla di "energico risveglio del sentimento religioso" e del connesso "ravvivarsi dell'aspro conflitto tra le confessioni", A. WACH, *Die Beschimpfung*, cit., p. 177.

<sup>43</sup> A. WACH, *Die Beschimpfung*, cit., p. 178.

<sup>44</sup> W. VON ROHLAND, *Historische Wandlungen der Religionsverbrechen*, in *Festschrift der Albrecht-Ludwigs-Universität in Freiburg zum fünfzigjährigen Regierungsjubiläum seine Königliche Hoheit des Herzogs Friedrich*, C.A. Wagner's Universitäts-Buchdruckerei, Freiburg, 1902, pp. 121-42.



laicizzazione illuminista e in parziale correzione del suo individualismo) a non considerare più l'oggetto della blasfemia come a sé stante, concettualmente determinato dal punto di vista teologico o filosofico e presupposto per la disciplina di altre fattispecie, ma a tutelare il "sentimento religioso" del singolo in quanto "bene sociale", i cui contenuti sono condivisi tramite l'appartenenza a gruppi religiosi, che di nuovo ripropongono il ruolo strategico e 'assorbente' della seconda parte del § 166 rispetto alla prima<sup>45</sup>.

La preminenza dell'oltraggio alla società religiosa è al centro anche del saggio pubblicato nel 1905 da Ernst Beling<sup>46</sup>, che alle loro istituzioni, cerimonie e usi riporta la definizione del "sacro" *de lege lata*<sup>47</sup> e su questo parametro definisce i caratteri dell'oltraggio a esse arrecato attraverso la volgarità e l'intenzionalità (*Vorsatz*)<sup>48</sup>, facendo prevalere la seconda sulla prima, che ritiene troppo aleatoria<sup>49</sup>. Ribadendo la tesi dello squilibrio nella tutela tra cattolicesimo ed evangelismo causato dalla normativa vigente<sup>50</sup>, Beling suggerisce *de lege ferenda* che a istituzioni, usi e coscienza religiosa si sostituisca (come già avviene nella prima parte del § 166) "il reale sentimento religioso dell'uomo", tutt'ora privo di protezione da parte della legge ma nondimeno, a suo avviso, concreto e "grandezza reale" in quanto opponibile ad altri e descrivibile come "sentimento dell'elevazione spirituale a Dio e alla sua volontà"<sup>51</sup>. Ciò, per inciso, sarebbe stato senz'altro valutabile anche nel citato caso di Thümmel<sup>52</sup>.

Beling formula, dunque, la sua proposta di riforma del § 166 basandosi sulla sola lesione del "sentimento religioso" e prevedendo una pena pecuniaria di seicento marchi o un anno di reclusione, la procedibilità su querela e la non perseguibilità delle esternazioni frutto di una "seria convinzione religiosa". Nella trattazione unificata verrebbe meno la

---

<sup>45</sup> Cfr. W. VON ROHLAND, *Historische Wandlungen*, cit., p. 135 ss. "In base alla concezione moderna la religione è un bene giuridico di natura *sociale* e di conseguenza viene tutelato solo in quanto si presenti come tale" a fronte di "delitti sociali", W. VON ROHLAND, *Historische Wandlungen*, cit., p. 140.

<sup>46</sup> E. BELING, *Die Beschimpfung von Religionsgesellschaften, religiösen Einrichtungen und Gebräuchen, und die Reformbedürftigkeit des § 166 StGB*, in AA. VV., *Festgabe für Felix Dahn zu seinem fünfzigjährigen Doktorjubiläum*, III. Teil: *Recht der Gegenwart*, M. & H. Marcus, Breslau, 1905, pp. 1-35.

<sup>47</sup> "Il sacro come fattuale oggetto di aggressione non è definito nella norma sulla base di criteri assoluti, ma è del tutto relativo e può essere fissato solo in quanto si riflette nella concezione dei fedeli" della "società religiosa interessata", E. BELING, *Die Beschimpfung*, cit., pp. 6, 8.

<sup>48</sup> "L'azione viene commisurata al sacro e in quanto a esso diametralmente opposta appare come oltraggio. Ne deriva che la valutazione dell'oggetto sacro da parte del responsabile dell'atto non può essere priva di significato rispetto al proposito", E. BELING, *Die Beschimpfung*, cit., p. 12.

<sup>49</sup> Cfr. E. BELING, *Die Beschimpfung*, cit., p. 15 s.

<sup>50</sup> Cfr. E. BELING, *Die Beschimpfung*, cit., p. 20 ss.

<sup>51</sup> E. BELING, *Die Beschimpfung*, cit., p. 23 s.

<sup>52</sup> Cfr. E. BELING, *Die Beschimpfung*, cit., p. 26.



disciplina della blasfemia, che sarebbe però ricompresa in questa fattispecie generale, mentre i casi di offesa all'onorabilità di sacerdoti e fedeli sarebbero disciplinati dal §185 e seguenti sull'ingiuria<sup>53</sup>.

### 3 - Il riformismo di Kahl e la tregua tra classici e moderni

Seguito da una sottoscrizione "parola per parola" di Franz von Liszt, nel luglio 1902 compare sulla *Deutsche Juristenzeitung* un articolo di Wilhelm Kahl, che solleva la questione di un'ormai improrogabile riforma del Codice penale<sup>54</sup>. L'evento segna una tregua tra la scuola "classica" di Karl Binding e di Karl von Birkmeyer e quella "sociologica" o "moderna" di von Liszt<sup>55</sup>. Nel giro di un paio di settimane, il governo istituisce una Commissione a cui partecipano i 'classici' Wach, Kahl e von Birkmeyer e i 'moderni' Karl von Lilienthal, von Liszt e Rudolf von Hippel (subentrato al defunto Hermann Seuffert), affidando loro il compito di un'esplorazione comparatistica del diritto penale internazionale in vista di una riforma del Codice. I lavori, conclusi nel 1909, confluiscono nei sedici volumi dell'*Esposizione comparativa del diritto penale tedesco ed estero (Vergleichende Darstellung des Deutschen und Ausländischen Strafrechts)*<sup>56</sup>.

Tornerò sulle ulteriori vicende di questo progetto, che si arena per la guerra e poi per l'avvento della Repubblica di Weimar, ma quanto detto basta per ora a definire contesto e metodo, a cui ricondurre lo studio di Kahl del 1906 sui reati contro la religione<sup>57</sup>. L'approccio storico e comparatistico porta anche lui a indugiare sulle innovazioni illuministe e in particolare sul *Landrecht* prussiano del 1794, nel quale "oggetto della tutela penale non è Dio, ma semplicemente la società umana organizzata allo scopo di professare la religione"<sup>58</sup>. Tale orientamento verrebbe confermato dalla

---

<sup>53</sup> Cfr. E. BELING, *Die Beschimpfung*, cit., p. 33.

<sup>54</sup> W. KAHL, *Eine Vorfrage zur Revision des Strafgesetzbuches*, in *Deutschen Juristen-Zeitung*, (1902) VII.13, pp. 301-303.

<sup>55</sup> In merito, cfr. E. SCHMIDT, *Einführung in die Geschichte der deutschen Strafrechtspflege*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995 (Nachdr. 3. Auflage 1964), pp. 386-388; T. VORMBAUM, *Einführung in die moderne Strafrechtsgeschichte*, Springer, Berlin, 2019 (4. Auflage), pp. 133-6; inoltre, con particolare riguardo a Kahl, cfr. K. APPEL, *Der Strafrechtler und Strafrechtsreformer Wilhelm Kahl (1849-1932)*, Schmidt Verlag, Berlin, 2014, pp. 81-106.

<sup>56</sup> In merito, cfr. E. SCHMIDT, *Einführung*, cit., p. 394 s; T. VORMBAUM, *Einführung*, cit., p. 143.

<sup>57</sup> W. KAHL, *Religionsvergehen (Abschn. 11 des II. Teiles des RStrGB)*, in AA. VV., *Vergleichende Darstellung des Deutschen und Ausländischen Strafrechts. Vorarbeiten zur Deutschen Strafrechtsreform, Besonderer Teil, III. Band, Religionsvergehen - Falsche Anschuldigung - Zweikampf - Münzdelikte - Meineid*, Otto Liebmann, Berlin, 1908, pp. 1-104.

<sup>58</sup> W. KAHL, *Religionsvergehen*, cit., p. 15. In base all'analisi comparatistica degli ordinamenti internazionali e federali, Kahl individua tre strategie per la classificazione, il raggruppamento e la conseguente persecuzione dei reati contro la religione: la prima consiste nel codificare un sistema chiuso di beni giuridici soggetti a tutela; la seconda nega in toto la possibilità di elaborare una tale classificazione e la conseguente tutela; la terza



specifica analisi del reato di blasfemia, assente in numerosi paesi europei come l'Italia, la Francia o la Svizzera e perseguito in altri come Inghilterra, Russia e Svezia (oltre all'impero tedesco): "In Germania e all'estero viene messo da parte l'antico e medievale concetto di blasfemia: Dio stesso non appare più capace e bisognoso di una tutela penale e dunque non è più l'oggetto immediato di un'azione punibile".

Per tali ragioni la dottrina si è orientata a cercare il suddetto oggetto di tutela nel "bene giuridico universale della religione", oppure (come in Germania) nel "sentimento religioso individuale", oppure nell'„organizzazione associativa religiosa come tale" o nell'„oggetto supremo della sua adorazione". Ma se nella fattispecie della blasfemia Dio non è più oggetto immediato di reato o di tutela, egli definisce mediatamente tutto l'insieme dei contenuti a cui quest'ultima si estende. Anche in questo caso Kahl individua diverse strategie, adottate tanto da dottrina e giurisprudenza tedesche quanto da quelle straniere: 1) si può ricorrere a un "concetto di Dio astratto nell'accezione di un qualsiasi sistema filosofico religioso" (compresi quelli politeisti); 2) oppure, pur "prescindendo da una determinata religione o confessione", l'astrattezza può essere "tacitamente" circoscritta alle religioni monoteiste occidentali, pensando a un "supremo essere trascendentale di natura personale", con la conseguenza che sul piano giuridico le "bestemmie contro Cristo o lo Spirito Santo" (tipiche della sola dottrina cristiana) non dovrebbero essere perseguite come blasfeme; 3) infine, il concetto di Dio può essere determinato in maniera "positiva" in base al credo ufficiale delle società religiose, con l'ulteriore ed eventuale distinzione tra la tutela del catechismo di ciascuna di esse o solamente di quelle riconosciute dallo Stato (avviso, quest'ultimo, che orienta la giurisprudenza della Corte Suprema tedesca)<sup>59</sup>.

Determinato l'oggetto, l'autore passa alla natura dell'atto blasfemo, che consiste in una "imprecazione" (*Lästerung*) e non in una semplice negazione dell'esistenza di Dio o nell'espressione di differenti posizioni religiose o irreligiose e che, per quanto concerne il mezzo, in Germania resta ancora limitato all'espressione verbale, sia essa orale o scritta, e non si estende ancora a quella figurativa o simbolica. Per quanto concerne poi il carattere oltraggioso (*beschimpfend*) di tali espressioni, Kahl segnala numerose opinioni divergenti, sottolineando l'estrema ambiguità della materia, perché se non basta il tono sarcastico, frivolo o semplicemente volgare, talvolta esso non serve neppure a configurare un simile reato<sup>60</sup>.

---

definisce un sistema misto nel quale alcune categorie possano essere oggetto di tutela e altre invece tralasciate. La prima strategia nell'età della secolarizzazione appare quella più debole, mentre in questo stesso periodo sembra prevalere la seconda negli ordinamenti esteri, anche se non in quello tedesco, nel quale invece prevale il sistema misto, cfr. W. KAHL, *Religionsvergehen*, cit., pp. 28-33.

<sup>59</sup> W. KAHL, *Religionsvergehen*, cit., p. 34 s.

<sup>60</sup> "Una disposizione sprezzante nei confronti di Dio deve piuttosto risultare dal complesso dell'esternazione, che si tratti di contenuto e forma, oppure di contenuto o forma", anche se "non sarà mai possibile tracciare un limite attraverso una formulazione



Kahl passa dal mezzo e dal carattere alle modalità della blasfemia, che individua nel “profilo pubblico” in quanto essa (seguendo Binding) “non sia destinata a essere percepita solo da persone determinate individualmente” o, in presenza di una pluralità di individui, sia da escludere un legame di intimità tra costoro. Infine, va considerata la natura oltraggiosa, che nella teoria e nella prassi giuridica è correlata al “sentimento religioso di altri”. La pubblicità dell’infrazione non implica che pubblico debba essere anche il risultato, lo scandalo, che può anche essere percepito da un singolo: la giurisprudenza della Suprema Corte imperiale definisce la blasfemia un “reato materiale” o “reato di evento”, poiché ne va considerato unicamente il prodursi dell’effetto e non l’attitudine di una certa azione a causarlo<sup>61</sup>. Infine, si deve tener conto dell’intenzionalità della blasfemia, la quale oltre al “proposito” comporta la “consapevolezza del carattere oltraggioso dell’esternazione”, che Kahl conferma anche *de lege ferenda*<sup>62</sup>.

Esaminate tutte le altre fattispecie connesse ai reati contro la religione<sup>63</sup> e sottolineata la severità dell’ordinamento tedesco, che non prevede una pena pecuniaria<sup>64</sup>, Kahl procede a ulteriori considerazioni di politica della legislazione, sottolineando che “per molti la riforma dei delitti contro la religione è sinonimo di riforma del §166”. Egli stesso ritiene che non ne sia raccomandabile la “completa abrogazione”, la quale “non causerebbe un danno alla religione ma allo stadio di formazione etico religiosa del popolo tedesco” come conseguenza dell’incompleta separazione tra Stato e chiesa, tipica della storia dell’Impero<sup>65</sup>. Nondimeno, Kahl sconsiglia due strategie di riforma: 1) quella che vorrebbe riassorbire la fattispecie della blasfemia nell’oltraggio alle società religiose, perché ciò renderebbe non perseguibile ogni forma di offesa a una divinità non ufficialmente riconosciuta dallo Stato; 2) quella che, accettando il ruolo attribuito da Binding al “sentimento religioso altrui”, volesse ugualmente riunire entrambe le fattispecie in una più vaga offesa ai danni dei “supremi oggetti delle convinzioni religiose di terzi”; tale sentimento, osserva Kahl, resta un concetto troppo indeterminato, capace di “dissolvere in *soggettivismo* l’intera tutela penalistica della religione”<sup>66</sup>.

---

giuridica”, W. KAHL, *Religionsvergehen*, cit., p. 35 s.

<sup>61</sup> W. KAHL, *Religionsvergehen*, cit., p. 36 s.

<sup>62</sup> W. KAHL, *Religionsvergehen*, cit., p. 38.

<sup>63</sup> Cfr. W. KAHL, *Religionsvergehen*, cit., pp. 38-73.

<sup>64</sup> Cfr. W. KAHL, *Religionsvergehen*, cit., p. 74.

<sup>65</sup> W. KAHL, *Religionsvergehen*, cit., p. 81 s. “In sintesi, il compito del legislatore, tenuto conto della situazione complessiva della Germania, non può consistere nello scegliere la via comoda ma radicale dell’abbattimento di ogni limite penalistico, ma piuttosto nel solo ricondurre le norme penali sui crimini religiosi a un autentico accordo con gli esiti del sistema di politica ecclesiastica attualmente dominante”, W. KAHL, *Religionsvergehen*, cit., p. 82.

<sup>66</sup> W. KAHL, *Religionsvergehen*, cit., p. 83.



Dunque, la ricerca di un bene giuridico da tutelare in vista di una riforma può avere a che fare solo con dei “beni giuridici della *totalità*”, considerati come “*religione*” e “*pace religiosa*”. Rispetto alla prima, oggetto centrale del reato di blasfemia, l'interesse dello Stato non può che essere un “interesse culturale”, il cui contenuto “può essere determinato solamente sulla base del *diritto positivo* e cioè del contenuto concreto del diritto ecclesiastico vigente”<sup>67</sup>, volto a proteggere la religione (storicamente quella del ceppo monoteista) come principio animatore della vita etica e della formazione del popolo: “bene culturale” che corrisponde a un “interesse vitale” dello Stato<sup>68</sup>. Ciò metterebbe fine a ogni possibile riferimento alle società religiose o anche alla grandezza soggettiva dello scandalo, frutto della sensibilità individuale<sup>69</sup>.

Riguardo alla “pace religiosa” (obiettivo della parte seconda del §166) Kahl richiama la generale insoddisfazione dei diversi fronti, già messa in evidenza da Wach. Per questo motivo ritiene non infondata la diffusa idea della “completa abrogazione” di questa seconda parte del §166, in quanto le previsioni legislative di carattere generale resterebbero sufficienti a perseguire le fattispecie di oltraggio. Tuttavia, sul fronte della *Realpolitik* non si può nascondere che l'abrogazione, anziché mitigare, estremizzerebbe la conflittualità tra confessioni. Tra di esse la cattolica, per via dell'organizzazione del culto e delle strutture, è certamente la più concorde e sensibile al mantenimento di tali misure e anche la più tutelata, mentre sul fronte evangelico c'è una pluralità di posizioni discordanti. Anche in questo caso Kahl è più favorevole alla riforma che all'abrogazione, la quale gli appare come *extrema ratio*, mentre la prima via dovrebbe essere battuta in nome di una “parità”<sup>70</sup> ottenibile attraverso: 1) l'abolizione del riconoscimento statale<sup>71</sup>; 2) la ridefinizione degli “oggetti” dell'oltraggio, che non può essere intesa come una loro casuistica definizione (potenziale causa di ulteriori interminabili controversie) ma come una “tutela delle società religiose in quanto tali”, affidandosi al discernimento dei giudici<sup>72</sup>; 3) la considerazione della “minaccia alla pace pubblica” come parametro della valutazione dell'oltraggio<sup>73</sup>.

L'ampiezza della digressione dedicata al lavoro di Kahl nasce da due ordini di considerazioni, per le quali vorrei approfittare delle parole di Wilhelm Thümmel, altro autore da considerare. Da un primo e generale punto di vista, mentre il testo di Wach è un lavoro seminale, anzi il “fondamento” (*Grundstein*) delle ricerche successive, l'„estesa e chiara” trattazione di Kahl per collocazione istituzionale e scopi espone lo stato

---

<sup>67</sup> W. KAHL, *Religionsvergehen*, cit., p. 84.

<sup>68</sup> W. KAHL, *Religionsvergehen*, cit., p. 85 s.

<sup>69</sup> Cfr. W. KAHL, *Religionsvergehen*, cit., p. 86 s.

<sup>70</sup> Cfr. W. KAHL, *Religionsvergehen*, cit., pp. 87 ss.

<sup>71</sup> Cfr. W. KAHL, *Religionsvergehen*, cit., p. 90.

<sup>72</sup> Cfr. W. KAHL, *Religionsvergehen*, cit., pp. 90-3.

<sup>73</sup> Cfr. W. KAHL, *Religionsvergehen*, cit., p. 91 s.



dell'arte sull'argomento<sup>74</sup>. Da un secondo e più specifico punto di vista, come si vedrà, la strada battuta da Kahl incrocia quella di Einstein, quando al giurista, insieme ad altre personalità del tempo, viene richiesto un parere sulla vicenda giudiziaria dello scrittore. E quanto qui detto fornirà un'utile base di riflessione.

#### 4 - Dall'abrogazionismo militante di Thümmel alla conservazione di Moser

Uscito lo stesso anno di Kahl, il libro di Thümmel (il teologo protestante processato a fine anni '80 dell'Ottocento) propone anch'esso un ampio esame dei reati contro la religione. Privilegiando il profilo critico della sua trattazione, tralascierò un'analisi puntuale del lavoro, per evitare inutili sovrapposizioni con nozioni ormai note.

Neppure Thümmel fa mistero della sua professione di fede, ma - a differenza di Wach - non concepisce tale atto come garanzia di anodino distacco, bensì come dichiarazione di una scrittura tanto militante quanto imparziale. Dopo aver indicato come referenti i lavori dello stesso Wach, di Rohland, Behling e Kahl, sottolinea infatti: "Gli autori citati hanno scritto da giuristi, come rimarcano alcuni di loro; io invece ho scritto a sostegno di un interesse protestante vivamente sentito da molti e rivolgo il mio discorso ai protestanti tedeschi"<sup>75</sup>.

Nutre pochi dubbi sull'inutilità dei §§ 167-168 della Sezione 11 del Codice penale, le cui fattispecie potrebbero essere sussunte e disciplinate dagli articoli sui "Crimini relativi alla morale"; pur giungendo a conclusioni opposte rispetto a Kahl, come lui è consapevole che attualmente la partita si gioca su "necessità e possibilità di una riforma o in generale sul mantenimento" del paragrafo § 166<sup>76</sup>. Giudicando la Restaurazione e l'Ottocento come una fase di arretramento rispetto alla svolta laica illuminista, Thümmel denuncia l'epoca attuale come frutto di una pericolosa mescolanza tra "ambito fisico e metafisico" imputabile alla Chiesa cattolica, che ha voluto reintrodurre Dio come oggetto di tutela al posto della "pace sociale". Ne risulta un testo (quello del § 166) che "non è solo retrogrado, ma addirittura falso!", perché "non dichiara ciò che presumibilmente intende"<sup>77</sup>. Questa "tensione" emerge nel momento in cui ci si rende conto che il vero oggetto di persecuzione non sono tanto le estemporanee e volgari esternazioni dell'uomo qualunque, quanto piuttosto quelle culturalmente elaborate che mettono in discussione dogmi, istituzioni e usi di una religione particolare (quasi senza eccezione la

---

<sup>74</sup> D.W. THÜMMEL, *Der Religionsschutz durch das Strafrecht. § 166 des Strafgesetzbuches*, Braun, Leipzig, 1906, p. 3.

<sup>75</sup> D.W. THÜMMEL, *Der Religionsschutz*, cit., p. 4.

<sup>76</sup> Cfr. D.W. THÜMMEL, *Der Religionsschutz*, cit., p. 9 ss.

<sup>77</sup> Cfr. D.W. THÜMMEL, *Der Religionsschutz*, cit., p. 20 s.



cattolica) o della religione in generale: processi di tal fatta, anziché preservare la pace, non fanno che riaccendere le passioni religiose<sup>78</sup>. Citando alcuni casi esemplari (tra cui il proprio e quello della Sindone di Trier), l'autore commenta che "l'ampia maggioranza dei processi sulla religione è stata condotta a tutela della chiesa romano cattolica", concludendo che "*de lege ferenda* [...] sarebbe meglio che il § 166 fosse abrogato"<sup>79</sup>.

Per illustrare l'alternativa tra modifica e abrogazione, Thümmel prende in esame i fondamenti dell'interesse dello Stato alla protezione della religione quale "base della morale a esso necessaria"<sup>80</sup>. Nel caso della blasfemia ritiene che il vero oggetto della tutela sia il "sentimento religioso", che risulta però fin troppo sfumato e aleatorio, individuale e soggettivo, laddove una norma mira all'universalità<sup>81</sup>. Inoltre, la repressione secolare nulla aggiunge o sottrae alla forza delle convinzioni spirituali degli individui<sup>82</sup>. Anche nelle considerazioni sulla seconda parte del § 166 (relativa alle società religiose) Thümmel punta sulla necessaria preminenza del foro interiore, ma denuncia anche la disparità tra chiese riconosciute e non riconosciute, l'ambiguità dei requisiti per determinarne la "religiosità", l'eventualità controfinale che uno Stato garante si erga a definitore di quest'ultima, distruggendo così la stessa pace da preservare<sup>83</sup>. Non minori ambiguità, con la conseguente pletora di opinioni contrastanti, si riscontrano nella determinazione sia dei caratteri che rendono volgare l'imprecazione (per Thümmel pur sempre verbale e non 'figurata') nella blasfemia<sup>84</sup>, sia di quelli che provocano l'„oltraggio" alle società religiose, al punto che l'autore parla di "espressione caucciù", aggiungendo che il giudizio risulta sempre condizionato dalla particolare sensibilità religiosa del giudice<sup>85</sup>. Dunque, la fiducia di Beling nel sentimento religioso<sup>86</sup> o quella di Kahl nel discernimento dei giudici<sup>87</sup> sembrano messe alle corde.

In definitiva, Thümmel ritiene che il diritto penale in faccende di coscienza religiosa sia inefficace e controproducente, sia perché minaccia la "libertà di coscienza", impedendo il contrasto di opinioni necessario allo sviluppo culturale<sup>88</sup>, sia perché non è in grado di raggiungere l'interiorità e

<sup>78</sup> Cfr. D.W. THÜMMEL, *Der Religionsschutz*, cit., p. 22 s.

<sup>79</sup> Cfr. D.W. THÜMMEL, *Der Religionsschutz*, cit., pp. 23-6.

<sup>80</sup> Cfr. D.W. THÜMMEL, *Der Religionsschutz*, cit., p. 28 s.

<sup>81</sup> Cfr. D.W. THÜMMEL, *Der Religionsschutz*, cit., p. 31.

<sup>82</sup> "Un'offesa del sentimento non minaccia in alcun modo la religiosità, il cui mantenimento è un interesse dello Stato; al contrario: la religiosità reagisce con forza rinnovata. Il Codice penale non fornisce alcun mezzo per proteggere la fede in Dio e questo oggetto ha una natura troppo complessa, troppo spirituale per essere tutelato da una Corte terrena", D.W. THÜMMEL, *Der Religionsschutz*, cit., p. 36.

<sup>83</sup> Cfr. D.W. THÜMMEL, *Der Religionsschutz*, cit., pp. 36 ss.

<sup>84</sup> Cfr. D.W. THÜMMEL, *Der Religionsschutz*, cit., p. 40.

<sup>85</sup> Cfr. D.W. THÜMMEL, *Der Religionsschutz*, cit., pp. 47 ss.

<sup>86</sup> Cfr. D.W. THÜMMEL, *Der Religionsschutz*, cit., pp. 30 ss.

<sup>87</sup> Cfr. D.W. THÜMMEL, *Der Religionsschutz*, cit., pp. 95.

<sup>88</sup> Cfr. D.W. THÜMMEL, *Der Religionsschutz*, cit., pp. 53.





di incidere su di essa, sia perché esacerba gli animi, anziché pacificarli<sup>89</sup>. Su questo punto prende le distanze dal recente libro di Kahl, cui rimprovera in fondo mancanza di coraggio nel trarre conclusioni coerenti con le premesse poste. Se infatti quest'ultimo rileva nello squilibrio a favore della chiesa cattolica un carattere strutturale del § 166, non giunge alla proposta dell'abrogazione, ma cerca, come si è visto, una correzione di tiro nella repressione delle forme più volgari di oltraggio, affidandosi alla soggettività del giudice<sup>90</sup>.

L'idea di fondo, intorno a cui ruota tutta l'argomentazione di Thümmel, è che la "polemica interconfessionale" sia inestricabilmente legata alla vita dello zelo religioso e che il mantenimento del § 166 sia dovuto alla consapevolezza del cattolicesimo della propria "interna debolezza spirituale"<sup>91</sup>. Solo il dibattito può avere la funzione irenica che manca alla repressione. L'unica pena può essere quella morale, la riprovazione che il colpevole attrae su di sé<sup>92</sup>, mentre agli occhi del popolo la regolamentazione giuridica riduce la lotta interconfessionale tra "verità" a una sorta di "sciocca disputa", a cui mettere fine senza troppi complimenti<sup>93</sup>.

Proprio qui si coglie, per Thümmel, la fallacia dell'argomento di Kahl, il quale pensa che privare la materia religiosa della protezione statale significhi infliggere un *vulnus* allo sviluppo culturale; per Thümmel, al contrario, il popolo non potrebbe confidare in una grandezza spirituale che avesse bisogno del sostegno temporale<sup>94</sup>. Pertanto, anche l'abrogazione del § 166 va considerata necessaria a porre un freno agli interessi cattolici, accrescendo (con la separazione di sfera temporale e spirituale) la vocazione profetica, educativa e, in fondo, la superiorità etica degli evangelici<sup>95</sup>.

Le criticità e le implicazioni di natura "politica" e "personalistica" della "riforma del diritto penale" sono l'esplicito punto di partenza della monografia che Eduard Kohlrausch (professore a Heidelberg) dedica nel 1908 all'oltraggio alle società religiose<sup>96</sup>, descrivendo il § 166 come "oggetto di animati confronti"<sup>97</sup>. La ricostruzione storica delle fattispecie disciplinate dal § 166 inizia direttamente con l'Illuminismo, in cui avviene il passaggio tra le due impostazioni fondamentali della tutela della religione: la repressione premoderna della blasfemia e la moderna protezione della

---

<sup>89</sup> Cfr. D.W. THÜMMEL, *Der Religionsschutz*, cit., pp. 53-8, 62. Netta sul punto è la distanza da von Lilienthal, Wach e Beling, ritenendo che i procedimenti penali finiscano per creare "martiri", cfr. D.W. THÜMMEL, *Der Religionsschutz*, cit., p. 59.

<sup>90</sup> Cfr. D.W. THÜMMEL, *Der Religionsschutz*, cit., p. 63 s.

<sup>91</sup> Cfr. D.W. THÜMMEL, *Der Religionsschutz*, cit., pp. 65-8.

<sup>92</sup> Cfr. D.W. THÜMMEL, *Der Religionsschutz*, cit., p. 74 s.

<sup>93</sup> Cfr. D.W. THÜMMEL, *Der Religionsschutz*, cit., p. 80 s.

<sup>94</sup> Cfr. D.W. THÜMMEL, *Der Religionsschutz*, cit., pp. 90-7.

<sup>95</sup> Cfr. D.W. THÜMMEL, *Der Religionsschutz*, cit., pp. 97 ss.

<sup>96</sup> E. KOHLRAUSCH, *Die Beschimpfung von Religionsgesellschaften. Ein Beitrag zur Strafrechtsreform*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1908.

<sup>97</sup> E. KOHLRAUSCH, *Die Beschimpfung*, cit., p. 1.



“pace sociale”. Quest’ultima, già presente nella gestione politica del confronto tra Riforma e Controriforma, diviene strategica per la linea teorica e politica delle scienze di polizia, che nella religione tutelano l’asse portante della stabilità, garantita dal morigerato comportamento del buon cittadino<sup>98</sup>. Kohlrausch descrive il cambiamento di paradigma attraverso l’influsso di giuristi come Hans Ernst Globig, Johann Georg Huster ed Ernst Ferdinand Klein sulla redazione del *Landrecht* prussiano; non trascura però trascurare la spinta convergente di Federico il Grande, che mira alla pace sociale attraverso la tolleranza religiosa, i cui limiti sono la turbativa e la destabilizzazione delle convinzioni religiose altrui<sup>99</sup>.

Non discostandosi nel complesso dalle ricostruzioni citate, Kohlrausch considera esemplari, oltre al Codice prussiano, quello penale francese del 1810 e quello bavarese del 1813, denunciando il regresso dell’Ottocento<sup>100</sup>, allorché “la religione sperimenta un rinnovato forte apprezzamento da parte dello Stato”<sup>101</sup>. Caratterizza il suo approccio l’attenzione per l’attività legislativa e per i lavori preparatori che conducono al §135 del Codice penale prussiano del 1851 (il diretto antecedente del § 166 del Codice imperiale), a cui non imputa solo un’acritica concessione al senso comune nel ripristinare la blasfemia, ma anche la pretesa di rafforzare la tutela delle società religiose, introducendo “oggetti di culto”, “dottrine, istituzioni e usi”<sup>102</sup>. Pur approvando la successiva esclusione di “oggetti di culto” e “dottrine”, nondimeno Kohlrausch ritiene incauta la recezione di tale paragrafo nel Codice imperiale del 1872, operata senza valutarne l’adattabilità alle mutate esigenze politiche, sociali e scientifiche dell’ultimo quarto dell’Ottocento. Da ciò, a suo avviso, deriverebbe la generale ambiguità che domina tutti i paragrafi sui reati contro la religione, nei quali si confondono i due distinti filoni delle politiche legislative tra ‘700 e ‘800: 1) la preservazione della “pace religiosa” uscita dall’Illuminismo; 2) la difesa della “fede religiosa” dagli attacchi del pensiero laico e scientifico come portato del Romanticismo<sup>103</sup>.

Frutto di questa confusione di impianto, il § 166 si espone alle accuse di mancare i propri scopi (variamente intesi come “tutela del sentimento religioso”, “protezione della pace religiosa”, “protezione della religione”)<sup>104</sup>; di esercitare una tutela parziale e squilibrata delle società

---

<sup>98</sup> Cfr. E. KOHLRAUSCH, *Die Beschimpfung*, cit., pp. 9-20.

<sup>99</sup> Cfr. E. KOHLRAUSCH, *Die Beschimpfung*, cit., pp. 23 s, 27 s.

<sup>100</sup> “L’intero cammino del XVIII secolo dal diritto comune ai Codici penali prussiano e bavarese, viene rifatto a ritroso”, E. KOHLRAUSCH, *Die Beschimpfung*, cit., p. 35 s.

<sup>101</sup> E. KOHLRAUSCH, *Die Beschimpfung*, cit., p. 33.

<sup>102</sup> Cfr. E. KOHLRAUSCH, *Die Beschimpfung*, cit., p. 38.

<sup>103</sup> Cfr. E. KOHLRAUSCH, *Die Beschimpfung*, cit., pp. 39 ss.

<sup>104</sup> Si tratta di scopi alla cui trattazione l’autore attribuisce un “significato autonomo” rispetto alle ulteriori criticità del §166, mostrando tanto l’ambiguità del primo, quanto l’indeterminatezza del secondo (che sembra aver deviato dal freno a ogni forma di persecuzione verso la tutela di forme istituzionalizzate di culto), quanto l’inconsistenza della determinazione del concetto di religione, sia dal punto di vista “oggettivo”, sia da



religiose a tutto vantaggio del cattolicesimo<sup>105</sup>; di limitare “non la libertà di oltraggiare, ma la libertà di coscienza e quella di una critica oggettiva”<sup>106</sup>. Un’obiezione, quest’ultima, che retroagisce in maniera sostanziale sul significato della seconda, mostrando che la norma colpisce nel profondo le basi culturali di ogni confessione nel suo libero confronto con le altre, traducendone i rilievi critici in oltraggi<sup>107</sup>.

Considerate le ‘tare ereditarie’ del § 166, Kohlrausch passa in rassegna e boccia i tentativi di salvataggio esperiti da autori coevi, che lo ancorano al “sentimento religioso” (Beling)<sup>108</sup>, all’oltraggio ai “supremi oggetti della convinzione religiosa” (Binding)<sup>109</sup>, oppure (Kahl) all’ attentato contro la “pace religiosa”<sup>110</sup> o alla “volgarità della forma e alla meschinità dello scopo”<sup>111</sup>. Ritene che basti l’unica via apparentemente rimasta per la riforma e cioè quella (ancora proposta da Kahl) di rimuovere dalla seconda parte dell’articolo la formula “istituzioni e usi” delle società religiose. Attenuando o eliminando la disparità di trattamento tra le confessioni, tale emendamento potrebbe addirittura peggiorare il danno già inflitto alla libertà di coscienza e di ricerca, rendendo ancor più indeterminato l’oggetto della tutela e ampliando a dismisura la portata della norma<sup>112</sup>. Perciò per la seconda parte del § 166 non sembra possibile altra soluzione che l’abrogazione<sup>113</sup>. Kohlrausch conferma così quanto sosteneva nelle prime battute del libro, avvertendo che l’apparente radicalità di tale soluzione svanisce, se si considera che la norma dà solo una tutela apparente alla religione, mentre minaccia un bene sostanziale dello Stato come la libertà di coscienza<sup>114</sup>.

Nel 1909 Adolf Moser pubblica la sua dissertazione dottorale sulla blasfemia nelle *Strafrechtliche Abhandlungen* edite da von Lilienthal<sup>115</sup>. Anche lui compie un corposo lavoro di ricostruzione storica<sup>116</sup>, che premette

---

quello “soggettivo”, cfr. E. KOHLRAUSCH, *Die Beschimpfung*, cit., pp. 42-6.

<sup>105</sup> Cfr. E. KOHLRAUSCH, *Die Beschimpfung*, cit., pp. 46-54.

<sup>106</sup> E. KOHLRAUSCH, *Die Beschimpfung*, cit., p. 42.

<sup>107</sup> La dettagliata analisi di questa parte punta sulle ambiguità della distinzione dei concetti di oltraggio (*Beschimpfung*), oggetto del § 166, e di ingiuria (*Beleidigung*), disciplinata dalla Quattordicesima sezione (§§185-200): se li si identifica, si blocca direttamente la “libera critica”, mentre se si cerca di separarli, attribuendo una maggior gravità all’oltraggio, si finisce in un dedalo di discrasie che Kohlrausch evidenzia prontamente e che conducono questa disciplina, di nuovo in danno della libertà di coscienza, di ricerca e di espressione, ad assegnare un netto vantaggio al cattolicesimo, cfr. E. KOHLRAUSCH, *Die Beschimpfung*, cit., pp. 54-86.

<sup>108</sup> Cfr. E. KOHLRAUSCH, *Die Beschimpfung*, cit., pp. 93 ss.

<sup>109</sup> Cfr. E. KOHLRAUSCH, *Die Beschimpfung*, cit., pp. 95 s.

<sup>110</sup> Cfr. E. KOHLRAUSCH, *Die Beschimpfung*, cit., pp. 96 ss.

<sup>111</sup> Cfr. E. KOHLRAUSCH, *Die Beschimpfung*, cit., p. 98 s.

<sup>112</sup> Cfr. E. KOHLRAUSCH, *Die Beschimpfung*, cit., pp. 99 ss.

<sup>113</sup> Cfr. E. KOHLRAUSCH, *Die Beschimpfung*, cit., p. 101.

<sup>114</sup> Cfr. E. KOHLRAUSCH, *Die Beschimpfung*, cit., p. 1.

<sup>115</sup> A. MOSER, *Religion und Strafrecht insbesondere Die Gotteslästerung*, in *Strafrechtliche Abhandlungen*, (1909) 110.

<sup>116</sup> Cfr. A. MOSER, *Religion und Strafrecht*, cit., pp. 4-55.



all'esame del diritto vigente tedesco, a sua volta contestualizzato con una succinta panoramica sulle legislazioni estere<sup>117</sup>. Dalla comparazione trae la non lusinghiera conclusione dell'arretratezza del diritto imperiale sulla religione<sup>118</sup>. La motivazione di tale giudizio passa attraverso un'analisi dei presupposti fondamentali della disciplina: libertà religiosa<sup>119</sup>, pace religiosa<sup>120</sup>, significato sociale della religione<sup>121</sup>, sentimento religioso<sup>122</sup>.

Rilevando nella legislazione vigente (imperiale e territoriale) il retaggio di un'incompleta libertà religiosa a causa dei favori accordati a "singole professioni di fede"<sup>123</sup>, a Moser ne appaiono inevitabili le ripercussioni sulla pace religiosa, tanto da parlare della "spaccatura della Germania in diverse fedi" come di una "sciagura nazionale", di uno "strappo" aggravato da oltraggi di vario genere; a essi fa riscontro l'„amara necessità" delle leggi, la cui "forza preventiva" non può che essere "benefica"<sup>124</sup>. Pur giungendo a conclusioni opposte sull'utilità della legislazione, Moser concorda con Thümmel sia sulla valenza sociale della religione<sup>125</sup>, sia (contro Beling) sull'aleatorietà del "sentimento religioso"<sup>126</sup>; di quest'ultimo rigetta la pretesa stabilizzazione tentata dalla Corte Suprema imperiale, che vorrebbe ricondurlo al catechismo delle società religiose<sup>127</sup>. L'autore riassume così la sua proposta:

“Facciamola finita con l'instabile terreno del sentimento [...] e controlliamo l'interesse pubblico alla religione o, in caso di negazione di questo, limitiamo la tutela statale ai delitti contro la libertà dei cittadini e la pace”<sup>128</sup>.

---

<sup>117</sup> Cfr. A. MOSER, *Religion und Strafrecht*, cit., pp. 56-61.

<sup>118</sup> “La trattazione del diritto penale religioso è arretrata su molti punti [...]. La nuova regolamentazione del diritto penale, se intende davvero essere moderna, dovrà prendere forma in stretto collegamento con i modelli delle legislazioni straniere”, A. MOSER, *Religion und Strafrecht*, cit., p. 61.

<sup>119</sup> Cfr. A. MOSER, *Religion und Strafrecht*, cit., pp. 61-4.

<sup>120</sup> Cfr. A. MOSER, *Religion und Strafrecht*, cit., pp. 65 ss.

<sup>121</sup> Cfr. A. MOSER, *Religion und Strafrecht*, cit., pp. 67-70.

<sup>122</sup> Cfr. A. MOSER, *Religion und Strafrecht*, cit., pp. 71-6.

<sup>123</sup> A. MOSER, *Religion und Strafrecht*, cit., p. 62.

<sup>124</sup> A. MOSER, *Religion und Strafrecht*, cit., p. 66.

<sup>125</sup> “Di fatto la religione, secondo la sua vera essenza, è una fonte della moralità del popolo, in quanto gli presenta come doveri gli ideali dell'amore, della cura dei malati e dei poveri, dell'autodisciplina, dell'obbedienza verso l'autorità e gli dà anche le forze morali della fede della speranza e dell'amore per irraggiungibile di tali ideali”, A. MOSER, *Religion und Strafrecht*, cit., p. 68.

<sup>126</sup> “Un semplice sentimento non può essere oggetto del diritto, neppure nel caso di oltraggio. Il legislatore non può far riferimento ai sentimenti”, poiché questi “non sono nulla di concreto, di universale e di uguale”, A. MOSER, *Religion und Strafrecht*, cit., p. 72.

<sup>127</sup> Cfr. A. MOSER, *Religion und Strafrecht*, cit., p. 72 s.

<sup>128</sup> A. MOSER, *Religion und Strafrecht*, cit., p. 76. Nelle ultime pagine del testo l'Autore parla tuttavia (*inter alia*) di “proteggere il sentimento religioso del singolo da attacchi contrari alla legge”, A. MOSER, *Religion und Strafrecht*, cit., p. 103.



Ribadendo la necessità di perseguire la blasfemia, Moser rigetta l'ipotesi di una riforma e la ricomprensione in un'unica fattispecie incentrata sull'oltraggio alle società religiose, ribadendo che l'appartenenza della religione alla sfera individuale impone la tutela del "pensiero di Dio" come "bene comune di tutti i credenti nello Stato" e perciò come "bene culturale". In tal senso "colui che bestemmia Dio reca un danno al bene giuridico della religione e dovrà di conseguenza essere punito come violatore dell'ordine pubblico"<sup>129</sup>.

Riecheggiando le parole di Kohlrausch, anch'egli menziona le "proposte radicali" di abrogazione, ma va nella direzione opposta, considerandole non ricevibili a dispetto dei loro buoni propositi. La Germania corre infatti il rischio di una sinergia tra la sua peculiare scissione confessionale e l'attuale fase di fermento culturale e politico, che comporta un "sovertimento di tutti i concetti". A causa di questo sciagurato connubio, un'abrogazione potrebbe apparire alla "coscienza popolare" come una "svalutazione della religione da parte dello Stato", con conseguenze destabilizzanti<sup>130</sup>.

Dal puntuale vaglio dei concetti fondamentali condotto da Moser vorrei enucleare due punti significativi per la disciplina della blasfemia negli anni di Weimar. In primo luogo, egli distingue il "concetto di Dio" sia da quello biblico, a cui fa riferimento la giurisprudenza imperiale, sia da quello desumibile dai catechismi delle società religiose. A suo avviso, se si considera come "scopo della legge" la "garanzia del rispetto dell'ordine pubblico" e la "protezione delle fondamenta etiche dello Stato", la soluzione va cercata in un approccio morale di stampo kantiano, che riconosce a Dio personalità, razionalità e perfezione, ponendolo al riparo da ogni sospetto di arbitrio e di limitatezza antropomorfa. Per questo non ritiene che l'offesa alla figura umana del Cristo ricada sotto l'articolo sulla blasfemia<sup>131</sup>, un punto che nel caso Einstein vedrà i giudici su posizioni totalmente diverse. Inoltre, Moser crede che l'espressione (*Aeußerung*) della bestemmia possa essere estesa anche alle "rappresentazioni figurative", senza alcun danno per le arti corrispondenti<sup>132</sup>. Un'intuizione che, nell'età di un impressionante sviluppo della cultura dell'immagine, sarà carica di conseguenze per autori come Grosz.

## 5 - La *vexata quaestio* del bene giuridico

---

<sup>129</sup> A. MOSER, *Religion und Strafrecht*, cit., p. 79.

<sup>130</sup> A. MOSER, *Religion und Strafrecht*, cit., p. 82.

<sup>131</sup> "Perfino le espressioni più oltraggiose su Gesù di Nazareth non possono essere trattate come blasfemia ai sensi della nostra legge. La blasfemia è rivolta unicamente e direttamente a Dio", A. MOSER, *Religion und Strafrecht*, cit., p. 90.

<sup>132</sup> Cfr. A. MOSER, *Religion und Strafrecht*, cit., p. 96 s.



Un profilo di estremo interesse per capire l'importanza della posta in gioco è quello del "bene giuridico" (*Rechtsgut*), già affiorato come un fiume carsico dall'esame della letteratura fin qui condotto. Parlare di "sentimento religioso" o di "pace sociale", oppure di "religione" o di "Dio" in quanto beni giuridici non è ovviamente privo di implicazioni, che possono essere sviluppate ed esaminate sia a monte, rispetto all'impianto ideologico della politica legislativa (tanto quella passata - *de lege lata* - quanto quella futura - *de lege ferenda* -), sia a valle nella specifica determinazione del perimetro di libertà dei consociati<sup>133</sup>. Basti pensare che l'elaborazione del concetto di "bene giuridico collettivo" fornita nella prima metà dell'Ottocento da J.M. Franz Birnbaum (legata all'onore ma con immediati e significativi riferimenti alla religione)<sup>134</sup> segna una tappa fondamentale e un'inversione di tendenza rispetto alla concezione illuminista e individualista del reato come lesione di un diritto soggettivo, sostenuta da Anselm Feuerbach e ben rappresentata dal 'suo' Codice bavarese del 1813, che non prevede il reato di blasfemia. Non è difficile comprendere come in termini di politica legislativa tale svolta fornisca un potente presupposto teorico e ideologico alla "Restaurazione romantica"<sup>135</sup>.

Due testi sui *Religionsvergehen*, uno prebellico e l'altro postbellico, forniscono un buon punto d'osservazione non solo sulla scienza giuridica ma sull'intera epoca che li accoglie. Nel 1912, pubblicando la tesi dottorale sulla *Tutela penalistica del sentimento religioso nel diritto vigente, nel Progetto e nel Controprogetto*<sup>136</sup>, Theodor Ahrens è deciso a separare le sorti del "bene giuridico" dal mero scontro tra assunzioni pregiudiziali e loro altrettanto irriflessi referenti polemici, mirando a una consapevolezza tematica. Affronterò successivamente le sue osservazioni sulle proposte di riforma del Codice, indulgiando per ora sul tema del *Rechtsgut*. Nelle pagine introduttive Ahrens definisce l'oggetto-sentimento (*Gefühl*) come un dato psichico, che può essere il prodotto diretto di stimoli sensibili o può avere

---

<sup>133</sup> Per la delimitazione di due correnti principali nell'individuazione di "criteri pregiudiziali", riconducibili una alla teoria degli "interessi umani" concretamente generati dall'esistenza (Liszt) e l'altra al "punto di vista normativo" neokantiano che concepisce i beni giuridici come "rappresentazioni di valore culturalmente definite", cfr. G. STRATENWERT, L. KUHLEN, *Strafrecht Allgemeiner Teil I*, 5. Auflage, Heymann, Köln et al., 2004, p. 29.

<sup>134</sup> Cfr. J.M.F. BIRNBAUM, *Ueber das Erforderniß einer Rechtsverletzung zum Begriffe des Verbrechens mit besonderer Rücksicht auf den Begriff der Ehrenkränkung*, in *Archiv des Criminalrechts. Neue Folge*, (1834) 2, pp. 149-94.

<sup>135</sup> Sulla tematizzazione del "bene giuridico collettivo" come oggetto di tutela nell'opera di J.M. Franz Birnbaum in contrasto con la teoria feuerbachiana della tutela penale limitata al reato come lesione dei diritti soggettivi, cfr. K. AMELUNG, *Rechtsgüterschutz und Schutz der Gesellschaft*, Athenäum, Frankfurt a. M., 1972, pp. 45 ss; P. SIRACUSANO, *I delitti in materia di religione. Beni giuridici e limiti dell'intervento penale*, Giuffrè, Milano, 1983, pp. 13-23, p. 169 s; inoltre, cfr. G. FIANDACA, *Sul bene giuridico. Un consuntivo critico*, Giappichelli, Torino, 2014, pp. 13-22.

<sup>136</sup> T. AHRENS, *Der strafrechtliche Schutz des religiösen Gefühl im geltenden Recht*, in *Vor-Entwurf und in Gegen-Entwurf*, Schletter, Breslau, 1912.



una natura mediata e “intellettuale” come risposta a rappresentazioni della memoria o della fantasia. A questo ‘raggruppamento intellettuale’ Ahrens riconduce il “sentimento religioso”, assegnandogli così un proprio statuto epistemologico<sup>137</sup> nella veste di una “proprietà-sentimento” (*Gefühl-Eigenschaft*) o “facoltà” (*Fähigkeit*), che rischia di essere ostacolata, danneggiata e resa insensibile (*abgestumpft*)<sup>138</sup> da “attacchi” (*Angriffe*) di altri soggetti<sup>139</sup>. Acquisita questa fisionomia peculiare, i “sentimenti intellettuali” divengono finalmente “idonei” (*fähig*) allo scopo di una protezione statale<sup>140</sup>, a patto che i consociati li ritengano “meritevoli” (*würdig*) e “bisognosi” (*bedürftig*) di essa; ne è appunto un esempio il “sentimento religioso”<sup>141</sup> che, individuato come “bene giuridico” (*Rechtsgut*), è altresì “oggetto di tutela” (*Schutzobjekt*)<sup>142</sup>.

Concentrandosi sulla blasfemia e sul comma primo del § 166<sup>143</sup>, Ahrens traccia un rapido quadro storico comparativo sulla disciplina del reato<sup>144</sup>, a cui fa seguire l’esame del dibattito in dottrina, articolandolo in quattro interpretazioni del *Rechtsgut-Schutzobjekt*: 1. “religione”; 2. “pace religiosa”; 3. “società civile rappresentata dalle chiese presenti nello Stato e da altre società religiose”; 4. “sentimento religioso”<sup>145</sup>. Considerato il carattere non specialistico del presente lavoro, mi limiterò ad alcuni cenni. Rientrano nel primo raggruppamento Kahl (sostenitore anche della “pace religiosa”)<sup>146</sup> e Rohland<sup>147</sup>, per i quali la “religione” è tutelata dal § 116 in quanto bene culturale primario. A costoro Ahrens obietta che, per individuare tale oggetto, sarebbe necessario o considerarlo in modo troppo ristretto, come la somma delle dottrine positive delle chiese riconosciute (dotate di diritti corporativi) oppure ricadere nell’indeterminatezza di

---

<sup>137</sup> “Il sentimento è un mutamento dello stato di coscienza accompagnato da piacere o dispiacere e prodotto da un’eccitazione psichica attivata da una percezione sensibile o dal ricordo o dalla fantasia”, T. AHRENS, *Der strafrechtliche Schutz*, cit., p. 8.

<sup>138</sup> Oltre che di “ottundimento” (*Abstumpfung*) Ahrens parla anche di “assuefazione” come danni derivanti da un attacco di terzi, cfr. T. AHRENS, *Der strafrechtliche Schutz*, cit., p. 12.

<sup>139</sup> T. AHRENS, *Der strafrechtliche Schutz*, cit., p. 11.

<sup>140</sup> “Attraverso la minaccia o l’inflizione di una pena, lo stato può controbilanciare gli attacchi effettivamente possibili ai sentimenti [intellettuali], così da produrre una rappresentazione capace di agire da freno (nel senso di una prevenzione generale)”, T. AHRENS, *Der strafrechtliche Schutz*, cit., p. 10.

<sup>141</sup> T. AHRENS, *Der strafrechtliche Schutz*, cit., p. 13.

<sup>142</sup> T. AHRENS, *Der strafrechtliche Schutz*, cit., p. 14.

<sup>143</sup> T. AHRENS, *Der strafrechtliche Schutz*, cit., p. 14.

<sup>144</sup> Cfr. T. AHRENS, *Der strafrechtliche Schutz*, cit., pp. 15-17.

<sup>145</sup> Cfr. T. AHRENS, *Der strafrechtliche Schutz*, cit., pp. 20-39. Per un’accurata delineazione delle basi teoriche dei modelli di bene giuridico, i loro rapporti e la loro evoluzione tra Otto e Novecento in ambito tedesco, cfr. P. SIRACUSANO, *I delitti in materia di religione*, cit., pp. 31-90.

<sup>146</sup> “I beni giuridici sono immediatamente *religione e pace religiosa*”, W. KAHL, *Religionsvergehen*, cit., p. 85.

<sup>147</sup> “Oggetto della tutela giuridica è la religione come bene ideale”, W. VON ROHLAND, *Historische Wandlungen*, cit., pp. 140.



un' „astrazione di tutte le forme possibili di religione”<sup>148</sup>. Per quanto concerne il modello della “pace religiosa”, contemplata da Kahl come ulteriore accezione del bene giuridico e criticata da Kohlrausch come prodotto dell'età illuminista tuttora operante *de lege lata*<sup>149</sup>, le obiezioni di Ahrens vertono su due aspetti: l'idea della pace potrebbe ritorcersi contro la libertà di ogni pensiero (scientifico, filosofico, letterario) che la turbasse con le proprie critiche; inoltre un eccesso di zelo nel suo mantenimento rischierebbe di inaridire la vitalità della stessa religione, che è “lotta per la fede” e vive dell'insopprimibile tensione che innerva i rapporti interconfessionali<sup>150</sup>. Ahrens rigetta anche la terza versione del *Rechtsgut*, quella della “società civile”. Per farlo, si concentra sull'idea di “comunità religiosa” proposta da Wach; se quest'ultima fosse il bene tutelato, la blasfemia non sarebbe che la mera riproposizione della linea del *Landrecht* prussiano, che ne fa un “sottocaso” dell'oltraggio alle società religiose, per la precisione un “oltraggio indiretto” che colpisce il loro “concetto di Dio”<sup>151</sup>. La quarta e ultima classificazione verte sul “sentimento religioso” prediletto da Ahrens, il quale, tanto per restare ad autori qui esaminati, ricorda Beling, Liszt e Moser: il primo come sostenitore, gli altri come critici del sentimento in quanto pilastro concettuale dell'ordinamento vigente (Moser è fautore *de lege ferenda* della teoria della religione come bene-civiltà). Tra i critici della teoria del *Gefühl* sono ricordati anche Ernst Feder, che ne denuncia come irrazionale e disomogenea la tutela, in quanto altri sentimenti (come il “nazionale”, il “sociale” e l' „estetico”) non sono protetti dal legislatore<sup>152</sup> e Kahl che, in sostanza, punta sulla soggettività e la mancanza di criteri oggettivi per la determinazione del sentimento<sup>153</sup>. Evitando di ripetere considerazioni già ampiamente esposte, mi limito ad aggiungere che Ahrens supporta la propria chiave di lettura con il riferimento del § 166 allo “scandalo” (*Ärgernis*) che (in linea con la giurisprudenza della Corte suprema) rende la blasfemia una chiara “lesione del sentimento” e dunque un “reato d'evento” o “materiale” (*Erfolgsdelikt*)<sup>154</sup>.

---

<sup>148</sup> Cfr. T. AHRENS, *Der strafrechtliche Schutz*, cit., pp. 20-23.

<sup>149</sup> Cfr. E. KOHLRAUSCH, *Die Beschimpfung*, cit., pp. 9-20, 44 s.

<sup>150</sup> Cfr. T. AHRENS, *Der strafrechtliche Schutz*, cit., pp. 24-7.

<sup>151</sup> Cfr. T. AHRENS, *Der strafrechtliche Schutz*, cit., pp. 27 ss.

<sup>152</sup> Cfr. E. FEDER, *Die Religionsvergehen im Deutschen Strafgesetzentwurf*, in *Festschrift, Franz von Liszt zum 60. Geburtstage*, Scientia, Aalen, 1971 (Neudruck der Ausgabe Berlin 1911), p. 65.

<sup>153</sup> Cfr. W. KAHL, *Religionsvergehen*, cit., p. 83; in merito, cfr. T. AHRENS, *Der strafrechtliche Schutz*, cit., pp. 29-33, 38. È interessante rilevare che per Ahrens il concetto di bene “religione” presentato da Kahl finisce per ricongiungersi con la teoria dell'interesse, perché se, secondo Kahl, la religione non può consistere nell'insieme di specifici e differenti principi di fede, allora bisogna concludere che agli la intenda come una “religione intima” e cioè “religiosità”, che Ahrens assimila al “sentimento religioso”, cfr. T. AHRENS, *Der strafrechtliche Schutz*, cit., pp. 36 ss.

<sup>154</sup> Cfr. T. AHRENS, *Der strafrechtliche Schutz*, cit., pp. 40 ss.





Anche l'abrogazionista Jgnaz Ettinger entra nel vivo del dibattito con una tesi dottorale, scritta nel 1917 ma pubblicata due anni dopo<sup>155</sup>, fermamente convinto della piena secolarizzazione del diritto penale contemporaneo<sup>156</sup> ma anche consapevole che la storicità del diritto stesso non permette di considerare "definitivo" tale esito<sup>157</sup>. Ettinger esamina la vicenda dei reati contro la religione, puntando soprattutto sulla svolta laica a partire dall'illuminismo, che non porta tuttavia alla loro eliminazione, ma li modifica e svuota della valenza spirituale, adattandoli nei presupposti, nei mezzi e negli scopi al mantenimento dell'ordine sociale. Come si è visto, solo il Codice bavarese del 1813, sotto l'egida di Feuerbach, elimina gran parte delle fattispecie (*in primis* la blasfemia), mantenendone alcune come il disturbo del culto. Ciononostante, la blasfemia torna a essere punita in Baviera e lo resta altrove con la Restaurazione<sup>158</sup>. Nonostante il mutamento politico e culturale da questa rappresentato, il processo di secolarizzazione resta per Ettinger una direttrice fondamentale, che conferma il predominio della "tutela della pace", proposta dall'autore come terzo paradigma accanto a "tutela sentimento" e della "religione"; viene così modificato l'impianto di Ahrens, riassorbendo in quest'ultima il bene della "società civile"<sup>159</sup>.

Partendo dal sentimento, Ettinger si sofferma su Ahrens in virtù delle pretese scientifiche della sua opzione metodologica, obiettando in definitiva (ma forse in modo non del tutto lineare) che se lo "scandalo" (*Ärgernis*) consiste nel danneggiare la stessa facoltà del sentire e se un'„unica blasfemia" non è sufficiente perché ciò accada, allora Ahrens cade in contraddizione, prevedendo per ogni singolo atto un "reato di danno" (*Verletzungsdelikt*). Altri ostacoli per chi voglia porre la teoria del sentimento alla base dell'attuale tutela penale sono per Ettinger la procedibilità d'ufficio (*von Amtswegen*) o il requisito della pubblicità dell'atto lesivo, dato che nella fattispecie della blasfemia "si tratterebbe di una tutela propria dell'individuo, che dovrebbe attivarsi a suo favore solo in base alle circostanze"<sup>160</sup>. Infine, Ettinger trova che solo a prezzo di una fondamentale incoerenza tale principio sia compatibile con la "libertà d'opinione, il pilastro dello Stato moderno"; è infatti innegabile che teorie scientifiche e dottrine di fede differenti siano comunque in grado di colpire il sentimento religioso, ma ciononostante restano zona franca<sup>161</sup>.

---

<sup>155</sup> J. ETTINGER, *Zur Lehre von den Religionsvergehen*, Schletter, Breslau, 1919.

<sup>156</sup> "Das heutige Strafrecht ist durchaus weltlich", J. ETTINGER, *Zur Lehre von den Religionsvergehen*, cit., p. 1.

<sup>157</sup> J. ETTINGER, *Zur Lehre von den Religionsvergehen*, cit., p. 1.

<sup>158</sup> Cfr. J. ETTINGER, *Zur Lehre von den Religionsvergehen*, cit., p. 37 s.

<sup>159</sup> Per una critica alla tassonomia di quest'ultimo, cfr. J. ETTINGER, *Zur Lehre von den Religionsvergehen*, cit., p. 44.

<sup>160</sup> J. ETTINGER, *Zur Lehre von den Religionsvergehen*, cit., p. 47.

<sup>161</sup> Cfr. J. ETTINGER, *Zur Lehre von den Religionsvergehen*, cit., p. 47 s.



La teoria della religione (proposta tra gli altri da Rohland<sup>162</sup> e Moser<sup>163</sup>) ne rivendica il “grande valore culturale e statale”<sup>164</sup>, ma per Ettinger è poco coerente con le vigenti previsioni del legislatore, che (come appena visto) limita fortemente la protezione di dogmi o oggetti di adorazione a tutto beneficio della libertà di pensiero e di ricerca<sup>165</sup>. Inoltre, avocare allo Stato la protezione della religione, presupponendo che in questa esso preservi la propria unità, implica altresì che possa procedere contro di lei, quando non ne abbia più bisogno. Avendo ridotto la religione a mezzo per altri scopi superiori, si arriverebbe al paradosso di gettare “il seme dell'intolleranza religiosa”<sup>166</sup>.

La teoria della pace, per Ettinger, è tale da accogliere nel proprio alveo tanto il sentimento religioso quanto la religione (bastino in merito le ultime considerazioni), ma li riduce a beni subordinati e strumentali, come a suo avviso sarebbe confermato dalle posizioni di Kahl<sup>167</sup> e Liszt (ma per quest'ultimo solo con riferimento al comma secondo del § 166 e al § 167)<sup>168</sup>. Tale orientamento, prosegue, si adatta meglio di tutti alla forma e agli scopi dello Stato moderno, in cui serve a definire i limiti dell'esercizio delle libertà individuali in condizioni di reciprocità<sup>169</sup>.

Terminata la disamina generale, Ettinger soppesa le ragioni del partito abrogazionista e riformista del diritto penale religioso, schierandosi teoreticamente con il primo, ma pragmaticamente riconoscendo la maggior presa del secondo. Da un lato ritiene che la stessa teoria del sentimento renda superflua la tutela, poiché non può essere danneggiato da un'offesa

---

<sup>162</sup> Cfr. W. VON ROHLAND, *Historische Wandlungen*, cit., p. 142.

<sup>163</sup> Cfr. A. MOSER, *Religion und Strafrecht*, cit., pp. 67-70.

<sup>164</sup> J. ETTINGER, *Zur Lehre von den Religionsvergehen*, cit., p. 49.

<sup>165</sup> “Del resto, come si può parlare di tutela della religione, quando manca la protezione dei dogmi e degli oggetti di adorazione e manca non perché è ovvio che debbano essere protetti congiuntamente alla comunità religiosa, ma perché sono stati esclusi dal Parlamento per non limitare la ricerca scientifica”, J. ETTINGER, *Zur Lehre von den Religionsvergehen*, cit., p. 52.

<sup>166</sup> J. ETTINGER, *Zur Lehre von den Religionsvergehen*, cit., p. 53.

<sup>167</sup> Cfr. W. KAHL, *Religionsvergehen*, cit., p. 84.

<sup>168</sup> “La tutela penalistica vale innanzitutto per la libertà religiosa (o pace religiosa) e cioè per il libero esercizio della propria convinzione religiosa all'interno delle società religiose riconosciute e nei casi di impedimento delle loro funzioni religiose (§167) e di oltraggio alle società (§166, comma 2)”, F. VON LISZT, *Lehrbuch des Strafrechts*, cit., p. 410.

<sup>169</sup> “La teoria della protezione della pace è l'approccio che meglio si concilia con l'essenza dello Stato moderno, che tra i suoi fondamenti annovera la libertà di fede e l'uguaglianza confessionale. A rigore, che si debba punire azioni di natura religiosa contraddice la libertà di fede e solo la certezza che la libertà religiosa del singolo debba trovare i propri limiti in quella dell'altro autorizza una persecuzione penale. Scopo delle norme è custodire questi limiti e cioè vegliare sulla pace religiosa delle confessioni. Al contrario, le teorie che esigono dallo Stato una presa di posizione rispetto alle diverse confessioni - e questo fanno la teoria del sentimento e quella della protezione della religione - autorizzano nello stesso tempo qualunque ulteriore intromissione nella vita religiosa e in tal modo minacciano la parità e minano la libertà di fede”, J. ETTINGER, *Zur Lehre von den Religionsvergehen*, cit., p. 55.



che finisce tutt'al più per rinvigorirlo; dall'altro, boccia per motivi analoghi la richiesta di tutela basata sul fatto che, tralasciandola, lo Stato sminuirebbe l'importanza del sentimento religioso, avviandolo sulla china che conduce all'indifferenza. Per queste ragioni Ettinger non reputa la legislazione adeguata allo scopo della protezione del sentimento, tanto più che per le leggi vigenti dottrine e oggetti di adorazione possono essere bersaglio di pesanti offese, a patto che questi non costituiscano un oltraggio mediato a società religiose riconosciute e alle loro istituzioni o usi<sup>170</sup>. Anche rispetto alla tutela della religione come bene civile, la legislazione (tanto *de lege lata* quanto *ferenda*) evidenzia una scarsa efficacia in base ad argomenti che Ettinger formula in modo abbastanza simile a quelli appena esposti, sostenendo che la coercizione risulta addirittura controfinale, che discredita la religione come "un qualcosa di statale e fiscale" e che meglio si addice a ciò che è già "irrigidito e morto". Se inoltre si considerasse la nascita del Luteranesimo attraverso la lente del comma secondo del § 166, si vedrebbe che la tutela della religione cattolica avrebbe determinato la condanna di Lutero per averne oltraggiato gli usi e le istituzioni, anche indirettamente attraverso la critica a dottrine e oggetti di adorazione del catechismo romano<sup>171</sup>. Lo stesso fatto che la protezione legislativa della religione sia nello stesso tempo invocata e contestata da diversi fronti confessionali (ad esempio gli evangelici ne denunciano il favore per i cattolici) mette in luce l'estrema parzialità che può essere implicita in un simile bene<sup>172</sup>. Infine, la tutela penale della pace religiosa è criticata da autori che, come si è visto poc'anzi, presagiscono l'esito di un'entropia spirituale in cui si estinguono ogni energia, tensione e virtù morale, le quali traggono linfa proprio dal contrasto. Ma la tutela viene criticata anche da chi, all'opposto, paventa una crescita incontrollata del fervore religioso aizzato nei tribunali: "I processi a [...] Thümmel, [...] Panizza e altri mostrano come durante le liti giudiziarie, da queste ancor più eccitata, cresca l'onda dell'odio confessionale, un odio che sarebbe proprio compito delle norme frenare"<sup>173</sup>. In conclusione, scrive Ettinger, "delle tre differenti teorie nessuna è in grado di giustificare le norme nella loro forma attuale. Al contrario ciascuna di esse fornisce il presupposto adeguato di un'abrogazione"<sup>174</sup>.

Passando alle considerazioni *de lege ferenda*, l'autore nota che "la maggior parte degli studiosi è favorevole a mantenere la legislazione nei suoi tratti generali, apportando alcune modifiche". Per il § 166 i "teorici del sentimento" spingono per l'introduzione del "delitto perseguibile su querela" (*Antragsdelikt*) e per una riduzione della pena. I teorici della protezione della religione chiedono la punibilità delle rappresentazioni grafiche e la previsione di un minor grado di offesa rispetto allo "scandalo"

---

<sup>170</sup> Cfr. J. ETTINGER, *Zur Lehre von den Religionsvergehen*, cit., p. 98 ss.

<sup>171</sup> Cfr. J. ETTINGER, *Zur Lehre von den Religionsvergehen*, cit., p. 100 s.

<sup>172</sup> Cfr. J. ETTINGER, *Zur Lehre von den Religionsvergehen*, cit., pp. 102-105.

<sup>173</sup> J. ETTINGER, *Zur Lehre von den Religionsvergehen*, cit., p. 106.

<sup>174</sup> J. ETTINGER, *Zur Lehre von den Religionsvergehen*, cit., p. 107.



(*Ärgeris*), che di fatto esclude dalla tutela le persone “religiosamente deboli” (i.e. gli “indifferenti”)<sup>175</sup>. I fautori della pace sociale paiono equamente schierati tra abrogazione e riforma. Kahl, ad esempio, propugna la “secolarizzazione” mediante l’abrogazione dello “specifico gruppo di reati contro la religione”, disciplinandone alcune residue fattispecie sotto altri capitoli del Codice penale; verrebbe così preservata la separazione di Stato e chiesa, perseguendo condotte lesive di un “interesse generale dello Stato” e non di uno particolare e religioso<sup>176</sup>. Un’idea che a Ettinger non spiace affatto, pur considerando la difficoltà della suddetta opera di ripartizione e sussunzione delle medesime fattispecie in altre parti del Codice<sup>177</sup>. Osserva in conclusione:

“Tutte queste norme *secolarizzate* potrebbero sostituire il § 166 e seguenti anche nella loro forma attuale [...]. Ma sebbene una secolarizzazione di ampio respiro delle norme fosse in grado di eliminare parecchi inconvenienti e se la legge non potesse che trarne beneficio, non ci sarebbe da aspettarsi una scelta tanto radicale da parte del legislatore. Possiamo al massimo prevedere qualche correzione più o meno importante”<sup>178</sup>.

Anche in questo caso rinvio alla trattazione successiva i rilievi dell’autore sui progetti di riforma del Codice<sup>179</sup>. Credo invece che sia il momento di individuare, oltre alle innumerevoli distinzioni fin qui elencate, un denominatore comune che, attraverso il § 166, consenta di collocare le vicende ‘sorelle’ di Panizza e Einstein nel passaggio tra impero e repubblica. Tale denominatore, secondo Placido Siracusano, è la religione concepita come “bene di civiltà meritevole di protezione” penale. La sua preminenza nelle due fasi citate della storia tedesca rivela una “continuità di *ethos* giuridico che si intreccia con la discontinuità politico-istituzionale”, gettando un ponte tra l’opzione ottocentesca imperiale di nazionalismo e di *Kulturprotestantismus* e l’“effimera stagione di Weimar”<sup>180</sup>. Una stagione tanto più effimera, si direbbe, quanto più disposta ad accettare che la sua nuova costruzione poggi su quelle vecchie fondamenta culturali.

## 6 - L’insuccesso dei progetti di riforma

Le opere menzionate non sono che frammenti di un quadro assai più ampio, ma consentono di gettare un po’ di luce sulla complessa questione dei *Religionsvergehen*, tenuto conto dello spostamento di accenti (come si è visto

---

<sup>175</sup> Cfr. J. ETTINGER, *Zur Lehre von den Religionsvergehen*, cit., pp. 108 ss.

<sup>176</sup> Cfr. W. KAHL, *Religionsvergehen*, cit., pp. 95, 101.

<sup>177</sup> Cfr. J. ETTINGER, *Zur Lehre von den Religionsvergehen*, cit., p. 111.

<sup>178</sup> J. ETTINGER, *Zur Lehre von den Religionsvergehen*, cit., p. 112.

<sup>179</sup> Cfr. J. ETTINGER, *Zur Lehre von den Religionsvergehen*, cit., pp. 113-9.

<sup>180</sup> P. SIRACUSANO, *I delitti in materia di religione*, cit., p. 61.



tutt'altro che coerente, ma comunque rilevabile) che la dottrina opera incessantemente nel Codice imperiale, passando dai "contenuti della fede" all' „influsso politico" alla "separazione di Stato e chiesa"<sup>181</sup>.

Come riflesso di questa ripartizione di ambiti va letto il complesso e sfumato riorientamento delle considerazioni dei giuristi menzionati, alcuni dei quali (Beling ad esempio) ripropongono la tutela del "sentimento religioso" come bene giuridico individuale, mentre altri (come Kahl) ritrovano nella protezione della religione e della pace sociale lo scopo della legislazione in oggetto. Accanto ai riformatori si è altresì constatata la presenza di 'abolizionisti' (Wach, Thümmel, Kohlrausch), che probabilmente più degli altri avvertono l'urgenza, emersa dalle analisi comparatistiche, di rispondere alla crescente diversificazione delle opzioni culturali. Tra queste rientrano, per usare le formule fin troppo note di Friedrich Nietzsche, la morte di Dio<sup>182</sup> e la conseguente "trasvalutazione di tutti i valori" (*Umwertung aller Werthe*)<sup>183</sup>, che pongono la questione di visioni del mondo (*Weltanschauungen*) alternative alla stessa religione: non più eretiche, sacrileghe o blasfeme, ma altrettanto meritevoli di tutela<sup>184</sup>.

Il movimento di riforma del Codice penale, ricordato a proposito di Kahl, dopo un avvio promettente va incontro a una serie di insuccessi. Sotto questa luce sinistra, anziché apparire come rimedio, esso sembra piuttosto il sintomo della malattia cronica di una società che è *incapace* di governare il cambiamento, ma è *capace*, e per le medesime ragioni, di attraversare tre differenti regimi politici (impero, democrazia, dittatura), implodendo nell'ultimo senz'aver messo mano alle leggi.

Nel 1909, coronando la fine dei lavori della Commissione di 'classici' e 'moderni' del 1902, esce la corposa *Vergleichende Darstellung*. Nello stesso anno un Comitato di giuristi pratici di istituzione governativa pubblica il *Progetto provvisorio (Vorentwurf) di un Codice penale tedesco*, mantenendo la linea del compromesso tra le due scuole<sup>185</sup>. In termini generali, nei paragrafi sulla religione (§§155-8, i primi due dei quali corrispondono al vigente §166) il Comitato sposta l'obiettivo della tutela dall'individuo all'interesse sociale e ridefinisce il reato di blasfemia, sostituendo il criterio dello scandalo (*Aergernis*) con l' „intenzione malevola" (*Böswilligkeit*)<sup>186</sup>.

---

<sup>181</sup> L. STERN, *Der Strafgrund*, cit., p. 24.

<sup>182</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, in IDEM, *Morgenröte - Idyllen aus Messina - Die fröhliche Wissenschaft. Kritische Studienausgabe Bd. 3*, Hrsg. von G. COLLI und M. MONTINARI, dtv, München, 1988, pp. 467, 481.

<sup>183</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Der Antichrist*, in IDEM, *Der Fall Wagner - Götzen-Dämmerung - Der Antichrist - Ecce homo - Dionysos Dithyramben - Nietzsche contra Wagner. Kritische Studienausgabe Bd. 6*, Hrsg. von G. COLLI und M. MONTINARI, dtv, München, 1988, p. 179, e, nel medesimo volume, cfr. IDEM, *Ecce homo*, p. 365.

<sup>184</sup> Cfr. L. STERN, *Der Strafgrund*, cit., p. 28.

<sup>185</sup> Cfr. E. SCHMIDT, *Einführung*, cit., p. 395; T. VORMBAUM, *Einführung*, cit., p. 144.

<sup>186</sup> SACHVERSTÄNDIGE-KOMMISSION (bearb. von), *Vorentwurf zu einem Deutschen Strafrecht. Begründung. Besonderer Teil*, Guttentag, Berlin, 1909, pp. 509-20. Sullo slittamento d'accento dallo scandalo al dolo, cfr. E. FEDER, *Die Religionsvergehen*, cit., pp. 68 ss.



Non mancano commentatori come il citato Feder che, dietro le schermaglie concettuali e le conseguenti alchimie strutturali, coglie nel dibattito sui reati contro la religione il “resto di una concezione morta” e descrive il *Progetto provvisorio* come una nave che veleggia con dei “cadaveri” a bordo<sup>187</sup>. Parto di una “fase culturale ormai andata”, il delitto di blasfemia “non dovrebbe aver posto” nel diritto penale<sup>188</sup>.

Anche il citato Ahrens indugia sul *Vorentwurf*, individuandone il ‘peccato originale’ nell’ „aver seguito piuttosto acriticamente le vie indicate dal suo ispiratore nell’ambito specifico: Kahl”. Ahrens ripropone dunque le obiezioni sopra esaminate agli approcci della tutela della religione e della pace religiosa, adottati da Kahl, e che riscontra dominanti nel nuovo progetto. La prova, secondo Ahrens, è fornita dall’espunzione dal nuovo testo legislativo dello “scandalo” (*Ärgernis*); se per i redattori del *Vorentwurf* esso avrebbe mantenuto in primo piano la dimensione individuale-privata del reato di blasfemia, collidendo con lo scopo da essi privilegiato di una tutela a carattere pubblico, tuttavia l’eliminazione non basta ai redattori per togliere di mezzo il fondamentale presupposto della tutela del sentimento religioso, da cui quel concetto resta comunque sotteso<sup>189</sup>.

Pur nella differenza di prospettive, lo stesso Ettinger rileva il carattere incompiuto e compromissorio della proposta di riforma, sottolineando altresì, al netto delle riformulazioni di alcune fattispecie e del mutamento del titolo della nuova sezione dedicata (non si parla più di reati riferiti “alla religione” ma all’ „esercizio della religione”) che il tentativo di secolarizzazione fallisce, mantenendo la sostanza del corpus del precedente impianto<sup>190</sup>.

Sotto l’egida di Kahl, von Lilienthal, von Liszt e James Goldschmidt nel 1911 esce il *Contro-progetto (Gegenentwurf) al Progetto provvisorio*: un testo che (considerata la contiguità tra il nuovo *board* e la Commissione del 1902) “non è concepito in antitesi al *Vorentwurf* ma piuttosto come sua integrazione”<sup>191</sup>. In esso, realizzando gli auspici di Kahl, il *Gegenentwurf* non considera più la religione come oggetto di una specifica tutela, ma la colloca nella sezione dedicata al “Disturbo della pace giuridica e dell’ordine pubblico”, punendo la blasfemia non più con la reclusione ma con una pena pecuniaria<sup>192</sup>.

---

<sup>187</sup> E. FEDER, *Die Religionsvergehen*, cit., p. 54.

<sup>188</sup> E. FEDER, *Die Religionsvergehen*, cit., p. 72.

<sup>189</sup> Per l’esame dettagliato delle considerazioni di Ahrens, cfr. T. AHRENS, *Der strafrechtliche Schutz*, cit., pp. 57-67.

<sup>190</sup> “Il gruppo di reati è stato mantenuto nella sua interezza: la proposta di secolarizzazione di Kahl è rimasto perciò ignorato”, J. ETTINGER, *Zur Lehre von den Religionsvergehen*, cit., p. 113; per il complesso della proposta pp. 113-7.

<sup>191</sup> T. VORMBAUM, *Einführung*, cit., p. 145.

<sup>192</sup> Cfr. W. KAHL/K. V. LILIENTHAL/F. V. LISZT/J. GOLDSCHMIDT, *Gegenentwurf zum Vorentwurf eines deutschen Strafgesetzbuchs*, Guttentag, Berlin, 1911, pp. 194-203. Per un commento dettagliato al *Vorentwurf* con una finale, breve comparazione con il *Gegenentwurf*, cfr. F. AEBLI, *Die Religionsdelikte in ihrer geschichtlichen Entwicklung, ihre*



Considerato che, con particolare riguardo alla materia qui esaminata, Kahl costituisce un elemento di indubbia continuità tra *Vorentwurf* e *Gegenentwurf*, Ahrens ribadisce i rilievi avanzati al primo documento, mettendo in rilievo anche in questo caso una strategia della commissione volta quantomeno a porre in secondo piano la tutela del pur ineliminabile sentimento religioso e soffermandosi anche sulla presenza della *Böswilligkeit* che (vista l'inopportunità di abrogare la blasfemia) avrebbe lo scopo di limitare drasticamente la sfera d'azione dell'articolo<sup>193</sup>.

Assai meno negativo il giudizio di Ettinger, il quale, pur nella contrarietà alla riforma e propenso all'abrogazione, ritiene non trascurabile il contributo alla secolarizzazione rispetto al *Vorentwurf*<sup>194</sup>. Dunque "la regolamentazione della materia del *Gegenentwurf* va considerata riuscita e - ovviamente dal punto di vista del mantenimento delle norme - non può che essere accolta con favore"<sup>195</sup>.

Un'ulteriore Commissione governativa, a cui partecipa nuovamente Kahl, lavora tra 1911 e 1913 a una proposta che non vede la luce se non in forma provvisoria<sup>196</sup> e, fatta saltare dalla guerra, è ripresa e ripubblicata nel 1919 (ma non sotto l'egida del governo) con qualche modifica, che prevede al § 215 la trattazione congiunta di blasfemia e oltraggio alle società religiose, riportando al centro il "sentimento religioso" come "bene giuridico" tutelato<sup>197</sup>. Una decina d'anni dopo Feder, ponendo a confronto *Progetto* e *Contro-progetto*, Fritz Glaser giunge a conclusioni non difformi da lui, riconoscendosi accanto a Kohlrausch nel "partito" di coloro che "chiedono una completa *abrogazione*" delle fattispecie previste dal § 166<sup>198</sup>.

Su questo complicato sfondo di presupposti dottrinali, giurisprudenziali e politici avviene la condanna di Einstein. Pur avendo indugiato a lungo sul dibattito, devo ammettere che di esso risulta

---

*Behandlung im geltenden Recht mit Berücksichtigung der Deutschen und Schweizerischen Strafgesetzenentwürfe*, Juchli & Beck, Zürich, 1914, pp. 90-8.

<sup>193</sup> Cfr. T. AHRENS, *Der strafrechtliche Schutz*, cit., pp. 68 ss.

<sup>194</sup> In definitiva qui "manca un gruppo a sé di delitti religiosi [...] e l'intera materia è assimilata ai delitti che possono causare *disturbo della pace giuridica e dell'ordine pubblico*", J. ETTINGER, *Zur Lehre von den Religionsvergehen*, cit., p. 118.

<sup>195</sup> J. ETTINGER, *Zur Lehre von den Religionsvergehen*, cit., p. 119.

<sup>196</sup> Cfr. L. EBERMAYER (syst. bearb. von), *Der Entwurf eines Deutschen Strafgesetzbuches*, Liebmann, Berlin, 1914.

<sup>197</sup> *Entwurf von 1919*, in W. SCHUBERT, J. REGGE, P. RIEß, PETER, W. SCHMID (Hrsg.), *Quellen zur Reform des Straf- und Strafprozessrechts*, Abt. I, Bd. 1, Teil 1, De Gruyter, Berlin, 1995, p. 50.

<sup>198</sup> F. GLASER, *Die Religionsdelikte nach dem Vorentwurfe und nach dem Gegenentwurfe zu einem deutschen Strafgesetzbuch*, in *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft*, (1921) 42, p. 825. Mi limito solo a menzionare, in quanto eccede il *terminus ad quem* del processo a Einstein, il repubblicano Progetto Radbruch pubblicato nel 1922 sotto l'egida dell'allora Ministro della giustizia, cfr. *Entwurf eines Allgemeinen Deutschen Strafgesetzbuches* (1922), in W. SCHUBERT, J. REGGE, P. RIEß, PETER, W. SCHMID (Hrsg.), *Quellen zur Reform*, cit., pp. 145-98. Per un quadro complessivo delle citate riforme, cfr. E. SCHMIDT, *Einführung*, cit., pp. 394-9, 406; T. VORMBAUM, *Einführung*, cit., pp. 143-7, 150 ss., 164-9; con particolare riferimento alla materia religiosa, cfr. L. STERN, *Der Strafgrund*, cit., pp. 28-31.



altrettanto significativo il non detto. E proprio Einstein ne è l'esempio. Additato come ateo, ma contemporaneamente fatto segno dell'odio antisemita, mostra quanto poco conti il rispetto di confessioni diverse dai duellanti evangelico e cattolico. È uno scrittore, eppure dalle centinaia di pagine esaminate e dai numerosi casi citati in esse, non è emerso nulla che faccia per lui e per quelli come lui: non essendo un uomo della strada, un giornalista o un prete, la sua vicenda non sembra rilevante per i giuristi citati, che non dicono una parola sull'arte. Con la sola eccezione di Ettinger, nessuno di loro sembra avere memoria o curarsi della scandalosa condanna di Panizza.

## 7 - La formazione critica di Einstein tra poetica e politica

Nelle pagine che seguono proverò a tracciare alcune linee di sviluppo del pensiero di Einstein. Il focus sulla blasfemia comporterà una selezione di temi e troppo spesso, per mutuare un'espressione forte dell'autore, una "sanguinosa" rinuncia ad approfondimenti e tematizzazioni che, spostato il suddetto focus dal campo giuridico a quello estetico e letterario, riterrei addirittura indispensabili. Conscio di questo limite, mi propongo di illustrare un medesimo lasso temporale (che parte dai primi scritti e si conclude con la *Cattiva novella*) da differenti prospettive, studiando la loro convergenza. A fronte delle predette decurtazioni, ciò comporterà anche riprese e riconsiderazioni, qualche hegeliano passo indietro per andare avanti, nella speranza che ciò non si esaurisca in sterili ripetizioni, ma favorisca di volta in volta una più ricca comprensione dell'oggetto.

Vorrei evitare una ricostruzione scolastica della biografia di Einstein, ma d'altra parte credo sia indispensabile dare conto di alcune tappe della sua formazione, che contribuiscono a gettare luce non solo sulla vicenda personale ma sulla società in cui essa si svolge, inquadrando meglio il processo per blasfemia e le accuse avanzate dentro e fuori dall'aula.

A proposito delle origini dell'autore, va senz'altro rammentata la nascita in una famiglia ebraica integrata della classe media e per giunta di stretta osservanza. Verso la fine degli anni '80 dell'Ottocento il padre Daniel è chiamato a Karlsruhe per dirigere il prestigioso *Israelitisches Landesstift* (*Seminario israelitico territoriale*) del Baden-Württemberg, posto sotto l'egida ducale. Tuttavia, dopo un precoce pensionamento per motivi di salute, Daniel Einstein muore nel 1899 in una clinica psichiatrica in circostanze non ben chiarite, forse suicida<sup>199</sup>. Il fatto sconvolge il piccolo Carl e incide profondamente sul suo rapporto con la religione, già segnato da un rifiuto

---

<sup>199</sup> Sulle origini della famiglia, la formazione, la carriera di Daniel Einstein e il suo insediamento a Karlsruhe fino alla morte, cfr. S. PENKERT, *Carl Einstein. Beiträge zu einer Monographie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1969, pp. 26-37. Inoltre, cfr. H. SCHMIDT-BERGMANN, 'Die Stadt der Langeweile' Carl Einstein und Karlsruhe, in *Spuren*, (1992) 19, pp. 1-16.





dell'autorità paterna e della dottrina di fede, che ai suoi occhi si saldano e confondono in maniera indissolubile<sup>200</sup>. Pur continuando gli studi - non senza qualche intoppo - presso il Ginnasio cittadino, Carl Einstein avvia un percorso esistenziale e culturale divergente rispetto a tali, ordinarie basi formative; un percorso che lo porta a Berlino, dove si è già stabilito quando consegue il diploma nel 1904 e dove, fino al 1908, segue alcuni corsi universitari, ben presto abbandonati per l'attività di scrittore e giornalista<sup>201</sup>.

Quando sale agli onori della cronaca nel 1921 per l'accusa di blasfemia, gode già di una certa notorietà, avendo al suo attivo - tra le altre - due importanti pubblicazioni come il romanzo *Bebuquin* (1912)<sup>202</sup> e il saggio sulla *Scultura negra* (*Negerplastik*, 1915)<sup>203</sup>. E proprio da queste due opere, circoscrivendo l'osservazione ad alcuni dei loro presupposti estetici e teoretici, comincerò a tracciare una possibile linea di indagine che conduce alla polemica contro la società e le istituzioni imbastita nella *blasfemia Cattiva novella*.

Il *Bebuquin* (iniziato nel 1906 e pubblicato in forma parziale già nel 1907)<sup>204</sup> è una frenetica successione di scorci urbani (dal luna park, al bar, alle strade, con l'inserimento addirittura di un convento) nei quali l'aspirante artista Giorgio Bebuquin incontra le figure più bizzarre, rivisitazioni della 'fauna' cittadina berlinese. Bebuquin è alla vana ricerca

---

<sup>200</sup> "Si può senz'altro pensare che questa relazione comunque distorta con la religione sia stata scossa fino alle fondamenta dall'esperienza di una follia repentina. La fede rappresentata dal padre e l'ordine del mondo che essa sosteneva apparivano ormai ancor più ambigui e discutibili, di quanto potessero già essere stati per la sensibilità di quel bambino", S. PENKERT, *Carl Einstein*, cit., p. 34; inoltre, cfr. H. SCHMIDT-BERGMANN, *'Die Stadt der Langeweile'*, cit., p. 10.

<sup>201</sup> Cfr. S. PENKERT, *Carl Einstein*, cit., pp. 37-45.

<sup>202</sup> Cfr. C. EINSTEIN, *Bebuquin oder die Dilettanten des Wunders. Ein Roman*, Verlag der Wochenschrift *Die Aktion*, Berlin, 1912.

<sup>203</sup> Cfr. C. EINSTEIN, *Negerplastik*, Verlag der weißen Bücher, Leipzig, 1915.

<sup>204</sup> Sull'opera, a solo titolo d'esempio, senza alcuna pretesa di esaustività bibliografica, cfr. E. WASMUTH, *Die Dilettanten des Wunders. Versuch über Carl Einsteins "Bebuquin"*, in *Der Monat*, (1962) 163, pp. 49-58; K. SELLO, *Revolte und Revolution*, cit., pp. 232-245; S. VIETTA, *Carl Einsteins Bebuquin. Kritik der absoluten Vernunft*, in IDEM, H.-G. KEMPER (Hrsg.), *Expressionismus*, Fink, München, 1975, pp. 161-68; H. OEHM, *Die Kunsttheorie Carl Einsteins*, Fink, München, 1976, pp. 86-158; T. KRÄMER, *Zur Textkonstitution von Carl Einsteins "Bebuquin"*, in K.H. KIEFER (Hrsg.), *Carl-Einstein-Kolloquium 1986*, Lang, Frankfurt a.M. 1988, pp. 37-44; E. KLEINSCHMIDT, *Die dilettantische Welt und die Grenze der Sprache. Zur erkenntniskritischen Poetik von Carl Einsteins Bebuquin*, in *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*, (1989) 33, pp. 370-83; T. KRÄMER, *Carl Einsteins "Bebuquin"*. *Romantheorie und Textkonstitution*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1991; R. SORG, *Aus den "Gärten der Zeichen". Zu Carl Einsteins Bebuquin*, Fink, München, 1998; J. SABEL, *Text und Zeit. Versuche zu einer Verhältnisbestimmung, ausgehend von Carl Einsteins Roman 'Bebuquin oder die Dilettanten des Wunders'*, Lang, Frankfurt am Main u.a., 2002; L. FOTA, *"Bebuquin oder Die Dilettanten des Wunders". Kritik einer Welt, in der das Wunder unmöglich geworden ist*, in *Germanistische Beiträge*, (2004) 17-18, pp. 29-54; K. KIEFER (Hg.), *Carl Einstein. Bebuquin oder Die Dilettanten des Wunders. Mit Kommentar und Nachwort*, Metzler, Berlin, 2022.



del “miracolo”, dell’„azione indipendente”<sup>205</sup> che rompa le convenzioni teoriche ed epistemiche dell’epoca. Il suo scopo è trovare il varco verso una nuova dimensione, che si profila già dal successivo *Scultura negra* come una trascendenza accessibile all’arte, la quale è in grado di sovvertire l’ordine della costruzione tradizionale della realtà grazie all’autonomia della propria creazione<sup>206</sup>.

Il fallimento del personaggio non esaurisce la ricerca di Einstein. Al contrario, l’esito serve a descrivere una temperie culturale e l’atteggiamento (il *mood* si direbbe oggi) di un ceto intellettuale che non sembra all’altezza del compito; la radicalità necessaria ad assolverlo è delineata da Einstein come una vera e propria battaglia epistemologica, da combattere contro l’idea di un’unità totalizzante, che vede diramarsi dal dogmatismo religioso, attraverso la razionalizzazione teologica, fino alle estreme propaggini della scienza moderna. Il (morto!) *alter ego* Böhm mette così in guardia Bebuquin:

“In noi [...] ci sono molte logiche in lotta tra loro e da questo conflitto scaturisce l’alogico. Non si lasci illudere da alcuni filosofi difettosi, che ciarlano continuamente sull’unità e sulle interrelazioni tra le varie parti, sul loro connettersi al tutto. Non siamo più così poveri di fantasia, da affermare l’esistenza di un Dio”<sup>207</sup>.

La strategia consiste dunque nel mettere in contrasto le “logiche” intese come manifestazioni di quel ceppo unitario, che tende a sottostimarne la capacità di approdare a risultati divergenti e addirittura confliggenti tra loro e con l’intero stesso<sup>208</sup>. Il nesso causale diventa il bersaglio privilegiato della polemica di Einstein. Se da un lato, con l’indefettibilità della sua successione, esso rappresenta l’antitesi del miracolo, dall’altro la teologia impiega la causalità e la piega nel tentativo di occultare il mistero più grande, il miracolo della *creatio ex nihilo*: si individua in Dio una causa prima che di causale non ha proprio nulla, poiché non ammette antecedente ed è incommensurabile rispetto alle conseguenze. In proposito si legge nel *Bebuquin* che “con una frase [...] da

---

<sup>205</sup> C. EINSTEIN, *Bebuquin o I dilettanti del miracolo*, traduzione italiana di T. ZEMELLA, Introduzione di G. ZANASI, Giometti & Antonello, Macerata, 2020, p. 115.

<sup>206</sup> Nel posteriore saggio *Georges Braque* Einstein formula in modo piuttosto efficace tale ricerca: “Come il miracolo interrompe in modo scioccante e inspiegabile un decorso meccanico, allo stesso modo blocchi di irrazionale sono catapultati fuori dall’accadere visionario all’interno della realtà”, C. EINSTEIN, *Georges Braque*, in IDEM, *Werke. Band 3: 1929-1940*, Hrsg. von H. HAARMANN, K. SIEBENHAAR unter Mitarb von S. DAMM, K. LANGHAMMER, M. MERTENS, R. WIELAND, Fannei & Walz, Berlin, 1996, p. 327; testo originale: *Georges Braque*, traduit. par M.E. ZIPRUTH, Editions des chroniques du jour, Paris, 1934.

<sup>207</sup> C. EINSTEIN, *Bebuquin o I dilettanti*, cit., p. 43 s.

<sup>208</sup> “Ammetto che qui l’elemento logico non è sufficiente, per il fatto che ogni assioma confuta l’altro”, C. EINSTEIN, *Bebuquin o I dilettanti*, cit., p. 35.



un pensiero causale si arriva difilato al non causale”<sup>209</sup> e nel coevo frammento *Trattato del verbo e della croce* (1911) Einstein scrive:

“C’è un Dio, perché ci serve la rappresentazione di qualcosa di perfettamente e unicamente produttivo [...]. Ma la creazione separa Dio dall’uomo, perché il primo è tutto ed è inoperoso e irrappresentabile. La creazione è tanto poco spiegabile, quanto qualsiasi tipo di insorgenza che non si può unire a un’osservazione retrospettiva [...]. La creazione non c’è mai stata”<sup>210</sup>.

D’altra parte, com’è stato suggerito da autorevoli interpreti, l’autore non giunge a un totale rigetto dei citati nessi logici; perciò, da diversi punti di vista si è parlato di un esito *kantianamente* cercato da una ragione che esperisce i propri limiti<sup>211</sup>, di un tentativo abortito<sup>212</sup>, oppure di un percorso che non può essere valutato in una prospettiva “riflessivo-filosofica”, perché si colloca da subito e consapevolmente nel campo dell’estetica<sup>213</sup>. A mio avviso - e in maggior sintonia con la prima valutazione - Einstein non sembra intenzionato a distruggere le logiche, ma a inficiarne l’omologazione ideologica, a denunciare la pericolosa attitudine di una cultura che trasforma la consequenzialità in dogmatismo e che, grazie all’illusoria trasparenza del concetto, crea una pericolosissima gabbia di cristallo, con cui rende impossibile esplorare visioni alternative<sup>214</sup>. Tramite

---

<sup>209</sup> C. EINSTEIN, *Bebuquin o I dilettanti*, cit., p. 39. “La considerazione causale è sempre a posteriori ed eccede sempre l’oggetto concreto [...]. Le cause di un oggetto stanno sempre su un piano postumo, diverso da quello dell’oggetto stesso”, C. EINSTEIN, *Totalità I-IV*, cit., p. 48 s. Ma si legge già in un manoscritto antecedente al 1910 e riconducibile all’elaborazione del concetto di totalità: “Nel pensiero causale l’uomo pone la sua finitezza come norma. Tipico di questo tentativo di dare forma è la decomposizione di un intero in principio e conseguenza o la connessione causale di due individui in un tutto”, C. EINSTEIN, *Das Problem des Anfangs*, in IDEM, *Werke. Band 4: Texte aus dem Nachlaß I*, Hrsg. von H. Haarmann/K. Siebenhaar, Fannei & Walz, Berlin, 1992, p. 121. Circa il possibile influsso dei recenti sviluppi della fisica quantistica sulla critica di Einstein al nesso causale, cfr. H. OEHM, *Die Kunsttheorie Carl Einsteins*, cit., p. 23 s.

<sup>210</sup> C. EINSTEIN, *Der Traktat vom Wort und dem Kreuz*, in IDEM, *Werke. Band 1*, cit., p. 136 s; in merito, cfr. S. ZEIDLER, *Form as revolt*, cit., p. 29.

<sup>211</sup> “Ragione e logica non sono criticate dal punto di vista dell’irrazionalità; in linea di principio è la stessa ragione che fa dell’arte il megafono della propria verità di critica della conoscenza, per scendere in campo contro se stessa e la propria pretesa di validità dogmatica”, R. RIECHERT, *Carl Einstein. Kunst zwischen Schöpfung und Vernichtung*, Lang, Frankfurt a. M. et al., 1992, p. 129.

<sup>212</sup> Matias Martínez-Seekamp indaga prevalentemente il *Bebuquin* per mettere in luce le discrasie e l’incompletezza della critica di Einstein al nesso causale, individuandone piuttosto sul piano teoretico e narrativo una fondamentale riproposizione e conferma, cfr. M. MARTÍNEZ-SEEKAMP, *Ferien von der Kausalität? Zum Gegensatz von ›Kausalität‹ und ›Form‹ bei Carl Einstein*, in *Text+Kritik*, (1987) 95, pp. 13-22; in termini analoghi, cfr. E. WASMUTH, *Die Dilettanten des Wunders*, cit., p. 52.

<sup>213</sup> K. KIEFER, *Nachwort*, in IDEM (Hg.), *Carl Einstein*, cit., p. 112.

<sup>214</sup> “Il concetto è proprio un non senso come la cosa. Non ci si sbarazza mai della combinazione. Il concetto vuole arrivare alle cose, ma io voglio proprio il contrario”, C. EINSTEIN, *Bebuquin o I dilettanti*, cit., p. 41.



il cortocircuito dei nessi logici, insomma, egli vuole impedire l'esito di una *monologia* che finora ha irretito il pensiero nell'atto stesso di sorreggerlo:

“La logica vuole sempre una cosa e non pensa che esistano molte logiche. Non c'è un Uno, bensì una tendenza all'unificazione e quante cose tendono in diverse direzioni. La logica non ha un fondamento [...]; la logica è una gigantesca eccezione [...]. La logica cristallizza, nella misura in cui le nostre capacità vengono applicate ai cosiddetti fatti. Essa si preoccupa solo dei nostri bisogni pratici, si rivolge alle cose e cerca di mantenerle in relazioni in accordo tra loro e ricorrenti”<sup>215</sup>.

Sul piano letterario, le ripercussioni teoretiche dell'esperimento del *Bebuquin* comportano un collasso dei meccanismi ordinari della narrazione e le strutture che li sorreggono. Antecedente e conseguente non si tengono più, la vita e la morte si mescolano, la paratassi prevale sull'ipotassi: il *Bebuquin* si presenta come un caleidoscopio, che non fatica ad attrarre l'attenzione delle avanguardie letterarie<sup>216</sup>.

Nell'opera l'Autore adotta un sincretismo culturale, il quale dà vita a un'eccentrica e spregiudicata corallità di suggestioni, che filosoficamente risalgono alle letture di Platone e di Immanuel Kant<sup>217</sup>, al confronto con il primo romanticismo e con l'idealismo (da Novalis, a Friedrich Schelling, a Georg Wilhelm Hegel)<sup>218</sup>, ad Arthur Schopenhauer e al più recente e discusso Friederich Nietzsche (conosciuto grazie alle lezioni universitarie di Georg Simmel) e, ancora, alla critica funzionalista che Ernst Mach (anch'egli mediato da Simmel) avanza all'opposizione gnoseologica

---

<sup>215</sup> C. EINSTEIN, *Bebuquin o I dilettanti del miracolo*, cit., pp. 99, 105. Einstein scrive successivamente: “La logica è incapace di comprendere e fondare tutte le entità spirituali [...]. La logica non è altro che la teoria dei concetti propri della logica stessa, che non possono assumere però una funzione di dominio o di legittimazione nei confronti del mondo”, C. EINSTEIN, *Totalità I-IV*, in IDEM, *Lo snob e altri saggi*, a cura di G. Zanasi, Guida, Napoli, 1985, p. 45; testi originali: [I-II] *Anmerkungen* in *Die Aktion*, (1914) 4.13, col. 277-9; [III-IV] *Totalität*, in *Die Aktion*, (1914) 4.16, col. 345-7; [V] *Totalität - Psychologische Anwendung*, in *Die Aktion*, (1914) 2.22, col. 476-8. Sulla teoria della conoscenza e la connessa critica alla logica nelle opere giovanili di Einstein, cfr. M. BERNING, *Carl Einstein und das Sehen. Entwurf einer Erkenntnistheorie und politischen Moral in Carl Einsteins Werk*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2011, pp. 67 ss.

<sup>216</sup> “Il *Bebuquin*, che rimane l'esempio più audace di prosa sperimentale dell'epoca, anticipò largamente l'orizzonte dadaista e surrealista”, G. ZANASI, *Introduzione*, in C. EINSTEIN, *Bebuquin o I dilettanti del miracolo*, cit., p. 7. Liliane Meffre parla dell'opera come di una “tappa essenziale nell'elaborazione di una nuova grammatica visuale e uditiva”, L. MEFFRE, *Carl Einstein 1885-1940. Itinéraires d'une pensée moderne*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris, 2002, p. 37.

<sup>217</sup> In merito, cfr. D. DE POL, “Totalität” - *Die Kant-Rezeption in der Ästhetik des frühen Carl Einstein*, in *Philosophisches Jahrbuch*, (1997) 104, pp. 117-40.

<sup>218</sup> In particolare, sull'influsso di tali autori sulla concezione einsteiniana della creazione artistica, cfr. R. RIECHERT, *Carl Einstein*, cit., p. 42 ss; S. ZEIDLER, *Form as revolt: Carl Einstein and the ground of modern art*, Cornell University Press, Ithaca (NY), 2015, pp. 30 ss.



kantiana di soggetto e oggetto<sup>219</sup>. Sul versante letterario altri punti di riferimento sono individuabili in Franz Blei, André Gide (dedicatario del *Bebuquin*)<sup>220</sup>, nell'ispirazione fantastica di Paul Scheerbarth, nel teatro dell'assurdo di Alfred Jarry, nel simbolismo di Charles Baudelaire e, tra i contemporanei della scena berlinese, negli espressionisti che fanno capo alla rivista *Die Aktion* di Franz Pfemfert (in seguito cognato di Einstein)<sup>221</sup> o, ancora, nelle sperimentazioni del *cabaret neopatetico* animato da Kurt Hiller<sup>222</sup>.

La cospicua serie di referenti citati rischia tuttavia di essere fuorviante, perché se è vero che tali nomi compongono un'ideale costellazione in cui collocare il lavoro giovanile di Einstein, una sovradeterminazione della loro presenza potrebbe spostare l'attenzione su questioni di sicuro interesse filologico e storiografico, ma che non hanno un impatto diretto sul significato del *Bebuquin*. In esso, come nota Klaus Kiefer, il giovane autore fa adottare ai suoi personaggi un tono sentenzioso e aforistico sulla filosofia, mettendo all'opera un bagaglio di conoscenze e competenze ancora limitato e spesso 'di seconda mano', tratto dalle lezioni universitarie. Qui non si tratta di avallare palesi fraintendimenti di Einstein, ma piuttosto di tener conto che dimostra una spiccata capacità di cogliere e di appropriarsi delle linee portanti di alcuni dibattiti in corso; si pensi al verosimile contatto con le teorie di Mach attraverso la mediazione dei corsi

---

<sup>219</sup> Sui referenti diretti e mediati della formazione teoretica di Einstein nel periodo della frequentazione dell'università e sulle letture di tale periodo, cfr. **S. PENKERT**, *Carl Einstein*, cit., p. 44-58. Sulla crisi dell'impianto positivistico della conoscenza e l'avvio di una trasvalutazione dei valori di matrice nietzscheana durante i primi anni di formazione, cfr. **R. RIECHERT**, *Carl Einstein*, cit., pp. 17-21. Circa l'influsso su Einstein della struttura relazionale della conoscenza in Mach, che mette in crisi la connessione causale a beneficio della reciproca dipendenza degli elementi nella funzione e che pone in questione la preminenza del soggetto sull'oggetto e in generale la consistenza ontologica dell'io, cfr. **S. ZEIDLER**, *Form as revolt*, cit., p. 94 s. Scrive Heidemarie Oehm: "Mach diventa straordinariamente importante non solo per la teoria dell'arte impressionista ma anche per Einstein, risolvendo coerentemente in una relazione funzionale unitaria i concetti metafisici di sostanza rappresentati da io e cosa", **H. OEHM**, *Die Kunsttheorie Carl Einsteins*, cit., p. 11.

<sup>220</sup> Sul profondo interesse di Einstein per Gide, cfr. **C. EINSTEIN**, *André Gide*, in **IDEM**, *Werke. Band 1: 1907-18*, Hrsg. von H. HAARMANN, K. SIEBENHAAR, unter Mitarb. von K. LANGHAMMER, M. MERTENS, K. TIETH, R. WIELAND, Fannei & Walz, Berlin, 1994, pp. 51-4; testo originale in *Der Demokrat. Wochenschrift für freiheitliche Politik, Kunst und Wissenschaft*, (1910) 2.31.

<sup>221</sup> Sui rapporti tra Einstein, Pfemfert e il gruppo della *Aktion*, cfr. **L. MEFFRE**, *Carl Einstein 1885-1940*, cit., pp. 49-58. Sulla storia della *Aktion* (fondata nel febbraio 1911) e della sua rivalità sinergica con *Der Sturm* nella promozione della cultura espressionista, cfr. **D.B. MCBRIDE**, *A Critical Mass for Modernism in Berlin. Der Sturm (1910-32); Die Aktion (1911-32) and Sturm-Bühne (1918-19)*, in P. BROOKER, S. BRU, A. THACKER /i, C. WEIKOP (ed. by), *The Oxford critical and cultural history of modernist magazines. Volume 3: Europe 1880-1940. Part 1*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2013, pp. 773-97.

<sup>222</sup> Sui rapporti del giovane Einstein con gli ambienti letterari berlinesi, cfr. **S. PENKERT**, *Carl Einstein*, cit., pp. 58-61; **L. MEFFRE**, *Carl Einstein 1885-1940*, cit., pp. 32-44, 99.



di Simmel. In definitiva, come rammenta Kiefer, non importa tanto da dove Einstein/Bebuquin prenda le sue tesi, ma l'uso che ne fa, ovvero il tentativo di aprirsi all'orizzonte altro dell'arte e del mito<sup>223</sup>.

Il punto chiave è quindi che Einstein compia "un tentativo di elaborazione artistica della crisi di fondamento della filosofia e delle scienze", assegnando alla "potenza creatrice dell'arte" il compito di "dare un nuovo orientamento valoriale all'esistenza"<sup>224</sup>. Fondamentale in questo esperimento è l'intersezione della sua poetica con quella del cubismo<sup>225</sup>, che costituisce un referente privilegiato del *Bebuquin*, lavorando sulla "frattura delle immagini" e sulle "deformazioni dovute alla rifrazione della luce" (sempre presenti attraverso il tema dello specchio)<sup>226</sup>, nel segno di un "congedo dalla sfera descrittivo-psicologica"<sup>227</sup>. Ma la vera cifra dell'incontro con il cubismo, frutto dei soggiorni parigini di Einstein e della conoscenza personale con Georges Braque e Pablo Picasso, è rinvenibile nella *Scultura negra*, pubblicata mentre il volontario Einstein è convalescente in un ospedale militare<sup>228</sup>. Secondo la sua estetica l'„opera d'arte" nasce dall'„accordo essenziale fra percezione universale e realizzazione particolare"<sup>229</sup>, nel momento in cui una "sensazione immediata" produce "uno spazio totale e non frammentario", rendendo la creazione

---

<sup>223</sup> Valutando le considerazioni filosofiche di Einstein rispetto all'interesse dominante per "arte" e "mito", Kiefer scrive: "Bebuquin non sostiene alcuna dottrina, benché [...] non di rado pronunci 'sentenze' aforistiche. Grosso modo, non importa da dove prenda 'ciò', ma quello che ne fa", K. KIEFER, *Nachwort*, in IDEM (Hg.), *Carl Einstein*, cit., p. 114. Sul mito, cfr. K.H. KIEFER, *Carl Einstein und der Mythos*, in *Cahiers d'Études Germaniques*, (2019) 76, pp. 95-108.

<sup>224</sup> R. RIECHERT, *Carl Einstein*, cit., p. 22 s.

<sup>225</sup> "Il *Bebuquin* è un libro in cui il fantastico diventa logica, sostituendo causalità, logica e psicologia. Sul piano formale, in esso Einstein cerca di fare nel campo della letteratura ciò che i pittori avevano fatto nei quadri cubisti con l'ordine prospettico delle immagini: come lo stile pittorico dei cubisti è stato chiamato a-prospettivo, così si potrebbe definire il *Bebuquin* a-logico e a-causale", E. WASMUTH, *Die Dilettanten des Wunders*, cit., p. 51; in merito, ancora, cfr. H. OEHM, *Die Kunsttheorie Carl Einsteins*, cit., pp. 70-86.

<sup>226</sup> Cfr. L. MEFFRE, *Carl Einstein 1885-1940*, cit., pp. 96 ss.

<sup>227</sup> G. ZANASI, *Introduzione*, cit., p. 12. Per una dettagliata analisi sulla recezione del cubismo in Einstein, cfr. S. ZEIDLER, *Form as revolt*, cit., pp. 93-156. Scrive Penkert: "Nel cubismo egli vide innanzitutto la possibilità di sviluppare una interpretazione del mondo nuova e totale - ciò che per Einstein significava dotata di valenza religiosa -, la quale derivava nuove forme di utopia dalla dimensione dell'arcaico. Il principale influsso della pittura cubista consisteva nella distruzione dell'abituale esperienza visiva tridimensionale, in quanto mostrava formalisticamente sul piano le singole parti costituenti il vecchio oggetto", cfr. S. PENKERT, *Carl Einstein*, cit., p. 56.

<sup>228</sup> Cfr. L. MEFFRE, *Carl Einstein 1885-1940*, cit., pp. 104-16. Sul ruolo del *Bebuquin* e della *Scultura negra* nel sostegno del Dadaismo, cfr. H. BERGIUS, *Das Lachen Dadas: Berliner Dadaisten und ihre Aktionen*, Anabas, Giessen, 1989, pp. 47-50; per un'analisi estetica e gnoseologica della *Negerplastik*, cfr. M. BERNING, *Carl Einstein und das Sehen*, cit., pp. 84-95.

<sup>229</sup> C. EINSTEIN, *Scultura negra*, a cura di E. BASSANI, J.-L. PAUDRAT, traduzione italiana di C.L. RAGGHIANI, *Abscondita*, Milano, 2015, p. 15.



“indipendente, trascendente e sciolta da ogni legame”<sup>230</sup>. Declinata nei capoversi del *Bebuquin*, tale osservazione permette di comprenderne la totale mancanza di strutture stilistiche, sintattiche e narrative riconducibili alla prosa tradizionale e alla *Weltanschauung* che la sottende: un blocco che, secondo Einstein, l’espressionismo non è stato capace di forzare e oltrepassare, restando ‘compromesso’ con tale cultura<sup>231</sup>. Considerata retrospettivamente, l’apparente frammentarietà del *Bebuquin* non sarebbe che un calembour di immagini in sé compiute, di spazi totali e nient’affatto frammentari, perfino caratterizzati da un rigore sintattico di ascendenze matematiche<sup>232</sup>.

L’opera d’arte autentica per Einstein esclude ogni forma di “imitazione” e dà vita a un “realismo formale” - o “realismo rigoroso della forma trascendentale” - che rende l’opera stessa, nella sua perfetta autonomia, una “realtà mitica”<sup>233</sup>. Egli muove dalla predetta unità funzionale machiana tra soggetto e oggetto, la quale pone in discussione tanto la preminenza positivista della realtà esterna, quanto la trasposizione kantiana delle sue strutture nel soggetto conoscente, facendo di esse le forme *a priori* di sensibilità e intelletto. Rielaborando tale suggestione, Einstein giunge a una sorta di identità tra soggetto e oggetto che ha una natura immediata e prelogica, antecedente la coscienza in cui si presentano scissi. Tornare a quell’identità originaria comporta una specie di “autodistruzione” dell’„io empirico”, la quale esige il superamento dei principi della logica causale su cui si basa la sua contrapposizione all’oggetto. Il venir meno della scissione consente lo sviluppo di una visione creativa autonoma, dotata di proprie leggi e non sottoposta al vincolo della rappresentazione della realtà. Non si tratta, insomma, di riprodurre il mondo, ma di crearne artisticamente uno<sup>234</sup>, aprendo una dimensione

---

<sup>230</sup> C. EINSTEIN, *Scultura negra*, cit., p. 19. Significativo in merito un passo dal saggio *Paul Claudel*: “Poetare per i nuovi non corrisponde a un ordinare con gusto una materiale dato in qualche modo. Costoro pensano che alle forme autonome del poetico corrispondano creazioni autonome, che per così dire sono specificamente poetiche fin dall’inizio”, C. EINSTEIN, *Paul Claudel*, in IDEM, *Werke. Band 1*, cit., p. 186; testo originale in *Die weißen Blätter*, (1913) 1.3, pp. 289-97.

<sup>231</sup> Per un giudizio meno polemico e riduttivo sul ruolo dell’espressionismo nella cultura weimariana, con particolare riguardo alle avanguardie pittoriche, cfr. G. DI GIACOMO, *Arte e politica nella repubblica di Weimar*, in M. PONZI, G. GUERRA, D. PADULAROSA (a cura di), *Vivere in tempi di crisi. La Repubblica di Weimar: arte, politica, Filosofia*, Mimesis, Milano-Udine, 2019, pp. 185-202.

<sup>232</sup> Zeidler istruisce in interessante accostamento tra Novalis ed Einstein nella creazione di un “mondo matematicamente poetico, che non è né come la logica della filosofia accademica né come la fantasia del *Fiore blu* dei romantici, ma è piuttosto entrambi” e nel quale “il rigore diverrebbe inventivo e sarebbe saturato da ogni parte dalla contingenza delle emozioni e delle azioni umane”, S. ZEIDLER, *Form as revolt*, cit., p. 30.

<sup>233</sup> C. EINSTEIN, *Scultura negra*, cit., p. 21.

<sup>234</sup> Scrive in merito Oehm: “Ne consegue che conoscenza non significa *adaequatio rei et intellectus* e la correzione delle rappresentazioni soggettive sulla base di un mondo esterno oggettivo, allo scopo di farli concordare, ma essa conserva un aspetto creativo e viene assimilata alla creazione”, H. OEHM, *Die Kunsttheorie Carl Einsteins*, cit., p. 36.



costitutivamente alternativa e in sé coesa, che può e deve contribuire alla costante trasformazione del presente, divenendo il presupposto teoretico di ciò che Einstein chiama “rivolta”. Si apre così la strada alla declinazione politica dell’opera d’arte<sup>235</sup>.

Nella *Scultura negra* Einstein sottolinea che tali caratteristiche, in cui convergono espressione artistica e religione liberata dalle pastoie della teologia<sup>236</sup>, sono state ben colte dagli artisti francesi contemporanei (si legga dai cubisti) come attenti studiosi della plastica africana, in cui “quello che appare astrazione è natura immediata” e “potentissimo realismo”<sup>237</sup>. Raccogliendo tali suggestioni in una forma tematica, che si è assestata nel corso di una ventina d’anni, Einstein scrive nel saggio su *Georges Braque*:

“Le visioni dei religiosi sono predeterminate dogmaticamente [...] mentre solo il guardare rifugge proprio i centri convenzionali, se ne distacca e crea una nuova realtà [...]. Qui non si tratta più di confermare la perfetta realtà divina, ma di una nuova costruzione del reale. [...] La vecchia visione religiosa era imitativa [...], grazia e dono di un Dio. La visione odierna significa isolamento sovversivo e totale sacrificio all’ignoto”<sup>238</sup>.

Rigettando “pregiudizi” e “ipotesi evolucionistiche assolutamente vaghe”, l’operazione dei francesi contribuisce a smascherare un “falso concetto di primitività” (*Fehlbegriff von Primitivität*)<sup>239</sup> e a recuperare nella predetta realtà assoluta della forma il tentativo degli scultori africani (e, sulla loro scia, degli stessi cubisti) di presentare “le parti non visibili simultaneamente, [...] riunite con quelle visibili in una forma totale che l’osservatore determini in un solo atto visivo e corrisponda a una percezione tridimensionale data”<sup>240</sup>.

I pretesi “errori di proporzione” in dipinti e sculture così impostate nascono dal rifiuto di ogni prospettiva, operando un’intenzionale “discontinuità ottica dello spazio”, la quale si traduce in “organizzazione della forma” e in “ordinamento di parti [...] diversamente valorizzate”<sup>241</sup>. Una lezione fondamentale per le arti figurative del ‘900 e una premessa basilare per il successivo itinerario intellettuale di Einstein.

---

<sup>235</sup> Per una ricostruzione complessiva e circostanziata delle argomentazioni qui fin troppo sinteticamente esposte, cfr. H. OEHM, *Die Kunsttheorie Carl Einsteins*, cit., pp. 28-70.

<sup>236</sup> C. EINSTEIN, *Scultura negra*, cit., p. 21.

<sup>237</sup> C. EINSTEIN, *Scultura negra*, cit., p. 18. In merito, ancora, cfr. H. OEHM, *Die Kunsttheorie Carl Einsteins*, cit., pp. 70-86.

<sup>238</sup> C. EINSTEIN, *Georges Braque*, cit., pp. 317, 327.

<sup>239</sup> C. EINSTEIN, *Scultura negra*, cit., p. 11. Sul concetto di “primitivo” nel pensiero di Einstein, cfr. D. PAN, *Primitive Renaissance. Rethinking German Expressionism*, University of Nebraska Press, Lincoln and London, 2001, pp. 121-46.

<sup>240</sup> C. EINSTEIN, *Scultura negra*, cit., p. 25.

<sup>241</sup> C. EINSTEIN, *Scultura negra*, cit., p. 27.





## 8 - Primitivo, immediato, proletario: contro gli “uomini di seconda mano”

Non ho concepito il passaggio attraverso il *Bebuquin* e la *Scultura negra* come una mera digressione ma come l’antefatto di una critica all’arte borghese (ed espressionista), che dopo la Prima guerra mondiale assume per Einstein una connotazione decisamente politica. Intendo seguirne gli sviluppi fino alla *Cattiva novella*<sup>242</sup>.

A proposito della sua prima estetica, Matthias Berning scrive infatti che “una nuova visione rende possibile una nuova conformazione della realtà: la teoria della conoscenza è il presupposto di una nuova morale politica, la quale è fondamento per una nuova realtà politica”<sup>243</sup>. Questa lettura si dimostra particolarmente efficace per ricostruire lo sviluppo del pensiero di Einstein dalla fase prebellica a quella successiva. Se ne può dare prova, usando come *terminus a quo* e parametro di riferimento il citato “falso concetto di primitivo”, denunciato dall’autore nei pregiudizi sull’arte africana, e scegliendo come *terminus ad quem* lo scritto *Sull’arte primitiva* del 1919, dove la rivolta estetica o estetizzante degli anni precedenti prende la forma dell’impegno politico comunista. Si tratta forse dell’ultima, decisa apologia di Einstein a favore di questa causa. Il precipitare degli eventi metterà fine alle sue speranze. Come nota Hans Mommsen, proprio nel maggio dello stesso anno la caduta della Repubblica sovietica bavarese segna il definitivo tramonto dell’utopia rivoluzionaria tedesca<sup>244</sup>.

Nell’*Arte primitiva*, ancora convinto sostenitore della causa, Einstein chiede il contributo di “ogni opera d’arte” che non voglia restare “un pezzo di snobismo reazionario” e voglia “inquadarsi in una trasformazione sociale”. Ritene inevitabile che “al declino dell’economia continentale si accompagni il collasso della sua arte”, la cui funzione finora è consistita nel produrre un’„opera utile a garantire e rafforzare interiormente il borghese proprietario”. A questa contrappone l’„arte primitiva” e “collettiva”, intenta a “negare la tradizione artistica capitalizzata” e a smascherarne i protagonisti: “scrittori” e i “pittori da parafrasi” (*scilicet*, esponenti di un’arte estranea al realismo assoluto), che Einstein non esita ad apostrofare come “uomini di seconda mano, che vivono di rendita nella tradizione, insomma europei mediati [*mittelbar*]”<sup>245</sup>.

Quest’ultimo aggettivo fa del vecchio sistema sociale e del suo linguaggio (dalla scienza all’arte) l’antitesi dell’*immediatezza* che, in

---

<sup>242</sup> Sulla critica di Einstein all’espressionismo come esito di un individualismo borghese estraneo a ogni forma di collettivismo, cfr. K. SELLO, *Revolte und Revolution*, cit., p. 232 s.

<sup>243</sup> M. BERNING, *Carl Einstein und das Sehen*, cit., p. 219.

<sup>244</sup> Cfr. H. MOMMSEN, *Aufstieg und Untergang der Republik von Weimar 1918-1933*, Ulstein, Berlin, 2016, p. 69; in merito, cfr. C. HAXTHAUSEN, *Bloody serious: two Texts by Carl Einstein*, in *October*, (2003) 105, p. 112.

<sup>245</sup> C. EINSTEIN, *Zur primitiven Kunst*, in IDEM, *Werke. Band 2: 1919-28*, Hrsg. von H. HAARMANN/K. SIEBENHAAR, unter Mitarb. von S. DAMM, K. LANGHAMMER, M. MERTENS, R. WIELAND, Fannei & Walz, Berlin, 1996, p. 27; testo originale in *Die Gemeinschaft*, (1919), p. 175 s.



*Bebuquin* e soprattutto in *Scultura negra*, è individuata come cardine della creazione artistica. Einstein ha posto le basi di tale contrapposizione già nel saggio su *Paul Claudel* del 1910, dove (enunciando e rilanciando il programma di “alcuni contemporanei” definiti “artisti dell’immediato”) scrive: “Non ci servono astrazioni. Siamo noi a creare l’immediato: elementi che sono presupposti della vita, il necessario, dimenticato da tempo”. Adduce subito come esempio di tale nuova arte (in cui ricomprende anche la poesia di Stéphane Mallarmé) il cubismo di Picasso, confermando la stretta parentela tra l’immediato e il l’autentico significato del “primitivo”, che nella *Scultura negra* è tematizzato e negativo con la critica a quello “falso”<sup>246</sup>. Immediatezza è dunque creatività di un atto percettivo libero da incrostazioni culturali e, per questo, genuinamente primitivo<sup>247</sup>.

Rilevanti sono le ripercussioni sulla critica sociale einsteiniana, che trova una peculiare declinazione politica in testi come le *Considerazioni politiche* (*Politische Anmerkungen*, 1912), *Il povero* (*Der Arme*, 1913) e la *Socialdemocrazia* (*Die Sozialdemokratie*, 1914)<sup>248</sup>. In virtù di quanto osservato, infatti, la sua convergenza teorica con le dottrine marxiste e l’impegno pratico nei consigli rivoluzionari del 1919 sembrano più il frutto di una riflessione autonoma che dell’adesione a un’ideologia preesistente.

Nel primo saggio Einstein mette in questione il “parlamentarismo” come teoria “in cui l’Umano e ciò che muove l’uomo sono appiattiti e deformati” sotto forma di un “caucciù liberale”, che consente qualsiasi tipo di compromesso e priva di ogni forza, fosse anche quella del “dogma”, tutto ciò che ricade nella sua sfera gravitazionale. Ne è esempio il “partito cattolico”, la cui “grandiosa ideologia” è ormai “associata a istituzioni inattendibili”, perché nello spirito del tempo “perfino Dio è una faccenda parlamentare e diventa oggetto di dibattito”<sup>249</sup>. Proprio in questo quadro si staglia la figura del “primitivo” come “impoverimento ma anche critica attiva a tutte le incrostazioni che non rifiuta, ma che abbandona senza alcun turbamento”, perché è “meglio nulla, meglio restare nell’opportuna miseria, anziché continuare a trascinarsi nel superfluo”<sup>250</sup>. Perciò “la primitività, che circola oggi per reazione, tende a una cosa sola: all’uomo univoco che deve agire, sia pure con libri e quadri o in qualunque altro modo”. Introducendo figure che diverranno determinanti nell’affresco della *Cattiva novella*, Einstein aggiunge: “Siamo stufi del dialettico,

---

<sup>246</sup> Cfr. C. EINSTEIN, *Paul Claudel*, cit., p. 186 ss.

<sup>247</sup> Rispetto a chi prospera entro le convenzioni dell’arte borghese, chiosa Charles Haxthausen, “essere immediato significa essere aperto all’esperienza non filtrata da segni convenzionali, essere consapevole di quelle operazioni funzionali di percezione e cognizione con cui costruiamo il mondo: è rendere la percezione un atto creativo”, C. HAXTHAUSEN, *Bloody serious*, cit., p. 113.

<sup>248</sup> Con particolare riguardo al testo del *Povero*, cfr. C. HAXTHAUSEN, *Bloody serious*, cit., p. 113.

<sup>249</sup> C. EINSTEIN, *Considerazioni politiche*, in IDEM, *Lo snob e altri saggi*, cit., p. 160; testo originale: *Politische Anmerkungen*, in *Die Aktion*, (1912) 2.39, col. 1223-5.

<sup>250</sup> C. EINSTEIN, *Considerazioni politiche*, cit., p. 161.



dell'attore, dello stesso artista ascetico [...] - vogliamo libri che rafforzino e organizzino le azioni, quadri senza gli intralci di una maschera seducente, che potenzino le visioni"<sup>251</sup>. Non aver compreso, accolto e liberato questo potenziale di trasformazione è la grande responsabilità del "socialismo", che "ha logorato la sua idea nel parlamento, mandando avanti oratori-caproni; ha degradato la rivolta in viscida evoluzione e l'ha privata della sua forza attraverso tutte le possibili interpretazioni"<sup>252</sup>.

Una tematizzazione del citato "impoverimento" viene intrapresa nel *Povero*; secondo Einstein costui è dotato della "forza" smarrita dal socialismo, che risiede "nel suo equilibrio di nulla e zero": una condizione caratteristica, la quale non permette di classificarlo come figura residuale (marginale, se si preferisce) in quanto semplicemente contrapposta al "ricco". Accettare tale logica, significherebbe subordinarlo alla dinamica sociale univoca e prevalente, che fa di lui "una negazione del ricco, una cosa superflua e una malattia"<sup>253</sup>. Einstein costruisce una sorta di ontologia del povero, che se da un lato cerca di ridargli dignità, dall'altro rischia tuttavia di farne uno stereotipo di anodina impermeabilità alla corruzione materiale e intellettuale del parlamentarismo, accettando o addirittura auspicando le privazioni come prove di indifferenza alle lusinghe del benessere e di resistenza agli strumenti del potere<sup>254</sup>. Grazie a tali rinunce, infatti, "le cose esterne subiscono un capovolgimento", rendendo il povero "socialmente incomprensibile"<sup>255</sup>, ovvero non condizionabile, non acquistabile, corpo opaco per lo spettro luminoso della società liberale: "nessuno può obbligare un povero, poiché nel peggiore dei casi egli è appunto povero e muore". Su questa pericolosa semplificazione teorica Einstein imbastisce un brano, in cui cerca di unire povertà, forza creatrice dell'immediatezza e primitività: "Egli [*scilicet*, il povero] agirà in modo singolarmente intelligente e senza pregiudizi, per l'appunto in modo immediato, non convenzionale, stupefacente e sarà per tutti meravigliosamente creativo"<sup>256</sup>. Estraneo al compromesso, perché non ricattabile, il povero verrà inevitabilmente rinnegato dalla socialdemocrazia, ormai totalmente dedita all'arte delle transazioni parlamentari, in cui si manifesta lo spirito dell' „epoca"<sup>257</sup>.

---

<sup>251</sup> C. EINSTEIN, *Considerazioni politiche*, cit., p. 160.

<sup>252</sup> C. EINSTEIN, *Considerazioni politiche*, cit., p. 161.

<sup>253</sup> C. EINSTEIN, *Considerazioni politiche*, cit., p. 163.

<sup>254</sup> "[Il povero] è estraneo alla legge che, in genere, è applicata solo laddove esiste qualcosa, mentre «lui» non possiede neanche il delitto. Sta nell'indifferente punto zero, dove solo l'Improvviso è possibile, giova e si manifesta" C. EINSTEIN, *Il povero*, in IDEM, *Lo snob e altri saggi*, cit., p. 164; testo originale: *Der Arme*, in *Die Aktion*, (1913) 3.17, col. 443-6.

<sup>255</sup> C. EINSTEIN, *Il povero*, cit., p. 164.

<sup>256</sup> C. EINSTEIN, *Il povero*, cit., p. 166.

<sup>257</sup> "È tipico del *valore o non valore di quest'epoca* qualificare l'uomo che non ha nulla come uno che è nulla, ma che attraverso il possesso può diventare qualcosa, poiché manca una qualsivoglia tecnica dell'esser poveri, dell'affinamento di questo stato. Senza dubbio, ciò corrisponde al rincretinimento generale in cui condizioni come la povertà, difficile da intendere materialmente, precipitano infirmi o vengono quasi del tutto negate con



Einstein si concentra su tale autonomia del povero, unendo in esso alla denotazione sociale dell'indipendenza la connotazione ontologica della completezza/totalità, posta nelle riflessioni sull'arte come caratteristica di ogni realtà alternativa alle posizioni dominanti, basate sulla soffocante e liberticida coercizione del principio di causalità. Rompere teoreticamente tale nesso significa, come si vedrà, aprire politicamente la strada a soluzioni alternative alla "dialettica", che è ormai divenuta la struttura relazionale e il luogo di mediazione (si legga: compromesso) del parlamentarismo. Quest'ultimo impronta i suoi alla confortante linearità di una logica deduttiva che, mediante gli "scopi programmatici", imbriglia ogni trasformazione e così asseconda le mire del conservatorismo borghese<sup>258</sup>. Come si leggeva pocanzi: un regresso dalla "rivolta" alla "viscida evoluzione".

Incarnazione perfetta di tale parlamentarismo e del suo "darwinismo" evolucionista (basato per Einstein su una "dialettica" non rivoluzionaria e ben diversa da quella materiale marxista)<sup>259</sup>, la *Socialdemocrazia* del terzo saggio funge da collettore di energie critiche. Le sopisce, irreggimentandole verso enormi bacini di contenimento politico: "ponendosi come partito di classe, essa si è dichiarata fin dal principio un partito conservatore"<sup>260</sup>. Il citato punto di equilibrio tra zero e nulla (che caratterizza il povero e primitivo come forme socialmente pure e originarie)<sup>261</sup> viene qui chiamato da Einstein "Elementare" e qualificato come "componente umanamente preziosa", ribadendo che

"Soltanto il povero, il non organizzato è capace di esprimere un giudizio su ciò che non gli è concesso; egli conta su cose che non possono essere conseguite attraverso aumenti salariali. La socialdemocrazia produrrà semplicemente il perfezionamento di

---

circonlocuzioni", C. EINSTEIN, *Il povero*, cit., p. 164.

<sup>258</sup> Cfr. H. OEHM, *Die Kunsttheorie Carl Einsteins*, cit., p. 65.

<sup>259</sup> Cfr. C. EINSTEIN, *Considerazioni politiche*, cit., p. 159; inoltre, cfr. R. RIECHERT, *Carl Einstein*, cit., p. 34. Scrive Einstein: "Una Lega di razionalisti non farà mai rivoluzioni, soltanto un po' d'ordine", C. EINSTEIN, *La socialdemocrazia*, in IDEM, *Lo snob e altri saggi*, cit., p. 169; testo originale: *Die Sozialdemokratie*, in *Die Aktion*, (1914) 4.12, col. 246.

<sup>260</sup> C. EINSTEIN, *La socialdemocrazia*, cit., p. 169. Sebastian Zeidler unisce con singolare efficacia il profilo teoretico e quello politico di Einstein. Ascritte al primo la critica teoretica ai concetti di origine e fondamento (pilastri della teologia e del principio scientifico di causalità) e quindi la poetica della visione come libera creazione artistica di mondi alternativi, collocate nel secondo le propensioni anarchiche e l'opzione per la rivoluzionaria Rosa Luxemburg contro il revisionismo di Eduard Bernstein e della SPD, Zeidler vede una coerenza fondamentale tra il primo versante e il secondo nella ricerca di rinnovamento, che consiste proprio nel rompere il corso necessitante degli eventi che rischia di consolidarsi in tradizione e ideologia, cfr. S. ZEIDLER, *Form as revolt*, cit., pp. 12 ss, 44 s.

<sup>261</sup> Su tale nesso, cfr. M. BERNING, *Carl Einstein und das Sehen*, cit., p. 221.



quello Stato capitalistico che aveva interdetto; con essa chiunque sarà capitalista e parteciperà coi suoi traffici alla transazione universale”<sup>262</sup>.

Riprendendo dalle *Considerazioni politiche* la contrapposizione tra “primitivo” e “uomo colto” come “autentica figura dello Stato”<sup>263</sup>, nel maggio 1919 Einstein chiosa politicamente questo suo percorso al cospetto della *Legge dei consigli*, sostenendo che i membri della classe lavoratrice sono “immediati e perciò creativi” e per questo ben diversi dall’„intellettuale sovraccarico di scienza e storia, incapace di percepire dentro di sé l’esistenza o di credere in un’esperienza”<sup>264</sup>.

Solo un paio d’anni dopo, lo sconcertante bilancio presentato nella *Cattiva novella* mostrerà che il povero, primitivo e immediato Cristo è condannato allo scacco. Nella società repubblicana, parlamentare e socialdemocratica di Weimar il suo unico sacrificio possibile è sull’altare dell’economia; quando gli operatori di quest’ultima, messi in scena da Einstein, cercano di acquisire i diritti d’immagine e le memorie del Messia, lo elevano (o meglio: riducono) a feticcio da sciogliere nello specchio ustorio del mercato<sup>265</sup>.

## 9 - Dalla rivolta alla rinuncia

“Sabato 8 agosto [1914] alle cinque di mattina mi trovavo di fonte alla Caserma dei Granatieri dell’Imperatore Francesco. Alle otto ero al cospetto dell’ufficiale che selezionava i volontari. Mi dissero: ‘È un po’ vecchio. Aspetti la chiamata di leva generale’. Insistetti e fui preso. Un medico militare mi fece abile. A mezzogiorno ero in divisa”.

Rievocando l’ingenua persuasione che “lo spirito [...] farà la storia”, Einstein racconta così del suo arruolamento, descrivendosi come vittima della strana fascinazione che, in nome di fratellanza e comunanza, ha risucchiato e annientato sui campi di battaglia molti espressionisti critici del vecchio regime e delle sue politiche: “Entravamo in una nuova comunità umana: uomini che volevano morire o vincere insieme”<sup>266</sup>.

Fin dal 1915 la guerra porta a Einstein ferite nel corpo e nello spirito e disperate disillusioni<sup>267</sup>. Nella primavera del 1916 raggiunge Bruxelles,

---

<sup>262</sup> C. EINSTEIN, *La socialdemocrazia*, cit., p. 170.

<sup>263</sup> C. EINSTEIN, *Considerazioni politiche*, cit., p. 161.

<sup>264</sup> ANONIMO, *Erste Tagung des Rätebundes*, in *Räte Zeitung*, (1919) 1.13, citato da D. HEIßERER, *Einsteins Verhaftung. Materialien zum Scheitern eines revolutionären Programms in Berlin und Bayern 1919*, in *Archiv für die Geschichte des Widerstandes und der Arbeit*, (1992) 12, p. 49.

<sup>265</sup> Cfr. M. BERNING, *Carl Einstein und das Sehen*, cit., p. 229.

<sup>266</sup> C. EINSTEIN, «Eine der schwierigen Aufgabe des Militärs» [databile: 1916-18], in *IDEM, Werke. Band 4*, cit., p. 77 s.; in merito, cfr. L. MEFFRE, *Carl Einstein 1885-1940*, cit., pp. 52 ss.

<sup>267</sup> Sull’ospedalizzazione per una ferita alla testa nel 1915 e su successivi, non meglio



dove è assegnato al Quartier Generale delle forze di occupazione ed è coinvolto nell'amministrazione civile con deleghe agli affari coloniali. Ma non c'è molta chiarezza in questa fase circa le sue precise mansioni e il dislocamento; infatti, il 20 febbraio del 1917 scrive ancora alla moglie, in apparenza dalle prime linee:

“Stanotte un cannoneggiamento terribile. Sono rimasto sempre in piedi. Piangevo, gemevo e impreavo. Ora sono queste le mie notti. [...] Non sopporto più la guerra. Tutto crolla, tutto ciò che mi era caro è distrutto. [...] Siamo all'inferno e piombiamo nel caos”<sup>268</sup>.

È invece assodato che a Bruxelles Einstein entra in contatto con una “colonia letteraria di guerra”, riunita intorno al drammaturgo Carl Sternheim e alla consorte Thea; ne fanno parte (tra gli altri) il poeta e medico militare Gottfried Benn, lo scrittore Otto Flake, lo storico dell'arte Wilhelm Hausenstein<sup>269</sup>. Einstein, che giunge preceduto dalla fama di conoscitore dell'arte africana, ha modo di ampliare il proprio bagaglio con l'accesso a reperti, collezioni e biblioteche di cui il Belgio dispone come potenza coloniale. Basti pensare al museo del Congo a Tervuren. Può così raccogliere materiale che confluirà sia nella pubblicazione della *Scultura africana* del 1921 (che irrobustisce l'impianto della *Scultura negra* sotto il profilo storico critico)<sup>270</sup>, sia nella raccolta di *Leggende africane* del 1925<sup>271</sup>.

Anche il Belgio occupato è percorso dal fremito rivoluzionario del novembre 1918. Avvertendo ormai la pericolosa futilità dell'isolamento dell'artista, Einstein avvia un breve ma intenso periodo di “politicizzazione”, cercando di convogliare nell'attivismo le energie a lungo impegnate sul versante della creazione estetica come fattore di trasformazione del mondo. Come delegato dei “consigli dei soldati” tedeschi si trova così ad assumere un ruolo primario nei colloqui tra questi e gli emissari del *Parti Ouvrier Belge* e della sinistra più radicale. A quanto pare, svolge anche una funzione di mediatore diplomatico con le forze

---

specificati problemi psicologici, cfr. L. MEFFRE, *Carl Einstein 1885-1940*, cit., pp. 53, 58, 73.

<sup>268</sup> C. EINSTEIN, *Br. 44. Carl Einstein an Maria Einstein, 20.02.1917*, in IDEM, *Briefwechsel 1904-1940*, Hrsg. von K.H. Kiefer/L. Meffre, Metzler, Stuttgart, 2020, p. 91.

<sup>269</sup> Sul circolo riunito intorno a Sternheim, cfr. H. ROLAND, *Die Deutsche literarische «Kriegskolonie» in Belgien, 1914-1918. Ein Beitrag zur Geschichte der deutsch-belgischen Literaturbeziehungen 1900-1920*, Lang, Bern et al., 1999, pp. 25-110.

<sup>270</sup> C. EINSTEIN, *Afrikanische Plastik*, Wasmuth, Berlin, 1921. Cfr. Z.S. STROTHER, *À la recherche de l'Afrique dans Negerplastik de Carl Einstein*, in *Gradhiva*, (2011) 14 n.s., pp. 44 ss. Sull'evoluzione dell'approccio di Einstein alla cultura africana, cfr. K.H. KIEFER, *Fonctions de l'art africain dans l'œuvre de Carl Einstein*, in D. DROIXHE/K.H. KIEFER (éd.), *Images de l'Africain de l'Antiquité au XXe siècle*, Lang, Frankfurt a.M. et al., 1987, pp. 149-76.

<sup>271</sup> C. EINSTEIN (Hrsg. von), *Afrikanische Legenden*, Rowohlt, Berlin, 1925. In merito, cfr. H. ROLAND, *Die Deutsche literarische «Kriegskolonie»*, cit., pp. 207-24; J. RIESZ, *Carl Einstein et la littérature africaine: sa perception et son rapport aux arts plastiques chez les contemporains*, in M. ESPAGNE, H.-J. LÜSENBRINK (éd.), *Transferts de savoirs sur l'Afrique*, Karthala, Paris, 2015, pp. 271-91.



dell'Intesa, che propongono un piano di soccorso alle popolazioni affamate dal conflitto<sup>272</sup>.

Non rinuncia all'idea di una svolta rivoluzionaria in patria: entro breve tempo entra nel *Consiglio di lavoratori e soldati* di Francoforte; quindi passa alla *Lega di Spartaco* a Berlino, dove il 13 giugno 1919 è addirittura uno degli oratori della cerimonia funebre di Rosa Luxemburg<sup>273</sup>. Annoverato tra i pericolosi agitatori nell'ambito di una vasta campagna stampa della destra, viene arrestato in Baviera il giorno successivo, mentre viaggia sotto falso nome verso una riunione politica a Norimberga<sup>274</sup>. Nei mesi che seguono, ormai conscio del fallimento dei consigli, vede tramontare le residue possibilità di un mutamento politico rivoluzionario e, con le elezioni per il *Reichstag* del giugno 1920, assiste alla svolta parlamentare e all'assunzione di un ruolo trainante da parte della SPD: tutto quanto aveva presagito e duramente criticato negli anni precedenti<sup>275</sup>.

Tre direttrici fondamentali delle prime meditazioni di Einstein come "rivolta", "legge" e "totalità" (a cui dedica altrettanti articoli su *Aktion* tra 1912 e 1914) convergono in un plesso decisivo per lo sviluppo della sua parabola umana e intellettuale fino agli eventi descritti. Nelle *Annotazioni* (1912) la prima è posta in relazione con la creazione artistica immediata o primitiva, che domina il periodo prebellico: la "rivolta" è "accentuazione eccessiva, fanatismo che cerca di esprimersi in termini catastrofici, del tutto primitivi e non dialettici" e "principio costante che il singolo porta dentro di sé, un modo di pensare e di sentire". Sempre in polemica con una logica causale, lineare, deduttiva e, in definitiva, "dialettica" Einstein osserva che la rivolta non contempla la costituzione di "momenti stabili" come tappe di un "progresso", il quale si realizza mediante "il continuo confronto degli opposti, la giustificazione estetica o storica e via dicendo". In quanto atto creativo di totale libertà, la rivolta "non è dogmatica, poiché il dogma dà sempre all'idea la veste di una realtà desiderata". Al contrario, "questo mondo «è» indifferente, dall'esito imprevedibile" e "irrilevante" rispetto alla "realizzazione di un'idea". A rigore, per Einstein uno scopo può essere solo "apparentemente" conseguito, poiché l'idea è "subito deturpata dal concorso di imprevedibili sfumature, correnti contrarie, ecc.". O la si mantiene a forza, perdendone il potenziale originario e irrigidendola in una

---

<sup>272</sup> Sull'attività di Einstein, cfr. S. PENKERT, *Carl Einstein*, cit., pp. 81-7; K.H. KIEFER, *Carl Einstein im Brüsseler Soldatenrat*, in *Bildende Kunst. Zeitschrift für Malerei, Plastik, Graphik und Buchkunst, angewandte Kunst und Kunsthandwerk*, (1989) 8, pp. 53-58; cfr. D. HEISERER, *Einsteins Verhaftung*, cit., pp. 41 ss, 62. Sulla rivoluzione a Bruxelles nel quadro della politica interna del paese, cfr. H. ROLAND, *Materialien zu Carl Einsteins Aufenthalt in Belgien*, in K.H. KIEFER (Hrsg.), *Carl-Einstein-Kolloquium 1994*, Lang, Frankfurt a.M. et al., 1996, pp. 41-53.

<sup>273</sup> In merito, cfr. D. HEISERER, *Einsteins Verhaftung*, cit., pp. 45 s., 52 ss.; C. BRAUN, *Carl Einstein und die Novemberrevolution*, in K.H. KIEFER (Hrsg.), *Carl-Einstein-Kolloquium 1994*, cit., pp. 56-61.

<sup>274</sup> In merito, cfr. D. HEISERER, *Einsteins Verhaftung*, cit., pp. 49, 54 ss.

<sup>275</sup> Cfr. R. RIECHERT, *Carl Einstein*, cit., p. 172.



sorta di stereotipo, oppure si lascia che esprima tutta la primitiva energia, che è insieme distruttrice del progresso e creatrice del nuovo. Nessun risultato è mai, per definizione, alla sua altezza. Dunque l'idea è intrinsecamente connessa alla rivolta, ne è principio. Ma nello stesso tempo tale caratteristica rende le "idee sovversive" (*Ideen, die umstürzen*) un "freno", un impedimento per ogni logica edificante, che ne viene di continuo messa in discussione e inficiata.

Muovendo da tali presupposti, l'autore ritiene di poter distinguere "nettamente" tra "rivolta" e "rivoluzione"; sostiene infatti che "ogni contenuto rivoluzionario può essere considerato conservatore, persino reazionario", perché trasforma le idee da sovversive in "costitutive", mandandole incontro alla 'cristallizzazione' sopra descritta<sup>276</sup>. In modo abbastanza complicato, ma non senza un notevole acume, coglie in questo saggio l'insidiosa e ineliminabile dose di dogmatismo implicita in ogni rivoluzione. Egli stesso, quando aderirà ai moti del 1918, dovrà prima accettare e poi scontare questa contraddizione. Negli anni seguenti, ne constaterà il terribile significato nella parabola discendente del comunismo russo, non senza aver sperato (fin troppo ingenuamente) che l'arte potesse inoculare e tener vivo in esso il germe della rivolta, preservandolo dalla normalizzazione<sup>277</sup>.

La ribellione estetizzante del "revolteur" e il suo rifiuto del mondo (Einstein usa il verbo *verwerfen*)<sup>278</sup> sono declinate in una concezione della Legge (1914), in cui l'autore unisce la descrizione scientifica della necessità causale (*müssen*) e la prescrittività morale e giuridica dell'obbligo sociale (*sollen*). Benché presti il fianco alla facile obiezione di confondere i due domini, il tentativo di Einstein può essere almeno compreso, se si tiene conto che qui gli interessa trattarli come i prodotti di una cultura e di una logica che li accomunano. In tal senso denuncia le "leggi attuali" - considerate sotto entrambi i profili citati - come prive di "attinenza con la vita umana", come "attuale consueta 'inibizione' destinata a preservare la

---

<sup>276</sup> C. EINSTEIN, *Rivolta*, in IDEM, *Lo snob e altri saggi*, cit., p. 157 s; testo originale: *Anmerkungen*, in *Die Aktion*, (1912) 2.35, col. 1093 s. In merito, con osservazioni su alcune oscillazioni di Einstein nell'uso dei due termini in altri scritti, cfr. H. OEHM, *Die Kunsttheorie Carl Einsteins*, cit., pp. 56-63. Inoltre, sulla rivolta come "filo rosso, che ha determinato allo stesso modo vita e lavoro di Einstein", cfr. R. RIECHERT, *Carl Einstein*, cit., p. 76 ss.

<sup>277</sup> Cfr. C. EINSTEIN, *«Revolution durchbricht Geschichte und Überlieferung»*, in IDEM, *Werke. Band 4*, cit., pp. 146-52. In merito, cfr. D. HEIßERER, *Einsteins Verhaftung*, cit., pp. 42-6.

<sup>278</sup> Cfr. C. EINSTEIN, *Rivolta*, in IDEM, *Lo snob e altri saggi*, cit., p. 158. Nelle citate, coeve *Considerazioni politiche* Einstein parla ancora del "rivoluzionario per eccellenza" (*Revolutionär schlechthin*), descrivendolo però come colui che "fa la storia" e "dà più dell'equilibrio dell'antitesi" e distinguendolo dall'odierno "uomo [...] scolastico", che resta vittima delle insidie di una "dialettica" irretita tra opposti e in cerca di una loro composizione compromissoria e conservatrice, C. EINSTEIN, *Considerazioni politiche*, cit., p. 159. Sembra dunque che anche in questo scritto abbia in mente in *revolteur*.





quiete di una vaga comunità”, sia essa intesa come la società tutta o come l’*enclave* scientifica che ne è un sottoinsieme<sup>279</sup>.

Prefigurando questo esito, nelle precedenti *Annotazioni* Einstein ha già scritto che “ciò che al *revolteur* appare assolutamente inverosimile è la legge, ossia la logica applicata”<sup>280</sup>. Ora, sviluppando tale prima intuizione, sembra correggere il tiro, ammettendo un’accezione di legge propria dello stesso *revolteur*, facendo di essa “la rappresentazione della volontà più forte e originaria, in quanto sì determinata ma anche manifestamente libera (non si parla qui di norme [*Verordnungen*], regole [*Regel*] e massime [*Maximen*] dedotte, bensì di leggi semplici)”.

In questa seconda veste, prosegue, “la legge è [...] un momento produttivo e sfugge all’analisi, poiché rappresenta un estremo sforzo interiore” ed è “un atto d’immediatezza umana” e cioè dell’*„Elementare umano”*.

Nel saggio del 1914 Einstein si concentra sull’espressione estetica di un’autonomia che, mentre dà a stessa le regole della propria forza creatrice, finisce per consolidare un’immagine elitaria e autoreferenziale dell’artista. Esplorando la liberazione attraverso l’arte in campo politico, l’autore dovrà in seguito fare i conti con quell’esito, prendendone le distanze come da un residuo dell’individualismo borghese. Tuttavia, le avvisaglie di questa svolta sono già implicite in *Legge*. Lo si capisce dalla richiesta di “una morale creativa ed esigente, capace di potenziare l’uomo di oggi e di determinare quello del futuro”, legando le proprie sorti alla “rivolta”, che “si occupa di un contenuto trascendente” e “ha senso soltanto se mira alla creazione di leggi”. Al contrario, il dogma della logica e della religione è un decadere della “legge” nella “regola” (le citate leggi scientifiche e giuridiche, a *müssen* e *sollen*), la quale “suggerisce soltanto l’uso di singole parti ed è definita su un piano materiale, del tutto conforme alle parti stesse”: mentre nella prima (kantianamente prodotto dell’autonomia) si trova solo “un volere che coincide con un dovere spontaneo”, nella seconda si produce “uniformazione” (*Uniformierung*) e “meccanismo” (*Mechanismus*)<sup>281</sup>. Come

---

<sup>279</sup> C. EINSTEIN, *Legge*, in IDEM, *Lo snob e altri saggi*, cit., p. 167; testo originale: *Das Gesetz*, in *Die Aktion*, (1914) 4.9, col. 177 s.

<sup>280</sup> C. EINSTEIN, *Rivolta*, cit., p. 158.

<sup>281</sup> C. EINSTEIN, *Legge*, cit., p. 167 s. Nelle *Annotazioni*, anticipando le considerazioni proposte in *Legge*, Einstein attribuisce al *revolteur* una visione “trascendentale”, in cui l’inoggettività dell’idea e la contraddittorietà dei tentativi di imbrigliarla e farne ideologia sono evidenziate proprio in rapporto a Dio e alla logica. Il *revolteur* può ammetterli *solo* come trascendentali, come condizioni di una realtà a cui non sono però riducibili. Questa loro natura ‘inafferrabile’ e insieme costituente si rivela nel momento stesso in cui si tenta surrettiziamente tale riduzione: “Niente è più nichilistico di Dio e della logica: essi costituiscono un concetto globale dell’essere che, tuttavia, non può mai venir realizzato e, quindi, esclude tutto”, C. EINSTEIN, *Rivolta*, in IDEM, *Lo snob e altri saggi*, cit., p. 158.



si legge nel *Platonico imperterritito* del 1918: una condizione in cui “ciascuno ha uguale diritto e nessun diritto”<sup>282</sup>.

Tutto per Einstein si tiene all’interno di una *Totalità* come “sistema conchiuso di qualità specifiche”, un “sistema finito” prodotto dal “concorso di tutte le parti variamente strutturate”<sup>283</sup> dall’ „arte”, che “diventa una forza attiva, quando riesce a organizzare il vedere secondo leggi”<sup>284</sup>. Dunque “la singola opera d’arte rappresenta di per sé uno specifico atto di conoscenza e di giudizio”, un “sistema” o “totalità concreta, che non può essere strutturata mediante strumenti esterni, bensì è organizzata da sé”<sup>285</sup>. L’autonomia del “dovere spontaneo” di Legge trova qui il proprio compimento. Si potrebbe chiosare con un ossimoro le precedenti osservazioni sul *Bebuquin*: il frammento come intero.

Come accennato, l’ambivalenza della figura dell’artista, in bilico tra forza creatrice e isolamento elitario, pesa sull’autore nella fase dell’impegno diretto per il fronte democratico, egualitario e comunitario, al punto che in una nota degli anni ’20 descrive la propria metamorfosi come “una ‘fuga’ dalla posizione autistica dell’artista moderno, dal suo isolamento e dalla sua solitudine”<sup>286</sup>. Nonostante gli sforzi di Einstein, resta l’impressione di una discrasia mai risolta e piuttosto accettata come una sorta di effetto collaterale, nella convinzione che l’arte possa comunque cambiare la realtà<sup>287</sup>. Lo shock dell’esperienza bellica e la suggestione della Rivoluzione russa d’ottobre non sembrano produrre in lui una revisione teoretica dei principi dell’utopia creatrice (il modo di intendere l’interezza, la visione, la creazione e il loro carattere elementare, primitivo e immediato) e pertanto è plausibile pensare a un mero ‘riposizionamento’ dell’individualismo estetico accanto al nuovo interesse: la politica<sup>288</sup>.

---

<sup>282</sup> C. EINSTEIN, *Der unentwegte Platoniker*, in IDEM, *Werke. Band 1*, cit., p. 298; testo originale: *Der unentwegte Platoniker*, Wolff, Leipzig-München, 1918.

<sup>283</sup> C. EINSTEIN, *Totalità I-IV*, cit., p. 46 s. In merito, cfr. R. RIECHERT, *Carl Einstein*, cit., pp. 60 ss. Poiché nel passo citato Einstein aggiunge che la chiusura o finitezza sistemica della totalità non va confusa con l’univocità e la determinatezza di un “ordine quantitativamente determinato” in base a un “concetto”, ma è l’unità che “conferisce senso” all’ „Essere concreto dei singoli sistemi” (C. EINSTEIN, *Totalità I-IV*, cit., p. 46 s), Oehm e Berning ne sottolineano la stretta affinità con il concetto di “funzione”, attribuendole la valenza di un trascendentale, cfr. H. OEHM, *Die Kunsttheorie Carl Einsteins*, cit., p. 19; M. BERNING, *Carl Einstein und das Sehen*, cit., pp. 73-83.

<sup>284</sup> C. EINSTEIN, *Totalità I-IV*, cit., p. 43.

<sup>285</sup> C. EINSTEIN, *Totalità I-IV*, cit., p. 44.

<sup>286</sup> S. PENKERT, *Existenz und Ästhetik. Einführung mit einem Anhang unveröffentlichter Nachlaßtexte*, Steiner, Wiesbaden, 1970, p. 87. Sul citato *Platonico imperterritito* come trasfigurazione letteraria della svolta di Einstein, cfr. R. RIECHERT, *Carl Einstein*, cit., pp. 148-55.

<sup>287</sup> Cfr. M. BERNING, *Carl Einstein und das Sehen*, cit., p. 102.

<sup>288</sup> “Alla fine, il fascino dell’utopia poetica di una nuova società cede alla realtà degli eventi bellici. Nel suo impegno politico rivoluzionario verso la fine della Prima guerra mondiale Einstein sostituisce l’utopia estetica con quella politica; alla ‘finzione della rivolta estetica’ subentra per lui il gesto direttamente politico come atto di una rivolta sociale, a cui l’arte si deve subordinare completamente”, R. RIECHERT, *Carl Einstein*, cit., p. 75 e cfr.



Vivendo come una *débâcle* l'affermazione del parlamentarismo socialdemocratico di Weimar, un Einstein disincantato descrive l'ascesa dell'intellettuale organico tedesco, integrato nel mercato nel momento stesso in cui espressionisticamente ne mima la contestazione. L'esame delle opere dei primi anni '20 - e in particolare il profondo pessimismo che percorre la *Cattiva novella* - sembra confermare tale ipotesi, gettando luce retrospettivamente anche sulle questioni irrisolte dei lavori precedenti. È come se il pensiero di Einstein, prima della Guerra descrivibile come una circonferenza, raccolta intorno all'unico centro, si fosse progressivamente spostato verso l'immagine dell'ellisse dai due fuochi. Tra questi si sviluppa una tensione, resa insostenibile dall'ulteriore corso degli eventi e che finisce per far implodere le convinzioni, le speranze di Einstein e ciò che, grazie a loro, riusciva a tenere artificiosamente insieme. Nel giro di pochi anni egli assiste al naufragio della rivoluzione e dei consigli, alla consacrazione del parlamentarismo repubblicano. Disilluso sulla funzione dell'artista, poi su quella del *revolteur* - forse comprendendo che la prassi sociale trasforma ogni "rivolta" in "rivoluzione", destinata a produrre un nuovo "meccanismo" - compie l'ultimo passo, prendendo le distanze dalla politica e ponendosi, per il resto del decennio, nella posizione critica ma distaccata del "filosofo della cultura"<sup>289</sup>.

Nel 1921, l'anno di *De l'Allemagne* e della *Cattiva novella*, l'afflizione domestica lascia un barlume di speranza solo a uno sguardo gettato verso l'esterno<sup>290</sup>. Mentre in queste opere campeggia il fallimento socioculturale della Germania weimariana, un'enorme appendice e un'estremizzazione delle discrasie guglielmine, nel manoscritto *Arte assoluta e politica assoluta* Einstein guarda ancora con fiducia alla Russia leninista, convinto che "compito della rivoluzione" sia la "dereificazione, la distruzione dell'oggetto per la salvezza dell'essere umano"<sup>291</sup>. Scrive a proposito della pittura sovietica:

"Proprio i Russi elevarono il soggetto a illimitato portatore dell'immagine, così come in campo politico avevano osato stabilire la dittatura dell'uomo contro oggetti sclerotizzati. Praticarono una pittura assoluta, come praticarono una politica assoluta. L'oggetto fu distrutto a beneficio di un atto dinamico della visione [...]. La politica dereificò in certo modo la Russia. Non era più un'approvazione di cose

---

pp. 157 ss.

<sup>289</sup> Cfr. R. RIECHERT, *Carl Einstein*, cit., pp. 171 ss.

<sup>290</sup> Cfr. R. RIECHERT, *Carl Einstein*, cit., p. 175.

<sup>291</sup> Si legge nel capoverso precedente: "La rivoluzione spacca la storia e la tradizione. Critica in azione. Nell'oggetto si accumula la tradizione; in esso l'elemento immediato viene rinviato, schiacciato. Compito della rivoluzione: smaterializzare, distruggere l'oggetto per la salvezza dell'uomo", C. EINSTEIN, *«Revolution durchbricht Geschichte und Überlieferung»*, cit., p. 146; il titolo *Absolute Kunst und absolute Politik* è stato scelto dai curatori dell'edizione postuma del 1970.



conservative e tautologiche; era diventata prevalentemente una funzione soggettiva, dittatura del non oggettivo<sup>292</sup>.

Ma, a guardare meglio, la speranza è un lusso che Einstein non sa più concedersi. E da pubblica virtù la riduce a vizio privato: *Arte assoluta* non viene licenziato per la stampa<sup>293</sup>. Cinque anni dopo - quattro dalla condanna per blasfemia - nell'*Arte del XX Secolo (Die Kunst des 20. Jahrhunderts, 1926)* l'autore sembra aver maturato un'assai più amara e profonda convinzione, una rassegnazione che dall'inerzia tedesca<sup>294</sup> si estende all'attivismo russo, mettendo in luce la natura intimamente dogmatica della *rivoluzione*; in essa ha sperato per un po', ma alla fine si è confermata un impossibile medio tra *rivolta* e *meccanismo*. Se l'arte è per lui uno specchio della politica, non si può trascurare che, mutando d'avviso, afferma: "I quadri russi mostrano stanchezza, perché lo slancio originario si è esaurito rapidamente"<sup>295</sup>.

## 10 - Sanguinosamente serio

Nel novembre del 1919 esce il primo numero del *Blutiger Ernst*, rivista fondata e diretta dal pittore John Hoexter per i tipi di Trianon Verlag. Il titolo (traducibile come *Sanguinosa serietà*) rinvia al clima di violenze che la neonata Repubblica ha portato con sé dalla proclamazione, avvenuta da un anno esatto. Dal terzo numero la rivista passa sotto la direzione di Grosz e Einstein, che sarà responsabile unico del sesto e ultimo fascicolo<sup>296</sup>. Le pubblicazioni cessano entro il 1919, dopo un paio di mesi di vita. Il *Blutiger Ernst* (caratterizzato da una caustica vena satirica) condivide la linea politica con l'altrettanto effimera *Pleite (Bancarotta)*, un periodico uscito per quattro numeri dal mese di gennaio presso Malik Verlag, la casa editrice di Wieland Herzfelde vicina alla sinistra del movimento dadaista<sup>297</sup>.

---

<sup>292</sup> C. EINSTEIN, «*Revolution durchbricht Geschichte und Überlieferung*», cit., p. 149, p. 152.

<sup>293</sup> Già nel 1923 scrive in una lettera a Tony Simon-Wolfskehl: "In Russia la situazione è peggiorata: adesso domina una censura inasprita. E dato che l'economia è in una condizione di forte debolezza, si apre l'offensiva ideologica: una censura politica che arriva fino a Lenin e alla quale non mi accoderò mai", C. EINSTEIN, *Br. 170. Carl Einstein an Tony Simon-Wolfskehl, 23.03.1923*, in IDEM, *Briefwechsel 1904-1940*, cit., p. 301 s.

<sup>294</sup> "Con *La cattiva novella* Einstein mostra come la sua teoria della povertà, già presentata nel *Povero*, sia condannata al fallimento nella realtà capitalista. La critica sociale del testo è rassegnata. Si può interpretare il successivo volgersi negli anni '20 alla critica d'arte come una via di fuga dalla politica", M. BERNING, *Carl Einstein und das Sehen*, cit., p. 229.

<sup>295</sup> C. EINSTEIN, *Werke. Band 5: Die Kunst des 20. Jahrhunderts*, Fannei & Walz, Berlin, 1996, p. 236; testo originale: *Die Kunst des 20. Jahrhunderts*, Propyläen-Verlag, Berlin, 1926.

<sup>296</sup> Sulla conoscenza con Grosz, cfr. S. PENKERT, *Carl Einstein*, cit., p. 88.

<sup>297</sup> A proposito dell'incontro a Weimar tra Dadaismo e Marxismo, scrive Daniela Padularosa: "Le opera di Raoul Hausmann, Wieland Herzfelde, John Heartfield, Georg Grosz, Otto Dix mostrano che quella che Marx descriveva come la realtà ingiusta e paradossale della fabbrica nell'Europa ottocentesca, sia diventata la realtà quotidiana della metropoli del Novecento", D. PADULAROSA, *Lo spirito e la macchina: Dada a Weimar*, in M. PONZI, G. GUERRA, D. PADULAROSA (a cura di), *Vivere in tempi di crisi*, cit., p. 229.



Alla *Pleite*, fondata in concomitanza con la nascita del Partito comunista e con l'adesione a esso di Herzfelde e degli artisti Grosz e John Heartfield<sup>298</sup>, contribuisce lo stesso Einstein con tre articoli, tutti ancora intrisi del fervore rivoluzionario dei consigli berlinesi e delle esequie di Rosa Luxemburg: *La bancarotta vi fissa senza sosta (Pleite glotzt euch an restlos)*, *Agli intellettuali (An die Geistigen)* e *Aboliamo la proprietà (Man schaffe den Besitz ab)*<sup>299</sup>. Il primo pezzo, che all'inizio di ogni singola denuncia ripete come un mantra la formula "socialisti del governo" (*Regierungssozialisten*), mette in primo piano il tradimento della rivoluzione da parte della SPD<sup>300</sup>; fa esplicito riferimento alle violenze contro l'estrema sinistra praticate dai *Freikorps* su mandato del governo<sup>301</sup> e all'uso politico della giustizia<sup>302</sup>; accusa il sostegno governativo alle consorterie del vecchio sistema capitalistico<sup>303</sup>. Ma Einstein non si limita ai socialdemocratici; nel secondo articolo punta il dito anche contro gli intellettuali, che apostrofa come "gracili farmacisti di mistiche pillole di redenzione". Quando non sono apertamente al servizio del lobbismo governativo e dell'industria culturale<sup>304</sup>, costoro si rifugiano in una nuvola di parole ("il gusto delle svariate sfumature") e mostrano un'incapacità fondamentale di parlare la lingua dell'uomo comune, quello che l'autore individua nel povero e semplice (*der Einfache*)<sup>305</sup>. Quest'ultimo non è lo sciocco o l'ingenuo, ma chi

---

<sup>298</sup> Sulle vicende editoriali delle due riviste, cfr. C. HAXTHAUSEN, *Bloody serious: two Texts by Carl Einstein*, cit., pp. 106-9; S.T. KRIEBEL, *Radical Left Magazines in Berlin*, in P. BROOKER (ed. by), *The Oxford critical and cultural history of modernist magazines*, Vol. 3, *Europe 1880-1940, Part 1*, Oxford University Press, Oxford et al., 2013, pp. 835 s, 843.

<sup>299</sup> In merito, cfr. D. HEIßERER, *Einsteins Verhaftung*, cit., p. 46.

<sup>300</sup> "La rivoluzione è stata soppressa [...]. Spartaco è la volontà di rendere nuovamente possibile agli uomini la società umana [...]. *Socialisti del governo*, avete tradito la rivoluzione! [...]. Il senso della rivoluzione non consiste nel mercato delle vacche parlamentare con borghesi antiquati, ma nell'unione del proletariato per decidere", C. EINSTEIN, *Pleite glotzt euch an restlos*, in IDEM, *Werke. Band 2.*, cit., p. 15 s.; testo originale in *Die Pleite* (1919) 1.

<sup>301</sup> "*Socialisti del governo*, avete costruito l'esercito della controrivoluzione, avete rinchiuso in prigione l'innocente senza un mandato d'arresto", C. EINSTEIN, *Pleite glotzt euch an restlos*, cit., p. 16.

<sup>302</sup> "*Socialisti del governo*, avete promesso la pace, ma l'avete resa più difficile, perché avete impedito la punizione dei colpevoli, mentre i veri leader delle masse venivano vigliaccamente uccisi dai vostri mercenari", C. EINSTEIN, *Pleite glotzt euch an restlos*, cit., p. 15.

<sup>303</sup> "I detrattori dell'idea rivoluzionaria dominano e procedono al risanamento degli speculatori [...]. Vi appoggiate al gruppetto degli speculatori nazionali", C. EINSTEIN, *Pleite glotzt euch an restlos*, cit., p. 15 s.

<sup>304</sup> Il termine *Kulturindustrie* viene in realtà coniato da Max Horkheimer e Teodor Adorno, che ne tematizzano le implicazioni a livello sociale e politico in un capitolo della *Dialettica dell'illuminismo* uscita nel 1941, cfr. M. HORKHEIMER, T.W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, traduzione italiana di R. SOLMI, Einaudi, Torino, 1966, pp. 126-181.

<sup>305</sup> "Una cosa sola conta: realizzare la comunità comunista. Uno scopo troppo essenziale perché gli intellettuali lo possano spaccare dialetticamente. Le belle parole decorative rubano la decisione. Noi ci addentriamo nella massa, siamo in marcia con i semplici e gli



(come “immediato”, “povero” ed “Elementare”) è capace dell’atto creativo di rivolta, che in questa fase postbellica l’autore spera ancora di declinare in senso politico. Se tale operazione avvenisse, recita il terzo degli articoli, si potrebbe infine realizzare una “comunità” (*Gemeinschaft*) di “semplici” / “lavoratori” basata sull’abolizione della proprietà, eliminando così il presupposto della violenza<sup>306</sup> e dell’oppressione<sup>307</sup> e antepo- nendo le relazioni umane alle patrimoniali<sup>308</sup>.

Il *Blutiger Ernst* raccoglie il testimone dalla *Pleite* e con la guida Einstein-Grosz, che dedicano alla linea editoriale due pagine composte graficamente da quest’ultimo e da Heartfield, preannuncia colpi “contro gli sfruttatori”, riprendendo da dove l’articolo *Agli intellettuali* ha lasciato: “Non lavoriamo per una cricca letteraria, non per un singolo partito, ma entriamo nell’ampia massa del popolo”<sup>309</sup>. Ogni numero è dedicato a un tema. Il terzo (primo a guida Einstein) si occupa dei *Colpevoli* (*Die Schuldigen*) e propone una narrazione graffiante, alternativa alla ‘leggenda della pugnalata alla schiena’ (*Dolchstoßlegende*), con cui la destra accusa di disfattismo la sinistra democratica e gli ebrei, bollati come colpevoli della catastrofe bellica del paese<sup>310</sup>.

Einstein contribuisce con due articoli: *Capelle e compagni* (*Capelle und Genossen*)<sup>311</sup> e *Diario di Ludendorff* (*Ludendorffs Tagebuch*). *Capelle* sposta l’accento dal fervore rivoluzionario all’esame delle forze dominanti in Germania, collocando il loro baricentro nell’alleanza tra esercito e grande

---

incondizionati verso una cosa vicina e necessaria [...]. Pittori, scrittori, avete sudato per il borghese, lo avete glorificato, gli avete venduto la sfacciataggine di discriminare. Rivoltatevi *una buona volta* contro il borghese, invece di ficcargli in testa gli strumenti dello schiavismo. Recuperate quanto fatto dal proletario”, C. EINSTEIN, *An die Geistigen*, in **IDEM**, *Werke. Band 2.*, cit., p. 18; testo originale in *Die Pleite* (1919) 1.

<sup>306</sup> “Perché non si spari più a nessuno per una quota societaria e perché si perda l’abitudine di accrescere i dividendi attraverso l’omicidio”, C. EINSTEIN, *Man schaffe den Besitz ab*, in **IDEM**, *Werke. Band 2.*, cit., p. 19; testo originale in *Die Pleite* (1919) 3.

<sup>307</sup> “Perché la società sia una comunità di lavoratori e non la costrizione omicida dei proprietari [...] Perché finisca il seme diabolico della violenza fisica”, C. EINSTEIN, *Man schaffe den Besitz ab*, cit., p. 19.

<sup>308</sup> “Perché si trovino valori, che provengono immediatamente dall’uomo/ Perché cessino le relazioni patrimoniali tra gli uomini e i beni assorbano meno vita, non la congelino in sé / [...] Perché divenga possibile l’uomo semplice [*einfach*], concentrato / Perché il pensiero immediato prenda piede nelle sensazioni umane funzionali invece che nel rapporto tra beni”, C. EINSTEIN, *Man schaffe den Besitz ab*, cit., p. 19.

<sup>309</sup> *Der blutige Ernst*, (1919) 1. Per un quadro sinottico delle pubblicazioni del *Blutiger Ernst*, cfr. S.T. KRIEBEL, *Radical Left Magazines in Berlin*, cit., pp. 843-847.

<sup>310</sup> Cfr. E. EYCK, *Storia della Repubblica di Weimar*, traduzione italiana di E. COLLOTTI, L. BULLIGIONI TERNI, Einaudi, Torino, 1966, pp. 142-147. Più diffusamente, cfr. B. BARTH, *Dolchstoßlegenden und politische Desintegration. Das Trauma der deutschen Niederlage im Ersten Weltkrieg 1914-1933*, Droste, Düsseldorf, 2003.

<sup>311</sup> Sull’ammiraglio Eduard von Capelle, segretario di Stato al Ministero della marina, cfr. W. HUBATSCH, *Capelle, Eduard von*, in *Neue Deutsche Biographie. Band 3*, Duncker & Humblot, Berlin, 1957, p. 131.



industria, sostenuti dai 'soliti' intellettuali asserviti<sup>312</sup>. Si è formata un'enorme e ramificata macchina ideologica, che produce consenso e legittimazione. I suoi ingranaggi principali sono le università che, rinverdendo una tradizione che risale a Kant e Hegel, "sono piazzali di caserme" fatti per sfornare pensieri allineati. Il che significa: "istupidimento" (*Verblödung*) da "caporali" (*Gefreitenknöpfe*), che applicano di una "dialettica scimmiesca" (*affenartige Dialektik*). "Professori, dottori, religiosi, giornalisti", "insegnanti" sono tutti complici della menzogna collettiva della guerra, decisa e condotta da "vecchi" (*Greise*) "in una veste costituzionale" (*in verfassungsmäßige Form gekleidet*)<sup>313</sup>. Con una dolorosa riflessione che lo tocca in prima persona, l'autore torna sull'ingenuo patriottismo dei "poeti", insieme celebratori e vittime di questa "fede"<sup>314</sup> e poi affronta lo spinoso ruolo dei "religiosi" complici del conflitto, lambendo pericolosamente temi che costeranno un processo anche a Grosz. Rivolgendosi ai lettori, Einstein scrive: "Costoro vi chiamarono alla crociata, ma tacquero che sareste stati crocefissi. Foste benedetti nel nome di Hindenburg, come prima vi si predicò in nome di Dio"<sup>315</sup>.

Nel *Diario di Ludendorff* procede sulla stessa linea, mettendo in scena la "fede" nello Stato attraverso i pensieri di Erich Ludendorff, primo collaboratore del Feldmaresciallo Paul von Hindenburg e, come lui, strenuo sostenitore del conflitto a oltranza. Bastano pochi assaggi, per capire il tenore dell'articolo. Secondo il militare immaginato da Einstein, "la critica [...] disturba, i punti di vista privati vanno messi da parte prima delle decisioni, perché frenano il sentimento del dovere dell'uomo comune". Infatti "la massa è incapace di comprendere la sua destinazione" e si dovrebbe accontentare di una democrazia "concessa", che "consiste nell'estremo assolvimento dei doveri di tutti e cioè nell'offrire tutte le proprie forze e la vita per grandi scopi", visto che "i popoli sono un materiale che respira per essere usato"<sup>316</sup>. Ma ciò non è sufficiente per Ludendorff. Benché l'arma della persuasione sia gestita con rigore marziale per ottundere le coscienze<sup>317</sup>, l'incredulo generale si imbatte nella realtà di un ospedale di guerra, dove la rabbia del popolo macellato esplode contro di lui,

---

<sup>312</sup> "La fede nello stato tedesco è soprattutto una faccenda militare. Chi dubita, commette un reato contro lo Stato ed è punito in termini di legge. La differenza di opinioni con gli ufficiali ha per conseguenza un esito mortale", C. EINSTEIN, *Capelle und Genossen*, in **IDEM**, *Werke. Band 2.*, cit., p. 28; testo originale in *Der Blutige Ernst* (1919) 3, p. 2.

<sup>313</sup> C. EINSTEIN, *Capelle und Genossen*, cit., p. 28 s.

<sup>314</sup> "E i poeti? La vostra bocca mal onorata grondava entusiasmo; la vostra morte fu ridicola, perché fu messa in rima da costoro. Per il poeta la miseria nera è pretesto per fare versi", C. EINSTEIN, *Capelle und Genossen*, cit., p. 29.

<sup>315</sup> C. EINSTEIN, *Capelle und Genossen*, cit., p. 29.

<sup>316</sup> C. EINSTEIN, *Ludendorffs Tagebuch*, in **IDEM**, *Werke. Band 2.*, cit., p. 31; testo originale in *Der blutige Ernst* (1919) 3, pp. 4, 6.

<sup>317</sup> "Ho messo insieme militarmente stampa e scienza come una battaglia di propaganda e le ho manovrate come un'artiglieria narcotica", C. EINSTEIN, *Ludendorffs Tagebuch*, cit., p. 33.



portandolo a temere l'avvio di un'"offensiva interna". Per metterci una pezza, pensa subito a una nuova conferenza stampa con le maggiori testate internazionali, convinto che "sarà una bomba" (*wird Bombengeschäft*)<sup>318</sup>.

A quanto pare, i fatti successivi seguono una via mediana: il sistema di Ludendorff crolla con Versailles, ma anche gli Spartachisti di Einstein sono liquidati. La sintesi *dialettica* (un'immagine che farebbe arrabbiare non poco lo scrittore, ma che allo stesso tempo gli dà ragione sulla condotta del nuovo Stato) è una Repubblica che scontenta entrambi i fronti, nascendo dal *compromesso* dei *socialdemocratici* con una destra che della democrazia non vuole proprio saperne.

Il quarto numero del *Blutiger Ernst*, intitolato *Lavorare e non disperare!* (*Arbeiten und nicht verzweifeln!*) è dedicato agli *Intrallazzatori* (*Schieber*) ed esplora una società in cui il principio darwiniano del parlamentarismo, già oggetto della satira di Einstein nel 1912<sup>319</sup>, diventa la malattia conclamata di Weimar. I suoi sintomi consistono nella proliferazione di figure (parodiate anche dai disegni di Grosz) che fanno dell'arrivismo e dell'arte del compromesso una ragione di vita e che formeranno il tessuto sociale bersagliato dalla *Cattiva novella*. Significativamente Einstein intitola il suo contributo *Via libera al capace. Un contributo alla democrazia* (*Freie Bahn dem Tüchtigen. Ein Beitrag zur Demokratie*), descrivendo l'entrata nel vocabolario comune del termine "intrallazzo" (*Schiebung*) e della sua ambigua semantica: "parola conciliante" in cui il "letamaio del borghese" (*Misthaufen des Bürgers*) neutralizza le proprie responsabilità, facendone luogo di una contesa dai profili moralmente e giuridicamente indefinibili: "Gli intrallazzi del borghese A ai suoi occhi sono affari. Gli affari del borghese B sembrano intrallazzi allo strabico occhio indagatore di A"<sup>320</sup>. Questa logica dell'indeterminazione sorregge un'unica classe, quella dei capitalisti, unita nel gioco della compensazione tra profitti e perdite; le loro conseguenze ultime sono scaricate sui meno abbienti, vittime delle strategie di mercato che regolano afflusso e deflusso di materie prime e di beni di consumo. La sola cosa che conta è massimizzare il "profitto" perfino durante "bancarotta dell'Europa" o proprio grazie a essa<sup>321</sup>. Per tali motivi, conclude Einstein, si può affermare che l'"ultima dittatura del commerciante" esprime lo "sfruttamento economico come forma di leadership"<sup>322</sup>.

---

<sup>318</sup> "Per la prima volta la bocca della gentaglia, serrata da *tribunali di guerra, censura, prigionie, corti marziali* si è spalancata e mi ha sbattuto in faccia le sue sozzure. Speriamo non si tratti dell'inizio di un'offensiva interna, sennò per noi è finita", C. EINSTEIN, *Ludendorffs Tagebuch*, cit., p. 36.

<sup>319</sup> Cfr. C. EINSTEIN, *Considerazioni politiche*, cit., p. 159.

<sup>320</sup> C. EINSTEIN, *Freie Bahn dem Tüchtigen. Ein Beitrag zur Demokratie*, in IDEM, *Werke. Band 2.*, cit., p. 38; testo originale in *Der blutige Ernst*, (1919) 4, pp. 10, 14.

<sup>321</sup> "La democrazia formale è la forma di stato più adatta agli speculatori; garantisce il diritto al libero accumulo di enormi profitti. (sviluppo della persona occidentale)", C. EINSTEIN, *Freie Bahn dem Tüchtigen*, cit., p. 39.

<sup>322</sup> C. EINSTEIN, *Freie Bahn dem Tüchtigen*, cit., pp. 38, 30.





La situazione descritta costituisce il presupposto dell'analisi politica del quinto numero, dedicato al *Ritorno della monarchia*. Com'è stato opportunamente notato, Einstein, Grosz e i loro collaboratori reagiscono così alla nascita del *Partito popolare tedesco* (*Deutsche Volkspartei*, DVP), il cui liberalismo nazionalista è inizialmente favorevole a una restaurazione della monarchia<sup>323</sup> e che nei primi anni della Repubblica contribuisce a rafforzare il modello della coalizione<sup>324</sup>, entrando in governi di minoranza con il *Partito cattolico di Centro* (*Deutsche Zentrumsmpartei*) e con il *Partito popolare tedesco-nazionale* (*Deutschnationale Volkspartei*, DNVP). Tutti sostenuti in parlamento dalla SPD<sup>325</sup>. La feroce satira del *Blutiger Ernst* mette in luce una peculiare ridefinizione dello scenario politico, che esclude forze nuove come il comunismo, mentre opera una sorta di riassetto interno alla conservazione<sup>326</sup>. Per questo motivo nell'articolo *In pellegrinaggio verso la monarchia* (*Auf der Wallfahrt zum Kaisertum*) Einstein parla di "una rivoluzione borghese, niente di più", descrivendo i Tedeschi come "condannati a mancare, in un pavido mutismo, ogni opportunità di audacia politica"<sup>327</sup>. Le scelte dei primi governi di questa "democrazia contrattata"<sup>328</sup> sono garantite dal compromesso tra SPD (attraverso il Ministro della difesa Gustav Noske) ed esercito, mantenendo pressoché intatto il corpo degli ufficiali, fedele al vecchio regime imperiale<sup>329</sup> e utilizzando come forza

---

<sup>323</sup> Cfr. C. HAXTHAUSEN, *Bloody serious*, cit., p. 110; S.T. KRIEBEL, *Radical Left Magazines in Berlin*, cit., p. 845.

<sup>324</sup> Modello affermatosi fin dalle elezioni per l'Assemblea nazionale costituente come alleanza tra SPD, Zentrum e Partito democratico tedesco (*Deutsche Demokratische Partei*, DDP); in merito, cfr. E.D. WEITZ, *La Germania di Weimar. Utopia e tragedia*, traduzione italiana di P. ARLORIO, Einaudi, Torino 2008, pp. 97-112.

<sup>325</sup> Sui partiti di Destra, cfr. H. HOLBORN, *Storia della Germania moderna (1840-1945)*, traduzione italiana di L. MAGLIANO, Rizzoli, Milano, 1973, pp. 587-592. Per una meticolosa ricostruzione del quadro complessivo dei partiti politici weimariani, cfr. E.R. HUBER, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789. Band VI*, cit., pp. 157-303; inoltre, cfr. H.-U. WEHLER, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, cit., pp. 353-60.

<sup>326</sup> Otto Dann scrive che mentre in età guglielmina la lotta di classe definisce schieramenti sovrapponibili ai blocchi parlamentari, "lo Stato nazionale weimariano poggia su una coalizione, in cui i vecchi contrasti tra classi sono superati da un'alleanza socialdemocratico-borghese", O. DANN, *Nation und Nationalismus in Deutschland 1770-1990*, Beck, München, 1992 (2ª ed.), p. 261.

<sup>327</sup> C. EINSTEIN, *Auf der Wallfahrt zum Kaisertum*, in IDEM, *Werke. Band 2.*, cit., p. 43; testo originale in *Der blutige Ernst* (1919) 5, pp. 17, 20.

<sup>328</sup> Considerato il contesto della Coalizione originaria tra SPD, Zentrum e DDP, Gian Enrico Rusconi usa tale espressione per sottolineare la prassi di "una contrattazione permanente in modo ora esplicito ora ideologicamente camuffato ora solo latente" su tre piani: tra governo ed esercito; "tra sindacati e imprenditori più liberali"; tra i partiti menzionati, cfr. G.E. RUSCONI, *Lezioni di Weimar*, in M. PONZI, G. GUERRA, D. PADULAROSA (a cura di), *Vivere in tempi di crisi*, cit., p. 17 s.

<sup>329</sup> "L'esercito repubblicano aveva un corpo ufficiale chiuso, reazionario, 'libero dal socialismo' e di sentimenti antidemocratici, che si isolò socialmente", W. WETTE, *Die Deutsche militärische Führungsschicht in den Nachkriegszeiten*, in G. NIEDHART/D. RIESENBERGER (Hrsg. von), *Lernen aus dem Krieg? Deutsche Nachkriegszeiten 1918 und 1945. Beiträge zur historischen Friedensforschung*, Beck, München, 1992, p. 50.



d'urto contro l'estrema sinistra le organizzazioni paramilitari dei *Freikorps*, composte da ex combattenti e militari alla faticosa ricerca di una ricollocazione sociale. Nel gennaio 1919, a ridosso delle elezioni, sono proprio i *Freikorps* a liquidare la Lega di Spartaco e i Consigli rivoluzionari, macchiandosi dell'esecuzione sommaria (tra gli altri) di Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht<sup>330</sup>. Sarcasticamente Einstein si riferisce a tali eventi come a "incidenti" (*Unfälle*), capaci di provare che "il migliore dei pensieri soccombe senza difficoltà a un calcio di fucile prussiano". Posto che ciò non sarebbe possibile senza il colpevole sostegno dell'apparato giudiziario, Einstein ricorre all'iperbole di un "procedimento contro i seguaci delle vittime", volto a stabilire che "il sergente maggiore è tutt'ora l'uomo più bello nello Stato e che i militari possiedono tutto il potere". Un valido precedente per casi analoghi agli omicidi Luxemburg-Liebknecht<sup>331</sup>. Del resto, è storiograficamente assodato che (tra mancate imputazioni, proscioglimenti e assoluzioni)<sup>332</sup> il governo mette in campo una "giustizia politica" decisamente schierata a destra<sup>333</sup>, che rappresenta un vero e proprio "cancro della politica di Weimar"<sup>334</sup>.

Einstein denuncia il sentimentalismo della classe media e di buona parte del popolo tedesco, su cui hanno facile presa "le truppe ausiliarie dell'idealismo tedesco: parroci, consiglieri territoriali, tenenti della riserva, fornitori di corte, messi comunali". Sono tutti parte di una tragica farsa che, mentre vive delle vecchie ideologie di ordine e sicurezza, non può nascondere che "nel complesso il Tedesco si nutre di porcherie, surrogati, di grasse e dense illusioni". Viene così svelata l'ipocrisia politica e sociale di

---

<sup>330</sup> E. EYCK, *Storia della Repubblica di Weimar*, cit., pp. 55-7; H. HOLBORN, *Storia della Germania moderna (1840-1945)*, cit., p. 582 ss.

<sup>331</sup> C. EINSTEIN, *Auf der Wallfahrt zum Kaisertum*, cit., p. 44.

<sup>332</sup> Che la Repubblica abbia un problema di lealtà anche con la magistratura è dimostrato da Emil Julius Gumbel, matematico di Heidelberg, membro dello USPD e pacifista. Dati ufficiali alla mano, in due pubblicazioni successive *Zwei Jahre Mord* (1921) e *Vier Jahre politischer Mord* (1922), cfr. E.J. GUMBEL, *Zwei Jahre Mord*, Neues Vaterland, Berlin, 1921, e IDEM, *Vier Jahre politischer Mord*, Verlag der Neuen Gesellschaft, Berlin-Fichtenau, 1922.) Gumbel muove accuse tanto circostanziate, da costringere il Ministero della Giustizia a prendere atto della situazione con una nota ufficiale che Gumbel stesso ripubblica, ricordando in appendice che "in Germania dal 1919 sono stati commessi almeno 400 omicidi politici", che "quasi tutti sono stati commessi dai radicali di destra" e che "la loro stragrande maggioranza è rimasta impunita", IDEM, (Hrsg. von), *Denkschrift des Reichsjustizministers zu "4 Jahre politischer Mord"*, Malik-Verlag, Berlin 1924, p. 182. In merito, cfr. A.D. BRENNER, *Emil J. Gumbel. Weimar German Pacifist and Professor*, Brill, Boston-Leiden, 2001, pp. 67-89.

<sup>333</sup> Cfr. K. PETERSEN, *Literatur und Justiz*, cit., pp. 26-36, 54-75.

<sup>334</sup> "La magistratura era profondamente ostile alla Repubblica e molti giudici erano più che disposti non solo a sostenere i reazionari, ma anche a danneggiare con le loro sentenze i rappresentanti dello Stato democratico", H. HOLBORN, *Storia della Germania moderna*, cit., p. 634.



uno scetticismo come cifra dell'epoca<sup>335</sup>, nella quale "l'ideologia della massa dei piccoli ha scalzato il potere del singolo"<sup>336</sup>.

Ciò che conta, in definitiva, è la perfetta indifferenza della *forma regiminis* democratica, che può sopravvivere anche alla morte dell'idea. Lo mostra bene la *dittatura del commerciante* descritta in *Via libera al capace*: "Democrazia, socialismo riformista e monarchia si possono imparentare comodamente. *L'antibolscevismo* cementa tutto"<sup>337</sup>. Quanto in *Socialdemocrazia* del 1914 appariva un presentimento, può ormai essere riletto come una previsione suffragata da riscontri fattuali: "Una lega di razionalisti non farà mai rivoluzioni, soltanto un po' più d'ordine. Socialdemocrazia, esercito e scuola: come sono identici!"<sup>338</sup>. I moniti prebellici di Einstein contro la logica causale, il suo meccanismo necessitante, la sua anodina tendenza all'autoassoluzione giungono tempi non ancora maturi; servono la disfatta militare e il crollo dell'Impero, perché questa trama profonda venga alla luce. Ma in quel momento è già troppo tardi per le contromisure.

La sesta e ultima uscita del *Blutiger Ernst*, diretta dal solo Einstein, sfrutta fino in fondo la potenza grafica del dadaismo di Hartfield e Grosz nell'uso dei collages. La loro decomposizione e ricomposizione di immagini, per lo più legate al mondo militare, tratteggia l'incipiente disgregazione della rete di compiacenze, menzogne e falsi valori bersagliati dalla rivista. Si preannunciano ai lettori *Le cose più misteriose e inspiegabili mai mostrate!* (*Das Geheimnisvollste und Unerklärlichste was je gezeigt würde!*). L'intero numero ruota intorno al tipo/Schulze, personificazione delle virtù borghesi che per Einstein sono i vizi del nuovo mondo<sup>339</sup>. Nel suo articolo, che prende il nome dal personaggio, si legge: "Schulze: senza dubbio l'Internazionale numericamente più forte". La totale proiezione di sé in un'immagine socialmente accettabile, e addirittura apprezzata, permea interamente l'esistenza di questo 'filisteo', il cui "scopo di vita" è "rappresentare il non-Schulze"<sup>340</sup>. Tale ipocrisia costituisce "un modo un po' tedesco di affermarsi come robusto e biondo", in base al quale la "vergogna" delle proprie carenze "è positivizzata in volgare arroganza". Nelle mani dei vari Schulze, veri maestri dell'„intrallazzo", l'arte diventa ornamento e lusso: "Gli artisti smerciano l'anima su ordinazione. Committente: un consolidato consumatore: Schulze". Ma la mercificazione dell'arte non è solo un *divertissement* elitario; l'altra faccia, quella seria, consiste nella sua subordinazione al valore economico e nella grave perdita

---

<sup>335</sup> Siamo diventati troppo scettici, troppo relativisti, per poter ammettere la felicità perfetta del buon principe", C. EINSTEIN, *Auf der Wallfahrt zum Kaisertum*, cit., p. 45.

<sup>336</sup> C. EINSTEIN, *Auf der Wallfahrt zum Kaisertum*, cit., p. 45.

<sup>337</sup> C. EINSTEIN, *Auf der Wallfahrt zum Kaisertum*, cit., p. 47.

<sup>338</sup> C. EINSTEIN, *La socialdemocrazia*, cit., p. 169.

<sup>339</sup> Cfr. S.T. KRIEBEL, *Radical Left Magazines in Berlin*, cit., pp. 845 ss.

<sup>340</sup> C. EINSTEIN, *Schulze*, in IDEM, *Werke. Band 2.*, cit., p. 48; testo originale in *Der blutige Ernst* (1919) 6, pp. 2, 3.



di potenziale socialmente emancipatorio e trasformatore. Quello stesso anno Einstein ancora lo rivendica nell'*Arte primitiva* ma chissà con quanta convinzione, se proprio in *Schulze* descrive così la conclamata dittatura delle logiche di mercato:

“Il letterato, certamente non un prometeo ma uno scarno sottoprodotto del potente Schulze. Tutti questi amici del mondo, che non possiedono se non la volontà del dramma e lo stile, sono il miserabile parto deforme di Schulze. Il più scaltro spoglia il proletario con la letteratura e lo aliena dall'azione. Con l'educazione si ammazza il nullatenente”<sup>341</sup>.

Mentre il breve *Café Schulze* condensa questa *décadence* in una serie di istantanee che, ispirandosi al procedimento della “decomposizione prospettica” cubista<sup>342</sup>, ritraggono da molte prospettive una stessa scena di vita mondana, l'ultimo articolo dedicato alla *Dipendenza (Abhängigkeit)* è il frutto delle conversazioni di Bruxelles con Sternheim<sup>343</sup> e viene presentato come frammento (peraltro l'unico noto) di un fantomatico libro a quattro mani, intitolato *Smantellamento (Abbruch)*. Il tema è la critica al concetto di “massa” come frutto della citata mercificazione borghese e capitalista. A quanto pare, Einstein ritiene ancora l'omologazione estranea all'ideologia marxista e alla dittatura del socialismo reale, che sta prendendo forma nella Russia bolscevica. La “democrazia” che egli critica è quella occidentale liberale e weimariana, “il cui significato consiste nell'uccisione dell'originario” e nell'„opprimere con la dipendenza di tutti”. Ritorna in gioco una categoria già nota, l'„immediato”, che viene contrapposta alla relazionalità come dipendenza mutua e, per ciò, come passività della “massa”<sup>344</sup>. L'„immediato” (proprio come il povero) non ha “storia” e “rifiuta la relazione”, non per ricadere in una singolarità speculare all'isolamento, ma per sottrarsi alla “storia” come macchina dialettica della “dipendenza”, che impone modelli e ipotoca il futuro, imbrigliando gli eventi in una sorta di successione tra “causa ed effetto”. Nel mondo borghese, che celebra l'ipocrisia come convenzione sociale, l'affaccendarsi oscura questo nichilismo strisciante<sup>345</sup>. Così l'„ideologia” viene materialmente calata su chi è “povero” e “senza parola” grazie alle leggi del

---

<sup>341</sup> C. EINSTEIN, *Schulze*, cit., p. 50.

<sup>342</sup> Cfr. C. EINSTEIN, *Café Schulze*, in IDEM, *Werke. Band 2.*, cit., p. 53; testo originale in *Der blutige Ernst* (1919) 6, p. 6. In merito, cfr. D. HEIßERER, *Einsteins Verhaftung*, cit., p. 66.

<sup>343</sup> Cfr. S. PENKERT, *Carl Einstein*, cit., p. 81.

<sup>344</sup> “Si è massa in quanto si smette di agire di propria iniziativa. La massa senza un disegno e un accento è una di quelle pericolose ideologie, che hanno il loro strumento reale e vivente nei singoli uomini mezzi morti che vanno in giro storditi”, C. EINSTEIN, *Abhängigkeit*, in IDEM, *Werke. Band 2.*, cit., p. 54; testo originale in *Der blutige Ernst* (1919) 6, p. 7.

<sup>345</sup> “Il borghese se ne va in giro trafficando per le vie traverse della metafora, dell'istituzione, dell'autorità e abilmente rende difficile individuare in lui la mancanza della persona e della vita”, C. EINSTEIN, *Abhängigkeit*, cit., p. 54.



mercato<sup>346</sup>, perché chi dispone di essa, della “metafora” e della “lingua” è in grado di imporre la “schiavitù” all’altro<sup>347</sup>.

## 11 - Rassegnazione e blasfemia: La cattiva novella

Ho già accennato al quadro ambivalente che esce dalle opere del 1921: dalla *Cattiva novella* a *De l’Allemagne* all’incendiario (ma chiuso nel cassetto) *Arte assoluta e politica assoluta*<sup>348</sup>. A queste, per completezza d’informazione, va aggiunto il libro sulla *Scultura africana*, che però riprende le ricerche della *Scultura negra* del 1915<sup>349</sup>.

Alle crescenti incertezze di Einstein fa riscontro un’*escalation* della violenza, che non viene eliminata, né ridotta dalla ricostituita legittimità statale, ma anzi è incorporata in essa come componente fisiologica. Grazie a essa la Repubblica viaggia verso la normalizzazione: con la fine degli Spartachisti e della Repubblica bavarese, il Putsch di Kapp del marzo 1920 (a cui partecipa anche Ludendorff) conferma impietosamente la deriva a destra di esercito e magistratura e la pericolosa debolezza del Parlamento delle coalizioni, salvate solo dallo sciopero generale ma in netta flessione alle elezioni di giugno<sup>350</sup>. Il progressivo assestamento del quadro istituzionale è accompagnato da una serie di attentati alle cariche politiche dei *Länder* e del governo federale. Tra le vittime c’è Kurt Eisner, ormai dimissionario Primo ministro bavarese dello USPD, ucciso il 21 febbraio 1919<sup>351</sup>. C’è anche Matthias Erzberger, l’odiato sottoscrittore dell’armistizio di Compiègne ed ex Ministro federale delle finanze per il *Zentrum*: viene

---

<sup>346</sup> “Domina la classe che ha saputo materializzare nel modo più ampio le proprie ideologie; la classe dominante possiede sempre le ideologie più facilmente materializzabili”, C. EINSTEIN, *Abhängigkeit*, cit., p. 55.

<sup>347</sup> Cfr. C. EINSTEIN, *Abhängigkeit*, cit., p. 55.

<sup>348</sup> Scrive Riechert: “Sintomatici di questa compresenza di rassegnazione e piglio rivoluzionario, di rivolta letteraria e analisi filosofico-culturale sono pubblicati i lavori del 1921, la cui varietà non mostra tanto un nuovo orientamento, quanto piuttosto tradiscono una fondamentale insicurezza sul corso futuro dell’esistenza e del lavoro di Einstein”, R. RIECHERT, *Carl Einstein*, cit., p. 175.

<sup>349</sup> C. EINSTEIN, *Afrikanische Plastik*, Wasmuth, Berlin, 1921.

<sup>350</sup> Sul colpo di stato (*Putsch*) che prende il nome da Wolfgang Putsch, suo ideatore e fondatore del Partito patriottico tedesco (*Deutsche Vaterlandspartei*, DVLP) di estrema destra, cfr. E. EYCK, *Storia della Repubblica di Weimar*, cit., pp. 156-161; H. HOLBORN, *Storia della Germania moderna*, cit., pp. 635-645; H. MOMMSEN, *Aufstieg und Untergang der Republik*, cit., pp. 110-117. La lentezza del procedimento ai danni di Kapp e dei golpisti (già scampati all’arresto in gran numero) e la mitezza delle pene comminate ai pochi capri espiatori fanno sì che sulle pagine di un’altra celebre rivista, la *Weltbühne* di Carl von Ossietzky, lo scrittore Alfred Döblin si faccia ben poche illusioni sulla sentenza imminente, scrivendo sarcasticamente che “il Kapp-Putsch è stato un atto metafisico; il primo della storia a essere privo di autore [...]. Si è prodotto da sé [...]. Gli accusati l’hanno subito pazientemente”, A. DÖBLIN, *Der Kapp-Putsch*, in *Die Weltbühne*, (22-12-1921) 17.51, p. 635.

<sup>351</sup> E. EYCK, *Storia della Repubblica di Weimar*, cit., pp. 61 s, 82; H. HOLBORN, *Storia della Germania moderna*, cit., p. 585 s.



assassinato il 26 agosto 1921 da membri dei *Freikorps* dopo una velenosa diffamazione ordita dalla destra e sfociata in un processo che, seppur vittorioso, si rivela per lui politicamente esiziale<sup>352</sup>. Terza vittima di spicco è Walther Rathenau, magnate ebreo dell'industria (il padre ha costituito il gruppo AEG), fondatore del Partito democratico tedesco (DPP) e Ministro degli esteri del Governo Wirth. Figura chiave della programmazione industriale nello sforzo bellico tedesco e successivamente protagonista tra i 'politici dell'adempimento' (*Erfüllungspolitiker*) delle condizioni di pace, riesce a ottenere che dall'estate del 1921 la nuova Germania versi le prime rate delle spese di guerra imposte dall'Intesa, pagando le pendenze della Germania vecchia. Il 24 giugno 1922 Rathenau cade vittima anche della propria ascendenza ebraica, sfruttata dalla campagna nazionalista per tacciare di disfattismo e tradimento il suo impegno per il pagamento delle sanzioni<sup>353</sup>. Nega la matrice antisemita l'attentatore Ernst von Salomon (membro dei *Freikorps* e già attivo nel *putsch* di Kapp) che viene processato insieme ad altri tredici negli stessi giorni di Einstein (3-14 ottobre 1922)<sup>354</sup>. Scontata una lieve condanna, Salomon avrà tutto l'agio di dedicarsi alla letteratura, pubblicando nel 1930 il suo primo romanzo dal titolo *I proscritti* (*Die Geächteten*), dedicato all'esperienza nelle formazioni paramilitari<sup>355</sup>.

Per illustrare meglio la situazione, basti ricordare che in questo sanguinoso biennio repubblicano il Presidente del Reich Friedrich Ebert (SPD) riscontra i presupposti per emettere, il 26 giugno 1922, un Decreto per la protezione della Repubblica, avvalendosi dell'articolo 48 della Costituzione<sup>356</sup>.

Di poco posteriore al *terminus ad quem* del processo Einstein e fondamentale per capire lo stato d'animo dell'autore nell'ostile ecosistema socioculturale tedesco, esce in Russia nel 1924 *La decadenza delle idee in*

---

<sup>352</sup> E. EYCK, *Storia della Repubblica di Weimar*, cit., pp. 152-1555, 198 s; H. HOLBORN, *Storia della Germania moderna*, cit., pp. 552, 570, 634, 659.

<sup>353</sup> "La Germania aveva varcato la soglia di un nuovo, spaventoso terreno, nel quale essere ebreo non era più semplicemente un handicap e un danno sotto il profilo sociale; ora significava un probabile pericolo per il corpo e la vita. Il solo crimine di Rathenau era stato di essere ebreo e di aver osato non solo spacciarsi per tedesco, ma rappresentare la Germania all'estero", G.A. CRAIG, *Über die Deutschen*, übers. aus dem Engl. von H. STIEHL, Beck, München 1991, p. 162. Inoltre, cfr. E. EYCK, *Storia della Repubblica di Weimar*, cit., pp. 180-98, 207-25; H. HOLBORN, *Storia della Germania moderna*, cit., pp. 507, 651-9; H. MOMMSEN, *Aufstieg und Untergang der Republik*, cit., pp. 156 ss, 160-3. In particolare, su Rathenau, cfr. E. SCHULIN, *Walther Rathenau Repräsentant, Kritik und Opfer seiner Zeit*, Muster-Schmidt, Göttingen et al., 1979; M. CACCIARI, *Walther Rathenau e il suo ambiente*, De Donato, Bari, 1979.

<sup>354</sup> Cfr. H.H. HOUBEN, *Verbotene Literatur*, cit., p. 155.

<sup>355</sup> E. VON SALOMON, *Die Geächteten*, Rowohlt, Berlin 1930. Sull'opera di Salomon come documento della condizione sociopolitica tedesca del periodo in questione, cfr. K. VAN DELFT, *Die Geschichtserfahrung der Geächteten der Weimarer Republik. Ernst von Salomons autobiographischer Dokumentarroman Die Geächteten, neu gelesen*, in *Acta Germanica*, (1992) 21, pp. 99-119.

<sup>356</sup> Cfr. E. FORSTHOFF, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, cit., p. 188.



*Germania*, un articolo che ha il tono di un testamento e di un monito più che di un peana rivoluzionario<sup>357</sup>. Va detto che Einstein compone tanto il citato *Arte assoluta e politica assoluta* quanto *La decadenza delle idee* ancora sotto la suggestione della “simbiosi tra rivoluzione politico-sociale e rivoluzione dei linguaggi artistici” della Russia di Lenin. Solo con la morte di quest’ultimo (proprio nel 1924) si fa strada la politica stalinista, attuata da Andrej Ždanov in campo culturale con la riduzione dell’*Unione degli scrittori* a “una ‘cinghia di trasmissione’ della linea politica del partito alle masse degli operai”<sup>358</sup>. Non a caso un paio d’anni dopo, nell’*Arte del XX Secolo*, Einstein rivolge ai pittori sovietici la menzionata accusa di “stanchezza”.

Usando una buona dose di lucidità e di autocritica, nella *Decadenza* Einstein mostra con quale sciagurata coerenza l’amore tedesco per ordine e “organizzazione” abbia bruciato l’opportunità di una rivoluzione, rinverdendo la militaresca e protestante subordinazione all’autorità<sup>359</sup>. Il tutto sotto l’occhio indulgente di una SPD che, in nome di un preteso interesse del popolo, è divenuta succube dell’assetto borghese e della sua economia<sup>360</sup>. Imbevuto di cultura storica e di passato, il ceto docente (“il membro più pericoloso della società”)<sup>361</sup> ha avuto una responsabilità fondamentale nel mantenere la continuità tra il vecchio e il nuovo<sup>362</sup>. Perciò ha allevato una classe studentesca antisemita che ha ispessito i *Freikorps* e si è coalizzato con una magistratura, la quale ha posto su tutto il sigillo della giustizia<sup>363</sup>. Perciò la Germania è stata guidata da “idealisti senza idee” che vivono della rendita politica ed economica del 1870, senza comprendere i nuovi tempi<sup>364</sup>.

Con una punta di autobiografica amarezza, Einstein osserva che i loro figli (la generazione dei ventenni e dei trentenni) sono stati in gran parte sacrificati e distrutti dalla guerra. Non ne rimane che l’ingenuità

---

<sup>357</sup> Cfr. C. EINSTEIN, *Der Ideenverfall in Deutschland*, in IDEM, *Werke. Band 2*, cit., pp. 533-49 e, per la versione russa, pp. 353-72; testo originale in *Rossija* (1924) 3.1/10, pp. 163-178.

<sup>358</sup> In merito, cfr. M. PONZI, *Laboratorio Weimar*, in M. PONZI, G. GUERRA, D. PADULAROSA (a cura di), *Vivere in tempi di crisi*, cit., pp. 163-166.

<sup>359</sup> Cfr. C. EINSTEIN, *Der Ideenverfall in Deutschland*, cit., p. 534 ss.

<sup>360</sup> “I socialisti si considerarono, vuoi per ingenuità, vuoi per ipocrisia (me questo è indifferente) come i custodi responsabili della ricchezza del popolo, ma trascurarono una minuzia: la ricchezza non apparteneva ancora a questo”, C. EINSTEIN, *Der Ideenverfall in Deutschland*, cit., p. 537.

<sup>361</sup> C. EINSTEIN, *Der Ideenverfall in Deutschland*, cit., p. 541.

<sup>362</sup> “I professori tedeschi, questi uomini dalla formazione storica, non seppero liberarsi né della Germania imperiale né dei suoi libri, legati da una stretta reciproca connessione. Per costoro sarebbe un suicidio. Saccenti legittimati elevarono la monarchia a sistema chiuso di potere. Sarebbe mai possibile che si contraddicessero e riconoscessero la repubblica del popolo ordinario?”, C. EINSTEIN, *Der Ideenverfall in Deutschland*, cit., p. 541.

<sup>363</sup> Cfr. C. EINSTEIN, *Der Ideenverfall in Deutschland*, cit., p. 542 s.

<sup>364</sup> Cfr. C. EINSTEIN, *Der Ideenverfall in Deutschland*, cit., p. 543 s.



politica di alcuni più attempati “intellettuali anarchici” e “lavoratori socialisti”<sup>365</sup>. Riguardo ai primi Einstein afferma che

“La protesta degli intellettuali si è dissolta nell’estetica; si accorsero troppo tardi, che le formule astratte sono un mero segno di impotenza [...]. Questa generazione credette troppo superficialmente all’arte, le associò l’intera realtà e racchiuse questa pseudo-relazione in determinate formule. Voleva stare al passo coi tempi, dimenticando in questa visione ristretta il pericoloso lavoro delle caserme europee, gli intrighi dei diplomatici, la violenza dei governi”<sup>366</sup>.

Ne sono scaturiti dapprima uno scettico rifiuto del presente e poi (sconfitti nel mondo dei “funzionari”, dei “milionari” e dei “tenenti”) la fuga nel “misticismo”<sup>367</sup>. Ben poca cosa rispetto alla sfida dei tempi: “Non capiscono quanto siano ridicoli. Un’intera generazione senza volto si nasconde sotto maschere intercambiabili, che non ha la forza di gettare via”<sup>368</sup>.

In definitiva, questa la tesi di Einstein, la perdita demografica e spirituale della nuova linfa ha costretto la Repubblica tedesca ad arrangiarsi con quel che restava e a riprendere da dove l’Impero aveva lasciato. A dispetto di un cambiamento di regime pressoché inevitabile dopo la catastrofe<sup>369</sup>, ciò ha fatto sì che la democrazia gli fosse socialmente, culturalmente ed economicamente molto più vicina di quanto si pensi<sup>370</sup>.

Sopra ho riportato l’espressione “cinghia di trasmissione”. Credo che in tale contesto sia quanto mai appropriata anche rispetto alla religione, impiegata come potente fattore aggregante e stabilizzatore, garante dell’interiorizzazione del meccanismo di controllo dei valori morali tradizionali. Nel 1930, in concomitanza con il nuovo progetto di riforma del Codice penale di Kahl<sup>371</sup>, il deputato della KPD Peter Maslowski pubblica un testo breve e incisivo sulla blasfemia. In esso traccia un bilancio fallimentare degli anni di vita democratica, parlando di quel reato come di un’ „arma politica” ed evidenziando un trend che, in base alle stesse fonti ministeriali, dalle 266 imputazioni e 213 condanne nel 1913 (sotto l’Impero) è schizzato nel 1927 a 455 imputazioni e 373 condanne. Insomma, “religione e chiesa come baluardo del capitalismo”<sup>372</sup> e diritto come strumento chiave di questa manovra.

---

<sup>365</sup> Cfr. C. EINSTEIN, *Der Ideenverfall in Deutschland*, cit., p. 546 s.

<sup>366</sup> C. EINSTEIN, *Der Ideenverfall in Deutschland*, cit., pp. 547, 548.

<sup>367</sup> Cfr. C. EINSTEIN, *Der Ideenverfall in Deutschland*, cit., p. 547.

<sup>368</sup> C. EINSTEIN, *Der Ideenverfall in Deutschland*, cit., p. 549.

<sup>369</sup> “Il rivoltarsi dell’opinione pubblica contro l’imperatore Guglielmo II rese inevitabile la proclamazione della Repubblica”, H. MOMMSEN, *Aufstieg und Untergang der Republik*, cit., p. 73.

<sup>370</sup> Cfr. E.R. HUBER, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789. Band VI*, cit., p. 6.

<sup>371</sup> Sul fallimento dei progetti di riforma del Codice penale da Gustav Radbruch (1922) a Kahl (1930), cfr. T. VORMBAUM, *Einführung*, cit., pp. 164-172.

<sup>372</sup> “Per il 95% liberi pensatori proletari organizzati, redattori della stampa per





Sembra perciò che il processo a Panizza e quello a Einstein rispondano a logiche profonde e invariate, al di là di differenze più superficiali. Maslowski, va detto, scrive anche sull'onda emotiva del secondo grande processo per blasfemia dell'età repubblicana. Si tratta di quello intentato a Grosz per una serie di illustrazioni ferocemente satiriche sulle chiese, accusate di aver tradito il messaggio cristiano con il loro sostegno al conflitto; un tema ben presente a Einstein, come si è già visto dagli articoli postbellici. Con una sentenza non priva di ambiguità, Grosz viene assolto dalla Corte suprema nel 1931<sup>373</sup>, ma nel 1929, a ridosso della condanna in primo grado, Kurt Tucholsky scrive un articolo sulla *Weltbühne* intitolato *La motivazione (Die Begründung)*, in cui confuta l'impianto concettuale della sentenza e rilancia l'accusa alle chiese di aver fatto propaganda per il massacro, benedecendo la strage di una generazione nel nome di un "Cristo di Stato"<sup>374</sup>.

La voce di Grosz, che conosce fin troppo bene Einstein e le sue tesi, getta luce retrospettivamente anche sul lavoro di quest'ultimo e conferma quali siano gli interessi in campo, quali i loro portatori e gli strumenti per sostenerli. Come Einstein anch'egli fa appello a un messaggio di condivisione, pace e perdono autenticamente cristiani, mettendo in scena un Gesù tradito, disprezzato e sconfitto dai *capaci che hanno via libera*, tanto per citare l'articolo del *Blutiger Ernst*. La rappresentazione del fallimento di Gesù nello sfacelo morale e culturale contemporaneo costa a entrambi gli

---

lavoratori, politici attivi nella sfera pubblica per il movimento rivoluzionario dei lavoratori e scrittori rivoluzionari; il restante 5% si divide tra intellettuali di sinistra, artisti attori e privati cittadini acculturati che simpatizzano con il movimento rivoluzionario dei lavoratori o sostengono ancora un liberalismo borghese radicale", P. MASLOWSKI, *Gotteslästerung. Religion und Strafrecht. Zu den Religionsdelikten (§181-183) im Entwurf zu einem Strafgesetzbuch*, Mopr-Verlag, Berlin, 1930, p. 16 s.

<sup>373</sup> Con una vicenda giudiziaria durata dal 1928 al 1931 anche Grosz e l'editore Herzfelde sono accusati di blasfemia per un ciclo di illustrazioni, che comprendono una crocefissione dal titolo *Cristo con la maschera del gas*, per rappresentare un popolo sconfitto e sacrificato all'interesse di pochi. Il procedimento si conclude con una sentenza della Corte suprema che mentre assolve Grosz e Herzfelde, escludendo l'intenzionalità sotto il profilo soggettivo, dispone il sequestro e la distruzione delle matrici dell'illustrazione, rilevando in essa il carattere oggettivo della blasfemia; in merito, cfr. A. SKRIVER, *Gotteslästerung?*, Rütten & Loening, Hamburg, 1962, pp. 83-91; W. HÜTT, *Der »Gotteslästerungsprozeß« gegen Georg Grosz, 1928-1931*, in IDEM, (Hrsg. von), *Hintergrund. Mit den Unzüchtigkeits- und Gotteslästerungsparagraphen des Strafgesetzbuches gegen Kunst und Künstler 1900-1933*, Henschelverlag, Berlin, 1990, pp. 60-67 e (per un'ampia documentazione) pp. 230-262; inoltre, cfr. R. NEUGEBAUER, *Georg Grosz. Macht und Ohnmacht satirischer Kunst. Die Graphikfolgen „Gott mit uns“*, *Ecce Homo und Hintergrund*, Gebr. Mann, Berlin, 1993, pp. 123-174; B. VON BECKER, *'Gegen Grosz und Genossen' - Der Gotteslästerungsprozess gegen Georg Grosz*, in *Neue Juristische Wochenschrift*, (2005) 9, pp. 559-562; B. BRUNNER, *Das Blasphemieverbot in Deutschland - Zentrale Debatten im 20. Jahrhundert*, in G. BÖKENKAMP (Hg.), *Meinungsfreiheit und Religion*, Universum Kommunikation und Medien, Berlin, 2013, pp. 141-151.

<sup>374</sup> K. TUCHOLSKY [PSEUD. IGNAZ WROBEL], *Die Begründung*, in IDEM, *Gesammelte Werke. 1929. Bd. 7*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1995, p. 54; testo originale in *Die Weltbühne*, (1929) 12, pp. 435-438.



artisti l'accusa del medesimo oltraggio che hanno denunciato piuttosto che commesso.

La *Cattiva novella* viene pubblicata il 1° luglio 1921 dall'editore Rowohlt, di cui Einstein è anche consulente editoriale<sup>375</sup>. Come ricorda Liliane Meffre, il titolo è ispirato all'*Anticristo* di Friedrich Nietzsche, da cui Einstein riprende la contrapposizione tra la "buona novella" o "*evangelium*" di Cristo e la "cattiva novella" o "*disangelium*" di Paolo<sup>376</sup>, che ne avrebbe tradito il messaggio del cristianesimo come "pratica" di vita, sostituendogli una "fede" e diffondendo un cinico messaggio di "odio"<sup>377</sup>.

Vuoi per le sperimentazioni linguistiche dell'autore - che sfociano in uno stile aspro e in una struttura frammentaria -, vuoi per la scabrosità del soggetto - l'anacronistica passione del Cristo nella Germania postbellica - l'opera ha uno scarsissimo riscontro presso il pubblico<sup>378</sup>. Dall'uscita al sequestro disposto dalla magistratura (15 marzo 1922) si vendono appena duecento copie delle duemilaquattrocento stampate; altre copie sono inviate per le recensioni<sup>379</sup>. Non sono confortanti neppure i riscontri della stampa, che si tratti di quella per addetti ai lavori o delle testate a più larga diffusione, da destra a sinistra<sup>380</sup>. La critica reagisce "sconcertata" e "piuttosto scarsa di apprezzamenti"<sup>381</sup>.

---

<sup>375</sup> In merito, **T. KOEBNER**, *Unbehauste. Zur deutschen Literatur in der Weimarer Republik, im Exil und in der Nachkriegszeit*, edition text + kritik, München, 1992, pp. 94-106; **L. MEFFRE**, *Le théâtre devant le tribunal: un procès pour blasphème sous la République de Weimar: La mauvaise nouvelle de Carl Einstein*, in *Théâtres du monde*, (1993) 3, pp. 75-80; **H. BOEHNCKE**, *Schlimme Botschaft: Carl Einstein*, in J.-D. KOGEL (Hrsg.), *Schriftsteller vor Gericht*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996, pp. 200-203.

<sup>376</sup> "L' 'Evangelium' morì sulla croce. Da quel momento il significato di 'Evangelium' era già l'opposto di ciò che Cristo aveva vissuto: una 'cattiva novella', un *Dysangelium*", **F. NIETZSCHE**, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum* [1888], in **IDEM**, *Der Fall Wagner*, cit., p. 211.

<sup>377</sup> "Alla 'buona novella' seguì da vicino la peggiore: quella di Paolo [...]. Visione dell'odio [...] dell'inesorabile logica dell'odio [...]. Cosa non ha sacrificato questo disangelista all'odio! Prima di tutto il redentore, che ha sbattuto sulla sua croce [...]. Ciò che Paolo successivamente compì con il cinismo logico di un rabbino non fu altro che il processo di decadenza cominciato con la morte del redentore", **F. NIETZSCHE**, *Der Antichrist*, cit., pp. 215, 218. In merito, cfr. **L. MEFFRE**, *Le théâtre devant le tribunal*, cit., p. 75, e **IDEM**, *Carl Einstein 1885-1940*, cit., p. 150 s.

<sup>378</sup> "La frammentarietà del tema, il sovraccarico di idee in uno stile aforistico, che con esiti alterni cerca incessantemente profondità, nuove forme espressive, immagini plastiche, preclusero fin dall'inizio il libro a lettori in cerca di distrazione", **H.H. HOUBEN**, *Verbotene Literatur*, cit., p. 139.

<sup>379</sup> Cfr. **H. BOEHNCKE**, *Schlimme Botschaft: Carl Einstein*, cit., p. 200 s.

<sup>380</sup> Christoph Braun esamina le ripercussioni dell'opera sulla stampa, suddividendola in tre orientamenti culturali e politici di lettura: 1. "nazionalista e idealista-conservatore"; 2. "estetico-storico artistico"; 3. "rivoluzionario-umanistico" di orientamento espressionista, cfr. **C. BRAUN**, *Carl Einsteins 'Schlimme Botschaft' und ihre Leser. Zum Literaturalltag der Weimarer Republik*, in K.H. KIEFER (Hrsg.), *Carl-Einstein-Kolloquium 1986*, cit., pp. 175-184.

<sup>381</sup> **H.H. HOUBEN**, *Verbotene Literatur*, cit., p. 139.



Solo qualche esempio. Nel dicembre 1921 sulla rivista letteraria *Die neue Rundschau* lo scrittore Otto Flake (sodale del periodo di Bruxelles) cita il dramma di Einstein e gli ultimi lavori satirici di Carl Sternheim come esempi di un pessimismo velleitario, rinunciatario e autocompiaciuto tipico dell'intellettuale di professione. Se, continua provocatorio Flake, Einstein vede solo "tragica mancanza di libertà" e nega "valore" a "volontà" e "speranza", dovrebbe trarne le conseguenze e fare un "salto nel nulla" come il suicida Otto Weininger. Oppure dovrebbe accasarsi nell'„impotenza" dell'„idealismo"<sup>382</sup>. Per contro, negli stessi giorni il *Tage-Buch* di Rowohlt pubblica una lusinghiera recensione di Wilhelm Schmidtbonn, secondo cui il dramma "scompagina e mescola con coraggio il mondo di Gesù e il nostro come in una tempesta creativa di lampi visionari. L'uomo Gesù non è mai stato presentato in maniera così terribile"<sup>383</sup>. Ma è un caso isolato. Nemmeno la "stampa radicale" della USPD accoglie positivamente il lavoro: dopo la lettura di Einstein a un vernissage dell'editore Rowolht, la *Freiheit* parla di un'opera che manca di "calore corporeo" e della "forza" necessaria a debellare la "controrivoluzione"<sup>384</sup>, mentre la *Bremer Arbeiterzeitung* denuncia l'„inutile corruzione del gusto", la "chiacchiera confusa" degli insegnamenti di Cristo e conclude che il dramma "non merita una seconda lettura"<sup>385</sup>. Almeno in questo concorda con la *Berliner Borsenzeitung*, letta dal mondo della finanza e degli affari attaccato da Einstein, la quale liquida la pièce come un aborto di "poesia intellettuale", scritto da uno che manca dell'equilibrio tra il "pungente satirico" e il "pamphlettista" e che mescola "amarezza" e "paradosso", scadendo in "parodia da cabaret" e "clowneria intellettuale"<sup>386</sup>.

Questo attacco, demolitore nelle intenzioni, usa parole chiave sottoscrivibili dallo stesso autore a sostegno del proprio lavoro. Il tono farsesco, la parodia, il sarcasmo, addirittura il riferimento a clowns e cabaret richiamano alla mente il calembour intellettuale del *Bebuquin* e individuano

---

<sup>382</sup> O. FLAKE, *Chronik Werenwags II*, in *Die Neue Rundschau*, (1921) 32.2, p. 1329. Su Flake, M.-C. NICOLLE, *Les intellectuels et la révolution: le cas Otto Flake*, in G. KREBS (dir.) *Berlin, carrefour des années vingt et trente, Nouvelle édition [en ligne]*, Presses Sorbonne Nouvelle, Paris, 1992 (généré le 02 août 2018), pp. 68-85.

<sup>383</sup> W. SCHMIDTBONN, *Sichtung aus der Bücherflut*, in *Das Tage-Buch*, (10-10-1921) 2.49, p. 1507.

<sup>384</sup> "I sinceri sentimenti rivoluzionari di Einstein non possono ingannare sul carattere troppo letterario della sua opera, così come non lo possono gli aforismi spirituali in essa contenuti. Le manca il calore corporeo, l'elemento sensibile scervo di estetica; è molto intelligente, ma proprio per questo l'odio per lo snobismo e la controrivoluzione resta privo della forza che non conosce dubbi", H.E.K., *Carl Einstein las...*, in *Freiheit*, (18 ottobre 1921), p. [3].

<sup>385</sup> *Literatur. Drei Bücher aus dem Verlag Ernst Rowohlt*, Berlin, in *Bremer Arbeiterzeitung*, (25-7-1921). Sulla stampa della sinistra radicale, cfr. H.H. HOUBEN, *Verbotene Literatur*, cit., p. 139.

<sup>386</sup> M. CH., *Büchertisch. Carl Einstein: Die schlimme Botschaft*, in *Berliner Börsen-Zeitung. Morgen-Ausgabe*, (21 agosto 1921) 67.389, p. [2].



in esso un polo a partire da cui Einstein ha compiuto un percorso ricco di svolte e ripensamenti, ma basato su elementi di forte continuità.

Basti considerare che la *Cattiva novella* ha per protagonista un *povero* e denuncia che il compromesso della *socialdemocrazia* ha condotto al fallimento della *rivolta* attraverso lo scacco della *rivoluzione* nel *parlamentarismo*; nella Germania di Weimar non solo si è evitato accuratamente di sciogliere il nodo dell'*abolizione della proprietà*, ma si è consolidato l'egoismo privato come baricentro della vita sociale e politica della soddisfatta putrescenza repubblicana dell'*Allemagne*, fatta di *speculazione* in mano a personaggi grotteschi come i vari *Schulze*, di asservimento *culturale* grazie ad *artisti, religiosi, scienziati, docenti universitari* e di *autoritarismo* in mano alla cricca dei *Ludendorff* di turno<sup>387</sup>.

Trasportando la morte di Cristo in età contemporanea, Einstein mette in scena lo scacco e la rinuncia, prendendo atto che l'umanità non è solo pronta a ripetere ogni errore, ma ha acquisito una consumata abilità a giustificarlo ideologicamente, come suggeriscono gli strali contro gli intellettuali (*Geistige*)<sup>388</sup>.

La *Cattiva novella* è il punto d'arrivo della tensione critica o autocritica che attraversa lo *snobismo culturale*<sup>389</sup> rappresentato nel *Bebuquin* e duramente attaccato dallo stesso Einstein negli stessi anni, scrivendo sul povero; ma nella commedia quest'ultimo non rappresenta più un'alternativa al primo. Anzi, viene associato al suo tracollo. Alla luce degli eventi, né l'intellettuale, né il socialmente escluso (tradizionali protagonisti delle rivoluzioni) sono stati capaci di cambiare il mondo. Così come ha fallito Giorgio Bebuquin, così fallisce Cristo<sup>390</sup>.

La *cattiva novella* si articola in ventidue scene (anche se Einstein ne preannuncia venti), che non seguono un vero e proprio svolgimento narrativo; si tratta piuttosto di variazioni su tema mediante dialoghi degli

---

<sup>387</sup> In merito, cfr. C.F. LORENZ, *Die letzten Tage des Herrn. Carl Einsteins dramatischer Versuch 'Die schlimme Botschaft'*, in *Sprachkunst. Beiträge zur Literaturwissenschaft*, (1988) XIX.1, p. 48 s; L. MEFFRE, *Le théâtre devant le tribunal*, cit., pp. 76, 79; IDEM, *Carl Einstein 1885-1940*, cit., p. 156 ss.

<sup>388</sup> "Nella *Cattiva novella* la moralità della borghesia viene rivelata come *moralità apparente*, il cristianesimo rappresentato come un semplice alibi, che deve mascherare lo sfruttamento dei poveri ed Einstein tematizza in aggiunta la depravazione dell'arte attraverso il cinema, il commercio e le macchinazioni del grande capitale internazionale", C.F. LORENZ, *Die letzten Tage des Herrn*, cit., p. 45.

<sup>389</sup> Cfr. C. EINSTEIN, *Lo snob*, in IDEM, *Lo snob e altri saggi*, cit., pp. 21-26; testo originale: *Der Snobb*, in *Hyperion*, (1909) 8, pp. 173-176.

<sup>390</sup> Come nota Helmut Heißenbüttel, il debole Gesù rappresenta il fallimento dell'intellettuale tanto quanto Giorgio Bebuquin, il 'dilettante del miracolo': "La *Cattiva novella* non è un tipo di testo differente dal *Bebuquin*, ma lo stesso, costruito da un'altra prospettiva. Nella sequenza di scene Gesù è un altro Bebuquin, la storia della sua passione, che prende il materiale dalla Bibbia e dalla critica politica dell'epoca, non è altro che la storia degli snob dei caffè e del *Pierrot lunaire* nella musica di Arnold Schönberg", H. HEIßENBÜTTEL, *Die schlimme Botschaft. Werk und Leben Einsteins*, in *Literatur im technischen Zeitalter*, (1985), p. 159.



ultimi giorni di Cristo<sup>391</sup>. L'autore cerca di sfruttare la forza comunicativa del teatro, che si sta affermando nell'età weimariana come potente strumento di critica socioculturale<sup>392</sup>. Attento osservatore di quest'operazione, il teologo protestante Jürgen Seim descrive la *Cattiva novella* come l'annuncio di "corruzione e ipocrisia di una società che si proclama cristiana"<sup>393</sup>. La conclusione più verosimile, purtroppo scartata dai giudici, è che Einstein si limita a descrivere una realtà intrinsecamente blasfema, anziché essere colpevole del reato ascrittogli. Questa è in fondo la sua vera e taciuta colpa, che agli occhi degli avversari trova non solo conferme, ma circostanze 'aggravanti' nelle ascendenze ebraiche e nella militanza comunista.

Quanto riferito dall'amico Nico Rost corrobora la tesi di un Einstein testimone e censore piuttosto che blasfemo contestatore, collocando la genesi della *Cattiva novella* in un episodio della vita di trincea. Einstein, riferisce Rost, assiste al crollo di un cappellano, che esclama davanti al massacro della Somme: "Se predicassi ora, credo, *Satana sarebbe dietro di me!*". Tutto scaturisce da questa resa:

"In quel momento si è offerta al mio occhio interiore l'immagine di un *Cristo* grande e smunto nel nostro mondo attuale. Così ho cercato di descrivere questo *Cristo* risorto, che lotta senza riserve in una società corrotta [...]. Credo che oggi (proprio come allora) verrebbe ucciso. *Non* ho inteso metterlo in ridicolo, lo vorrei sottolineare, ma ho mostrato che nella società attuale farebbe una brutta fine, perché *di certo* ci chiamiamo *spesso* cristiani, ma non lo siamo per nient'affatto"<sup>394</sup>.

Einstein mette a confronto il suo *Cristo* con autentici tipi umani privi di volto e di individualità, genia prediletta di una società che vive di massificazione e anonimato: dal "cittadino", all'„apostolo", al "legionario", al "carceriere" mescolati con audace anacronismo al "produttore" cinematografico, allo "scenziato", al "mercante d'arte" e via discorrendo. Conservano un nome proprio solo alcuni personaggi, tra cui "Maria", "Pilato", "Barabba" e "Paolo" o l'attrice "Pissy Puck", ma questa solo come simbolo dell'ossimorica anonima celebrità di star create e bruciate

---

<sup>391</sup> In merito, cfr. **J. SEIM**, *Carl Einstein und der christliche Glaube*, in K.H. KIEFER (Hrsg.), *Carl-Einstein-Kolloquium 1986*, Lang, Frankfurt a.M. et al., 1988, p. 164. Per una dettagliata analisi strutturale del dramma, **C.F. LORENZ**, *Die letzten Tage des Herrn*, cit., pp. 46-9.

<sup>392</sup> A solo titolo d'esempio, in una letteratura vastissima, cfr. **J.C. THÖMING**, *Literatur zwischen sozial-revolutionärem Engagement, 'Neuer Sachlichkeit' und bürgerlichem Konservatismus*, in **AA. VV.**, *Sozialgeschichte der deutschen Literatur von 1918 bis zur Gegenwart*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M., 1981, pp. 87-260.

<sup>393</sup> **J. SEIM**, *Carl Einstein - Vorläufige theologische Fußnoten zu einer intellektuellen Existenz*, in *Evangelische Theologie*, (1985) 45.2, p. 165. Scrive ancora Seim: "La religione tradizionale appare come stabilizzatore della società nella sua meschinità e chi in essa subisce in modo paradigmatico la falsità della religione, deve portarne alla luce le menzogne", **J. SEIM**, *Carl Einstein und der christliche Glaube*, cit., p. 169.

<sup>394</sup> La testimonianza di Rost è riportata in **S. PENKERT**, *Carl Einstein*, cit., p. 89.



continuamente dall'industria culturale. Più che tentare una sintesi (poco utile, date le peculiarità compositive sopra accennate), vorrei sviluppare alcuni aspetti del citato confronto tra Gesù e i figuranti del bestiario sociale.

Il primo impatto è con il "cittadino", esponente della mentalità consumistica e borghesemente materialista, che accusa Gesù di disturbare "quiete e ordine" e di "incitare i poveri alla rivolta". Einstein risfodera le precedenti meditazioni sul povero, individuando nella dipendenza del ricco dalle "cose" la fondamentale disumanizzazione del sistema attuale. Libero e autenticamente "uomo" è solo chi dalle cose non dipende e si sottrae all'ideologica indefettibilità della loro coercizione. Afferma Gesù: "Il senso della terra può essere solo l'uomo e l'uomo in quanto povero"<sup>395</sup>. Alla generale ristrettezza di vedute non si sottrae neppure la cerchia degli apostoli; la loro fede è subordinata al "miracolo" come prova della divinità di Gesù, il cui definitivo prodigio e suggello può consistere solo nella morte e resurrezione<sup>396</sup>.

Con un ulteriore anacronismo, Einstein pone il Messia a diretto confronto con Paolo, il quale è convinto che solo la condanna a morte possa farne un Dio della redenzione; in linea con il punto d'avvio nietzscheano dell'opera, Paolo esprime le ragioni della stabilizzazione e istituzionalizzazione della fede<sup>397</sup>, che egli cerca di avviare, istigando Giuda al tradimento e pagando il "carceriere", affinché Cristo non fugga<sup>398</sup>. Infine, convinto di aver raggiunto lo scopo, ringrazia Dio per la morte di Gesù, aggiungendo che "il legno della croce è il legno da costruzione della tua chiesa"<sup>399</sup>.

Nasce un'esiziale sinergia, per Einstein non priva di stretti rapporti con il presente, tra la teologia attribuita a Paolo, il bisogno di certezza dei discepoli e il potere dei "ricchi" che "possiedono Dio e le corti" e schiacciano i poveri e chi li sostiene tramite la "giustizia e la "legge", apostrofata da un condannato alla crocefissione come "puttana dei ricchi"<sup>400</sup>. Dipingendoli come prosperi parassiti, ma nulla più che questo,

---

<sup>395</sup> C. EINSTEIN, *Die schlimme Botschaft*, in IDEM, *Werke. Band 2.*, cit., p. 146 s; testo originale: *Die schlimme Botschaft. Zwanzig Szenen*, Rowohlt, Berlin, 1921.

<sup>396</sup> Dice Giuda: "Il morto è più misterioso del vivente. Con un morto si può interpretare e spiegare tutto. Solo se tu sei morto, la tua dottrina si tiene in piedi. Il Gesù vivente impedisce la dottrina e ostacola il Dio-Gesù", C. EINSTEIN, *Die schlimme Botschaft*, cit., p. 148. Seim individua in ciò una ripresa dei temi affrontati nel giovanile *Bebuquin* (il cui sottotitolo è appunto: *I dilettanti del miracolo*): il dilettantismo nella ricerca del miracolo, è tutt'uno con l'impotenza dell'intellettuale, cfr. J. SEIM, *Carl Einstein - Vorläufige theologische Fußnoten*, cit., pp. 161 ss.

<sup>397</sup> Dice Paolo: "Il divino è la forma estrema del potere. Le cose deboli e tenere come la denigrata e difficile parola dell'amore e la predica della povertà, hanno bisogno dell'estrema forma di potere: la divinità", C. EINSTEIN, *Die schlimme Botschaft*, cit., p. 150.

<sup>398</sup> C. EINSTEIN, *Die schlimme Botschaft*, cit., p. 170.

<sup>399</sup> C. EINSTEIN, *Die schlimme Botschaft*, cit., p. 176.

<sup>400</sup> C. EINSTEIN, *Die schlimme Botschaft*, cit., p. 154 s. Il tema dell'oppressione in termini di lotta di classe vien riproposto anche attraverso la scena del carcere, in cui Cristo in carcere dirà poco dopo: "Si fanno leggi in cui poveri e ignoranti sono fatti a pezzi, perché



Einstein non risparmia i suoi strali neppure agli Ebrei che, da buoni commercianti, mostra già nell'atto di contrattare con Cristo la vendita del suo povero "guardaroba" a un "museo", pensando anche alla figura che "sandali" e "veste" farebbero sulle loro figlie e mogli, suscitando l'interesse di altre donne a scopi commerciali<sup>401</sup>. In generale nessun "mercante" ne esce bene; basti pensare che Einstein li mostra perfino intenti a trattare la vendita della croce con Maria<sup>402</sup>.

Altre figure di sicuro interesse sono "Pilato" e "Barabba". Il primo intuisce la "forza invisibile" di cui dispone Gesù rispetto al secondo, presagendo che "il Gesù morto è più pericoloso di quello vivo"<sup>403</sup>. Pilato rappresenta un pragmatismo che fallisce davanti a Gesù, perché non riesce a classificarlo e dunque a 'disinnescarlo' con le proprie categorie, dato che il messaggio di amore, povertà e abnegazione priva il potere di tutte le leve necessarie alla coercizione<sup>404</sup>. In quanto uomo d'azione, Barabba cerca di dare una risposta concreta ai cittadini oppressi e ai poveri, ragionando in termini di "proprietà" e "privazione" come principi motori della "conoscenza" e sostenendo che il messaggio di Cristo non può affermarsi che attraverso la lotta<sup>405</sup>. Sembra che Einstein abbia in mente la differenza tra rivolta e rivoluzione delineata nell'articolo del 1912, assegnando a Gesù la prima come principio inesaurito di mutamento interiore. A Barabba riserva la seconda, che è totalmente legata all'esteriorità della prassi e che, in caso di successo, si stabilizza e ripropone in una veste nuova la logica liberticida della causalità, che pretende di aver debellato con il vecchio regime. È così che si smette di cercare il cambiamento; si istituisce un nuovo sistema e, come accade in Russia, si procede verso una conseguente normalizzazione, verso un altro *status quo*<sup>406</sup>.

---

le leggi proteggono ricchi e sapienti", C. EINSTEIN, *Die schlimme Botschaft*, cit., p. 163. Di notevole impatto sono anche le parole che in tali passi Gesù pronuncia sulla sofferenza fisica e morale dei detenuti, che rimandano con ogni probabilità ai soprusi delle autorità nella fase di liquidazione di comunisti e spartachisti, cfr. C. EINSTEIN, *Die schlimme Botschaft*, cit., p. 162.

<sup>401</sup> Cfr. C. EINSTEIN, *Die schlimme Botschaft*, cit., p. 156 s.

<sup>402</sup> C. EINSTEIN, *Die schlimme Botschaft*, cit., p. 173.

<sup>403</sup> C. EINSTEIN, *Die schlimme Botschaft*, cit., p. 157.

<sup>404</sup> "Chi insegna una fede agli uomini uccide peggio di un assassino. Un cambiamento dello Stato è comprensibile, ma un cambiamento dell'uomo? Chi dice queste cose, dev'essere un credente e dunque un uomo privo di coscienza. Chi crede in qualcosa di nuovo, rinnega ciò che c'è", C. EINSTEIN, *Die schlimme Botschaft*, cit., p. 158.

<sup>405</sup> "Gli uomini sanno, in quanto sono costretti dalle cose. L'insurrezione vittoriosa dei poveri costringe i ricchi alla tua conoscenza, non la riflessione. Perché tu sia compreso dobbiamo lottare", C. EINSTEIN, *Die schlimme Botschaft*, cit., p. 168. Pilato ritiene Barabba meno pericoloso proprio perché concentrato sull'esteriorità e sordo alle esigenze e interiori. Dice a Gesù: "A causa di Barabba ne sono morti a centinaia, ma tu ne hai fatti morire a migliaia", C. EINSTEIN, *Die schlimme Botschaft*, cit., p. 158.

<sup>406</sup> Per un confronto tra i personaggi di Gesù e Barabba e sul loro fallimento politico, cfr. C.F. LORENZ, *Die letzten Tage des Herrn*, cit., pp. 46 s., 51.



Una cura particolare è dedicata alle figure che si fanno strada nella società dei consumi, siano esse vecchi personaggi che cambiano pelle o nuovi che cercano un proprio *ubi consistam*. Tra i primi c'è lo "scrittore" incontrato in cella, che Gesù accusa di essere corrivo e di sostenere nei fatti un sistema contestato solo 'a parole'<sup>407</sup>; ci sono poi gli antisemiti "figli di Odino", che non vedono l'ora di fare fuori qualche ebreo, forti del favore dei giudici<sup>408</sup>. Tra i secondi ci sono l'„allibratore“, che accetta scommesse su “quale sarà il chiodo della morte”, l'„agente di borsa” che rimarca la necessità della fine di Gesù per stabilizzare il mercato azionario<sup>409</sup> o ancora i 'cinematografari' con il “direttore di produzione” e la *starlet* “Pissy Puck” che osserva Maria in cerca di ispirazione, per interpretarne il ruolo con efficacia superiore al fin troppo dimesso originale<sup>410</sup>. Arrivano presso la croce gli scienziati-filosofi, rappresentati da due “maestri” pronti a osservare “il cambiamento dello scroto sinistro” del morente e accertare socialmente, biologicamente e razzialmente le “disposizioni degenerative” di Cristo, descritto come povero, “figlio illegittimo”, ebreo e sicuramente “sifilitico”<sup>411</sup>. Giungono poi i vari Schulze, “commercianti” e “critici” d'arte che discettano sulle influenze stilistiche della scena della crocefissione e delle sue potenzialità di profitto. Nel frattempo, i 'cinematografari' mettono in piedi il set e contrattano con una frastornata Maria una buonuscita per fare spazio a Pissy Puck<sup>412</sup>. Gesù, sempre più debole, esitante e scoraggiato (tanto da pensare alla fuga e da metter in dubbio il senso del proprio sacrificio)<sup>413</sup>, viene alla fine avvicinato da un “manager” che, mentre sta spirando, si offre di acquistarne le memorie<sup>414</sup>. Infine, dopo la sua morte un “signore dell'acciaio” chiede al “becchino” di lasciare che il cadavere rimanga esposto, perché serva d'esempio a chi intende sovvertire l'ordine costituito e i suoi interessi<sup>415</sup>.

Mentre la stampa commenta l'accaduto<sup>416</sup> e Paolo rivendica la necessità di quel sacrificio contro le accuse di Pietro e Maria<sup>417</sup>, il significato

---

<sup>407</sup> “Il vostro Stato è il risultato della paura e dell'odio tra gli uomini. Nel frattempo, frasi e parole degli scribi grondano e schioccano, per dare alla spazzatura del fare un senso e - anco più rivoltante - bellezza [...]. Rispettate la libertà di stampa e sacrificate la libertà degli uomini agli sfruttatori prezzolati dell'anima. Rispettate la libertà del commercio e vendete la vita degli uomini”, C. EINSTEIN, *Die schlimme Botschaft*, cit., p. 165 s.

<sup>408</sup> Cfr. C. EINSTEIN, *Die schlimme Botschaft*, cit., p. 174 s.

<sup>409</sup> C. EINSTEIN, *Die schlimme Botschaft*, cit., p. 174.

<sup>410</sup> Cfr. C. EINSTEIN, *Die schlimme Botschaft*, cit., p. 175 s.

<sup>411</sup> C. EINSTEIN, *Die schlimme Botschaft*, cit., pp. 178-182. In merito, cfr. L. MEFFRE, *Le théâtre devant le tribunal*, cit., p. 78, e IDEM, *Carl Einstein 1885-1940*, cit., p. 160.

<sup>412</sup> C. EINSTEIN, *Die schlimme Botschaft*, cit., pp. 184-187.

<sup>413</sup> Cfr. C. EINSTEIN, *Die schlimme Botschaft*, cit., p. 169 s.

<sup>414</sup> Cfr. C. EINSTEIN, *Die schlimme Botschaft*, cit., pp. 189 ss.

<sup>415</sup> “Lascialo appeso ancora per tre giorni. È un bene, se altri sobillatori possono rimirarsi con insistenza le ossa spaccate. Il popolo impara solo vedendo. Dovremmo sempre avere un paio di impiccati”, C. EINSTEIN, *Die schlimme Botschaft*, cit., p. 191.

<sup>416</sup> Cfr. C. EINSTEIN, *Die schlimme Botschaft*, cit., p. 192 s.

<sup>417</sup> Cfr. C. EINSTEIN, *Die schlimme Botschaft*, cit., p. 195.





di redenzione e resurrezione è messo in dubbio o diventa lo svilito oggetto delle interpretazioni più superficiali, meschine ed egoistiche del popolo<sup>418</sup>.

Morta in culla l'idea di una nuova equità sociale e ridotta quella di nazione alla replica proterva di un modello sociale logoro, Einstein parla di una Germania pronta a sacrificare chiunque e qualunque cosa all'idea stratta di sé. Basta apporre l'etichetta del valore su ciò che conviene al momento, anche su ciò che del valore è la mera negazione. Una società priva di fede, ma soprattutto priva di scopi a cui rivolgerla. No, peggio ancora: pronta a credere di credere in qualcosa.

## 12 - Verso il processo

Insomma, l'opera non è piaciuta agli addetti ai lavori, né per ciò che dice, né per come lo dice. Ha provocato qualche reazione indignata sia sotto il profilo estetico sia sotto quello ideologico e, come si è visto, non ha fatto breccia presso il pubblico. Inoltre, Einstein non pensa nemmeno di rappresentarla<sup>419</sup>.

Stando così le cose, la faccenda si potrebbe chiudere senza troppo clamore, non fosse per la stampa conservatrice (con la cattolica come apripista) che continua a soffiare sul fuoco, fino a farlo divampare. Sembra di assistere a una ripetizione del caso Panizza, con l'aggravante che qui lo scrittore, in odore di espressionismo e di ateismo, ha anche l'imperdonabile mancanza di tatto di essere ebreo e di metterlo in piazza con la consueta "sfacciataggine" del suo popolo<sup>420</sup>, dato che "sono sempre i letterati ebrei a spruzzare il loro veleno sulle figure sublimi della religione cristiana"<sup>421</sup>. Così, almeno, la pensano alcuni commentatori di testate cristiane conservatrici.

Tuttavia, sarebbe semplicistico ridurre l'intera questione a un problema di sciatteria professionale della stampa, che ricicla e ripropone notizie date altrove, senza verificare o approfondire. Se questo può valere per qualche piccola testata di provincia<sup>422</sup>, non si può trascurare (come scrive Kurth Pinthus sul *Tage-Buch*), che la blasfemia è stata "cercata" più

---

<sup>418</sup> Cfr. C. EINSTEIN, *Die schlimme Botschaft*, cit., pp. 195 s.

<sup>419</sup> Cfr. H.H. HOUBEN, *Verbotene Literatur*, cit., p. 139.

<sup>420</sup> *Deutsche Tageszeitung* (27 febbraio 1922).

<sup>421</sup> *Kreuzzeitung* (16 febbraio 1922).

<sup>422</sup> Un esempio divertente (se fosse opera di fantasia) lo dà la *Weltbühne*, riportando sotto il titolo: *Tedeschi, Cristiani ed Einstein un trafiletto dal settimanale cattolico Altöttinger Liebfrauenbote* (22 ottobre 1922), che si rammarica della sola pena pecuniaria comminata a Carl Einstein, "ebreo e scrittore [...] noto per la sua teoria della relatività" e condannato "a causa di un altro libro da lui pubblicato", *Kleine Rundschau*, in *Die Weltbühne*, (1922) 18.2, p. 407; in merito, cfr. L. MEFFRE, *Carl Einstein. 1885-1940. Itinéraires d'une pensée moderne*, presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris, 2002, p. 155.



che “riscontrata” ed è nata da “maliziosi estratti denunciatori di giornali scandalistici nazionalisti antisemiti”<sup>423</sup>.

Mentre per Panizza è stato necessario che la magistratura andasse a cercare due querelanti tra le forze di polizia<sup>424</sup>, per Einstein è sufficiente lo zelo bigotto di due lettori del quotidiano ultraconservatore *Kreuzzeitung* (o *Neue Preussische Kreuz-Zeitung*) per il quale l’antisemitismo, se non una questione pregiudiziale, è di certo un corollario delle sue posizioni antiliberali, anticapitaliste, antidemocratiche e, in definitiva, ostili alla Repubblica di Weimar<sup>425</sup>. Il primo dei due, Ernst Schaufler, non si è dato nemmeno la pena (né lo farà in occasione del processo) di leggere la commedia contro cui sollecita l’intervento delle autorità. Gli bastano le poche citazioni opportunamente confezionate da questa testata nel numero del 27 gennaio 1922. Lascia trascorrere un paio di settimane e il 12 febbraio, sempre sulla *Kreuzzeitung*, pubblica un’inserzione a pagamento alla ricerca di un compagno di cordata. Lo trova in Hammer, un sovrintendente della Chiesa evangelica, anche lui convinto dell’inutilità di leggere un’opera tanto repellente, che è meglio denunciarla e basta. Sporgono querela e *La cattiva novella* viene sequestrata il 15 marzo<sup>426</sup>.

In risposta a questo provvedimento, in data 1-6-1922 la difesa di Einstein ne deposita una dichiarazione, allo scopo di illustrarne gli intenti e di metterlo al riparo dalle accuse. Prima di andare oltre, non è privo di importanza rammentare che il collegio difensivo è formato da Arthur Rosenberger (per Einstein) e Wolfgang Heine (per Rowohlt), i quali hanno vittoriosamente difeso i responsabili del *Kleines Schauspielhaus* di Berlino, processati per oscenità nel novembre 1921 per aver messo in scena la commedia *Girotondo* (*Reigen*, 1903) di Arthur Schnitzler, autore austriaco anche lui di origini ebraiche<sup>427</sup>. Heine, inoltre, è una figura di primo piano in politica e nel campo della giustizia: già deputato SPD nell’Impero guglielmino, membro della nuova Assemblea nazionale, ministro della Giustizia e degli Interni prussiano tra il 1918-19, in seguito diverrà anche giudice della Corte suprema per la protezione della Repubblica (1923-5).

---

<sup>423</sup> Cfr. K. PINTHUS, *Gotteslästerung*, in *Das Tage-Buch*, (21-10-1922) 3.42, p. 1475 s. Per una ricostruzione del quadro complessivo, cfr. H.H. HOUBEN, *Verbotene Literatur*, cit., pp. 139 ss. Con particolare riguardo al feroce antisemitismo che fa da contesto alla vicenda di Einstein, cfr. H. BOEHNCKE, *Schlimme Botschaft: Carl Einstein*, in J.-D. KOGEL (Hrsg.), *Schriftsteller vor Gericht*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996, pp. 199-208.

<sup>424</sup> Cfr. C. SABBATINI, *Lo specchio rotto*, cit., pp. 184-189.

<sup>425</sup> Cfr. M. DREYER, *Kreuzzeitung (1848-1939)*, in W. BENZ (Hrsg.), *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 6, De Gruyter Saur, Berlin, 2013, p. 419. Sulla storia della testata, cfr. M. ROHLEDER/B. TREUDE, *Neue Preussische (Kreuz-)Zeitung. Berlin (1848-1939)*, in H.-D. FISCHER (Hrsg.), *Deutsche Zeitungen des 17. bis 20. Jahrhunderts*, Verlag Dokumentation, Pullach, 1972, pp. 209-224.

<sup>426</sup> Cfr. H. BOEHNCKE, *Schlimme Botschaft*, cit., pp. 203, 206 s.

<sup>427</sup> Cfr. H.L. ARNOLD, *Der falsch gewonnene Prozeß: Arthur Schnitzler*, in J.-D. KOGEL (Hrsg.), *Schriftsteller vor Gericht*, cit., pp. 130-141; K. PETERSEN, *Zensur in der Weimarer Republik*, cit., pp. 213-215. Lo stesso Heine cura la pubblicazione degli atti del processo presso Rowohlt, cfr. W. HEINE (Hrsg.), *Der Kampf um den Reigen*, Rowohlt, Berlin, 1922.



Nel frattempo, si dedica a cause di forte impatto politico, come appunto quelle del *Reigen* e della *Schlimme Botschaft*<sup>428</sup>.

In base alla dichiarazione di Einstein, il “pessimismo del libro” è frutto del periodo di guerra e di quello posteriore al 1918” e lui ha voluto “mostrare in che modo le cerchie che determinano il volto spirituale della società odierna si misurino con le sfide morali incarnate da Cristo”. Rappresentare come oggi sarebbe nuovamente umiliato e ucciso, dovrebbe causare uno “shock etico” indispensabile a ricostruire le basi morali della civiltà postbellica, segnata dallo “strappo che si è prodotto tra l'uomo moderno e la sua immagine ufficiale del mondo”. Cristo è lo “specchio” in cui è necessario che la società si rifletta; ma se ciò accadesse, egli ne renderebbe un'immagine a tal punto deforme, da non essere riconosciuta come autentica e da essere imputata alla sua smania contestatrice. Verrebbe accusato di essere un “utopista malato di mente”, che stravolge e distorce la realtà. Un tema ricorrente anche in Panizza<sup>429</sup>. In definitiva, a uccidere il Messia sarebbe la sua stessa intransigenza, insopportabile per l'uomo attuale. Chiosando in terza persona il cammino fatto, Einstein scrive:

“L'autore comprende che i libri che parlano chiaro sono scomodi e fanno dire all'esteta: ‘Ma quanto sono privi d'arte!’. D'altra parte, chi vive di cultura ufficiale, di una parvenza di cultura, li considera indesiderati. L'autore, invece, li ritiene necessari. A dire il vero, ha scritto questo libro consapevole che sarebbe stato più agevole spacciare un po' di sentimentalismo; ma lui voleva domandare: ‘Questo conflitto tra Cristo e il presente esiste o no? Abbiamo o no il dovere di portare alla luce il contrasto? Oppure ci è consentito nascondere? Lo dobbiamo ancora sopportare? E così l'autore ha creduto che lui e gli altri scrittori avessero l'obbligo di mettere in chiaro senza riserve o timori i conflitti del nostro tempo’<sup>430</sup>.”

Alla memoria viene allegata la perizia di Albert Köster, germanista di Lipsia, il 15 aprile 1922 su richiesta di Rowohlt. Rilevata l'asprezza stilistica e concettuale della *Cattiva novella* e ammesso che alcuni punti potrebbero ferire i sentimenti di qualche fedele, Köster aggiunge che simili immagini e argomenti si trovano in numerosi altri lavori satirici e che nell'affrontare una questione tanto complessa occorre considerare “non i singoli brani ma l'intero”: un approccio opposto alla decontestualizzazione di cui i querelanti sono insieme vittime e attori. Se si prende l'opera nel suo insieme, per Köster si deve escludere qualsiasi intento blasfemo; la contrapposizione tra la serietà della prima parte e il tono grottesco e satirico

---

<sup>428</sup> Cfr. K. MALETTKE, *Heine, Wolfgang*, in *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 8, Duncker & Humblot, Berlin, 1969, p. 296; M. ZIRLEWAGEN, *Wolfgang Heine*, in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 28, Bautz, Nordhausen, 2007, coll. 769–78.

<sup>429</sup> Cfr. C. SABBATINI, *Lo specchio rotto*, cit., p. 212 ss.

<sup>430</sup> Cfr. H.H. HOUBEN, *Verbotene Literatur*, cit., pp. 141-142. Sull'umanizzazione del Cristo nella letteratura tra Otto e Novecento, cfr. T. KOEBNER, *Unbehauste*, cit., p. 102 s.



della seconda risulta allora funzionale alla costruzione del testo e al raggiungimento dei suoi scopi<sup>431</sup>.

Successivamente la difesa produce anche il parere (datato 31 agosto 1922) di August Bleier, parroco pacifista e socialista della Trinitatiskirche evangelica di Berlino Charlottenburg<sup>432</sup>. Anche lui nega che l'opera sia blasfema, trovando in essa un "pensiero perfettamente religioso" che denuncia quanto possano essere prosaicamente realiste l'epoca attuale e la sua chiesa, pronte a rifiutare chiunque si metta senza riserve al servizio dell'uomo e ponga in discussione i nuovi "feticci" della ricchezza borghese. Per questo, conclude, si dovrebbe piuttosto ringraziare Einstein. Completa la memoria un richiamo alla giurisprudenza della Corte suprema imperiale, che il 25-3-1897 (poco dopo la condanna definitiva di Panizza) ha riconosciuto la possibilità che, allo scopo di biasimarli, un autore rappresenti comportamenti riprovevoli o perfino perseguibili in termini di legge<sup>433</sup>.

A nulla valgono le perizie o la giurisprudenza. Einstein e Rowohlt sono rinviati a giudizio. Nell'atto di accusa del 10 agosto 1922 il pubblico ministero cerca innanzitutto di connotare ideologicamente l'opera, collocando lo svolgimento dei fatti "dopo la Rivoluzione" del 1918 e dunque facendone il frutto di una frattura politica, culturale ed etica di stampo materialista rispetto ai valori tradizionali. In secondo luogo, e di conseguenza, denuncia la derisione di Cristo, rappresentato come una "figura ridicola", un "debole" del tutto "privo di grandezza morale e magnanimità", "negli ultimi momenti disperato e bestemmia-tore". Umanizzato e indebolito, Cristo viene perfino reso oggetto di osservazione medica dello scroto e assoggettato alla prova di Wasserman per la diagnosi della sifilide. Con lui la Vergine, la redenzione e la speranza nella vita eterna sono "derisi e oltraggiati". Non basta. Sempre secondo il pubblico ministero, indagini di polizia mostrano che gli accusati sono "areligiosi" (*religionslos*) e dunque la pubblicazione non ha intenti religiosi o etici, ma tende piuttosto alla loro distruzione e con essa (come avrebbe detto Lord Devlin) alla disintegrazione dell'ordine costituito: "La religione come pilastro dell'attuale ordine sociale dovrebbe essere screditata, la dottrina del Cristo schernita e minata la fede in lui"<sup>434</sup>.

---

<sup>431</sup> Cfr. H.H. HOUBEN, *Verbotene Literatur*, cit., p. 142 s.

<sup>432</sup> Cfr. K. LIPP, *August Bleier*, in M. ASENDORF, R. VON BOCKEL (Hrsg.), *Demokratische Wege. Deutsche Lebensläufe aus fünf Jahrhunderten. Ein Lexikon*, Metzler, Stuttgart-Weimar, 1997, p. 58 s.; M. WOLFES, *August Hermann Johannes Bleier*, in F.W. BAUTZ/T. BAUTZ, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 18, Verlag Traugott Bautz, Hamm (Westf.), 2001, coll. 180-190.

<sup>433</sup> Cfr. H.H. HOUBEN, *Verbotene Literatur*, cit., p. 144 s. Per il testo della sentenza e sul suo significato per la libertà dell'arte nell'impero guglielmino alle soglie del nuovo secolo, cfr. L. LEISS, *Kunst im Konflikt. Kunst und Künstler im Widerstreit mit der 'Obrigkeit'*, De Gruyter, Berlin-New York, 1971, p. 156 ss.

<sup>434</sup> Cfr. H.H. HOUBEN, *Verbotene Literatur*, cit., p. 145 s.



In una lunga, accorata e puntuale replica, nel tentativo di evitare il processo, il difensore Rosenberger obietta che l'accusa ha pedissequamente accettato le tesi esposte il 22 luglio 1922 dal teologo e perito di parte pastore Max Mauff, senza tenere alcun conto delle controargomentazioni della difesa nel citato atto del 1° giugno 1922 e per giunta senza l'ombra di un confronto fra le perizie di parte di tesi di Köner e Bleier. Dall'ampio estratto della replica fornito da Houben (e che non può essere esaminato per intero) vale la pena di enucleare alcuni punti: 1. Rosenberger contesta la tesi dell'ambientazione postrivoluzionaria del dramma, sostenendo che in esso antico e moderno sono mescolati dall'invenzione poetica e suggerisce (contro il parere di Mauff) che la "contrapposizione" fra Cristo e "attori, prostitute e maneggioni" abbia a che fare con l'attualizzazione di figure che, *mutatis mutandis*, da sempre sono presenti nelle società e non sono un'esclusiva della peculiare situazione tedesca; gli inquirenti vorrebbero infatti collocare Einstein nell'alveo di un radicalismo rivoluzionario di sinistra, giudicato pericoloso per il neocostituito e ancora incerto ordine della Repubblica; 2. Cristo morente chiede a un manager l'intero prezzo di vendita di ogni copia delle sue memorie, non perché l'autore voglia vilipenderlo come avido affarista, come sostiene l'accusa, ma perché tutti gli introiti vadano a beneficio dei poveri; 3. la rassegnazione di Cristo è tutt'altro che ignota alla Scrittura e l'affermazione del personaggio di "essere ucciso, come vengono uccisi tutti i deboli" solleva nei confronti di Pilato l'accusa di "condannare un innocente" come da sempre avviene solo a carico dei deboli (ciò, noto, richiama in causa l'uso politico della giustizia). 4. Le osservazioni medico legali non sono introdotte per umiliare Cristo, ma per criticare l'uso disumanizzante del sapere scientifico e pseudoscientifico; 5. in base a una sentenza della Corte suprema, già richiamata dalla memoria dell'1° giugno 1922, Einstein non dovrebbe essere perseguito per blasfemia: al contrario, egli la denuncia mostrando una società che si affaccenda intorno a Cristo morente; l'accusa non deve cadere nel medesimo errore di interpretazione della stampa nazionalista; 6. l'accusa parla degli indagati come "senza religione" (*religionslos*), ma "Einstein è nato ebreo ma ha abbandonato l'ebraismo, mentre Rowohlt è un cristiano evangelico"; la scelta di quell'aggettivo ha una chiara "impronta politica", che Rosenberger fa risalire a un legame privilegiato - se non addirittura esclusivo - dell'accusa con le tesi del giornale "estremamente antisemita" *Deutschvölkische Blätter*; queste compaiono anche nei documenti ufficiali che la procura ha inoltrato al Comitato direttivo della Chiesa evangelica, per ottenere la perizia sulla *Cattiva novella*; i *Deutschvölkische Blätter* sembrano essere l'unica vera fonte ispiratrice sia degli atti del pubblico ministero, sia delle decisioni dei querelanti (senz'altro di Hammer) che, rimettendosi alle opinioni dei giornali, non si sono neppure scomodati a leggere l'opera per cui tanto si sono indignati; 7. Rosenberger torna alla perizia redatta dal parroco Mauff per l'accusa, confermandone il totale disinteresse per gli argomenti della controparte, così come per la sentenza della Corte suprema del 1897; infine, aggiunge che la tesi di Mauff sulle "teorie anarchiche e



comuniste” presentate da Einstein inficia il castello accusatorio basato sull’areligiosità e sull’immoralità della sua pièce, perché (come insegna Tolstoj) l’anarchismo non esclude affatto una “profonda religiosità e un’etica”<sup>435</sup>.

A nulla vale il tentativo di evitare il processo, che viene fissato per il 10 ottobre 1922.

A ridosso delle udienze il *Tage-Buch* dell’editore Rowohlt, dove Einstein ‘gioca in casa’, pubblica i risultati di un sondaggio tra intellettuali e politici *sull’opportunità di mantenere, emendare o abrogare il § 166*. Il quesito generale implica un inevitabile riferimento alla Cattiva novella, che fornisce il pretesto dell’inchiesta. Houben riporta quattordici opinioni (più di quelle pubblicate dal *Tage-Buch* nei numeri 40, 41 e 42 del dicembre ‘22), la cui metà è per l’abrogazione (E. David, Haenisch, Th. Mann, A. Mendelssohn-Bartholdy, L. Nelson, J. Schmidt, F. Tönnies) e un paio per la riforma (W. Kahl, E. Landsberg). Un analogo consenso regna sulla serietà dell’intenzione morale di Einstein e sull’assenza di blasfemia nella Cattiva novella (Landsberg, M. Laros, Mendelssohn-Bartholdy, Nelson, W. Stammler, Tönnies), mentre un solo parere ravvisa un’offesa ai valori sacri della Chiesa cattolica (H. Wölfflin). Ma per quanto riguarda il valore artistico, La cattiva novella sembra che non vada a genio a nessuno. In merito, il completo silenzio di Thomas Mann pesa quanto e più della somma dei sette giudizi apertamente negativi di esperti di altri settori: V.C. Habicht, Harnack, Kahl, Landsberg, Laros, Mendelssohn-Bartholdy, Nelson, Stammler e Tönnies<sup>436</sup>.

Vorrei indugiare su quattro degli autori menzionati: Kahl, Landsberg, Nelson e Tönnies. I primi due sono insigni giuristi (il penalista e lo storico) di orientamento liberale. Di Kahl si è già detto sopra; ricordo solo che è deputato al Reichstag per il DVP ed è schierato più a destra Landsberg, membro del DDP. Kahl è da sempre sostenitore delle misure penali contro la blasfemia e la sua lettera sintetizza le posizioni che ho già esposto. Poiché sotto il profilo epistemologico ritiene impossibile considerare Dio un “oggetto di tutela”, crede che “basti punire la violazione dolosa e volgare del sentimento religioso di una società di fedeli”. A suo avviso, l’astensione da simili forme di offesa dovrebbe assicurare anche il rispetto della libertà della scienza e dell’arte<sup>437</sup>. Analogamente, Landsberg ritiene “per ora politicamente impossibile” privare il Codice penale di provvedimenti contro la blasfemia e la diffamazione delle società religiose e a tutela dei sentimenti dei fedeli. Come Kahl crede che l’uso dell’aggettivo “vulgare” (*roh*) per individuare ciò che è blasfemo basti a distinguere e tutelare la libertà di scienza e arte. La questione, però, non si limita a un problema definitorio, ma investe la giurisprudenza delle corti, che a sua volta presuppone un “affinamento dell’opinione pubblica”. Nel complesso

<sup>435</sup> Cfr. H.H. HOUBEN, *Verbotene Literatur*, cit., pp. 145-150.

<sup>436</sup> Cfr. H.H. HOUBEN, *Verbotene Literatur*, cit., pp. 150-154.

<sup>437</sup> W. KAHL, [*Gotteslästerung?*], in *Das Tage-Buch*, (7-10-1922) 3.40, p. 1406.



il lavoro di Einstein gli appare capace di ferire il sentimento religioso, ma non certo in quel modo “volgare” che egli ritiene necessario a renderlo penalmente perseguibile<sup>438</sup>.

Teoreticamente più radicale è la proposta del matematico e filosofo Leonard Nelson, docente a Gottinga e in quel momento ancora membro della USPD (passerà in seguito alla SPD)<sup>439</sup>. A differenza dei citati giuristi, Nelson ritiene “non necessaria” una misura penale contro la blasfemia, perché Dio non ha bisogno di alcuna protezione e lo stesso atto umano che si ergesse a sua tutela sarebbe una bestemmia. In più, una specifica protezione alle Chiese e società religiose è superflua e contraria alla laicità dello Stato, dato che esse godono già della tutela generale prevista dal Codice penale. Pur non apprezzando pienamente il lavoro di Einstein nella costruzione logica e nello stile, lo giudica di grande serietà morale, riscontrando in esso un ascetismo che si avvicina molto a quello cristiano. Einstein, prosegue Nelson, non ha interpretato la personalità di Cristo, ma i suoi effetti su “determinate categorie di persone”. Chi sia mosso da un’autentica fede non può sentirsi offeso e, se accade, ciò getta una luce non favorevole sulla sua religiosità<sup>440</sup>.

Il sociologo Ferdinand Tönnies ha letto l’opera di Einstein con interesse, ma senza apprezzarla. Ci trova satira, ma anche un disturbante eccesso di bizzarria. Però non dubita dell’intenzione morale dell’autore e nemmeno lui trova il testo oltraggioso. Comprende che qualcuno si possa scandalizzare, ma non va trascurato che circolano liberamente molti altri libri passibili di accuse analoghe. Non può esprimere un giudizio da “giurista” sull’applicabilità del § 166 a qualche passo, ma per quel che vale la sua opinione di “laico” (*id est*, non competente) non la ritiene possibile. Nondimeno crede che “fede e visione del mondo” vadano tutelate contro “oltraggio e profanazione” e per questo propone di inserire nel § 166 la qualifica di “volgare” (*roh*) o “osceno” (*unflätig*) per le fattispecie considerate e di sostituire “impreca contro Dio” con “attacca con imprecazioni una visione del mondo dotata di un valore particolarmente elevato per parti più consistenti della popolazione”. Tönnies non nutre dubbi che il Ministro Radbruch terrà conto di tali suggerimenti nel progetto di riforma del Codice penale<sup>441</sup>.

### 13 - Un procedimento ‘per sentito dire’

---

<sup>438</sup> Cfr. H.H. HOUBEN, *Verbotene Literatur*, cit., p. 151 s.

<sup>439</sup> H. DETLEF, *Nelson, Leonard*, in *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 19, Duncker & Humblot, Berlin, 1999, p. 60 ss.

<sup>440</sup> L. NELSON, [*Gotteslästerung*], in *Das Tage-Buch*, (14 ottobre 1922) 3.41, pp. 1437-1438.

<sup>441</sup> F. TÖNNIES, [*Gotteslästerung*], in *Das Tage-Buch*, (14 ottobre 1922) 3.41, pp. 1438-1439.



Come emerge dai minuziosi resoconti del processo di Houben e di Kurt Pinthus (sul *Tage-Buch*) e Heinz Pollack (sulla *Weltbühne*)<sup>442</sup>, pochissimi sembrano sapere di cosa si stia parlando: non lo sa la stampa, che ha creato una tempesta in un bicchier d'acqua, diffondendo notizie di seconda mano e aizzando un'opinione pubblica già intrisa di pregiudizio; non lo sanno i querelanti, che per loro stessa ammissione non hanno letto l'opera; non lo sanno (o meglio, non gli interessa) i periti dell'accusa come Mauff, che seguono un canovaccio già stabilito per tutto ciò che è in odore di espressionismo, materialismo, anarchia, comunismo - poco importano le differenze, purché si possa riscontrare una deviazione dalla tradizione -.

Tutti partecipano a vario titolo all'iter processuale come 'persone disinformate dei fatti' e accrescono il carattere parodistico di questa farsa degli orrori e dell'ignoranza, commedia intorno a una commedia, descritta da Pinthus come "un mostruoso anacronismo, che fa più rodere dalla vergogna che irritare"<sup>443</sup>. Tutto ciò non ricorda solo genericamente il dibattimento di Panizza. Le tinte grottesche, a tratti surreali del processo a Einstein e del suo variegato panorama umano non hanno nulla da invidiare a certi personaggi del *Concilio d'amore*. Lo stesso titolare dell'accusa incarna alla perfezione il bigottismo schernito da Panizza nella commedia *Il sacro pubblico ministero (Heiliger Staatsanwalt)* del 1894<sup>444</sup>.

In base agli atti dell'udienza - dopo aver ripercorso lo shock della guerra e l'implosione materiale e morale della società tedesca - Einstein riassume così motivi, mezzi e scopi del suo lavoro:

"Ho voluto mostrare come gli uomini si comporterebbero oggi se gli si parasse davanti un predicatore penitenziale aspro come Cristo: lo ucciderebbero proprio come allora. Non ho messo in ridicolo Cristo, ma ho mostrato che perfino lui nel mondo attuale era destinato a fallire, perché la gente che si definisce cristiana non lo è affatto".

Incalzato da giudice e accusa, Einstein insiste che *La cattiva novella* non si beffa del Vangelo, ma denuncia la tragedia di un fallimento che è recidivo. È questo il motore che fa andare tutto il meccanismo dell'inversione da lui costruito, del Cristo remissivo invece che combattente, del Cristo uomo che attraversa la disperazione e maledice perfino il Padre. Non ha inteso oltraggiare i dogmi cristiani, ma da "areligioso" (come lo hanno definito) riflettere e confrontarsi con le loro implicazioni morali, che innervano l'intera società. Il coimputato Rowohlt si associa nel rivendicare la forte tensione morale del dramma pubblicato

---

<sup>442</sup> H. POLLACK, *Gotteslästerung-Prozeß*, in *Die Weltbühne*, (1922) 18.2, pp. 405-406.

<sup>443</sup> K. PINTHUS, *Gotteslästerung*, cit., p. 1475.

<sup>444</sup> O. PANIZZA, *Der Heilige Staatsanwalt. Eine moralische Komödie in fünf Szenen (nach einer gegebenen Idee)*, Friedrich, Leipzig, 1894; in merito, cfr. C. SABBATINI, *Lo specchio rotto*, cit., pp. 192, 199.





ed esclude qualsiasi sospetto di speculazione commerciale: solo la notizia del processo ha aumentato gli scarsi ordini, per giunta provenienti da ambienti di destra<sup>445</sup>.

Tra i testimoni dell'accusa spiccano i citati Schaufler e Hammer: il primo, che rifiuta di prestare un giuramento religioso, avverte nondimeno l'irrefrenabile impulso a difendere la fede cristiana e, ignorando la laicità della Repubblica, vede nella blasfemia un attacco al Dio dello "Stato cristiano". Il secondo rigetta con poca efficacia i sospetti di antisemitismo<sup>446</sup> e conferma che a incendiare il suo sdegno di parroco e dirigente locale della DNVP non è servita la lettura del dramma. A poco vale l'impegno della difesa non solo nel presentare gli autorevoli pareri raccolti dal *Tage-Buch*, ma nel chiamare a deporre intellettuali e artisti come Käthe Kollwitz (futura creatrice del memoriale a Karl Liebknecht) o i teologi Theodor Kappstein e Paul Tillich, tutti concordi nel negare la blasfemia di Einstein<sup>447</sup>.

Oltre a descrivere abilmente le deposizioni, Houben sa cogliere nei resoconti della stampa i sottili spostamenti, le omissioni e le sottolineature che sono il sismometro dell'opinione pubblica. Ma per comprendere l'intervento del perito dell'accusa Mauff non c'è bisogno di una raffinata ermeneutica. Per lui scrittore ed editore hanno offeso la fede cristiana: dalla fascetta pubblicitaria del libro fino al suo interno pullulano passi blasfemi. Non importa chi sia a parlare e quale il contesto. "Bolscevismo" e "letteratura espressionista", prosegue, stanno attaccando il cristianesimo e aggiunge (secondo la *Deutsche Allgemeine Zeitung*) che il nucleo dell'espressionismo si riduce a "scherno e disprezzo di tutto ciò che è elevato e divino". Non usano argomenti diversi altri testi a carico come il parroco cattolico Wienken o il teologo evangelico berlinese Titius<sup>448</sup>, che a Pinthus paiono presi da un "tribunale dell'inquisizione" e dimentichi che proprio Cristo era un "eretico"<sup>449</sup>.

Nella requisitoria il pubblico ministero Leiß (descritto da Pollack come un autentico "difensore di Cristo")<sup>450</sup> riepiloga quanto emerso dal dibattito e ritiene dimostrato che sussistano i presupposti oggettivi e soggettivi dell'infrazione del §166, avendo cura di sottolineare che "Einstein

---

<sup>445</sup> Cfr. H.H. HOUBEN, *Verbotene Literatur*, cit., p. 156 s.

<sup>446</sup> Con un gioco di parole legato alla carica Pinthus lo rinomina *Superantisemitendend*, K. PINTHUS, *Gotteslästerung*, cit., p. 1476.

<sup>447</sup> Cfr. H.H. HOUBEN, *Verbotene Literatur*, cit., pp. 159, 161.

<sup>448</sup> Cfr. H.H. HOUBEN, *Verbotene Literatur*, cit., pp. 159 s. Pollack riferisce stupefatto la franchezza con cui Mauff nega di aver mai letto opere espressioniste e sostiene di aver tratto tutto ciò che gli serve su quel movimento da una "storia della letteratura", H. POLLACK, *Gotteslästerung-Prozeß*, cit., p. 406.

<sup>449</sup> K. PINTHUS, *Gotteslästerung*, cit., p. 1475.

<sup>450</sup> Inoltre Pollack invita il pubblico ad annotarsi i nomi di Leiß e Mauff, aggiungendo nel capoverso finale dell'articolo: "Questo pubblico ministero potrà continuare a tenere le sue arrangie al servizio della Repubblica e questo parroco ogni domenica potrà edificare gli uomini. Perciò in Germania tutto ciò che si azzarderà ad alzare la testa sarà accorciato proprio nella misura di questa, cosicché in questo paese regnino banalità, meschinità, livore e stupidità", H. POLLACK, *Gotteslästerung-Prozeß*, cit., p. 406.



è ebreo di nascita, è un dissidente e qui vuol dare a intendere alla Sezione penale che ha intenzione di esercitare un influsso religioso”, che a quanto pare dovrebbe essere riservato a cristiani e pensatori ortodossi. Per gli imputati Leiß chiede sei mesi di reclusione, il sequestro dei volumi e la distruzione delle matrici di stampa. Le arringhe dei difensori, che chiedono l’assoluzione, sono piuttosto asciutte: Rosenberger (per Einstein) nega tanto l’intenzionalità della blasfemia, quanto le sue basi oggettive, richiamandosi alla durezza del “carattere espressionista” dell’opera, mal compreso dalle parti offese. Heine (per Rowohlt) ribatte alle accuse indugiando sul profilo culturale e politico della causa e aggiungendo che “si è voluto chiaramente sfruttare le convinzioni socialiste del poeta per rovinarlo”<sup>451</sup>.

Nelle dichiarazioni finali Einstein protesta contro l’antisemitismo del Pubblico ministero e contro la lacunosità della ricostruzione storica dei suoi periti, mentre Rowohlt sottolinea che dal dibattito è emersa la serietà della sua casa editrice. Conclude così: “Continuo a considerare un mio dovere morale l’aver accettato e pubblicato questo libro”<sup>452</sup>.

La condanna giunge il 12 ottobre dopo una brevissima consultazione: la pena detentiva è convertita in un’ammenda di diecimila marchi per Einstein e cinquemila per Rowohlt. La motivazione della sentenza rileva il carattere oggettivo dell’infrazione del §166, basandosi sulla volgarità e il disprezzo che traspaiono non solo dal linguaggio, ma dal modo in cui personaggi e temi sono presentati. La Corte non è convinta che Einstein abbia voluto castigare la degenerazione morale dell’epoca rappresentandone le posizioni più audaci e insultanti; ritiene al contrario che ne abbia fatto il pretesto e lo schermo per esprimere le proprie convinzioni. Lanciandosi in una temeraria lezione di poetica, il magistrato si addentra nella spiegazione di come un’opera dovrebbe essere costruita, per rispondere ai pretesi scopi di Einstein:

“Se l’accusato intende mostrare come l’umanità contemporanea si comporterebbe nel caso in cui Cristo si presentasse in mezzo a lei, bisogna senz’altro riconoscergli da un lato il diritto di fornire una vivida rappresentazione, accanto a quella del sacro, anche della lesiva impudenza, dell’indifferenza e della malvagità. Ma dall’altro lato doveva sottolineare la grandezza e santità della figura di Gesù - cosa che non avviene nel libro - e inoltre doveva preservare la misura che è nella cosa stessa; così le espressioni lesive sarebbero risultate come parte necessaria della rappresentazione complessiva e circoscritte a ciò che è necessario nell’ambito dell’intero lavoro e in base al suo orientamento”.

Il giudice prosegue, spiegando che a suo avviso sussistono i requisiti un oltraggio (*Beschimpfung, beschimpfen*) alla chiesa cattolica, operato in maniera indiretta o “mediata” (*mittelbar*) attraverso un “attacco” (*Angriff*) a

---

<sup>451</sup> Cfr. H.H. HOUBEN, *Verbotene Literatur*, cit., pp. 162 ss.

<sup>452</sup> Cfr. H.H. HOUBEN, *Verbotene Literatur*, cit., p. 164 s.



una sua “dottrina” (*Lehre*). Se sul piano “oggettivo” sono presenti i requisiti necessari a delineare il reato di blasfemia, esso per il giudice va ascritto a Einstein anche dal punto di vista soggettivo, ovvero l’imputato aveva piena consapevolezza di cosa stesse facendo, così come non poteva ignorare il rischio che la sua opera giungesse anche a un pubblico culturalmente ‘poco attrezzato’ per distinguere tra diversi livelli di lettura. Il giudice ritiene tuttavia che, seppur conscio della natura delle proprie tesi, Einstein non avesse l’intento di commettere oltraggio. Considerazioni analoghe valgono per Rowohlt. La conversione della detenzione in ammenda è basata sulla serietà dell’intenzione morale degli imputati, sul fatto che sono incensurati e che erano ben consapevoli della scarsa rilevanza commerciale della pubblicazione<sup>453</sup>.

Houben dà infine conto del polverone che la sentenza solleva sulla stampa e, in generale, nel dibattito politico. Dovunque regna una “babelica confusione di lingue” sul significato della blasfemia; sinistra e liberali protestano per la libertà d’espressione, mentre conservatori e cattolici lamentano l’eccessiva clemenza della pena e il lassismo degli inquirenti nel perseguire simili reati. “I nostri Parlamenti - conclude Houben - dovranno al più presto prendere una posizione chiara e tonda sul § 166”<sup>454</sup>.

Il corso della storia impone una pausa di quasi cinquant’anni. Occorre aspettare la Riforma del diritto penale del 25 giugno del 1969, perché la Repubblica Federale Tedesca metta mano al famigerato paragrafo e risponda, almeno in parte, a tale auspicio<sup>455</sup>.

Ricordavo poc’anzi due lavori teatrali di Panizza. È singolare che Pollack, a più di vent’anni dal suo processo e dopo il passaggio alla democrazia weimariana, si trovi come lui a censurare lo zelo missionario del Pubblico ministero (stavolta di uno in carne e ossa) e, peggio ancora, a raccomandare a chi pensa liberamente di fuggire da “un paese di pubblici ministeri e giudici che, oltre a toghe e matite, non hanno nulla che possa anche solo tradire una traccia di cervello”, perché “questo processo è stato la prova definitiva del potere divino della maligna stupidità, che si propaga tanto più, quanto più diventano audaci le conquiste del volere e del sapere umano”<sup>456</sup>.

## 14 - La parola all’imputato: “Dio ridotto in articoli”

---

<sup>453</sup> Cfr. H.H. HOUBEN, *Verbotene Literatur*, cit., pp. 165-173.

<sup>454</sup> Cfr. H.H. HOUBEN, *Verbotene Literatur*, cit., p. 173 s.

<sup>455</sup> In merito, cfr. S. KOCH, *Die strafbare Beschimpfung von Bekenntnissen, Religionsgesellschaften und Weltanschauungsvereinigungen*, Kovač, Hamburg, 2009, p. 37 s.; B. BRUNNER, *Das Blasphemieverbot in Deutschland*, cit., pp. 152-158.

<sup>456</sup> H. POLLACK, *Gotteslästerung-Prozeß*, cit., p. 405. Non meno incisiva è la chiosa di Pinthus, che scrive: “Sogghignando, la spettrale mummia della reazione proclama sul monumento dei suoi omicidi politici anche l’uccisione della libertà del sentimento e dello spirito”, K. PINTHUS, *Gotteslästerung*, cit., p. 1478.



Soccombente rispetto alla ‘verità processuale’ e ancor più rispetto alla storia, che lo ha relegato nel dimenticatoio, si può riconoscere a Einstein almeno un postumo e fin troppo parziale risarcimento, concludendo con la sua risposta alla sentenza. Il 14 ottobre, subito dopo la condanna, affida le sue parole alle colonne del *Vorwärts*, l’organo ufficiale della SPD. Nonostante le critiche al vetriolo già indirizzate al partito, nel momento del bisogno l’autore non perde l’occasione di arrivare a una vasta platea di lettori: l’articolo si intitola *Dio ridotto in articoli (Gott in Paragraphen gepreßt)*.

La prima parte del pezzo culmina e si riassume nella tesi che “Ogni tutela della chiesa deriva dal riconoscimento che la miscredenza si diffonde e cioè che la chiesa è sempre più inadeguata”. Per giungere a tale conclusione, Einstein muove con decisione dalle discrasie di una semplificazione terrena e temporale (i.e. politica e giuridica) del contenuto spirituale della fede: “Non riesco a capire come il divino, definito dai teologi come assolutamente infinito e inconcepibile, possa essere ridotto in un paragrafo”. In realtà la sua professione di ignoranza è un espediente retorico per affermare che, fin troppo sensibili agli interessi materiali e alle circostanze, i “religiosi” hanno messo da parte quei vangeli che pretendono di proteggere codice alla mano. Vangeli, sottolinea Einstein, i quali chiedono che “ogni blasfemia sia perdonata” e addirittura insegnano che “Gesù ne fu accusato e per questo fu messo a morte innocente”. In definitiva, “i due esperti, piuttosto incompetenti [*scilicet*, Mauff e Wienken], non hanno difeso Dio, bensì la chiesa”. E questa, a sua volta, è divenuta parte di un sistema (rammento ancora l’immagine della “cinghia di trasmissione”) che ha istituzionalizzato la blasfemia, abbassando Dio da scopo a mezzo: “Ci si serve indebitamente di Gesù per proteggere la società e per giunta una società nient’affatto cristiana” e lo si fa diventare “sostegno per pubblici ministeri” e “puntello di un’istituzione pericolante”, a sua volta protetto con la “forza”<sup>457</sup>.

Nella seconda parte dell’articolo Einstein, esaminando le “perizie” mostra quali siano le “motivazioni spiccatamente politiche” di questa “religione legata ai paragrafi con il filo di ferro”: la prima è l’„antisemitismo”, che non viene mai perseguito nei nordici “fedeli di Odino” (*Odinsleute*), quando loro stessi oltraggiano Cristo in quanto ebreo; la seconda è il contrasto alle “tendenze comuniste del libro”, suggellato dall’identificazione di Mauff tra “espressionismo” e “bolscevismo”; la terza, che segue come un corollario, è la difesa della “proprietà”, formando una coppia opposta e correlata alla precedente: “ordine sociale cristiano” e “capitalismo”. Con sciagurata abilità - vero miracolo di ignoranza e avversione - il “pubblico ministero repubblicano” ha saputo condensare tutto ciò, descrivendo Einstein come “ebreo di nascita” e “dissidente”, scordando che il Gesù da difendere era lui stesso non solo “ebreo” ma “ebreo dissidente”<sup>458</sup>.

---

<sup>457</sup> C. EINSTEIN, *Gott in Paragraphen gepreßt*, cit., p. 225.

<sup>458</sup> C. EINSTEIN, *Gott in Paragraphen gepreßt*, cit., p. 225 s.



Tornando al dibattito sul § 166 esaminato all'inizio e alla distinzione in esso tra fronte cattolico ed evangelico, si può retrospettivamente sottolineare come le due confessioni, pronte alla disputa, lo siano altrettanto nel fare fronte comune contro un avversario: che si tratti della terza e più debole religione riconosciuta, l'ebraismo, oppure di tutto ciò che possa essere in odore di materialismo e ateismo di sinistra. Al processo l'accusa si giova della *joint venture* spirituale tra gli evangelici Mauff e Titius e il cattolico Wienken. Altrettanto concordi, ma molto più remissive silenziose, saranno le due chiese sotto il nazismo, quando con poche eccezioni, che non salvano le maggioranze, si tratterà di salvaguardare i propri interessi, abbandonando i giudei alla loro sorte.

La rozzezza con cui il processo è stato condotto conferma a Einstein che esso "era una questione di potere tra una chiesa esteriore e automatica e uno spirito non ancora protetto e patentato da paragrafi, proprio perché lo spirito non può essere stabilito giuridicamente". Combattere la libertà intellettuale con un'arma grossolana e spuntata come la legge ha portato a incongruenze e contraddizioni, ben visibili nel tentativo di "compromesso" della sentenza, che da un lato condanna gli imputati, ma dall'altro nega l'intenzionalità dell'infrazione e li ritiene "rispettabili": "Accusa e accusato hanno avuto ciascuno ragione e torto. Suum unicuique". La sentenza rispecchia bene l'indeterminatezza che in *Via libera al capace* è considerata indispensabile per la prosperità degli "intrallazzi" borghesi, quando anche lo spirito viene commerciato sotto forma d'arte. Rientra in questo gioco delle parti il risarcimento, imposto agli imputati per avere offeso la sensibilità religiosa del querelante. Mentre si condanna il "materialismo" ateista dei comunisti, si celebra quello liberale, che dà un prezzo alla sofferenza morale.

Perciò, conclude Einstein: "Una cosa sola mi è stata confermata per vie legali: il pessimismo del mio libro"<sup>459</sup>.

## 15 - "Invecchiati troppo in fretta"

Riassumendo: consegnata alla storia la condanna dell'imputato e ormai superata la questione della blasfemia da un'abrogazione fuori tempo massimo, ciò che oggi resta di questa vicenda è una commedia che non piace a nessuno e che vale più per i temi che affronta, che per come li affronta. La critica preferisce trattare la *Cattiva novella* come documento della storia dell'autore o dell'epoca, piuttosto che leggerla come un'opera d'arte. In fondo quel pizzico di notorietà di cui gode, ce l'ha *malgré lui*.

Ma come documento la *Cattiva novella* è comunque significativa. Come si è visto, essa riflette le tendenze fondamentali del proprio tempo ricorrendo al sarcasmo, al grottesco e talvolta - peggio ancora - a un

---

<sup>459</sup> C. EINSTEIN, *Gott in Paragraphen gepreßt*, cit., p. 226 s.



realismo che risulta ancor più crudo e più acido dei primi due. Specchio in questo specchio, per Einstein la religione presenta la crisi meglio di ogni altra cosa, divenendo una strategica porta d'accesso all'ipocrisia morale e politica weimariana. L'autore non solo ne dà conto nell'opera, ma lo sperimenta (e conferma) quando la religione stessa, che ha appena evocato, si rivolge contro di lui attraverso il dispositivo giuridico della blasfemia.

Si può certo discutere sul ruolo della fede nel percorso intellettuale di Einstein, trovando in lui la traccia di "una disperata e profondamente religiosa ricerca della verità", che non intende "negare la fede stessa, ma distruggere vecchi e falsi *mondi* della fede"<sup>460</sup>. Oppure si può trattarlo come un "non teologo e nemmeno credente" che, descrivendo il mondo qual è, ha rivolto un'istanza fondamentale alla teologia, chiamandola a riflettere sulla disumanizzazione della vita e sull'„assenza di Dio" e a distinguerlo dagli "idoli"<sup>461</sup>. O, ancora, si può privilegiare una prospettiva di indagine estetica e mitica, spogliando la ricerca di Einstein da ogni superfetazione razionale-mitologica, e concludere che "attraverso la ribellione Einstein cerca il sovvertimento e la restituzione di Dio nell'io creatore"<sup>462</sup>. Si può certo discutere sul ruolo della fede nel percorso intellettuale di Einstein, trovando in lui la traccia di "una disperata e profondamente religiosa ricerca della verità", che non intende "negare la fede stessa, ma distruggere vecchi e falsi *mondi* della fede"<sup>463</sup>. Oppure si può trattarlo come un "non teologo e nemmeno credente" che, descrivendo il mondo qual è, ha rivolto un'istanza fondamentale alla teologia, chiamandola a riflettere sulla disumanizzazione della vita e sull'„assenza di Dio" e a distinguerlo dagli "idoli"<sup>464</sup>. O, ancora, si può privilegiare una prospettiva di indagine estetica e mitica, spogliando la ricerca di Einstein da ogni superfetazione razionale-mitologica, e concludere che "attraverso la ribellione Einstein cerca il sovvertimento e la restituzione di Dio nell'io creatore"<sup>465</sup>. In ogni caso occorre risalire alla teologia ebraico-cristiana come archetipo culturale di un nichilismo logico-causale che si manifesta nello scientismo moderno, nell'amoralità delle relazioni economiche e perfino nell'arte, omologata a tale *Weltanschauung*, ormai incapace di una creazione propria, alternativa e pertanto utopica<sup>466</sup>.

---

<sup>460</sup> S. PENKERT, *Carl Einstein*, cit., pp. 37, 49.

<sup>461</sup> Cfr. J. SEIM, *Carl Einstein*, cit., pp. 163 s., 172.

<sup>462</sup> D. HEIßERER, *Literarische 'Gotteslästerung' als politisches Delikt. Der Prozeß um Carl Einsteins Drama 'Die schlimme Botschaft' (1921/22). Mit einem bislang unbekanntem Kommentar Einsteins*, in K.H. KIEFER (Hrsg.), *Carl-Einstein-Kolloquium 1994*, cit., p. 71 ss.

<sup>463</sup> S. PENKERT, *Carl Einstein*, cit., pp. 37, 49.

<sup>464</sup> Cfr. J. SEIM, *Carl Einstein*, cit., pp. 163 s., 172.

<sup>465</sup> D. HEIßERER, *Literarische 'Gotteslästerung' als politisches Delikt. Der Prozeß um Carl Einsteins Drama 'Die schlimme Botschaft' (1921/22). Mit einem bislang unbekanntem Kommentar Einsteins*, in K.H. KIEFER (Hrsg.), *Carl-Einstein-Kolloquium 1994*, cit., p. 71 ss.

<sup>466</sup> "La scienza moderna e la teologia ebraico-cristiana, secondo Einstein, avevano messo due toppe sul vuoto del regresso verso l'origine e l'autore si sentiva obbligato a rifiutarle entrambe: la nozione scientifica della causalità e il suo equivalente religioso, la nozione di



Mostrare le discrasie della cultura dominante e rompere con essa, significa compiere il “miracolo”, l’„azione indipendente”<sup>467</sup> dalle leggi del reale che Bebuquin, troppo *snob* e compromesso con il suo tempo, continua a cercare e implorare invano dallo stesso Dio, proprio come fanno i discepoli nella *Cattiva novella*. Ma se il miracolo è l’esito dello “scontro catastrofico tra opposizioni”<sup>468</sup> che fa implodere l’ideologia monologica, al suo cospetto questo libero atto creativo, che Bebuquin chiama “Dio”, non potrà che essere l’„impossibile” e la “follia”<sup>469</sup>, poiché è “contraddizione del mondo” e “realtà separata da tutto”<sup>470</sup>. E chi affronta questa ricerca contestando la società scienziata e nichilista, dovrà prima o poi conoscerne il lato *disciplinare*. Come racconta *Società a responsabilità limitata per le fondazioni religiose (G.F.R.G: GmbH für religiöse Begründungen, 1918)*, costui paga con l’internamento e la sconfitta: “Il folle è lo scienziato perfetto [...]. Lo scienziato è folle, perché cerca la verità”<sup>471</sup>. Ma non si tratta di una perfetta equivalenza; il secondo periodo è vero se e solo se si accetta la premessa del primo. Quest’unica condizione evita che lo scienziato torni a essere quello omologato alla cultura dominante. Lo ha già capito Panizza che, prima del manicomio, ha anche vissuto l’esperienza del carcere nel Secondo Reich come blasfemo. Rievocandola e trasfigurandola nei *Dialoghi nello spirito di Hutten*, ha accostato Cristo all’*outsider (Außenseiter)* e al fuorilegge (*Normbrecher*), presentandoli come vittime esemplari del rifiuto e della marginalizzazione e infine della condanna al confinamento o alla morte<sup>472</sup>.

Per quanto riguarda le implicazioni politiche e giuridiche dell’approccio di Einstein, se l’arte ha un carattere utopico e *rivolto*, è perché attacca la reificazione operata dall’„ideologia”, che mira a far presa sulla realtà (individuo compreso) mediante la relazione di possesso<sup>473</sup>. Lo

---

Dio”, S. ZEIDLER, *Form as revolt*, cit., p. 28.

<sup>467</sup> C. EINSTEIN, *Bebuquin o I dilettanti*, cit., p. 115. In merito, cfr. L. MEFFRE, *Carl Einstein 1885-1940*, cit., p. 100 s.

<sup>468</sup> Cfr. K. SELLO, *Revolte und Revolution*, cit., p. 244.

<sup>469</sup> C. EINSTEIN, *Bebuquin o I dilettanti*, cit., p. 87.

<sup>470</sup> C. EINSTEIN, «Gott ist der Widerspruch der Welt», in IDEM, *Werke. Band 4*, cit., p. 59 (il frammento, del 1905/6 è connesso alla redazione del *Bebuquin*).

<sup>471</sup> C. EINSTEIN, *G.F.R.G [GmbH für religiöse Begründungen]*, in IDEM, *Werke. Band 1*, cit., p. 329. Si legge poco sotto: “Comprese che in questi tempi guasti, che hanno già ingoiato e svalutato ogni cosa, ce la poteva fare solo con la follia completa”, *ivi*, p. 333. Lo scritto narra dell’ascesa e caduta dello spiantato Jakob Häberle, che fonda un *trust* per sfruttare l’amoralità dell’economia e, in “mancanza di ideologie”, dominare il mercato vendendo “valori religiosi” (p. 332). Dopo la pubblicazione parziale di alcuni brani in *Die Aktion* di Pfemfert, è inserito come secondo capitolo nell’opera il *Platonico impenitente* (IDEM, *Der unentwegte Platoniker*, Kurt Wolff Verlag, Leipzig, 1918).

<sup>472</sup> Cfr. O. PANIZZA, *Dialoghi nello spirito di Hutten*, traduzione italiana di A. CHERSI, CHERSlibri, Brescia, 2010, p. 72 ss; in merito, cfr. C. SABBATINI, *Lo specchio rotto*, cit., p. 211 ss.

<sup>473</sup> “Poiché l’individuo viene costruito e dominato a partire dall’oggetto, si produce il mito della proprietà degli oggetti, perché senza la cosa l’individuo odierno non ha senso; e quanto più riccamente si somma il numero di oggetti, tanto più ricco è l’individuo [...]”.



strappo critico a cui mira l'autore assume nelle satire del *Blutiger Ernst* e poi nella *Cattiva novella* i tratti caricaturali e blasfemi della sproporzione tra l'arsenale culturale ed economico degli strati sociali predominanti e il Gesù/povero<sup>474</sup>.

Il dramma del 1921 non giunge come un'estemporanea esternazione; è il consuntivo di una censura al cristianesimo come forza trainante della tradizione tedesca e occidentale, dalla quale si è lasciato fagocitare e falsificare, fino a rinnegare se stesso<sup>475</sup>. In Germania il colpevole protagonista di questa ideologizzazione è il protestantesimo, che ha predicato la libertà come "completa mancanza di forma" della "coscienza", facendone una materia inerte che "Stato, diritto e società" potessero plasmare a piacimento:

"Il protestantesimo si aspetta in ciascuno una persona completamente libera. Ma chi è capace di sopportare tutto ciò? E non è questa una completa mancanza di forma? Questi liberi sono stati forniti del correttivo della coscienza, che divenne rapidamente una parola convenzionale per Stato, diritto e società, un qualcosa di totalmente universale, in cui liberare l'immaginazione. Il dovere era stato creato e fu illustrato con molteplici bisogni e oggetti; il diritto restò vago, perché fu vaporizzato in qualcosa di irrealizzato per i più, qualcosa che non possedevano: il sé. Così inizialmente c'erano solo i doveri verso gli oggetti, che i posseduti dalle cose, i proprietari, con un procedimento meccanico di addizione trasformarono nei corpi nuvolosi di ideologie imperiosamente cogenti"<sup>476</sup>.

Benché quasi nessuno ne paia consapevole e benché i pochi che lo hanno fatto cerchino con disperata rabbia di occultare i fatti, la manifestazione più rigorosa di tale concezione non ha potuto che collassare, vittima della propria coerenza, producendo *causalmente* conseguenze che sono *logicamente* sempre più astratte e vuote. È la "bancarotta delle crasse ideologie"<sup>477</sup>.

Einstein sperimenta la 'morte di Dio' (tanto per citare Nietzsche) e individua l'unica alternativa al crollo nel recupero dell'assoluto tramite l'esperienza estetica. Attraversa così "la fine del dominio della morale cristiana e della sua forma sublimata, l'ethos scientifico della verità"<sup>478</sup>. Già

---

Sono state trasformate in ideologia le cose, che ideologia non possono mai essere. L'ideologia delle cose: questo è falso. Costringere le forme del pensiero nelle cose, implica dissolvere in esse l'uomo", C. EINSTEIN, *Unverbindliches Schreiben*, in IDEM, *Werke. Band 1*, cit., p. 370 s; testo originale in *Neue Blätter für Kunst und Dichtung*, (1918) 1, pp. 85-87 (redaz. 1915).

<sup>474</sup> Cfr. H. GRABER, *Carl Einstein*, in W. ROTHE (Hrsg.) *Expressionismus als Literatur. Gesammelte Studien*, Francke, Bern und München, 1969, pp. 673, 679.

<sup>475</sup> In merito, cfr. T. KOEBNER, *Unbehauste*, cit., p. 104 ss.

<sup>476</sup> C. EINSTEIN, *Unverbindliches Schreiben*, cit., p. 371.

<sup>477</sup> C. EINSTEIN, *Unverbindliches Schreiben*, cit., p. 372.

<sup>478</sup> Cfr. R. RIECHERT, *Carl Einstein*, cit., p. 28 s.





prima di guerra e rivoluzione ha affidato una profetica diagnosi agli appunti *Sulla chiesa e i suoi servitori* (*Von der Kirche und ihren Dienern*, 1911):

“L’etico [...] è la disgrazia di chiesa e filosofia. Il bene è l’assoluto in sé, quindi impossibile, perché la sua natura si è mostrata in modo tale che esso non bastasse come concetto differenziato, perché non poteva essere identificato con l’assoluto in sé. Tant’è vero che ha portato alla logica la verità e alla chiesa la politica”<sup>479</sup>.

In un arco temporale di quindici anni la consapevolezza della deriva resta una costante. Ciò che muta, passando sul banco di prova della storia, non sono solo le strategie di soluzione ma anche il grado di fiducia in esse, che cala progressivamente. *Dal* povero, *revolteur* e portatore di un rinnovamento estetico, *al* superamento del solipsismo elitario nella prassi politica, *alla* rinuncia. All’inizio degli anni ’20 Einstein esprime nell’umana debolezza di un Messia fallito<sup>480</sup> la disillusione sul cambiamento della società e assume un distacco ironico o addirittura sarcastico, del quale Gesù non è bersaglio ma monito potente. Restano le equazioni fondamentali del 1911: logica=verità e chiesa=politica. Presentavano troppe incognite, perché si potesse risolverle. Lo conferma la prima edizione dell’*Arte del XX secolo* (1926):

“Forse questa generazione è chiamata a svolgere il compito di due epoche, perché dietro di lei si spalanca il vuoto di una gioventù distrutta a fucilate. Forse siamo invecchiati troppo in fretta per la guerra e la rivoluzione [...]. Il *revolteur* è diventato un alessandrino [...]. L’intuizione, che si credeva assoluta, viene relativizzata nella storia e, rassegnandosi al suo ordine, l’immaginativo autocratico mostra i propri limiti [...]. La scempi nei confronti della storia si è tramutata in dubbio sull’arbitrio di un io isolato”<sup>481</sup>.

---

<sup>479</sup> C. EINSTEIN, *Von der Kirche und ihren Dienern*, in IDEM, *Werke. Band 4*, cit., p. 129 s.

<sup>480</sup> Sull’alternarsi di queste differenti fasi del pensiero di Einstein, cfr. R. RIECHERT, *Carl Einstein*, cit., pp. 140-152. Sulle differenti immagini di Cristo nella saggistica e nella letteratura tra XIX Secolo e primi decenni del XX, cfr. T. KOEBNER, *Unbehauste*, cit., p. 102 s.

<sup>481</sup> C. EINSTEIN, *Die Kunst des 20. Jahrhunderts*, Propyläen-Verlag, Berlin, 1926, p. 81.